THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich € 109,00 / sFr 189,40**

Nummer 4 | **2014** | **110. Jahrgang**

„Seele" und „Seelenheil" im 1. Petrusbrief

Philonische Perspektiven auf eine alte Streitfrage (Adrian Wypadlo) . . . . . Sp. 267

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 283

Schulmeister, Irene: Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums (Matthias Ederer)

Jesusforschung in vier Jahrhunderten: Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage" nach dem historischen Jesus, hg. v. Werner Zager (Christoph Stenschke)

Kollmann, Bernd: Jerusalem. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu (Klaus Bieberstein)

Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle, hg. v. Joseph Verheyden / Geert Van Oyen / Michael Labahn / Reimund Bieringer (Hans Förster)

Fee, Gorden D.: Revelation (Thomas Witulski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 291

Crislip, Andrew: Thorns in the Flesh: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity (Rainer Kampling)

1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. Erwin Gatz (†) / Marcel Albert, Kartographie v. Karsten Bremer (Norbert Köster)

Schreiner, Klaus: Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. Gert Melville in Verbindung mit Mirko Breitenstein (Hubertus Lutterbach)

Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, hg. v. Rainer Berndt (Hubertus Lutterbach)

Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, hg. v. Dieter J. Weiss / Thomas Brockmann (Klaus Unterburger)

Samerski, Stefan: Pancratius Pfeiffer, der verlängerte Arm von Pius XII. Der Salvatorianergeneral und die deutsche Besetzung Roms 1943/44 (Sascha Hinkel)

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik 1956–1960, hg. v. Heinz Hürten (Klaus Unterburger)

Thönissen, Wolfgang: Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums (Massimo Faggioli)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 301

Pevarello, Daniele: The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism [sic!] (Wilfried Eisele)

Les dialogues *adversus Iudaeos*. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne, hg. v. Sébastien Morlet / Olivier Munnich / Bernard Pouderon (Bernd Goebel)

The Oxford Guide of the Historical Reception of Augustine, 3 Bd.e, hg. v. Karla Pollmann (Norbert Fischer)

MacCulloch, Diarmaid: Silence. A Christian History (Burkhard Conrad OPL)

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, hg. v. Claus Arnold / Johannes Wischmeyer (Jörg Ernesti)

Philosophie . . . . . Sp. 311

Quero-Sánchez, Andrés: Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus (Karl Heinz Witte)

Holz, Hans Heinz: Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten, hg. und mit einem Nachwort vers. v. Jörg Zimmer (Werner Schüßler)

Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie (Christian Polke)

Caspary, Almut: In Good Health. Philosophical-Theological Analysis of the Concept of Health in Contemporary Medical Ethics (Maureen Junker-Kenny)

Hoerster, Norbert: Was ist eine gerechte Gesellschaft? Eine philosophische Grundlegung (Franz Segbers)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 319

Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven, hg. v. Martin Fritz / Regina Fritz (René Dausner)

Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, hg. v. Albrecht Beutel / Reinhold Rieger (Ute Gause)

Wenz, Gunther: Schöpfung. Protologische Fallstudien

Wenz, Gunther: Sünde. Hamartiologische Fallstudien (Hermann Stinglhammer)

Brunner, Karl: In Freiheit glauben. Historisches zu Gott und Kirche (Klaus Unterburger)

Ruster, Thomas: Glauben macht den Unterschied. Das Credo (Erwin Dirscherl)

Religion und Gesellschaft . . . . . Sp. 327

Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, hg. v. Andreas Nehring / Simon Tielesch (Stephanie Feder)

Christianity and Cultural History in Northern Ghana. A Portrait of Cardinal Peter Poreku Dery (1918–2008), hg. v. Alexis B. Tengan (Klaus E. Müller)

Zucca, Lorenzo: A Secular Europe. Law and Religion in the European Constitutional Landscape (Bernd Irlenborn)

Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik (Tom Kerger)

Scheliha, Arnulf von: Protestantische Ethik des Politischen (Christoph Seibert)

Strub, Jean-Daniel: Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs (Wolfgang Lienemann)

Garstecki, Joachim: Gewaltfreiheit politisch denken. Anstöße zur Friedensdebatte in Ost und West 1981–2012 (Theo Mechtenberg)

Schlott, René: Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals (Norbert Köster)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 342

Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele, hg. v. Stefan Altmeyer / Gottfried Bitter / Joachim Theis (Stefan Heil)

Handbuch Bibeldidaktik, hg. v. Mirjam Zimmermann / Ruben Zimmermann (Peter Müller)

Förster, Peter: Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung (Andreas Weiß)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 346

Bibliographie . . . . . Sp. 347

„Seele" und „Seelenheil" im 1. Petrusbrief

Philonische Perspektiven auf eine alte Streitfrage[1]

Von Adrian Wypadlo

1. „Seelenheil" in 1 Petr und die Dautzenberg-Feldmeier-Debatte samt ihrer Desiderate

Die Rede von „Seele" und vom „Seelenheil" gehört zu den Plausibilitäten eines christlich, insbes. katholisch sozialisierten Menschen: Das „Seelenamt" für Verstorbene, der alljährlich begangene Gedenktag „Allerseelen" und die Qualifizierung eines charakterlich hochstehenden Menschen als eine „Seele von Mensch" mögen hier nur als wenige Indizien von vielen gelten. Spezifizierter erscheint die Rede vom „Heil der Seelen". Es wird Einigkeit darüber zu erzielen sein, dass sich der seelsorglich, etwa in kirchlichen Diensten arbeitende pastorale Mitarbeiter von seinem säkularen, psychologisch ausgerichteten Pendant darin unterscheidet, dass seine Tätigkeit stets die ganzheitliche anthropologisch-eschatologische Dimension des Menschseins nicht aus dem Auge verliert und seine „seel-sorgliche" Bemühung, wenn auch meist unausgesprochen, mittels des Begriffs des „Seelenheils" definiert, dem er letztlich dienen will. Und ein im Kanonischen Recht nicht sonderlich bewanderter Neutestamentler weiß zumindest um die Tatsache, dass der CIC im letzten seiner Kanones, in Can. 1752 mit der Weisung endet, dass das oberste Ziel, die *suprema lex* allen kirchlichen Bemühens, damit auch des Kirchenrechts und des kirchlichen Amtes, in der *salus animarum* liegt, im „Heil der Seelen" also.[2] Dass die Rede von der *salus animarum* bzw. von ihrem griechischen Pendant – σωτηρία ψυχῶν – erstmals in einem frühchristlichen, in einem äußerst gepflegten Griechisch verfassten Rundschreiben (vgl. 1 Petr 1,1) an einen Verbund von Gemeinden in Kleinasien bezeugt, demnach also dem vorchristlichen paganen und jüdischen Schrifttum nicht zu entnehmen ist, mag ggf. noch als theologisches Basiswissen durchgehen.[3] Im eschatologischen Ausblick am Ende der Eulogie (1 Petr 1,3–12) findet sich in V. 9 in hervorgehobener Position die Notiz, wonach die Adressaten dieses Schreibens die σωτηρία ψυχῶν erreichen, und zwar als τέλος (Ziel) ihres Glaubens. Dabei steht dieser eschatologisch-soteriologische Ausblick auf das *„Heil der Seelen"* keinesfalls isoliert da, sondern ist in das übergreifende Thema des 1 Petr überzeugend integriert, das in der Minoritäts- und Desintegrationssituation der christlichen Gemeinden innerhalb eines überwältigenden paganen Umfeldes begründet ist, in die die Adressaten des Briefes durch Konversion hineingeraten sind,[4] sodass sie bereits im Präskript (1,1f) mit dem auffälligen Epitheton παρεπίδημοι (Fremde) situationsbeschreibend und situationsdeutend[5] angesprochen werden können.[6] Christgläubige sind Fremde innerhalb der pagan-hellenistischen Mehrheitsgesellschaft, in der sie leben und mit der sie selbstverständlich in ständiger Interaktion stehen, wobei „Fremde zu sein" nach einem inzwischen klassisch gewordenen Logion L. Goppelts „das Signum der Christen in der Gesellschaft" ist, „denn es ist soziologischer Ausdruck für den eschatologischen Charakter ihrer Existenz".[7] Dieses theologische Reflexion und paränetischen Impetus exzellent miteinander verbindende Schreiben stattet die Briefadressaten zu einer alltagsmartyrologischen Position[8] aus, indem es sowohl die Leiden der Jetzt-Zeit als auch die eschatologische Doxa harmonisch zueinander ins Wort bringt und diese Theologie gerade an Petrus, an die „Einheitsgestalt" der frühen Christenheit also, rückbindet.[9]

Soweit ein paar Bemerkungen der Vorverständigung zur Exegese des 1 Petr, über die in der Regel exegetische Einigkeit zu erzielen sein wird. Doch hören meist bereits an dieser Stelle die Selbstverständlichkeiten auf und die exegetischen Kontroversen beginnen. Wenn die Position stimmig ist, dass die Eulogie des 1 Petr mit dem eschatologischen Ausblick auf die σωτηρία ψυχῶν in 1 Petr 1,9 ihren theologischen Höhepunkt erreicht, dann stellt sich eine Reihe von Fragen: Was meint Ps-Petrus genau, wenn er vor dem soeben skizzierten Hintergrund das vor ihm nicht bezeugte Syntagma σωτηρία ψυχῶν in den theologischen Diskurs einführt? Dass diese weitreichende Aussage, insofern sie soteriologischer Höhepunkt der Eingangseulogie ist, ein rezeptionsleitendes Vorzeichen vor die weiteren, schwerpunktmäßig die christliche Leidenssituation skizzierenden Ausführungen setzt, dürfte klar sein. Doch ist konkret zu fragen: Von welchen philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen ist bei ihm auszugehen? Ist ψυχή – *Seele* – in 1 Petr nichts anderes als ein Äquivalent für „Leben" – wie es atl.-hebräisches Denken nahelegen könnte – oder ist eher davon auszugehen, dass Ps-Petrus seine soteriologisch-eschatologische Botschaft im Kontext einer hellenistisch geprägten Sprach- und Gedankenwelt formuliert und gerade dazu das Syntagma σωτηρία ψυχῶν prägt?

Der hiermit angesprochene Diskussionsgegenstand kann hervorragend an einer Auseinandersetzung zwischen dem katholischen Neutestamentler Gerhard Dautzenberg und dem Göttinger evangelischen Neutestamentler Reinhard Feldmeier studiert werden, die mit einem Abstand von ca. 40 Jahren geführt wurde und die im Sinne eines Einstiegs in die zu verhandelnde Materie zunächst skizziert werden soll: Von immensem Einfluss auf das Verständnis des ψυχή-Begriffs des 1 Petr erwies sich der von G. Dautzenberg im Jahre 1964 in der BZ veröffentlichte Aufsatz mit dem Titel: „Σωτηρία ψυχῶν".[10] Zielsetzung dieses Aufsatzes ist es nach eigenen Angaben, der „eigenartige[n] Formulierung […] κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν σωτηρίαν ψυχῶν" in 1 Petr 1,9 traditionsgeschichtlich nachzugehen, da eine Prägung dieses Gedankens seitens des Verfassers des 1 Petr nach D. als unwahrscheinlich zu erachten ist.[11] In diesem Aufsatz findet sich – im Anschluss an eine kurze Exegese von 1 Petr 1,6–12 – der simple, aber folgenschwere Satz: „Für eine Schätzung der Seele als des höheren Wesens im Menschen und gleicherweise für einen Ge-

[1] Hierbei handelt es sich um eine gekürzte und überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster vom 25. April 2014.

[2] Vgl. dazu etwa Peter Erdö: „Das ‚Heil der Seelen' im Codex Iuris Canonici", in: AfkKR 172 (2003), 84–96; Ders.: „Die Funktion der Verweise auf das ‚Heil der Seelen' in den zwei Gesetzbüchern der katholischen Kirche", in: ÖARR 2 (2002), 279–292. Vgl. ferner Thomas Schüller: *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum.* Ein kanonischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie (FKRW 13), Würzburg 1993.

[3] In der Regel wird die Zurückführung des im deutschen Sprachgebrauch vergleichsweise geläufigen Ausdrucks „Seelenheil" auf den 1 Petr nicht sonderlich beachtet; vollkommen richtig beobachtet von Reinhard Feldmeier: *„Seelenheil.* Überlegungen zur Soteriologie und Anthropologie des 1. Petrusbriefes", in: *The Catholic Epistles and the Tradition,* hg. v. Jacques Schlosser (BEThL 176), Leuven 2004, 291–306, 291. Als exemplarisch mögen die in Anm. 2 angeführten kirchenrechtlichen Veröffentlichungen gelten, denen die Herkunft des Syntagmas σωτηρία ψυχῶν / salus animarum von 1 Petr 1,9 nicht bekannt zu sein scheint.

[4] Mit Marlies Gielen: „Der Polykarpbrief und der 1. Petrusbrief. Versuch einer Neubestimmung ihres literarischen Verhältnisses", in: *Aneignung durch Transformation.* Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. FS M. Theobald, hg. v. Wilfried Eisele / Christoph Schäfer / Hans-Ulrich Weidemann (HBS 74), Freiburg u.a. 2013, 416–444, 421.

[5] Vgl. zu diesem Konnex Reinhard Feldmeier: *Der Erste Brief des Petrus* (ThHK 15/1), Leipzig 2005, 1–12.

[6] Zur Abweisung der These von John H. Elliot: *A Home for the Homeless.* A Social-Scientific Criticism of I Peter. Its Situation and Strategy, London 1982, wonach mit πάροικοι und παρεπίδημοι der gesellschaftlich-politische Status der Briefadressaten intendiert sei, der als solcher zum Prozess der Anfeindung und Diskriminierung von Seiten der paganen Mehrheitsgesellschaft führte, vgl. die überzeugenden Ausführungen bei Gudrun Guttenberger: *Passio Christiana.* Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes (SBS 223), Stuttgart 2010, 23–26.

[7] Vgl. Leonhard Goppelt: *Der erste Petrusbrief* (KEK 12.1), Göttingen ^{8}1978, 155.

[8] Vgl. zur Gesamtproblematik der angesprochenen alltagsmartyrologischen Position des 1 Petr die Studie von G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], passim.

[9] Zum neueren exegetischen Interesse an der Gestalt des Petrus und seiner Rezeptionsgeschichte vgl. die präzisen Ausführungen bei Lutz Doering: „Schwerpunkte und Tendenzen der neueren Petrus-Forschung", in: BThZ 19 (2002), 203–223. Grundinformationen zum 1 Petr als „Stück [der] Wirkungsgeschichte der Petrusgestalt" im NT bei Christfried Böttrich: *Petrus.* Fischer, Fels und Funktionär (BG 2), Leipzig 2001, 244–251.

[10] Vgl. Gerhard Dautzenberg: „Σωτηρία ψυχῶν (1 Petr 1,9)", in: BZ NF 8 (1964), 262–276.

[11] Vgl. a. a. O., 263.

gensatz zum Leib bietet die in 1 Petr 1,9 zugrunde liegende jüdisch-christliche Tradition indes keinen Anhaltspunkt."[12] Wie kommt D. zu dieser weitreichenden und bis in neuere Kommentare hinein fraglos rezipierten und fortgeschriebenen These?[13] – wobei sich die Dringlichkeit dieser Frage dadurch erhöht, dass der Vf. diese Position nicht wirklich begründet, sondern vielmehr postuliert, wozu die präferierte (nicht begründete) Übersetzung von ψυχή mit „Existenz" hervorragend passt. Die Postulierung des angesprochenen Sachverhaltes kann dabei – ohne dem Vf. zu nahe treten zu wollen – in das weite Feld der Folgen der Metaphysikkritik im Hinblick auf die ntl. Exegese eingereiht werden, samt der darin zu greifenden Perhorreszierung jeglicher hellenistisch-metaphysisch geprägter Seelenvorstellung. Dies hat zur Folge, dass die ψυχή in 1 Petr nur als Äquivalent für „Leben" bzw. für das „Personalpronomen" erachtet werden kann. Die D. zur Last gelegte Postulierung dieses Sachverhaltes kann gut daran abgelesen werden, dass der Vf. durchaus Stellen aus dem Opus Platons und des Flavius Josephus benennt,[14] die dem entsprechenden Syntagma des 1 Petr auffallend nahe stehen, dass er aber methodisch darauf verzichtet, dieser Spur auch nur im Ansatz nachzugehen. Seine Konzentration liegt stattdessen voll auf dem – aus der Sicht von 1 Petr theologiegeschichtlich sehr viel weiter entfernten – Schrifttum von Qumran. Diese Konzentration mag D. zwar als exegetisches Recht zugesprochen werden, die eigentliche Problematik dieses Ansatzes ist jedoch die hier vorgelegte Definition *der* Bibel und *des* Judentums im Sinne einer theologisch einheitlichen Größe in Verbindung mit der Lokalisierung biblischen Denkens exklusiv nach Palästina unter Verkennung der Existenz des weiten Denkungsraumes, etwa des hellenistischen Judentums und Judenchristentums Kleinasiens und Alexandriens.[15] Durch die von D. getroffene Abgrenzung der zu untersuchenden Corpora wird das gewünschte Ergebnis gleichsam präjudiziert. So wundert es nicht, dass am Ende der Untersuchung die angestrebte Aussage als Ergebnis steht: „Ψυχή steht also in 1 Petr 1,9 […] für die menschliche Existenz und ihre Mitte".[16]

Die Brüchigkeit der von D. vorgelegten Argumentation wurde ca. 40 Jahre später in einem Vortrag des Göttinger evangelischen Neutestamentlers R. Feldmeier auf dem Colloquium Biblicum Lovaniense 2003 aufgezeigt. F. überschreibt seinen Vortrag mit „Seelenheil – Überlegungen zur Soteriologie und Anthropologie des 1. Petrusbriefes".[17] Dabei scheut sich der Vf. nicht, angesichts des „Beweisganges" D.s von einer *petitio principii* zu sprechen, bei der durch die Begrenzung des ausgewerteten Textmaterials auf jüdische und christliche Schriften palästinischer Herkunft das anvisierte Ergebnis gleichsam präjudiziert werde.[18] Hinzu kommt eine weitere Kritik an D., die darin besteht, dass der Franziskaner-Exeget „ein striktes ‚entweder – oder' zwischen einer griechisch-dualistischen Seelenvorstellung und dem biblischen Verständnis" behauptet: „Entweder bezeichne […] ψυχή einfach Leben, Existenz – dies entspreche v. a. jüdisch-christlicher Tradition – oder sie bezeichne philosophisch-dualistisch den höheren, im Gegensatz zum Leib stehenden Teil des Menschen. Da nun letzteres so für den 1 Petr nicht zutreffe, so müsse eben ersteres gemeint sein."[19] Vollkommen recht zu geben ist F. in seiner Ansicht, wonach der 1 Petr „die biblische Botschaft in die Sprache und das Denken der hellenistischen Welt übersetzt"[20] und gerade dazu das vor ihm nicht belegte Syntagma „Heil der Seelen" mit der Zielsetzung kreiert, „den eschatologischen Aspekt seiner Heilsbotschaft im Kontext der hellenistischen Welt plausibel zu machen".[21] Hier sei das *Opus Philonicum* maßgeblicher Referenzpunkt, der zu einem Vergleich des eigentlichen Gehaltes des ψυχή-Begriffs in 1 Petr 1,9 herangezogen werden sollte.[22] Damit ist m. E. ein beachtlicher Schritt auf eine tragfähige Bahn getan worden, doch wird F. dem selbstgesteckten Ziel letzten Endes nicht ganz gerecht, da der vielversprechende Ansatz einer Lektüre des Alexandriners im Hinblick auf „unser" Syntagma in 1 Petr 1,9 letztlich nicht geleistet wird. Stattdessen wird ein Kompendium F.'scher Präferenzthemen der 1 Petr-Exegese wie etwa „Wiedergeburt"[23] oder „Gottesvolkthematik"[24] vorgelegt: Themen, die zwar mit der Seelenheil-Vorstellung eng zusammenhängen, die jedoch die im Aufsatz-Titel erzeugte Erwartung nicht ganz erfüllen. Dahingegen muss es m. E. Fundament einer verantworteten Einholung philonischer Perspektiven auf den „Seelen-Heil-Begriff" sein, Text und Kontext, in die das Seelenheil-Syntagma eingebettet ist, genau zu eruieren und die Interrelation der zentralen ψυχή-Aussage von 1 Petr 1,9 mit weiteren Belegen dieses Lexems im Makrotext des 1. Petrusbriefes zu prüfen.

2. Von Wiedergeburt, Freude im Leid und vom Seelenheil – Einzelversanalyse von 1 Petr 1,3–12

2.1 Der Text und Kontext von σωτηρία ψυχῶν in 1 Petr 1,9

Der zu untersuchende Text 1 Petr 1,8f samt seines mikrokontextuellen Umfelds wird in folgender Kolometrie interpretiert:

3a Gepriesen der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus,
b der gemäß seinem reichen Erbarmen uns neuzeugte/wiedergebar zur lebendigen Hoffnung
c durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten,
4a zu einem unverderblichen und unverschmutzten und unverwelklichen Erbe,
b das im Himmel für euch aufbewahrt ist,
5a die ihr in Gottes Kraft behütet werdet durch den Glauben zum Heil,
b das bereitsteht, offenbart zu werden am Ende der Zeit.
6a Darin jubelt ihr,
b auch wenn ihr jetzt – wenn nötig – ein wenig betrübt seid in zahlreichen Anfechtungen,
7a damit sich die Echtheit eures Glaubens herausstellt,
b die viel wertvoller ist als die des vergänglichen im Feuer erprobten Goldes
c zu Lob, Herrlichkeit und Ehre
d bei der Offenbarung Jesu Christi,

8a ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε,
8b εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες
8c δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ
9a κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως [ὑμῶν]
9b σωτηρίαν ψυχῶν

8a den ihr nicht saht, liebt ihr,
8b an den, den ihr (auch jetzt) nicht seht, glaubend
8c jubelt ihr nämlich in unaussprechlicher und verherrlichter Freude,
9a erreichend das Ziel eures Glaubens:
9b **Das Heil der Seelen**.

10a Nach diesem Heil suchten und forschten die Propheten,
10b die prophezeit haben die für euch bestimmte Gnade,
11a nachforschend,
b auf welchen Zeitpunkt beziehungsweise auf welche (Zeit-)Umstände der in ihnen befindliche Geist Christi hingewiesen habe
c vorher-bezeugend die Christus zugedachten Leiden und die (nach diesen folgenden) Herrlichkeiten
12a ihnen (= Propheten) wurde offenbar,
b dass nicht sich selbst sie dienten, sondern euch,
c was nun euch verkündet wurde durch die für euch Frohbotschaftenden
d im Heiligen vom Himmel gesandten Geist,
e Engel sehnen sich danach, wenigstens einen Blick darauf zu werfen.

[12] A. a. O., 274.
[13] Neben den von R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 292 Anm. 1 genannten Kommentaren ist ferner zu verweisen auf Rudolf Pesch: *Die Echtheit eures Glaubens*. Biblische Orientierung: 1. Petrusbrief, Freiburg 1980, 26–28; Eduard Schweizer: *Der erste Petrusbrief* (ZBK NT 1 15), Zürich 1998, 28.
[14] Vgl. G. Dautzenberg: Σωτηρία ψυχῶν [Anm. 10], 264.
[15] Die Lokalisierung der durch Ps-Petrus repräsentierten Theologie und der Paränese im Raum des hellenistischen Judenchristentums wird im Folgenden – einer Mehrheit der Forschermeinungen folgend – vorausgesetzt. Vgl. dazu etwa Peter Dschulnigg: „Aspekte und Hintergrund der Theologie des 1. Petrusbriefes", in: ThGl 84 (1994), 318–329, 328; Ferdinand Hahn: *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}2011, 410.
[16] Vgl. G. Dautzenberg: Σωτηρία ψυχῶν [Anm. 10], 275.
[17] Siehe den in Anm. 3 genannten Aufsatz Feldmeiers.
[18] Vgl. R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 292.
[19] Ebd.
[20] Vgl. dazu auch Reinhard Feldmeier: „Euer Widersacher, der Teufel. Frühchristliche Konzeptionalisierungen des Bösen am Beispiel des 1. Petrusbriefes", in: *Das Böse in der Geschichte*, hg. v. Werner H. Ritter / Jörg A. Schlumberger (Bayreuther historische Kolloquien 16), Dettelbach 2003, 61–76, 61.
[21] Vgl. R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 291.
[22] Vgl. dazu a. a. O., 293f.
[23] Vgl. nur Reinhard Feldmeier: „Wiedergeburt im 1. Petrusbrief", in: Ders. (Hg.): *Wiedergeburt* (BThS 25), Göttingen 2005, 75–99; R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], Exkurs 7: Wiedergeburt, 84–86.
[24] Vgl. z. B. Reinhard Feldmeier: „Die Außenseiter als Avantgarde. Gesellschaftliche Ausgrenzung als missionarische Chance nach dem 1. Petrusbrief", in: *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*, hg. v. Pieter W. van der Horst u. a. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 33), Leuven u. a. 2003, 161–178.

2.2 Mikrokontextuelle Situierung und Disposition von 1 Petr 1,3–12

Mit V. 3 beginnt die sprachlich äußerst ausgefeilte, um die Themenkreise „Wiedergeburt", „Freude im Leid" und „Hoffnung" kursierende Eingangseulogie, die zwar bis einschließlich V. 12 reicht,[25] die aber nach V. 9 insofern eine markante Zäsur aufweist, als die V. 10–12 die Aufgabe haben, das in V. 9 angesprochene „Seelenheil" schrifttheologisch mit Blick auf die Forschertätigkeit der Propheten zu begründen. Dieser heilsgeschichtliche Rekurs bestätigt, dass der soteriologisch-eschatologische Höhepunkt der angesprochenen, in sich geschlossenen Argumentationskatene in 1 Petr 1,3–12 in der Wendung „Heil der Seelen" zu liegen scheint. Zugleich werden durch diesen Rekurs drei Zeitebenen miteinander verklammert: Es sind dies die Zeitebenen der Vergangenheit der Weissagungstätigkeit der Propheten und die der bedrängten, gleichwohl Gott preisenden Gegenwart der Briefadressaten bis hin zur Zeitebene der eschatologischen lichterfüllten Zukunft, für die die Lexeme κληρονομία (V. 4a) und σωτηρία (V. 5a) bzw. σωτηρία ψυχῶν (V. 9b) stehen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erfahren von daher in logischer Hinsicht die gleiche Verklammerung wie Gotteslob, Trost und Zuspruch in textpragmatischer Hinsicht. Dass mit 1 Petr 1,13 ein neuer Abschnitt beginnt, der nicht mehr der Eulogie zuzurechnen ist, kann leicht der Konjunktion διό im Zusammenspiel mit dem wohl imperativisch aufzulösenden Partizip ἀναζωσάμενοι entnommen werden, die die paränetischen Konsequenzen, die aus der Eulogie zu ziehen sind, anzeigt.[26]

Wir sind damit im Hinblick auf das Seelenheil-Syntagma auf die Eulogie in 1 Petr 1,3–12 verwiesen. Diese Eulogie ist dabei in die Abschnitte 1,3–5; 6–7; 8–9 und 10–12 aufzuteilen,[27] in denen zur Deskription christlicher Existenz eine Vielzahl von „Metaphern, Bildfeldern, Begriffen, Traditionen und Anspielungen" angeführt werden, „die sich zueinander additiv verhalten und im Detail kein kohärentes Bild ergeben".[28] Im Folgenden ist eine Kurzauslegung dieser Abschnitte vorzulegen, mit einem von der Thematik dieses Referates vorgegebenen Schwerpunkt auf dem Doppelvers 8–9.

2.3 Einzelversauslegung

Der Abschnitt 1 Petr 1,3–5 stellt den sprachlich äußerst komprimierten Auftakt[29] der sorgfältig durchkomponierten Eingangseulogie dar, in dem – ohne ein einziges finites Verb innerhalb eines einzigen überlangen Nominalsatzes[30] – die christliche Existenz im Modus eines dankbaren Lobpreises Gottes zwischen den Polen einer in der Vergangenheit erfolgten Wiedergeburt (V. 3b: ἀναγεννήσας Partizip Aorist) und eines im καιρὸς ἔσχατος (5b) zu offenbarenden Heils positioniert wird. Dabei fällt auf, dass in den Rahmenversen dieses Teilstücks, also in den Versen 3 und 5, Aussagen vorgelegt werden, die die Zeit betreffen, indem in V. 3 auf die in der Vergangenheit liegende Wiedergeburt, in V. 5 auf die in der Zukunft liegende Offenbarung der göttlichen σωτηρία hingewiesen wird. Etwas aus dem Rahmen fällt daher V. 4, in dem durch die Rede von „in den Himmeln" (ἐν οὐρανοῖς) räumliche Metaphorik gebraucht wird und die Aussage zudem in inklusiver Stoßrichtung in die zweite Pers. Plural (εἰς ὑμᾶς) wechselt. Soweit eine erste Vorverständigung.

In V. 3b unterstreicht das Partizip Aorist ἀναγεννήσας in seiner punktuellen Aktionsart, dass der Akt des Neuzeugens/Neugebärens[31] nicht einer immer schon vorhandenen Wesensart Gottes entspringt, sondern im einmaligen Ereignis der Auferstehung Jesu Realität geworden ist. Eine Gleichsetzung von Wiedergeburt und Taufe ist – anders als bei den vergleichbaren Aussagen in Joh 3,3.5 und Tit 3,5 – im Falle des 1 Petr nicht angeraten, zumal primäres Ziel der Wiedergeburt nicht die Verleihung neuen Lebens, sondern die Vermittlung von lebendiger Hoffnung ist: εἰς ἐλπίδα ζῶσαν. Diese „lebendige Hoffnung" wird als *Specificum christianum* im Vergleich mit der paganen Umwelt etabliert[32] und als die für den 1 Petr zentrale Kategorie rezeptionsleitend eingeführt (vgl. nur 3,15).[33] Dabei wird dieses Neugebären/Neuzeugen durch Gott in dreifacher Hinsicht qualifiziert, indem es zunächst auf sein großes „Erbarmen" zurückgeführt (3b: κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος), sodann – zweitens – in finaler Abzweckung (εἰς) durch die „Hoffnung" beschrieben wird, die drittens als „lebendig" qualifiziert wird. Allen drei Bestimmungen gemeinsam ist die Tendenz zur anthropologischen Zuspitzung des der Eulogie zugrunde liegenden Christusereignisses.[34] Durch die einigermaßen ungewöhnliche Aussage, dass die Wiedergeburt dezidiert nicht zu einem neuen Leben, sondern zu einer lebendigen Hoffnung erfolgt sei, wird erstmalig – trotz des Vorhandenseins aller Zeitebenen – das „Achtergewicht auf die Zukunft" gelegt, um eine vielzitierte Formulierung Eduard Schweizers zu verwenden.[35] An dieser futurischen Achtergewichtung partizipiert m. E. auch die Rede vom Erbe (κληρονομία) in V. 4 und vom Seelenheil in V. 9. Die Zielangabe der Wiedergeburt wird im darauffolgenden V. 4 in einer thematischen Variation angeführt, wie die erneute finale Präposition εἰς in V. 4a anzeigt, wobei der Gedanke nun auf die Ebene lokaler Metaphorik transferiert wird, indem als Ort der Aufbewahrung des den Christgläubigen zugesagten Erbteils (κληρονομία) die Himmel angesprochen werden, wobei die Unvergleichbarkeit des Erbteils „via negationis" mittels dreier Adjektive mit vorangestelltem α-privativum kommuniziert wird.[36] Diese negierenden Prädikate verdanken sich der negativen Theologie antiker Metaphysik und wurden bevorzugt in der jüdisch-hellenistischen Synagoge zur Vermittlung des biblischen Gottesbegriffs im hellenistischen Kulturraum verwendet. Gerade das *Opus Philonicum* bietet einen reichen Fundus einer derartigen Bestimmung Gottes in Abgrenzung zu den Gegebenheiten dieser Welt.[37] Die Besonderheit ihres Gebrauchs an dieser Stelle des 1 Petr ist es aber, dass es sich im strengen Sinne nicht um theologische, sondern um soteriologische Prädikate handelt,[38] die die Unverbrauchbarkeit des Erbes bestimmen, das mit dem Seelenheil identisch ist. Denn die hier benutzte Metapher des Erbes (κληρονομία) steht in selbstverständlicher Korrespondenz zur Metapher der Wiedergeburt des V. 3, insofern die aus der Wiedergeburt hervorgegangenen „Kinder" in einem gleichsam juridischen Anspruch auf das ihnen zustehende Erbe stehen.[39] Dass diese κληρονομία letztlich eine Variation der Rede vom „Seelenheil" ist, macht die korrespondierende Erwähnung der σωτηρία in V. 5 deutlich, die ihrerseits in einem deutlichen Inclusio-Verhältnis zum Syntagma σωτηρία ψυχῶν

[25] Vgl. für viele etwa Jens Herzer: „Alttestamentliche Prophetie und die Verkündigung des Evangeliums", in: BThZ 14 (1997), 14–22, 15.

[26] Zur „paränetische[n] Valenz" der „Gürten-des-Verstandes"-Metapher vgl. neuerdings auch Christoph G. Müller: „‚Umgürtet die Hüften eurer Gesinnung!' (1 Petr 1,13). Das Zusammenspiel von metaphorischer Rede und nicht-metaphorischer Begrifflichkeit im Ersten Petrusbrief", in: *Bedrängnis und Identität.* Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes, hg. v. David S. du Toit (BZNW 200), Berlin u.a. 2013, 145–166, 50.

[27] Diese von L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 91 vorgeschlagene Unterteilung hat nach wie vor die höchste Plausibilität auf ihrer Seite.

[28] Diese im Hinblick auf die christliche Identitätskonstruktion des 1 Petr insgesamt getroffene Aussage – vgl. G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 27 – gilt uneingeschränkt bereits für das Teilstück 1 Petr 1,3–12. Ähnlich auch Norbert Brox: *Der erste Petrusbrief* (EKK XXI), Zürich/Neukirchen-Vluyn ^{4}1993, 60.

[29] Mit R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 42.

[30] Dieser theologisch und sprachlich hochaufgeladene Nominalsatz endet erst nach 1 Petr 1,12.

[31] Beide Implikationen sind möglich und vom Verfasser des 1 Petr wohl auch gewollt: Während das ἀναγεννᾶν in 1,3b im Zusammenhang der Vater-Metapher von 1,3a zu lesen ist und folglich an „*zeugen*" denken lässt – was durch den göttlichen Logos als Samen bestätigt wird (1,23) –, setzt die Ernährung durch „Logosmilch" in 2,2 einen mütterlichen Akzent, der eine Übersetzung mit „*gebären*" empfiehlt. Vgl. zu diesem Konnex R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 82 Anm. 12. Vollkommen richtig formuliert daher E. Schweizer: *ZBK-1 Petr* [Anm. 13], 24: „Neuschöpfung ist Zeugung *und* Geburt."

[32] Vgl. dazu auch Friedrich Schröger: „Wegweisung für Christen in Leiden, Diskriminierung und Verfolgung nach dem 1. Petrusbrief", in: *Theologie im Werden.* Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament, hg. v. Josef Hainz, Paderborn u.a. 1992, 417–431, 430f.

[33] Mit R. Feldmeier: *Die Christen als Fremde.* Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992, 138. Zur Hochschätzung der Hoffnung in 1 Petr vgl. auch Alexander Weihs: „Teilhabe an den Leiden Christi. Zur Soteriologie des Ersten Petrusbriefes", in: *Hoffnung in Bedrängnis.* Studien zum Ersten Petrusbrief, hg. v. Thomas Söding (SBS 216), Stuttgart 2009, 46–88, 51f.

[34] Pointiert von L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 92 ins Wort gebracht.

[35] Vgl. Eduard Schweizer: „Zur Christologie des Ersten Petrusbriefs", in: *Anfänge der Christologie.* FS F. Hahn, hg. v. Cilliers Breytenbach / Henning Paulsen, Göttingen 1991, 369–382, 372.

[36] Mit R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 32], 138.

[37] Belege bei Adrian Wypadlo: *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium.* Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung (WUNT 308), Tübingen 2013, 343f, Anm. 269. Eine überzeugende Skizze philonischer „*negativer Theologie*" bietet Gerhard Sellin: „Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien", in: *Monotheismus und Christologie.* Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, hg. v. Hans-Josef Klauck (QD 138), Freiburg i. Br. u.a. 1992, 17–40, 19–21.

[38] Mit R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 85; Ders.: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 49.

[39] Vgl. z.B. L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 96: „rechtsverbindliche Zusage".

in V. 9 steht. Insofern also das Heil „Erbe" ist, ist der Empfang des Heils ein Rechtsanspruch der Wiedergeborenen, der zukünftig – ἐν καιρῷ ἐσχατῷ (V. 5b) – realisiert werden wird.

Mit der Erbe-Metapher erreicht Ps-Petrus ein Doppeltes: Zum einen untermauert er die christliche Existenz als eine gleichsam „zwischen den Zeiten"[40] befindliche mit einer erneuten Achtergewichtung auf der Zukunft. Zum anderen benutzt er erstmalig Prädikate Israels zur Konstruktion christlicher Identität, da mit dem Lexem „Erbe" deutlich auf die atl. Gottesvolk-Tradition rekurriert wird, wobei diese hier in einer Art spiritualisierter Begrifflichkeit[41] eschatologisch-soteriologisch transformiert wird. Dass das im Himmel aufbewahrte Erbe bereits die Gegenwart tangiert, drückt V. 5 in aller wünschenswerten Klarheit aus, der klarstellt, dass eine konträre Entgegensetzung von „unten" und „oben", Gegenwart und Zukunft nicht intendiert ist, sondern dass es Ps-Petrus gerade auf eine Durchmischung der Ebenen ankommt: Die von Leid und Diskriminierung gekennzeichnete Gegenwart wird umschlossen von der Heilsgegenwart Gottes, an der die Briefadressaten qua Hoffnung bereits jetzt partizipieren.[42] Die eigentliche Innovation des V. 5 liegt nun darin, dass die bisher dominierende Hoffnung durch das paulinisch anmutende Syntagma διὰ πίστεως variiert und für das soteriologische Ziel christlicher Existenz das Lexem σωτηρία eingeführt wird, das in V. 9 um die präzisierende Angabe „der Seelen" (ψυχῶν) bereichert wird und im Textcorpus ferner in 1,10 und 2,10 erscheint.

Wurde in den ersten drei Versen der Eulogie die christliche Existenz in hellen Farben einer lichtvollen Zukunft gezeichnet, die bereits auf die Gegenwart ausstrahlt, so kommt nun in den V. 6–7 erstmalig die bedrückende Gegenwart[43] in paradoxer Sprechweise ins Blickfeld, die jedoch – wie der relativische Anschluss in 6a (ἐν ᾧ) deutlich macht,[44] aus der Perspektive des kommenden Heils in den Blick genommen wird. Die angesprochene Paradoxie der Aussage verdankt sich der Verbindung zweier konträrer Aussagen: Die Briefadressaten „jubeln" (6a: ἀγαλλιᾶσθε), womit wohl eine indikativisch-präsentische Aussage getroffen ist. Die Briefadressaten werden zugleich betrübt (λυπηθέντας) durch zahlreiche πειρασμοί, deren Intention jedoch – wie der in V. 7 angeschlossene weisheitlich anmutende Vergleich mit der Metallschmelze aufweist – darin besteht, die Qualität des Glaubens aufzuzeigen.[45] Dabei wird das Leid durch die sprachlich etwas überfrachtete Aussage ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον [ἐστίν] in 6b deutlich relativiert,[46] indem sowohl auf den Aspekt einer zeitlichen Begrenzung als auch auf den Aspekt einer möglichen göttlichen Pädagogik rekurriert wird, die sich der ποικίλοι πειρασμοί – der vielfältigen Anfechtungen – bedient, um ihr Heilswerk auszurichten.[47] Im Gegenzug betreibt 1 Petr einen impliziten „Werte-Dualismus"[48], indem im Vollzug einer in 1 Petr wiederholt zu greifenden semantischen Impertinenz[49] das prinzipiell wertbeständige Gold mit dem Partizip ἀπολλυμένος (vergänglich) belegt wird, womit zugleich ein Flashback zur Qualifizierung der κληρονομία vorgelegt wird, die dort u.a. als ἄφθαρτον bezeichnet wurde. Dabei ist zu notieren, dass zwischen κληρονομία und der σωτηρία ψυχῶν sachlich kein nennenswerter Unterschied zu verzeichnen ist. Dies wird nun durch den relativischen Anschluss ad vocem Jesus Christus bestätigt, womit eine relativische Satzperiode eröffnet wird, an deren Ende als Spitze das „Seelenheil"-Syntagma steht.

Der Doppelvers 8–9 stellt einen christologischen Exkurs ad vocem ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ dar, der durch einen erneuten relativischen Anschluss an den Gold-Läuterungs-Vergleich angefügt wird. Es ist grundsätzlich in Abrede zu stellen, dass die πειρασμός-Thematik der V. 6–7 an dieser Stelle bereits abgeschlossen ist, wie N. Brox in seinem Kommentar ausführt.[50] Ganz im Gegenteil: Die Entzogenheit Christi stellt eine Herausforderung besonderer Art dar. Der fundamentale Aussagewert dieses christologischen Exkurses ist es, in paradoxer Sprechweise den untrennbaren Konnex von Christologie und Soteriologie auszudrücken, insofern in aller Bedrückung der gegenwärtige Jubel über Jesus Christus (8c: ἀγαλλιᾶσθε) – man bedenke die Wiederaufnahme des präsentischen Verbs aus 6a – den ebenso präsentischen Prozess (κομιζόμενοι) der Erlangung des wohl futurisch zu denkenden „Heils der Seelen" bedingt. Gegenwart und Zukunft werden somit wie Christologie und Soteriologie in die größtmögliche Nähe zueinander gebracht. Dies zeigt sich auch deutlich an der präsentischen Freude (χαρᾶ) in V. 8c, die mittels zweier Verbaladjektive (ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ) qualifiziert wird, womit eindeutig eschatologische Prädikate aufgenommen sind. Die bereits in V. 3 angelegte Tendenz, trotz aller gesellschaftlichen Bedrückung die soteriologische Valenz der Gegenwart zu betonen, gleichwohl aber die angesprochenen Adressaten auf ein noch zu erreichendes eschatologisches Ziel hin zu orientieren,[51] erreicht in V. 8f ihre Spitze, indem in präsentischer Redeweise vom Erreichen eines zukünftig gedachten Ziels die Rede ist: Erreicht werden soll das „Heil der Seelen", und zwar als τέλος des Glaubens. Ein Zweifaches fällt auf: Das Syntagma σωτηρία ψυχῶν ist asyndetisch an das Telos des Glaubens angeschlossen. Sodann: Der Ausdruck „Heil der Seelen" wird an dieser Stelle in größter semantischer Offenheit eingeführt, sodass sich der Eindruck aufdrängt, als rekurriere Ps-Petrus entweder auf eine ihm vorliegende Tradition oder auf eine nicht weiter erklärungsbedürftige Plausibilität der intendierten Adressaten. Die zwischen Dautzenberg und Feldmeier verhandelte Frage kann m. E. ausgehend von 1 Petr 1,9 nicht beantwortet werden. Erst im Zusammenhang weiterer ψυχή-Thematisierungen des Makrotextes kann helleres Licht auf diesen kryptischen Ausdruck geworfen werden.

Aufgabe der V. 10–12 ist es, die durch Tod und Auferstehung Christi eröffnete σωτηρία ψυχῶν an die von den Propheten bezeugte atl. Heilsgeschichte zurückzubinden. Dies geschieht dadurch, dass aus der soteriologischen Spitzenaussage „Heil der Seelen" (V. 9) in V. 10a das Stichwort σωτηρία aufgegriffen und „als Gegenstand des forschenden Fragens alttestamentlicher Propheten" vorgestellt wird.[52] Anders als im „mainstream des zeitgenössischen Judentums" nehmen hier die προφῆται eine vorausverweisende Funktion wahr, nicht jedoch die Tora.[53] Dabei ist aber zu beachten, dass durch die Verwen-

[40] Mit R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 84. Vgl. auch N. Brox: *EKK-1 Petr* [Anm. 28], 62.

[41] So Kurt Niederwimmer: „Kirche als Diaspora", in: Ders.: *Quaestiones theologicae*. Gesammelte Aufsätze (BZNW 90), Berlin u.a. 1998, 102–112, 106.

[42] Vgl. R. Feldmeier: *Wiedergeburt* [Anm. 23], 85. 1 Petr benutzt demnach zur Explikation der eschatologisch-soteriologischen Dimension christlicher Existenz die eng aufeinander bezogenen und einander komplementär ergänzenden Lexeme „Wiedergeburt – Hoffnung – Erbe – Heil (der Seelen)" und drückt damit das aus, was im Bereich der Paulinen mit dem politischen Bild des *„himmlischen Bürgerrechts"* (vgl. Phil 3,20) ausgedrückt wird. Der *auctor ad Hebraeos* beschreibt einen vergleichbaren Sachverhalt mit dem „Hinzutreten zur Stadt Gottes" (vgl. 12,22; 13,14). Das in Hebr 12,22 benutzte Perfekt (προσεληλύθατε) umschreibt dabei die „unwiderrufliche Realität der neuen Existenz", wenngleich das Ziel der „Himmelsbürger" in der Zeit der irdischen Pilgerschaft freilich noch nicht erreicht ist. Vgl. dazu Knut Backhaus: *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 442f.

[43] Dass die den 1 Petr durchziehende Leidensthematik den sachlichen Hintergrund der Rede von den ποικίλοι πειρασμοί darstellt, dürfte selbstevident sein. Vgl. dazu z.B. Thorsten Klein: *Bewährung in Anfechtung*. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe (NET 18), Tübingen 2011, 349.

[44] Zur traditionsgeschichtlichen Beziehung von 1 Petr 1,6f zu Jak 1,2–4 vgl. Matthias Konradt: „Der Jakobusbrief als Brief des Jakobus. Erwägungen zum historischen Kontext des Jakobusbriefes im Lichte der traditionsgeschichtlichen Beziehungen zum 1. Petrusbrief und zum Hintergrund der Autorfiktion", in: Petra von Gemünden / Ders. / Gerd Theissen: *Der Jakobusbrief*. Beiträge zur Rehabilitierung der „strohernen Epistel", Münster 2003, 16–53, 19–21. Ferner L. Goppelt: *KEK-1 Petr* [Anm. 7], 101.

[45] Mit Martin Vahrenhorst: „Leiden als Gnade. Zum realen Hintergrund einer theologischen Deutung", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 65, der von hier aus überzeugend einen Konnex mit der πύρωσις-Aussage in 1 Petr 4,12 im Sinne einer Deutung von Aversionserfahrungen „auf der Linie von 1Petr 1,6f." erkennt.

[46] Mit R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 54.

[47] In diese Richtung deutet – das Leidensverständnis des 1 Petr und Philos vergleichend – auch Karl-Heinrich Ostmeyer: „Das Verständnis des Leidens bei Philo und im ersten Petrusbrief", in: *Philo und das Neue Testament*. Wechselseitige Wahrnehmungen, hg. v. Roland Deines / Karl-Wilhelm Niebuhr (WUNT 172), Tübingen 2004, 265–281, 272f.

[48] Diesen äußerst treffenden Begriff verdanke ich Th. Klein: *Bewährung in Anfechtung* [Anm. 43], 354.

[49] Zu diesem von Paul Ricœur geprägten Begriff vgl. Chr. G. Müller: „Umgürtet die Hüften …" [Anm. 26], 145. Ferner Ders.: *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel*. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1 Kor 3,5–17 (FuSt 5), Frankfurt a. M. 1995, 16: „Wettstreit zwischen semantischer Unangemessenheit und neuer metaphorischer Angemessenheit".

[50] Hinter die Position von N. Brox: *EKK-1 Petr* [Anm. 28], 65, wonach „[d]ie problematische Thematik von Bedrückung und Bewährung […] hier wieder verlassen" ist, muss m. E. ein Fragezeichen gesetzt werden.

[51] Gut bei Th. Klein: *Bewährung in Anfechtung* [Anm. 43], 350.

[52] Mit J. Herzer: *Alttestamentliche Prophetie* [Anm. 25], 18f.

[53] Vgl. R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 62.

dung des artikellosen προφῆται nicht eine Verbindung zu konkreten Zeugnissen des Corpus Propheticum betrieben wird, sondern von einem „grundsätzlichen Zusammenhang zwischen der Heilserwartung der christlichen Gemeinde und der Erwartung der Propheten" gesprochen wird.[54] Ebenso zu beachten ist, dass laut V. 11b das πνεῦμα das eigentliche Subjekt prophetischen Sprechens ist. Das „Heil der Seelen" ist aber auch in der Aussage von 11c implizit vorhanden, in dem in einem sprachlich recht auffälligen Ausdruck von den δόξαι nach den Leiden Christi die Rede ist. Dieser Gedanke legt sich von daher nahe, als das Leiden Christi in 1 Petr durchgängig als Paradigma zur Bewältigung der Leidenssituation der angesprochenen Gemeinden funktioniert.[55] Somit findet die „Heilsinitiative Gottes", die in der Eulogie lobpreisend besungen wird, „ihren Kulminationspunkt in den ‚Leiden Christi und den Herrlichkeiten danach'"[56], die im 1 Petr jedoch stets diaphan im Hinblick auf die Situation der Christgläubigen sind.

Ziehen wir ein Fazit dieser kurzen versanalytischen Überlegungen: Dieses ist leider zunächst ein negatives. Die zwischen Dautzenberg und Feldmeier diskutierte Streitfrage lässt sich ausgehend vom Textbefund der primopetrinischen Eulogie nicht beantworten. Über den ψυχή-Begriff des 1 Petr lassen sich über das Gesagte hinaus, ausgehend von dieser einen Textstelle, keine tieferen Aussagen ableiten, legt doch der Text seine volle Konzentration darauf, die leidvolle Gegenwart von der erhofften lichterfüllten Zukunft her zu deuten. Ausgehend von der in der NT-Einleitungswissenschaft als Konsens geltenden Meinung, dass sich 1 Petr an Adressaten im Rezeptionsraum hellenistischen Denkens wendet, soll im Folgenden der Gebrauch der Seele im Denken des Philo von Alexandrien beleuchtet werden, um von da aus nach Anschlussmöglichkeiten an 1 Petr zu fragen.

3. „Heil der Seele" – Philonische Perspektiven

3.1 Philo in Münster

Im Domschatz zu Münster befinden sich zwei Bronzebüsten des jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo von Alexandrien wahrscheinlich aus dem späten 14. Jh. Dieser jüdische Gelehrte hält eine Schriftrolle in der Hand mit der Aufschrift: *„Philo: morte turpissima condemnemus illum"* – „Philo: zu einem ehrlosen Tod wollen wir ihn verurteilen" (Weish 2,20).[57] Damit wird der jüdische Theosoph als Autor des pseudepigraphisch tradierten Weisheitsbuches etabliert und durch dieses Zitat – im Modus eines prophetischen Hinweises – zugleich mit dem zentralen christlichen Ereignis des Kreuzestodes Jesu in Verbindung gebracht. Was dem historisch-kritisch denkenden Exegeten einige Schwierigkeiten bereitet, ist bei christlichen Denkern der Antike und des Mittelalters nahezu eine Selbstverständlichkeit: „Im Mittelalter gehörte Philo für viele selbstverständlich in die christliche Tradition. Er zählt einerseits durch die Einreihung in die Propheten des Alten Bundes zur *praeparatio evangelica*, dient aber andererseits dank seiner zeitlichen Nähe zu Jesus als Zeuge für die Anfänge des Christentums – und hat schließlich in patristischer Zeit sogar den Titel eines Bischofs erhalten"[58], nicht zu schweigen von seiner Funktion als „Kirchenvater *honoris causa*", versteht sich.[59] Eine ungewöhnliche Karriere eines jüdischen Philosophen, der zeit seines Lebens nichts anderes sein wollte als Schriftausleger der Tora. Heutigem kritischen Denken ist die jüdische Identität Philos eine Selbstverständlichkeit,[60] sodass seine Stimme als authentische Stimme des sehr heterogenen Judentums noch aus der Zeit des zweiten Tempels gelten kann.

Die Erschließung des *Opus Philonicum* im Hinblick auf die Exegese des 1 Petr ist erst in den letzten Jahren stark in Bewegung gekommen. Herausgehoben sei an dieser Stelle die lesenswerte Aufsatzsammlung des norwegischen Neutestamentlers Torrey Seland mit dem außergewöhnlich gut gewählten, daher leider schon vergebenen Titel: „Strangers in the Light. Philonic Perspectives on Christian Identity in 1 Peter".[61] Das beachtliche Werk des jüdischen Theosophen, des wichtigsten Exponenten der Intelligenz des alexandrinischen Judentums, ist für unsere Fragestellung von daher von besonderem Interesse, als sich in seinem Schrifttum eine ausgeprägte Seelenlehre findet, die zudem durch weitere auffällige Berührungen mit weiteren Topoi des Denkens des 1 Petr gleichsam flankiert wird. Von einer literarischen Abhängigkeit gehe ich bei den folgenden Aussagen dezidiert nicht aus, wohl aber von einer Partizipation beider Textbereiche an einer gemeinsamen religiösen *Koine* hellenistischer Provenienz.

3.2 Fremde und Beisassen

Auf zwei Auffälligkeiten sei zunächst verwiesen. Der Verfasser des 1 Petr eröffnet sein Schreiben, indem er im Präskript die Adressaten im Objekt-Dativ mit ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς anspricht (V. 1), womit er an einen Sprachgebrauch anknüpft, wie er im hellenistischen Diasporajudentum möglich war.[62] Die Adressaten werden, insofern sie Christgläubige geworden sind, zugleich als diejenigen angesprochen, die durch ihre Konversion der pagan-hellenistischen Mehrheitsgesellschaft entfremdet worden sind. Wie stark eine solche Einschätzung, Fremder zu sein, gerade die Philosophie Philos prägt, hat R. Feldmeier in seiner lesenswerten Habil.schrift „Christen als Fremde" (1992) aufgewiesen.[63] Dass derjenige, der als Weiser nach der Tora lebt – vgl. die philonische Präferenzwendung οἱ κατὰ Μωυσῆν σοφοί (ConfLing 76f) –, ein „Fremdling" in dieser Welt ist, ist Philo eine Selbstverständlichkeit, wobei er genauso vom πάροικος (vgl. z.B. Cher 121)[64] wie auch vom παρεπίδημος (ConfLing 79 = Gen 23,4) und παρεπιδημεῖν (Agric 65) sprechen kann. Stellvertretend für viele Stellen ist exemplarisch auf ConfLing 75–82[65] und Quaestiones in Gen IV 39 hinzuweisen, wo der genannte Gedanke an Abraham, dem Urbild und Prototypen eines Proselyten, entfaltet wird. Gern wird diese Positionierung des Weisen als Fremdling in der Welt in allegorischer Hinsicht auf den Gegensatz von Seele und Leib hin ausgearbeitet: „Während die törichten und ungerechten Menschen in dieser sinnlichen Welt Heimat suchen, weiß der Weise, daß er bzw seine Seele in dieser Welt bzw in seinem Körper ein Fremdling ist, der eigentlich zur himmlischen Heimat gehört." (vgl. Agric 65)[66]

Eine interessante Verbindung der Lexeme πάροικος und ψυχή vollzieht Philo in RerDivHer 266–268: In den hier vorgelegten Aussagen führt Philo aus, dass die menschliche ψυχή nicht von der Erde, sondern von Gott sei, sodass Menschen untereinander zwar die gleichen Rechte genießen, mit Blick auf Gott jedoch „Beisassen und Fremde" (ἐπηλύτων καὶ παροίκων, vgl. Cher 121) sind, sodass Philo aus dieser Erkenntnis die Konsequenz ziehen kann, dass der weise Mensch nicht im vergänglichen Körper seine Beheimatung zu suchen habe.[67]

3.3 Philo zur Wiedergeburt

Ein weiterer Fingerzeig hinsichtlich einer grundsätzlichen Kompatibilität zwischen dem Denken Philos und dem des 1 Petr ist die Rede von der Wiedergeburt, die gleich zu Beginn der primopetrinischen Eulogie rezeptionsleitend in V. 3b eingeführt wird: ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν. Soweit das spärliche Material einen Rückschluss zulässt, begegnet die Metapher der Wiedergeburt in diversen religiösen Texten ab der beginnenden römischen Prinzipatszeit und scheint urchristli-

[54] Mit J. Herzer: *Alttestamentliche Prophetie* [Anm. 25], 18f.

[55] Diesen engen Konnex von „Leiden Christi" und „Leiden der Glaubenden" hat J. Herzer, a. a. O., 19–21 überzeugend aufgezeigt.

[56] Mit A. Weihs: *Teilhabe* [Anm. 33], 55.

[57] Zu Weish 2,12–20 vgl. Karl Theodor Kleinknecht: *Der leidende Gerechtfertigte* (WUNT II 13), Tübingen 1984, 104–107.

[58] Vgl. Gottfried Schimanowski: „Philo als Prophet, Philo als Christ, Philo als Bischof", in: *Grenzgänge.* Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. FS. D. Aschoff, hg. v. Folker Siegert, Münster 2002, 37–49, 37f.

[59] Vgl. a. a. O., 40.

[60] Auch dann, wenn die Art des philonischen Judentums intensiv diskutiert wird. Vgl. dazu Peder Borgen: "Philo of Alexandria: A Critical and Synthetical Survey of Research Since World War II", in: ANRW 2.21.1 (1984), 98–154.

[61] Biblical Interpretation Series 76, Leiden u.a. 2005. Vgl. auch Ders.: "The Moderate Life of the Christian paroikoi. A Philonic Reading of 1 Pet 2:11", in: R. Deines / K.-W. Niebuhr (Hg.): *Philo und das Neue Testament* [Anm. 47], 241–264.

[62] Bekanntlich findet sich der „in der Gräzität kaum verwendete Begriff διασπορά" ntl. lediglich in Joh 7,35; Jak 1,1 und 1 Petr 1,1. Er entstammt dem hellenistischen Judentum und wird dort sowohl für außerhalb des Mutterlandes lebende Juden als auch für weitergehende theologische Deutungen verwendet. Vgl. dazu Friedrich Wilhelm Horn: „Die Petrus-Schule in Rom. Forschungsgeschichtliche Notizen zur Abfassungssituation des 1. Petrusbriefes", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 3–20, 14.

[63] Vgl. R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 60–74. Ferner Ders.: *Außenseiter als Avantgarde* [Anm. 24], 170f.

[64] T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 244.254 zählt 37 Belege der Wurzel παροικ- im Opus Philonicum.

[65] Vgl. zu diesem Text T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 256. Ferner R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 62.

[66] Mit R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 61.

[67] Vgl. zu diesem Text T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 244.

chen Autoren äußerst geeignet gewesen zu sein, die Transformation menschlicher Existenz, die sich in der Konversion ereignet hat, plausibel ins Wort zu bringen.[68] So bezeichnet der Jak – der engste theologische Verwandte des 1 Petr im Kanon des NT[69] – in seinem soteriologischen Basissatz in 1,18 ebenso ohne einen expliziten Bezug auf die Taufe die Konversion als eine „Geburt durch das Wort der Wahrheit" (ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας).[70] Aber auch der jüdische Philosoph benutzt diese Metapher, um die durch die jüdische Religion erreichte neue Existenz in einem hellenistischen Kontext plausibel zu machen. Ausgangspunkt der philonischen Rede von der *„zweiten Geburt"* (δευτέρα γένεσις) in Quaest in Ex II 46 ist die Notiz von Ex 24,16, wonach Mose den Sinai am siebten Tag besteigen durfte. Die allegorische Deutung dieses ersten Sinai-Aufstiegs besagt, „dass Mose von seinem Körper befreit zum reinen ‚*Nous*'" – dem mit dem Körper unvermischten Seelenteil wird.[71] Diese Befreiung von dem als vergänglich eingeschätzten Fleisch prädisponiert Mose zur Kommunikation mit der göttlichen Sphäre und damit zum Offenbarungsempfang. Die dualistische, Leib und Seele voneinander trennende Tendenz wird in dieser Deutung der „zweiten Geburt" recht deutlich.

3.4 Philonische „Psychologie"

Nachdem mit der Rede von den *„Fremden"* und der *„Wiedergeburt"* im äußersten Anfangsbereich des 1 Petr ein „Textum", ein semantisches Gewebe, hergestellt wurde, das einem philonisch geprägten Leser einen leichten Zugang in die theologische Gedankenwelt des 1 Petr eröffnet hätte, ist nun auch danach zu fragen, ob auch angesichts des Syntagmas *„Heil der Seelen"* eine philonische Plausibilität bedient worden wäre. Zwar handelt es sich beim Opus Philos in erster Linie um Auslegungen der Tora, beim 1 Petr um ein paränetisch ausgerichtetes Trost- und Mahnschreiben, gleichwohl verwenden beide Textbereiche nicht wenige Topoi, die eine vergleichende Lektüre als besonders interessant erscheinen lassen.[72] So bietet das Opus Philos reiche Aussagen zu einer Seelenlehre, einer spezifischen philonischen „Psychologie", die auf der Dualität von „Leib" und „Seele" basiert. Besonders auffällig ist: Philo kennt und benutzt den singularischen Ausdruck *„Heil der Seele"*. Dieser Textbefund drängt zu einer vergleichenden Lektüre beider Textcorpora. Zunächst ist – Streiflichtern gleich – ein kursorischer Überblick über diverse ψυχή-Aussagen des Alexandriners zu geben.[73]

In seinem Werk Decal 134 führt Philo im Zusammenhang der Deutung des Gebotes „Du sollst nicht töten" aus, dass die Seele den höheren Teil des menschlichen Wesens ausmacht, der von äußerster Reinheit und von äußerster Nähe zum himmlischen Bereich ist (vgl. auch Quaest in Gen IV 74). Dazu passt eine Aussage in De OpMund 135, wonach die Seele eine göttliche Partikel (ἀπόσπασμα θεῖον) ist, der von ihrer gottgeschenkten Natur her Unsterblichkeit zukomme. Die Seele sei präexistent und verdanke ihre Herkunft Gott allein, der sie bei der Erschaffung des Menschen in einen Körper in der Funktion eines Schreins einsenke (vgl. OpMund 137; Praem 120), sodass die Seele ihre eigentliche Beheimatung bei Gott behalte (RerDivHer 267; De ConfLing 77f). Beim Ableben des Menschen kehre die Seele selbstverständlich zu Gott, dem Vater der Seele, zurück (vgl. De Gig 3,13; Quaest in Gen 3,11). So führt Philo über die als maßvoll gepriesene Totentrauer Abrahams anlässlich des Todes Saras in Abr 258 aus: „Ein Zeugnis dafür liegt in den heiligen Büchern vor, die man nicht falschen Zeugnisses beschuldigen darf: sie erzählen nämlich, dass er, nachdem er kurze Zeit die Tote beweint hatte, alsbald ‚von der Leiche sich erhob' […]; denn offenbar war er der Meinung, dass ein Uebermass von Trauer unvereinbar sei mit der Weisheit, die ihn gelehrt hatte, den Tod nicht als ein Auslöschen der Seele (σβέσιν ψυχῆς), sondern als eine Loslösung und Trennung vom Körper zu betrachten (χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος), da sie dahin geht, woher sie gekommen ist: gekommen aber ist sie […] von Gott".[74] Einen vergleichbaren anthropologischen Gedanken legt Philo im zweiten Band der VitMos vor, wo es im Sterben Moses zu einer endgültigen Transformation des Leib-Seele-Dualismus zu einer Monade kommt. In VitMos II 288 notiert Philo zu Moses Tod: Χρόνοις δ' ὕστερον, ἐπειδὴ τὴν ἐνθένδε ἀποικίαν ἔμελλεν εἰς οὐρανὸν στέλλεσθαι καὶ τὸν θνητὸν ἀπολιπὼν βίον ἀπαθανατίζεσθαι μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρός, *ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχήν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν* ὅλον δι' ὅλων μεθαρμοζόμενος *εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον*, τότε δὴ κατασχεθείς […] – „Einige Zeit später, als er den Gang von hinnen in den Himmel antreten und nach dem Scheiden aus dem sterblichen Leben zur Unsterblichkeit gelangen sollte, berufen vom Vater, der ihn aus der *Zweiheit von Leib und Seele* in ein Einheitswesen umschaffen und ihn ganz und gar in einen sonnigen Geist umgestalten wollte, da wurde er ebenso vom göttlichen Geiste ergriffen […]"[75] Der Leib-Seele-Dualismus wird im Moment des Todes des Mose dahingehend aufgelöst, dass Moses „Zweiheit aus Leib und Seele" (ὃς αὐτὸν δυάδα ὄντα) in eine Monade (εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν) eines sonnenhaften Geistes (εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον) umgestaltet wird.[76]

Als der Weise schlechthin gilt für Philo Abraham. Philo deutet in MigrAbr 2 den Auszug Abrahams aus seinem Vaterland mit folgender Notiz: „Gott, der die Seele (ψυχή) des Menschen reinigen (καθῆραι) will, gibt ihr als erstes die Gelegenheit zum Heil (σωτηρία) durch die Umsiedlung aus drei Orten: Dem Leib, der sinnlichen Wahrnehmung und dem vorgetragenen Wort". Diese Stelle hat eine partielle Berührung mit 1 Petr 1,22, wo von einer „Heiligung der Seelen" im Dienst an der Wahrheit die Rede ist. Beliebt sind bei Philo Kriegsbilder, um den Kampf der Triebe und Leidenschaften gegen die Seele ins Wort zu bringen. In seiner Auslegung von Ex 15,1 – der Vernichtung der Ägypter durch Gott – in Ebr 111 führt Philo aus, dass Gott der Seele in ihrem Kampf gegen die Leidenschaften zu Hilfe komme und der Seele am Ende dieses Kampfes σωτηρία schenke. In OpMund 79–81 spricht Philo von einem πόλεμος κατὰ ψυχήν, also einem Krieg der Leidenschaften gegen die Seele. Von einem Kampf der Seele insbes. gegen die Sinnenlust spricht er in LegAll II 106. Dieser nach Belieben fortsetzbare Überblick über die philonische „Psychologie" muss aus Gründen des zur Verfügung stehenden Raumes genügen. Einem philonisch geprägten Leser war das singularische Syntagma σωτηρία ψυχῆς geläufig, er hätte das primopetrinische Syntagma σωτηρία ψυχῶν mit hoher Wahrscheinlichkeit und ohne jegliche Probleme in seine weltanschauliche Enzyklopädie einordnen können.

3.5 Gegenprobe: Der Kampf der Leidenschaften gegen die Seele (1 Petr 2,11)

Eine Gegenprobe sei erlaubt. Belehrt durch die „Psychologie" Philos soll aus den insgesamt sechs ψυχή-Erwähnungen in 1 Petr (1,9; 1,22; 2,11; 2,25; 3,20; 4,19) eine Stelle zum Vergleich herausgegriffen werden. Es ist ein Satz, dessen Zentralität außer Frage steht, insofern er den zweiten Hauptteil eröffnet und die beiden Leitlexeme christlicher Existenz im 1 Petr zum Ausdruck bringt. Gemeint ist 1 Petr 2,11:

a Ἀγαπητοί
b παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους
c ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν
d αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς

a Geliebte,
b ich ermahne (euch) wie Beisassen und Fremde,
c (euch) zu enthalten der fleischlichen Begierden,
d welche kämpfen gegen die Seele.

Dieser Vers band in den letzten Jahrzehnten immens viel Forschungsarbeit, wobei jedoch das Gros des exegetischen Interesses auf dem Teilvers 11b und der dort vorliegenden, wohl metaphorischen Anrede der Briefadressaten als πάροικοι καὶ παρεπίδημοι lag, bei einer gleichzeitigen markanten Vernachlässigung der Kola c–d.

Doch bereits im Jahre 1973 bezeichnete E. Schweizer diesen Vers in seinem vielbeachteten ψυχή-Artikel im ThWNT als „die am stärk-

[68] Vgl. zu diesem Themenkomplex Frances Back: „Wiedergeburt in der religiösen Welt der hellenistisch-römischen Zeit", in: R. Feldmeier (Hg.): *Wiedergeburt* [Anm. 23], 45–73.

[69] Zu den Berührungen von Jak / 1 Petr und einer möglichen Kenntnis des Jak durch den Verfasser des 1 Petr vgl. neuerdings Karl Matthias Schmidt: „Die Gnade des Leidens. Die Positionierung des Ersten Petrusbriefes im Gegenüber zum Epheser- und zum Jakobusbrief", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 303–324, bes. 308f.

[70] Zu Jak 1,18 als soteriologischem Basissatz vgl. die Ausführungen bei Matthias Konradt: „‚Geboren durch das Wort der Wahrheit' – ‚gerichtet durch das Gesetz der Freiheit'. Das Wort als Zentrum der theologischen Konzeption des Jakobusbriefes", in: P. von Gemünden / Ders. / G. Theissen: *Der Jakobusbrief* [Anm. 44] 1–15, bes. 1–4.

[71] Vgl. dazu F. Back: *Wiedergeburt* [Anm. 68], 57.

[72] Mit T. Seland, *Moderate Life* [Anm. 61], 241.

[73] Basisinformationen zur philonischen „Psychologie" bietet Günter Stemberger: Art. *Seele III. Judentum*, in: TRE 30 (1999), 740–744, 741.

[74] Übersetzung nach Joseph Cohn: *Philo von Alexandrien.* Die Werke in deutscher Übersetzung. Band I. Berlin ²1962, 149.

[75] Übersetzung nach Benno Badt: *Philo von Alexandrien.* Die Werke in deutscher Übersetzung Band I. Berlin ²1962, 364.

[76] Vgl. zu diesem Text auch T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 245f; A. Wypadlo: *Verklärung Jesu* [Anm. 37], 378f.

sten hellenisierte ψυχή-Stelle des Neuen Testaments"[77], womit er selbstverständlich auf die beiden letzten Teilverse rekurriert. Dass hier eine deutlich hellenisierte Anthropologie zutage tritt, die auf „unsere" Wendung „Heil der Seelen" zurückstrahlt, ist nun zu zeigen: Zu Beginn des zweiten Hauptteils werden mit den ἐπιθυμίαι die Gegenspieler der ψυχή eingeführt. Dabei wird der für die hellenistische Anthropologie zentrale Begriff der ἐπιθυμία in drei Richtungen ausgearbeitet:[78]

(1) Zunächst wird die Interrelation von ψυχή und ἐπιθυμία mittels kriegerischer Rhetorik expliziert, denn es ist von einem στρατεύεσθαι die Rede, was mit „Krieg führen" oder „zu Felde ziehen" zu übersetzen ist. Die Vorstellung vom Kampf der Begierden gegen die Seele ist im Raum hellenistischen Denkens nahezu eine Selbstverständlichkeit. Entsprechende Stellen aus dem Opus Philos sind bereits genannt worden.

(2) Sodann werden die ἐπιθυμίαι durch das von Paulus her geläufige Adjektiv σαρκικαί näher qualifiziert, womit zugleich ein Flashback zur Zitation von Jes 40,6–8 in 1 Petr 1,24f vorgelegt wird.[79]

Jes 40,6–8
6 πᾶσα σὰρξ χόρτος
καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου
7 ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν
8 τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

1 Petr 1,24–25
24 διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος
καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου.
ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν.
25 τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

Intention des Zitates von Jes 40,6–8 in 1 Petr 1,24f ist es aber, den soteriologischen Gehalt der Wiedergeburt durch das lebendige und bleibende Wort Gottes in Abgrenzung von einem vergänglichen Samen ins Wort zu bringen. Das Fleisch – sei es als Substantiv σάρξ oder als Adjektiv σαρκικός – wird dabei dem vergänglichen Bereich der Schöpfung zugeordnet, wie es der Vegetationsmetaphorik des Jes-Zitates entspricht. Die Wiedergeburt, zu deren Begründung diese Jes-Stelle angeführt wird, erfolgt laut 1 Petr 1,23 nicht durch einen vergänglichen Samen (οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς), wie es im Fall des Fleisches ist, sondern durch eine σπορὰ ἀφθαρτός, die mit dem Wort Gottes gleichgesetzt wird. Dieser Gedanke strahlt auf den eingangs behandelten ersten Abschnitt der Eulogie in 1 Petr 1,3–5 zurück, in der die Metapher der Wiedergeburt (1,3) in Relation zur σωτηρία (1,5) gebracht wird, die wiederum in einer unverkennbaren Inclusio-Stellung zu „unserem" Lexem σωτηρία ψυχῶν in 1 Petr 1,9 steht. Das Fleisch scheint somit – in dezidierter Absetzung von der „Seele" – zur Sphäre der Vergänglichkeit dieser Welt zu gehören. Dabei muss das Fleisch nicht eo ipso dem Bereich der Sünde zugeordnet werden, es kann jedoch eine solche pejorative Funktion erfüllen, wenn es mit den ἐπιθυμίαι eine gleichsam „unheilige Koalition" eingeht, da die „Begierde" in 1 Petr eindeutig als negative Macht eingeführt wird (vgl. 1,14; 4,2f). Von einer solchen „unheiligen Koalition" des Fleisches mit den ἐπιθυμίαι im Kampf gegen die Seele ist gerade in 2,11 die Rede.[80]

(3) Als Drittes ist zu konstatieren, dass die ἐπιθυμίαι zusammen mit der ἄγνοια (1,14) stets Signa der alten, heidnischen Lebensphase sind, die mit der Konversion beendet wurde, wobei jedoch die Lüste und Begierden auch postkonversional eine die Christgläubigen bedrängende Realität darstellen.[81] Es ist sicher kein Zufall, dass die Warnung vor den gegen die Seele kämpfenden Begierden im Zusammenhang der Bezeichnung der Briefadressaten als παροίκοι καὶ παρεπιδήμοι erfolgt, womit metaphorisch auf die Folgen der Konversion zum christlichen Bekenntnis rekurriert wird. Ein Lasterkatalog in 1 Petr 4,3 führt dabei auf, „was materialiter unter den ἐπιθυμίαι vorzustellen ist […]: Ausschweifungen, Trunkenheit, Festgelage, Trinkgelage und frevelhafte Götterverehrung".[82] Man wird nicht fehlgehen, in den ἐπιθυμίαι „typisch heidnisch[e] Verhaltensweisen" angesprochen zu sehen,[83] zumal sofort im Anschluss in 2,12 ein authentischer christlicher Lebenswandel inmitten der Heidenwelt angemahnt wird: τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν. Es ist nach 1,15 und 1,18 bereits das dritte Mal, dass der primopetrinische Präferenzbegriff ἀναστροφή benutzt wird.

Diesen drei Beobachtungen zur Interrelation der ἐπιθυμίαι und der σάρξ im Kampf gegen die Seele ist eine weitere Beobachtung zur Seite zu stellen: Dass an der soeben behandelten Stelle 1 Petr 2,11 nicht der Mensch an sich, sondern eine höhere Instanz *im* Menschen, also die ψυχή, von den ἐπιθυμίαι angegriffen wird, kann auch der Rede vom inneren Menschen entnommen werden, die der 1 Petr zu Beginn des dritten Kapitels vorlegt. Gemeint ist 1 Petr 3,4. Hier führt der Verfasser eine Ermahnung an christliche Ehefrauen an, nicht nach dem äußeren Erscheinungsbild, sondern nach der „inneren Hygiene" zu streben. Nicht Haarpracht, goldener Schmuck und prächtige Gewänder sind Gott wohlgefällig, „[…] sondern der verborgene Mensch, das Herz nämlich (ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος), in dem Unvergänglichen des sanften und ruhigen Geistes, [ist es], der vor Gott kostbar ist". Dazu formuliert G. Guttenberger treffend: „Unter Aufnahme topischer Motive der Frauenparänese wird das unvergängliche von Gott wertgeschätzte Innere der äußeren Erscheinung kontrastiert."[84]

Auffallend ist dabei die gesperrte Stellung des Genitivs καρδίας, auf dem der Schwerpunkt der Aussage zu liegen scheint. Zu denken ist an einen Genitivus qualitatis oder an einen Genitivus epexegeticus, wobei die Sperrstellung den Letzteren empfiehlt, sodass sich als Übersetzung anbietet: „der verborgene Mensch, das Herz nämlich".[85] Die καρδία wird somit als Instanz im Menschen eingeführt, zu der Gott spricht und in der sich der Gehorsam gegen den Willen Gottes zu bewähren hat. Interessant ist die Beobachtung, dass kurz zuvor in 1 Petr 3,2f erneut zwei Belege des Präferenzbegriffs ἀναστροφή vorgelegt werden, sodass zu erwägen ist, dass die in 1 Petr 3,1–3 genannten Verhaltensweisen – der äußere Schmuck der Frauen zur Ergötzung ihrer Männer – den als heidnisch empfundenen und abzulegenden Verhaltensweisen, materialiter also den ἐπιθυμίαι zugeordnet werden.

Kehren wir zurück zu 1 Petr 2,11. Kampfmetaphern im Zusammenhang der philonischen Seelenlehre sind gut belegt, wobei Philo es vorzieht, vom Kampf *innerhalb* der menschlichen Seele zu sprechen, etwa zwischen den vernünftigen und den leidenschaftlichen Anteilen der Seele (vgl. Leg III. 116).[86] Die σάρξ erscheint in der Philosophie Philos als negative Größe, da diese für gewöhnlich in Interaktion mit der πάθη und der ἡδονή (Her 268) oder mit der ἐπιθυμία trete, der Quelle allen Übels (vgl. SpecLeg IV 80.84.95). Mit 218 Belegen im Corpus Philonicum stellt die ἐπιθυμία ein absolutes Präferenzwort des Theosophen dar.

In Abwandlung der bereits zitierten Notiz E. Schweizers, wonach wir mit 1 Petr 2,11 die am stärksten hellenisierte Passage des gesamten NT vor uns haben, könnte paraphrasiert werden, dass wir hier der am stärksten „philonisierten" Passage des NT begegnen.[87] Aber doch wohl nicht nur an dieser Stelle: Wir haben durch die Rede vom „Heil der Seele" (Philo) bzw. „Heil der Seelen" (1 Petr), von Reinigung/Hei-

[77] Vgl. Eduard Schweizer u.a.: Art. ψυχή κτλ., in: ThWNT IX (1973), 653. Interessant ist die Beobachtung, dass Alexander Sand: Art. ψυχή, in: EWNT III ²1992, Sp. 1197–1203, 1202 einräumt, dass in 1 Petr 2,11 „[h]ellenistischer Einfluß begegnet", dass er aber zugleich den besagten Einfluss für 1 Petr 1,9 durch die vorgelegte Übersetzung von ψυχή mit „Leben" zu negieren scheint.

[78] Vgl. zum Folgenden u.a. G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 30.

[79] Die Veränderungen zum LXX-Text sind vergleichsweise gering. Diese bestehen in der Hinzufügung von ὡς in 1 Petr 1,24a, der Ersetzung von ἀνθρώπου durch αὐτῆς in V. 24b und der Veränderung von τοῦ θεοῦ ἡμῶν in κυρίου in V. 25b. Vgl. zum Textbefund Petra von Gemünden: *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt.* Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg (CH) / Göttingen 1993, 307–309.

[80] Eine durchgängig negative Einschätzung der ἐπιθυμία begegnet im jüdisch-hellenistischen Schrifttum. So heißt es in ApkMos 19,3: ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας. Vgl. auch ApkAbr 24,8; Philo Decal. 142.173; Spec Leg IV 84. Ein solch pejorativer Gebrauch unterscheidet sich vom paganen Griechisch, wo das Wortfeld ἐπιθυμ- durchaus ein „Streben" anzeigen kann, das ethisch neutral ist. Vgl. Hans Hübner: Art. ἐπιθυμία κτλ, in: EWNT II (²1992), Sp. 68–71.

[81] Vgl. Marlies Gielen: *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik.* Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt a. M. 1990, 380–384. Vgl. dazu auch Christian Münch: „Geschwister in der Fremde. Zur Ethik des Ersten Petrusbriefes", in: Th. Söding (Hg.): *Hoffnung in Bedrängnis* [Anm. 33], 130–164, 143.

[82] Mit G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 30.

[83] Mit M. Gielen: *Polykarpbrief* [Anm. 4], 434. R. Feldmeier: *Christen als Fremde* [Anm. 33], 154 Anm. 84 erkennt in 1 Petr 2,11 eine „umfassende und abqualifizierende Bezeichnung heidnischen Lebensstils". Vgl. auch Ch. Münch: *Geschwister* [Anm. 81], 146.

[84] G. Guttenberger: *Passio Christiana* [Anm. 6], 28.

[85] Mit G. Guttenberger, a. a. O., 29.

[86] Vgl. T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 247.

[87] Wortwahl in Anlehnung an T. Seland, a. a. O., 264.

ligung der Seelen und vom Kampf der Begierden in der Seele (Philo) oder gegen die Seele (1 Petr) ein dichtes semantisches Netz, das doch recht deutlich indizieren sollte, wie stark das Denken des 1 Petr den Vorgaben der hellenistischen Diasporasynagoge geschuldet ist, in der mit ψυχή doch anderes gemeint ist als der bloße Ersatz des Personalpronomens. Für Philo ist die ψυχή eine Größe eigener Art im Menschen, deren himmlische Beheimatung ihm genauso sicher ist wie ihre Rückkehr in den himmlischen Bereich beim Ableben des Menschen, sofern – und diese Einschränkung ist bei Philo nicht unwichtig – der Mensch ein Leben der Tugend geführt hat.

Wir wissen nicht, wie der historische Philo, dessen Lebenszeit gut 50 Jahre vor der Abfassung des 1 Petr zu Ende ging,[88] die Stellen 1 Petr 1,9 und 2,11 gelesen hätte. Dass sie jedoch einem philonisch orientierten und durch das symbolische Universum des *Opus Philonicum* geprägten antiken Rezipienten von höchster Plausibilität gewesen wären und einem dichotomischen, wenn nicht gar dualistischen Lektüreansatz dieser Stellen offenständen, dürfte aber selbstevident sein.[89] Die einzige vergleichsweise ungewöhnliche Wendung wäre ihm wahrscheinlich das Anfangskolon (a) von 2,11 – ἀγαπητοὶ παρακαλῶ ὡς – gewesen, angesichts der Tatsache, dass Philo – der Textgattung seiner Schriften geschuldet – seine Leser extrem selten direkt adressiert.[90] Die Rede von der Seele im Sinne eines höheren Teils *im* Menschen und vom Kampf dieser Seele gegen fleischliche Begierden wäre ihm hingegen eine Selbstverständlichkeit gewesen.

4. Ertrag, Thesen und Anschlussfähigkeiten

Die vorgelegten Überlegungen haben ihren Ausgangspunkt von der Kontroverse zwischen G. Dautzenberg und R. Feldmeier genommen. Die Einzelversanalyse, die Beleuchtung des Werkes des Philo und die vorgelegte Gegenprobe mittels der Exegese von 1 Petr 2,11 und 3,4 scheinen die Waagschale der Argumente sich deutlich in Richtung der von R. Feldmeier favorisierten Argumentation senken zu lassen. Auch wenn man kaum erwarten kann, dass der 1 Petr die gesamte platonische und von Philo zur Exegese der Tora rezipierte Seelenlehre aufweist, da er selbstverständlich der frühchristlichen Eschatologie verpflichtet ist, so heißt das im Gegenzug keinesfalls, dass er keine partiellen Anleihen bei derartigen Vorstellungen machen kann. Im Gegenteil: Neuzeugung, Wiedergeburt und Seelenheil scheinen Ps-Petrus in hohem Grade geeignet gewesen zu sein, den soteriologischen Kern des christlichen Kerygmas vor dem Hintergrund einer im hellenistischen Denkungsraum sozialisierten Hörerschaft pointiert ins Wort zu bringen. Eingeräumt sei selbstverständlich, dass der 1 Petr so ziemlich bei allen theologischen Themen eine massive Fähigkeit aufweist, sich gegen systematische Vereinnahmungen zu sperren. So würden Befürworter der von Dautzenberg favorisierten Richtung auf 1 Petr 3,20 hinweisen, wonach acht ψυχαί mittels der Arche Noahs gerettet worden seien, sodass sich innerhalb der sechs Belege von ψυχή einzig hier eine Übersetzung mit „Leben" anbietet. Der Nachweis, dass auch diese Stelle nicht im Widerspruch zu der hier vorgeschlagenen Deutung stehen muss, wäre jedoch Stoff für einen gesonderten Beitrag, der an anderer Stelle vorgelegt werden wird. Stattdessen sollen zum Abschluss fünf Thesen und einige in diese integrierte Ausblicke formuliert werden.

1. Der anthropologische Aspekt: Der 1 Petr legt eine deutlich hellenisierte Anthropologie vor, die ebenso deutliche Berührungen mit der Anthropologie des Philo von Alexandrien aufweist. Von einer literarischen Abhängigkeit ist nicht auszugehen, wohl aber davon, dass die Seelen-Vorstellung des 1 Petr durch die Vermittlung der Diasporasynagoge geprägt und in den urchristlichen Traditionsraum prolongiert worden ist. Hier erscheint die ψυχή als eine Art anthropologisches Korrelat zur Weltzugewandtheit Gottes,[91] das ausgehend von seiner Affinität zum himmlischen Bereich – eine stete Reinigung und ethische Anstrengung vorausgesetzt – im Gegensatz zur σάρξ den Tod zu überdauern vermag.
2. Der eschatologisch-soteriologische Aspekt: Das Syntagma „Heil der Seelen" schien dem Verfasser des 1 Petr in hohem Grade geeignet zu sein, den eschatologisch-soteriologischen Gehalt der urchristlichen Verkündigung im Umfeld hellenistischen Denkens plausibel zu machen. Das Lexem σωτηρία ψυχῶν partizipiert wie auch die Metapher von der Neuzeugung bzw. Wiedergeburt durch Gott am allgemeinen Bedürfnis spätantiken Denkens nach Transzendierung der vergänglichen Welt. Indem Ps-Petrus dieses Verlangen aufgreift und mit dem ihm als Datum vorliegenden Christusereignis korreliert, legt er einen beachtlichen Ansatz zur Positionierung der christlichen Botschaft im weiten Denkungsraum der Spätantike vor, die nicht selten als eine „Epoche der Angst" bezeichnet wird.
3. Der ekklesiologische Aspekt: Die plurale Rede vom „Heil der Seelen" setzt ein deutliches Gegengewicht zu der die Eingangseulogie beherrschenden Metapher der Wiedergeburt: Während die Metapher der Wiedergeburt das eschatologische Heil sowohl personalisiert als auch individualisiert, kommuniziert das pluralische Syntagma σωτηρία ψυχῶν die Erwartung des gemeinsamen Heils der christgläubigen Gemeinde. Damit werden die Weichen für die Einbindung der Wiedergeburt-Metapher und der Seelenheil-Vorstellung in die Gottesvolk-Tradition gestellt, in der wichtige Epitheta Israels auf die Christgläubigen Anwendung finden.[92] Diese Einbindung erfolgt im zentralen Textbereich 1 Petr 2,4–10, in dem Ps-Petrus von einer zentralen christologischen Aussage (2,4: Christus als erwählter Eckstein Gottes) zu zahlreichen, ebenso zentralen ekklesiologischen Aussagen übergeht (2,5–10), wie sie in der katholischen Liturgie von der ersten Präfation der Sonntage im Jahreskreis her bekannt sind: „In ihm sind wir ein auserwähltes Geschlecht, dein heiliges Volk, dein königliches Priestertum." Die Hellenisierung mit Blick auf den ψυχή-Begriff wird durch diese Einbindung deutlich abgefedert, indem sich das jüdisch-biblische Erbe doch als zentral erweist.
4. Der traditionsgeschichtliche Aspekt: Um die nach wie vor äußerst auffälligen Berührungspunkte zwischen dem 1 Petr und dem Jak ist es exegetisch recht still geworden. Beide Katholischen Briefe sprechen in eine kirchliche Krisensituation hinein und rezipieren zu deren Bewältigung vielfältiges Material, das sie der hellenistischen Diasporasynagoge verdanken. Eine philonische Lektüre lohnt sich im Fall des Jak nicht weniger als im Fall des 1 Petr. Auffällig ist, dass der Jak in 5,20 sogar mit der Mahnung endet, die ψυχή eines in die Irre gehenden Mitchristen durch erneute Bekehrung zu retten. Ein lohnenswertes Forschungsprojekt wäre es, den Schattierungen im Gebrauch des Lexems ψυχή in Jak/1Petr genauer nachzugehen und einer traditionsgeschichtlichen Rückfrage zuzuführen. Das letzte Wort hinsichtlich der Berührungen beider Katholischen Briefe ist sicher noch nicht gesprochen.
5. Der paränetische Aspekt: Das Syntagma „Heil der Seelen" fungiert in 1 Petr als Motivationsfaktor zu einem authentischen christlichen Vollzug, für das dieses Schreiben das Lexem ἀναστροφή in einer nahezu inflationären Häufigkeit benutzt.[93] Zu diesem motivierenden Aspekt passt, dass sogleich im Anschluss an die Eulogie mit der Thematisierung des „Seelenheils" an der Spitze in 1 Petr 1,13 vom „Gürten der Hüften der Gesinnung" gesprochen wird und diese Mahnung in V. 15 mit einer heiligmäßigen ἀναστροφή verbunden wird. Das Bewusstsein, Fremde in dieser Welt zu sein, hat nicht zur Abschottung von der Welt zu führen, sondern zur verantworteten Gestaltung des Lebens im „hier und jetzt". Motivierend hierzu ist jedoch die mit der Wiedergeburt eingepflanzte Hoffnung auf das Heil, das bereit liegt, offenbart zu werden. Dieses Heil wird zum Abschluss der Eingangseulogie als σωτηρία ψυχῶν wortgewaltig thematisiert. Das einprägsame Syntagma „Heil der Seelen", und

[88] Zu den Lebensdaten Philos vgl. die Ausführungen bei Martina Böhm: *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria.* Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum (BZNW 128), Berlin u. a. 2005, 38.

[89] Vgl. dazu T. Seland: *Moderate Life* [Anm. 61], 242f.263.

[90] Vgl. dazu T. Seland, a. a. O., 251f.

[91] Vgl. dazu R. Feldmeier: *ThHK-1 Petr* [Anm. 5], 58.61.

[92] L. Doering: „Gottes Volk: Die Adressaten als ‚Israel' im Ersten Petrusbrief", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 9], 81–114, 105, unterscheidet beim Topos *Neuzeugung/Wiedergeburt* überzeugend zwischen einer *vertikalen Ebene*, in der das Individuum in eine neue Beziehung zu Gott gebracht wird, und einer *horizontalen Ebene*, in der es in die Gottesvolktradition eingebunden wird, sodass die „klassische[n] Würdeprädikate Israels auf die christliche Gemeinde Anwendung finden können (vgl. 1 Petr 2,9). Ähnlich argumentiert auch R. Feldmeier: *Seelenheil* [Anm. 3], 305f.; Chr. G. Müller: „Umgürtet die Hüften …" [Anm. 26], 160.

[93] Vergleichbar ist nur noch das Wortfeld ἀγαθοποιεῖν κτλ., das in seiner Häufigkeit gegenüber seiner eher spärlichen Verwendung im sonstigen NT deutlich ins Auge sticht. Das Gleiche gilt auch für das entgegengesetzte Wortfeld κακοποιεῖν κτλ. Vgl. dazu die Beobachtungen bei Friedrich Wilhelm Horn: „Die Verantwortung der Christen in der Gesellschaft. Leonhard Goppelts Beitrag zur Auslegung des 1. Petrusbriefes", in: D.S. du Toit (Hg.): *Bedrängnis und Identität* [Anm. 26], 353–368, 364f.

zwar als „Ziel des Glaubens", motiviert zu einem überzeugenden Lebenswandel, der in V. 13 mit der Metapher vom „Gürten der Hüften der Gesinnung (διάνοιας)" und der damit verbundenen entsprechenden ἀναστροφή ebenso sprachgewaltig ins Wort gebracht wird. Schließen wir daher mit einem Zitat aus der Perikles-Biographie des Plutarch von Chaironeia (1,3): „Daher soll der Mensch immer nur dem Besten nachjagen, nicht allein, um es zu betrachten, sondern um durch die Betrachtung innerlich zu wachsen. Denn wie dem Auge jene Farbe wohltut, deren frische Anmut Freude erweckt und zugleich das Sehen stärkt, so muss man auch seinem Geist (τὴν διάνοιαν) Dinge zu schauen geben, die ihn erfreuen und durch Freude anspornen zu dem, was gut und heilsam ist."[94]

Der Ausblick auf das Heil der Seelen als Ziel des Glaubens gehört dazu.

[94] Übersetzung nach: Plutarch: *Fünf Doppelbiographien*. 1. Teil: Alexandros und Caesar, Aristeides und Marcus Cato, Perikles und Fabius Maximus. Griechisch und deutsch, übers. v. Konrat Ziegler / Walter Wuhrmann, Zürich 1994. Auf dieses Zitat bin ich durch Chr. G. Müller: „Umgürtet die Hüften ..." [Anm. 26], 162 aufmerksam gemacht geworden.

Exegese / Bibelwissenschaft

Schulmeister, Irene: **Israels Befreiung aus Ägypten**. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2010. 343 S. (Österreichische Biblische Studien, 36), geb. € 57,80 ISBN: 978–3–631–60210–2

Über fünfzig Mal, breit gestreut und vielfach in zentralen theologischen Kontexten, wird im Buch Deuteronomium der Auszug Israels aus Ägypten thematisiert. Somit erweist er sich als ein wichtiges Leitthema des Buches, das freilich „durchwegs in knapper, zusammenfassender und sprachlich formelhafter Gestalt" (13) und niemals in ausführlicherer, erzählender Form verhandelt wird.

In ihrer 2006 in Wien angenommenen Diss., die in Gestalt der zu rezensierenden Studie in leicht bearbeiteter Form vorliegt, beschäftigt sich Irene Schulmeister mit diesen formelhaften Rekursen auf den Auszug Israels und legt damit zugleich erstmals eine systematische Untersuchung zu den Exodusaussagen des Dtn vor. Dabei verfolgt sie das Ziel, „die Exodusaussagen dieses Buches möglichst differenziert formal näher zu bestimmen, inhaltlich zu analysieren sowie ihren theologischen Stellenwert innerhalb der dtn Theologie zu beschreiben" (14).

Die Grundlage hierfür legt – nach der „Einleitung" (13–16), die Fragestellung und Methodik andeutet, – eine knappe, aber sehr informative Hinführung unter der Überschrift „Belegstellen und Begriffsklärungen" (17–24), die in erster Linie einen präzisen Überblick über die formale Gestaltung der im Folgenden zu betrachtenden Exoduspassagen (mit JHWH als Subjekt) sowie über die in den einzelnen Belegstellen wiederkehrend belegten Formelelemente bietet: die „Formulierung des *terminus a quo* der Exodusaussage" (vgl. 18–21), „Qualifizierungsaussagen" (vgl. 21–22), das „Element der Augenzeugenschaft" (vgl. 22–24) und ein „Ägyptenelement" (vgl. 24). Wesentlich ist die Beobachtung, dass die (untersuchten) Exoduspassagen im Dtn mit Blick auf die Verben, die das eigentliche Auszugsgeschehen umschreiben, in drei Gruppen eingeteilt werden können: Auszugsaussagen mit יצא-hi./q. (bzw. עלה), mit עשׂה (אשׁר) und zuletzt mit פדה-q (vgl. 17–18). Diese anhand der Exodus-Verben vorgenommene Kategorisierung der Exodusrekurse determiniert das weitere Vorgehen der Vf.in insofern, als für jede der drei Gruppen nachfolgend je ein Hauptabschnitt der Studie reserviert ist.

In gleicher Weise bestimmend für die Anlage der Monographie ist freilich auch die Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes, die S. ebenfalls in der Hinführung (vgl. 17) vornimmt. So beschränkt sie ihre Analyse auf diejenigen Exoduspassagen, in denen JHWH als Subjekt fungiert. Damit sind 40 (von etwas über 50) Bezugnahmen auf das Auszugsgeschehen in Dtn zu berücksichtigen. V. a. im Hinblick auf eine thematische Konzentration, die ihrerseits eine griffige und „rezipierbare" Präsentation der These möglich macht, erweist sich diese Eingrenzung als sinnvoll und notwendig. Allerdings wäre eine knappe Begründung der vorgenommenen Eingrenzung ratsam gewesen, die bereits zu Beginn deutlich macht, dass hinter der getroffenen Auswahl tatsächlich *sachliche* Gründe stehen und nicht nur reine Pragmatik.

Im eigentlichen Hauptteil der Studie (25–304) werden schließlich die einzelnen Belegstellen – gruppiert nach den jeweiligen Formulierungstypen – nacheinander eingehender untersucht, wobei v. a. nach Bedeutung und Funktion der jeweiligen Exodusaussagen in ihrem (engsten) literarischen Kontext gefragt wird. Ausweislich der „Einleitung" (13–16) vollzieht sich diese Analyse „auf Basis eines grundsätzlich synchronen Textzugangs" (13). Das relativierende „*grundsätzlich*" (vgl. dazu auch die Formulierung „*im Wesentlichen* synchron", 13) lässt dabei aufhorchen, denn in der Tat baut die Argumentation in den einzelnen Textanalysen der Studie mehrfach auf *diachronen* Überlegungen und Beobachtungen auf (vgl. z. B. 119–128). „Grundsätzlich" bzw. „im Wesentlichen" *synchron* bedeutet somit v. a., dass auf eine eingehendere diachrone Analyse jeder einzelnen untersuchten Textstelle verzichtet wird und entsprechend der (masoretische) „Endtext[], wie er im MT weitgehend zuverlässig vorliegt" (13; Anm. 4), – „weitgehend" – als Grundlage der Ausführungen und Überlegungen herangezogen wird. Das exakte Verhältnis von Diachronie und Synchronie bleibt folglich unscharf. Ein methodisch reflektierter synchroner Zugang – etwa im Sinne einer intertextuell-kanonischen Lektüre oder vergleichbarer literaturwissenschaftlich und rezeptionsästhetisch angelegter Paradigmen – wird jedenfalls ausdrücklich *nicht* gepflegt.

Der erste Hauptteil der Studie (25–158) ist schließlich den (יהוה) עשׂה (אשׁר)-Aussagen gewidmet. Diese sind – wie S. aufzeigt – durchgehend mit Qualifizierungsaussagen, einem „Ägypten-Element" sowie mit einem Rekurs auf die Augenzeugenschaft Israels an dem in der אשׁר עשׂה-Aussage umschriebenen Handeln JHWHs verbunden. Als besonders bedenkenswert erweist sich dabei die ausgehend von einer ausführlicheren Analyse der siebengliedrigen Qualifizierungsreihe in Dtn 4,34 (vgl. 25–38) entwickelte Hypothese, wonach einzelne, in den Exoduspassagen mehrfach belegte Qualifizierungsaussagen stets auf konkrete „Geschichtsfakten" verweisen (z. B. die Wendung אתת ומפתים auf die Ereignisse in Ägypten, d. h. auf die sog. „Plagen", ביד חזקה ובזרוע נטויה auf das Schilfmeergeschehen und ובמוראים גדלים auf die Wüstenzeit; vgl. v. a. 28–33), während andere (z. B. במסת) einer allgemeinen Deutung oder Charakterisierung des (Gesamt-)Geschehens dienen.

Der zweite Hauptteil der Studie (159–252) ist den יצא-Aussagen gewidmet, die S. vor dem Hintergrund der Rechtsvorstellung der Sklavenemanzipation profiliert. Die Herausführung Israels wird also letztendlich als ein Rechtsakt vorgestellt, in dem sich ein Herrschaftswechsel vollzieht, der zugleich als wesentlich für das Verhältnis zwischen Israel und JHWH erscheint und die Forderung JHWHs nach Gebotsgehorsam begründet.

Die drei פדה-Aussagen in Dtn 15,15; 24,18; 21,8, die nach S.s Deutung den Exodus soteriologisch als eine „Auslösung" Israels qualifizieren, die in der Treue JHWHs zu seinem Volk sowie seinem „Rechtsanspruch" auf sein Volk gründen (vgl. v. a. 258–259), sind schließlich Gegenstand des dritten Hauptteils (253–304), dem auch ein knapper Ausblick auf die (vereinheitlichende) Wiedergabe der wichtigen „Exodusverben" in der LXX angefügt ist (vgl. 291–304).

Mit Blick auf das Gesamt der Studie kann festgehalten werden, dass die drei Hauptteile das anvisierte Ziel, eine „Formeluntersuchung" (vgl. den Untertitel der Studie) zu den Exodusaussagen des Dtn zu unternehmen, erreichen. Sie bieten einen gut aufbereiteten Überblick über die einzelnen Formulierungstypen, in dem zugleich die Bedeutung und Funktion der einzelnen Formulierungen in ihren jeweiligen Nahkontexten beleuchtet werden. Dabei warten sie mit einer Fülle von interessanten Beobachtungen auf, die vielfach an den untersuchten Texten gut belegt sind, z. T. aber auch zu kritisch-interessierten Nachfragen einladen – z. B. ob die an Dtn 4,34 erhobene Zuordnung von Qualifizierungsaussagen zu bestimmten „Geschichtsfakten" wirklich so eindeutig und auch mit Blick auf die übrigen Belegstellen der jeweiligen Qualifizierungsaussage verallgemeinerbar ist.

Zuletzt aber bleibt – und dies ist ausdrücklich *nicht* als „Mangelanzeige" zu verstehen – (mindestens) eine Frage offen: Gerade weil die Untersuchung die „kleinen Einheiten" in den Blick nimmt und die einzelnen Exodusaussagen des Dtn in ihrem engeren literarischen Kontext beleuchtet, regt sie dazu an, über den „Ort des Exodus" im Gesamt des Dtn und seiner Theologie und auch über die Bezüge und Zusammenhänge zwischen den vorgestellten Einzelbelegen nachzudenken. Tatsächlich kommen diese makrostrukturellen Zusammenhänge der Exodusthematik in der vorliegenden Studie – von eher knappen, resümierenden Andeutungen (vgl. 305–311) abgesehen – nicht (mehr) in den Blick; ihre Darstellung hätte wohl auch einen vertretbaren Rahmen gesprengt. Das nächste Desiderat der Forschung aber liegt somit auf dem Tisch, wobei die vorliegende Studie sicherlich ein gutes Fundament für dessen Bearbeitung liefern kann.

Regensburg Matthias Ederer

Jesusforschung in vier Jahrhunderten: Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage" nach dem historischen Jesus, hg. v. Werner Zager. – Berlin: De Gruyter 2014. (XIII) 761 S., kt € 40,00 ISBN: 978–3–11–031842–5

Die vorliegende Textsammlung bietet eine Auswahl der forschungsgeschichtlich wichtigen Texte zur Erforschung des historischen Jesus. Schwerpunkt ist dabei weitgehend die deutschsprachige Forschung, auch wenn eine ganze Reihe von Texten aus der englischsprachigen Forschung (ohne Übersetzung) aufgenommen wurde. Diese Schwerpunktsetzung begründet Werner Zager mit dem Verweis auf Schweitzer: „In seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* bezeichnet Albert Schweitzer die Erforschung des Lebens Jesu als ‚größte Tat der deutschen Theologie'. 100 Jahre später trifft dieses Urteil immer noch zu, auch wenn die wissenschaftliche Rückfrage nach dem historischen Jesus längst international geworden ist." (Vorwort) Dieser vollmundigen Laudatio kann man, sowohl was Schweitzers damalige Einschätzung als auch was deren gegenwärtige Relevanz („immer noch") betrifft, mit guten Gründen widersprechen.

Die ausgewählten 44 Texte erscheinen in fünf großen Phasen der Jesusforschung. Zu jeder Epoche und ihren Leitfragen bzw. Ergebnissen bietet Z. knappe Einführungen, sodass diese Abschnitte zusammen eine eigene Geschichte der Jesusforschung darstellen:

„Impulse zur Jesusforschung aus den Anfängen der historischen Kritik" (1–48, Einführung 3–8), „Die liberale Leben-Jesu-Forschung" (59–108; Einführung 61–66; keiner der konservativen Beiträge aus dieser Epoche scheint erwähnenswert!), „Das Ende der Leben-Jesu-Forschung" (109–294, Einführung 111–123), „Die ‚neue Frage' nach dem historischen Jesus" (295–354, Einführung 297–303) und „Die ‚dritte Frage' nach dem historischen Jesus" (355–728, Einführung 357–366). Ich führe nur die neunzehn Texte zur fünften Phase an, um einen Eindruck von der Auswahl zu geben (die ausgewählten Texte zu den anderen Phasen sind auch auf http://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/207820 zu sehen):

Geza Vermes: Jesus the Jew, 1974 (367–380); Luise Schottroff / Wolfgang Stegemann: Historischer Jesus oder älteste Jesustradition, 1978 (381–387); Richard A. Horsley: Abandoning the Unhistorical Quest for an Apolitical Jesus, 1987 (389–404); P. Maurice Casey: Son of Man, 1991 (405–415); John P. Meier: Criteria: How Do We Decide What Comes from Jesus?, 1991 (417–441); Hartmut Stegemann: Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, 1993/2007 (443–472); John P. Meier: The Historicity of Jesus' Miracles: The Global Question, 1994 (473–503); Gerd Theißen / Annette Merz: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 1996 (505–508, hier hätte der Ausschnitt durchaus länger sein können!); Werner Zager: Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu: Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen, 1996 (509–517); Helga Melzer-Keller: Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen, 1997 (519–526); Gerd Lüdemann: Jesus nach 2000 Jahren: Was er wirklich sagte und tat, 2000/2012 (527–534); Gerd Theißen: Die politische Dimension des Wirkens Jesu, 2002 (535–551); John Dominic Crossan / Jonathan L. Reed: Die zehn wichtigsten Entdeckungen für das Ausgraben Jesu, 2003 (553–558); James D. G. Dunn: Christianity in the Making, Volume 1: Jesus Remembered, 2003 (559–590); Ingo Broer: Jesus und die Tora, 2004 (591–645; warum dieser Beitrag mit ausführlichen Literaturangaben beginnt, ist unklar); Sean Freyne: Jesus and the Ecology of Galilee, 2004 (647–681); Jens Schröter: Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa – Retter der Welt, 2006 (683–698); Jörg Frey / Jens Schröter: Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen, 2010 (699–708); Ulrich B. Müller: Jesu Heilsverkündigung und das Problem der Gerichtsverzögerung, 2011 (709–728).

Jede Textsammlung ist vom Umfang her begrenzt und muss auswählen. Sie spiegelt immer ihren Kontext und den Standpunkt ihrer Hg. wider. Nicht umsonst werden viele Textsammlungen von mehreren Hg.n verantwortet. Beim vorliegenden Band liegt das Augenmerk stark auf der deutschsprachigen historisch-kritischen Forschung mit all ihren Stärken und Schwächen. Interessante andere deutschsprachige Beiträge (etwa R. Riesner, *Jesus als Lehrer:* Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung [WUNT II.7], Tübingen ^{3}1988), aber auch andere englischsprachige Beiträge, die die ganze Bandbreite der gegenwärtigen Jesusforschung zeigen würden, erscheinen nicht. Man denke etwa an die Studien J. van Bruggens, S. McKnights, N.T. Wrights (wenigstens drei Vorkommen im Autorenregister! Man muss Wright und seinen Ansatz weder mögen noch gutheißen, aber zu den einflussreichen Vertretern gegenwärtiger Jesusforschung gehört er allemal!), Ben F. Meyers, *The Aims of Jesus* oder den großen Sammelband *Key Events in the Life of the Historical Jesus:* A Collaborative Exploration of Context and Coherence, ed. D. L. Bock / R. L. Webb (WUNT 247), Tübingen 2009 (vgl. meine Rez. in *NT* 54, 2012, 101f). Ferner hätten Abschnitte aus A. J. M. Wedderburns *Jesus and the Historians* (WUNT 269; Tübingen 2010) Aufnahme verdient, der angesichts der neuen Forschung an wichtige historische Grundsatzfragen erinnert. Auch die Anwendung der Orality-Forschung auf die Jesusüberlieferung hätte Berücksichtigung finden können (Darstellung und Kritik bei Wedderburn, 225–273). Leider ist das umfangreiche *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (ed. T. Holmén / S. E. Porter, Leiden 2011, vier Bände mit 3652 Seiten!) von Umfang und Preis her für die gegenwärtige Jesusforschung keine Alternative.

Neben Anfragen an die Textauswahl kann man ferner fragen, ob die Beschäftigung mit Jesus *vor* den Anfängen historischer Kritik nicht wenigstens eine knappe Zusammenfassung und Würdigung verdient hätte. Ernster ist die abschließende Anfrage an diese Textsammlung: Wenn die Erforschung des Lebens Jesu in der Tat die „größte Tat der deutschen Theologie" sein sollte, müsste auch selbstkritisch von den kleinen und großen Untaten gerade nationaler und nationalsozialistisch-ideologisch durchseuchter deutscher Jesusforschung die Rede sein. Diese Zeit kann nicht als „Betriebsunfall" deutscher ntl. Wissenschaft einfach ausgespart werden. Nicht einmal Z.s Einführung zu dieser Phase (111–123) kommt darauf zu sprechen. Interessante Texte wären etwa der beklemmende Versuch von Emanuel Hirsch, die ethnische jüdische Abstammung Jesu zu bestreiten („Die Abstammung Jesu", *Das Wesen des Christentums*; Weimar: Verlag Deutsche Christen 1939, 158–165; vgl. die Einführung von A. von Scheliha in der Ausgabe der *Gesammelten Werke* von 2004), oder die Analyse von P. Head, „The Nazi Quest for an Aryan Jesus", in: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 2, 2004, 56–90. Angesichts der mit großer zeitlicher Verzögerung in den vergangenen zehn Jahren endlich einsetzenden Aufarbeitung der deutschen ntl. Wissenschaft unter dem Hakenkreuz ist dieses Versäumnis nicht nachvollziehbar. Zum Thema vgl. etwa *Walter Grundmann: Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, hg. v. R. Deines / V. Leppin / K.-W. Niebuhr (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21), Leipzig 2007 (vgl. meine Rez. in *EThL* 84, 2008, 579–582) und S. Heschel, *The Aryan Jesus:* Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany, Princeton 2008 (vgl. meine Rez. in *SHE* 36, 2010, 261–264, sowie die Diskussion in *JSNT* 32, 2010).

Bergneustadt Christoph Stenschke

Kollmann, Bernd: **Jerusalem**. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu. – Darmstadt: Primus / Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 192 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–86312–059–7 / 978–3–534–25667–9

Der ästhetisch ansprechende Band referiert in sechs Kap.n die Geschichte Jerusalems vom Aufstand der Makkabäer über die Dynastie der Hasmonäer (16–27), Herodes den Großen (28–41), die römischen Prokuratoren (54–65), Herodes Agrippa I. (130–139) und die beiden jüdisch-römischen Kriege bis zur Gründung der *Colonia Aelia Capitolina* durch Hadrian (156–171) und zieht den Geschichtsfaden in einem gerafften Überblick bis in die Gegenwart aus (172–185). Zwischen diese historischen Kap. eingeschoben bieten fünf weitere Kap. thematische Exkurse zum Tempel (42–53), zum Leben in der Heiligen Stadt (66–81), zu jüdischen Religionsparteien und paganen Kulten (82–99) sowie zu Jesus in Jerusalem (100–129) und den Anfängen der Kirche (140–155).

Von Bibelstellen abgesehen verzichtet die Darstellung auf den Nachweis antiker Quellen sowie auf die Nennung moderner Sekundärliteratur und bietet nur im Anhang ein den elf Kap.n des Buches entsprechend gegliedertes Literaturverzeichnis mit fast ausschließlich deutschsprachiger Literatur.

Illustriert ist der Band mit 96 Farbbildern guter Qualität, zwei Stadtplänen Jerusalems (117; 171) und zwei Karten zu Judäa (159) und den Reisen des Paulus (155).

Die Darstellung des historischen Längsschnitts in sechs Kap.n korrespondiert mit dem historischen Längsschnitt, den der Vf. 2006 unter dem Titel „Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte" bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in Darmstadt publiziert hat. Erweitert ist der dort sehr kurze Exkurs zum Tempel (42–53). Neu hinzugekommen sind die Exkurse zum Leben in der Heiligen Stadt (66–81) sowie zu jüdischen Religionsparteien und paganen Kulten (82–99). Allerdings sind diese nicht jerusalemspezifisch, sondern hätten ebenso auch für eine allgemeine Geschichte Judäas geschrieben werden können. Vollkommen neu und stärker jerusalembezogen sind die beiden Abschnitte über Jesus in Jerusalem (100–129) und die Anfänge der Kirche (140–155).

Diese Umarbeitung einer älteren „Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte" in eine neue Geschichte Jerusalems ist nicht in allen Aspekten gleichermaßen gelungen.

Weniger problematisch sind dabei kleinere Fehler. So wird Jerusalem erstmals nicht auf einer „Fluchtafel" (10), sondern in Fluchtexten erwähnt, die auf Schalen und Figurinen geschrieben waren, und sein Name bedeutet auch nicht „Berghöhe des Schalim", sondern „Gründung Schalims". Auch kann nach den archäologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte entgegen dem biblisch vermittelten Geschichts-

bild von einer Salomonischen Blüte (12) keine Rede mehr sein. Dass das unter Antiochus IV. Epiphanes gegründete Gymnasium nördlich des Tempels gelegen habe (17), ist wenig wahrscheinlich (2 Makk 4,12; 4 Makk 4,20). Dass Alexandra Salome die einzige Königin von Juda gewesen sei (25), ignoriert Atalja (2 Kön 11). Dass das Wochenfest erst nach der Zerstörung des herodianischen Tempels auf die Offenbarung der Thora am Sinai bezogen worden sei (52), übersieht, dass seine Datierung in Lev 23,16 auf Ex 19,1 rekurriert. Die Aussage, der samaritanische Tempel auf dem Garizim sei erst unter Alexander dem Großen errichtet worden (92), folgt der tendenziösen Darstellung von Flavius Josephus (Ant XI 302–347) und blendet die Grabungen von Yitzhak Magen aus, die ergaben, dass der Tempel bereits Mitte des 5. Jh.s errichtet wurde. Weiter wurden die Sitze des Theaters nicht an der westlichen Stadtmauer (37), sondern südlich des Tempelplatzes entdeckt. Dass die Zweite Mauer erst unter Herodes dem Großen errichtet worden sei (69), stößt sich mit Flavius Josephus (Ant XIV 476), dem zufolge Herodes der Große die Zweite Mauer zuerst bezwingen musste, um als König in Jerusalem einziehen zu können. Ferner ist Aramäisch sicher nicht „eine Form des Persischen" (76), sondern eine nordwestsemitische Sprache. Auch hatte die Martyrium-Basilika Konstantins des Großen nicht fünf Seitenschiffe (174), sondern vier Seitenschiffe und ein Mittelschiff und schloss auch nicht Golgotha ein, das im westlich anschließenden Atrium lag. Schließlich kamen die Pilgerfahrten aus Westeuropa im späten 11. Jh. nicht weitgehend zum Erliegen (179), sondern nahmen nach Aussage zeitgenössischer Quellen an Größe sogar sprunghaft zu.

Das Problem dieses Buches liegt aber nicht in den genannten kleineren Fehlern, sondern – grundsätzlicher – im Umgang mit antiken literarischen Quellen und archäologischen Befunden zur Geschichte der Stadt. Denn die antiken literarischen Quellen werden (von Bibelstellen abgesehen) weder zitiert noch kritisch relativiert, sondern auf weite Strecken indirekt referiert, und archäologische Befunde werden kaum einbezogen. So findet sich keine zusammenhängende Darstellung der Baugeschichte der Stadt und ihrer sukzessiven Erweiterungen durch die Erste, Zweite und Dritte Mauer, durch die das Bild der Stadt in der Lektüre des Buches eine Gestalt gewänne. Die noch vor Herodes dem Großen errichtete Zweite (69) sowie die unter Herodes Agrippa I. errichtete Dritte Mauer (136) werden zwar genannt, doch scheint ihre Darstellung allein auf ihrer Beschreibung durch Flavius Josephus (Bell V 142–155) zu beruhen, während die Grabungen von Eleazar Sukenik, Leo Mayer und Kathleen Kenyon nicht erwähnt werden, und viele Gebäude wie das Gymnasium (17), das Hippodrom (38), der Tempel Herodes des Großen (38–40) oder der Palast der Hasmonäer (139) werden zwar erwähnt und teilweise sogar beschrieben, doch wird nicht angegeben, ob die Ausführungen allein auf antiken Texten beruhen oder ob noch Reste der Gebäude erhalten sind. Dabei hätte insbes. eine systematische Auswertung der großflächigen Grabungen von Nahman Avigad im heutigen Jüdischen Viertel mit ihren Mosaiken und Wandmalereien oder der Survey der Gräberfelder durch Amos Kloner dazu beitragen können, kulturelle Horizonte v. a. der Oberschicht zu erschließen und das Bild der Geschichte Jerusalems über die schon seit Jahrhunderten bekannten antiken schriftlichen Quellen hinaus wesentlich zu bereichern.

Diese einseitige Ausrichtung auf schriftliche Quellen unter weitgehender Vernachlässigung archäologischer Befunde spiegelt sich auch in der Ausstattung des Bandes mit Bildern wider. Denn nur 14 von 96 Bildern zeigen Funde oder Befunde aus Jerusalem aus hellenistisch-römischer Zeit, 24 Bilder hingegen nur Personen oder Szenen der Geschichte in mittelalterlichen Buchmalereien oder neuzeitlichen Stichen und Gemälden und dienen nicht als Argumente, sondern lediglich zur Illustration.

Auch die Stadtpläne zu Jerusalem vermitteln kein differenziertes Bild. Der Stadtplan mit der ungenauen Datierung „im 1. Jh. n. Chr." (117) unterscheidet weder zwischen antiken und heutigen Stadtmauern noch zwischen archäologischen Befunden und spekulativen Ergänzungen, und er zeigt auch nicht die von Herodes Agrippa I. errichtete und von Sukenik, Mayer und Kenyon freigelegte nördliche Mauer der Stadt, wohl aber den „Palast des Kajafas" südlich des heutigen Zionstores, obwohl dieser erst im Zuge der christlichen Legendenbildung der Kreuzfahrerzeit dort lokalisiert wurde. Dagegen stellt der Plan der „Kolonie Aelia Capitolina" (171) – ohne Beschriftungen der Stadtmauern – die Erste Mauer südlich der heutigen Altstadt sowie die Sukenik-Mayer-Kenyon-Mauer nördlich der heutigen Altstadt dar, obwohl diese zur Zeit der *Colonia Aelia Capitolina* nicht mehr bestanden.

Daher bietet dieses Buch zwar eine schön bebilderte und ästhetisch ansprechende Einführung in die Zeit Jesu, stößt wegen seines nur indirekt referierenden Umgangs mit schriftlichen und der nur marginalen Auswertung archäologischer Befunde aber an populärwissenschaftliche Grenzen.

Bamberg Klaus Bieberstein

Studies in the Gospel of John and Its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle, hg. v. Joseph Verheyden / Geert Van Oyen / Michael Labahn / Reimund Bieringer. – Leuven: Peeters 2014. (XXXV) 656 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 265), pb. € 94,00 ISBN: 978–90–429–3022–3

Der durch umfangreiche Indices erschlossene Band (Abkürzungen: 615–617; Index der Namen: 619–630; Stellenindex: 631–656) stellt eine Würdigung des herausragenden Johannesforschers Gilbert van Belle dar. Nach einer Einleitung (XIII–XVI) und einer Würdigung des Lebenswerkes (Lieven Boeve: XVII–XXIII) findet sich die „Selected Bibliography" (zusammengestellt von David R. M. Godecharle: XXV–XXXV).

Die unterschiedlichen Stimmen verhindern zwar, dass aus dem Band, der große Teile des Johannesevangeliums behandelt, *ein* Kommentar wird. Aber gerade die Vielfalt der Meinungen gibt einen raschen Einblick in die Forschungsdiskussion um zahlreiche Fragen des JohEv, ohne dass dabei eine Meinung in den Vordergrund träte.

Den Band eröffnet ein Beitrag von *Ulrich Busse* zum Johannesprolog (Theologie oder Christologie im Johannesprolog?: 1–36). Diesem zur Seite steht ein Beitrag von *John Painter* (The Prologue as an Hermeneutical Key to Reading the Fourth Gospel: 37–60). Während B. den Prolog als eigenständigen Abschnitt interpretiert, setzt ihn P. in Bezug zum ganzen Evangelium. *Peter J. Judge* legt Joh 1,35–51 aus (Come and See: The First Disciples and Christology in the Fourth Gospel: 61–69). Eine Auseinandersetzung mit der Frage in Joh 1,38 („Was sucht ihr?") steht im Zentrum des Beitrags. *Martijn Steegen* beschäftigt sich mit einer Passage (Joh 2,13–22), in der sich auch das joh. Missverständnis vom Tempel, der abgerissen und wieder aufgebaut wird, findet (Finding the "True Place" of God: Comments on the Temple Scene in the Gospel of John: 71–87). Nach St. stelle der joh. Jesus durch diese Passage die kultische Verehrung Gottes im jüdischen Tempel in Frage (73). Dies werde auch durch die Typologie der Wasserkrüge bei der Hochzeit zu Kana bestätigt, welche auf die „inadequacy of present-day religious institutions" hinweise (74). Es ist allerdings fraglich, ob dies tatsächlich aus der Hochzeit zu Kana abgeleitet werden muss.

Martin Rese beschäftigt sich mit Johannes dem Täufer (Johannes 3,22–36: Der taufende Jesus und das letzte Zeugnis Johannes des Täufers: 89–98). *Ruben Zimmermann* analysiert die Samaritaner-Perikope (From a Jewish Man to the Savior of the World: Narrative and Symbols Forming a Step by Step Christology in John 4,1–42: 99–118). Dabei setzt er voraus, dass inzwischen in der Forschung mehrheitlich (aufbauend auf den wichtigen Ergebnissen von Robert Alter zum Brunnen-Motiv als einem biblischen Motiv) die Begegnung zwischen Jesus und der Samaritanerin als eine Motiv-Szene gedeutet wird (106). Darauf aufbauend schlägt er den Bogen zur Hochzeit zu Kana (106): „By means of mentioning the return to Cana in Jn 4,46, the theme of the wedding ultimately encloses the entire chapters John 2–4." Der Text soll den Leser dazu bringen, in das Bekenntnis der Samaritaner einzustimmen, dass dieser Jesus der „Erlöser der Welt" ist (118).

Der Beitrag von *Tom Thachter* stellt aus der subjektiven Sicht des Rez. einen der spannendsten Texte dieses Bandes dar (The Rejected Prophet and the Royal Official [John 4,43–54]: A Case Study in the Relationship between John and the Synoptics: 119–148). In einer sehr vorsichtig abwägenden Vorgehensweise wehrt sich Th. gegen eine direkte Abhängigkeit dieser Passage von den bekannten synoptischen Parallelen, um dann den Begriff der Abhängigkeit neu zu definieren (145–146): „Traditionally, and by tacit consensus, 'dependence' has meant that John in some sense 'borrowed' material from extant documents [...]. Notably, however, neither side has attempted to explain this combination of copying and composition in terms of the ways that first-century people might have viewed and used documents, with the result that much prior research on John and the Synoptics bears the scent of anachronism."

William R. G. Loader beschäftigt sich mit der Gesandten-Christologie im JohEv (John 5,19–47: A Deviation from Envoy Christology: 149–164). *Reimund Bieringers* Beitrag („Ihr habt weder seine Stimme gehört noch seine Gestalt je gesehen" [Joh 5,37]: Antijudaismus und johanneische Christologie: 165–188) kommt bei dieser schwierigen und gerade heute nicht unproblematischen Stelle zu einem befreienden Ergebnis: „Unser Interesse war geleitet von der Frage, ob es sich hier um potentiell antijüdische Aussagen handelt. Wir sind zu dem Ergebnis gekommen, dass bestimmte Interpretationen zweifellos antijüdischer sind als der Text bzw. der Evangelist selbst." (188)

Manfred Lang formuliert bereits im Titel die Intention einer Auseinandersetzung mit einem zentralen Forschungsthema des Jubilars (Andersheit und Musterwissen: Beobachtungen zum Verhältnis Johannes und die Synoptiker anhand von Johannes 6,1–71: 189–204). Interessant ist, dass sich *Peter G. Kirchschläger* die Perikope von der Ehebrecherin gewählt hat, die wohl nicht zum ursprünglichen Textbestand des JohEv gehört hat (Johannes 7,53–8,11: Eine Frau, die sie in die Mitte gestellt hatten: 205–225). *Luc Devillers* beschäftigt

sich mit der Christologie im 9. Kap. des JohEv (Jean 9, ou la christologie interactive de Jean: 227–238). *Tobias Nicklas* widmet sich einmal mehr anhand einer interessanten Stelle dem wichtigen Thema des Verhältnisses zwischen JohEv und den Synoptikern („Du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott" [Johannes 10,33]: Das Motiv der Gotteslästerung bei Johannes vor dem Hintergrund der Synoptiker: 239–256). Zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem JohEv und den Synoptikern setzt er sich auch unter Rückgriff auf Hartwig Thyen mit dem Modell, dass das JohEv als ein „Palimpsest über den Synoptikern" zu verstehen sei, auseinander und kommt zu dem Schluss, dass man „v. a. die Szene von der Heilung des Gelähmten mit dem anschließenden Konflikt (Joh 5) und die Konfliktszene im Rahmen des Tempelweihfests in Jerusalem (Joh 10,22–39) als bewusste ‚Neuinszenierungen' synoptischer Passagen verstehen" könne (255).

Wim J. C. Weren begegnet in seiner Auseinandersetzung mit der Lazarus-Perikope (Death and Beyond in the Fourth Gospel: Conflicting Views in the Lazarus Story [John 11,1–53]: 257–274) einmal mehr dem „Zeichen" als zentralem Begriff des JohEv; dieser Begriff ist auch in der vorliegenden Passage nicht unproblematisch (dies kommt bspw. in einer Zwischenüberschrift zum Ausdruck: „Raising Lazarus [...] Is a Sign, but of What?": 272). *Jean Zumstein* untersucht das 12. Kap. des JohEv (Au seuil de la passion [Jean 12]: 275–288) und arbeitet dabei v. a. theologische Anliegen des Textes heraus („La christologie de l'envoyé qui souligne le rôle de représentation de Jésus – il est la présence et la parole de Dieu au sein du monde – culmine de façon profilée dans la foi monothéiste [cf. v. 45.49]": 288). *Petrus Maritz* setzt sich mit der Darstellung des Judas Iskariot im JohEv auseinander (Judas Iscariot: Ironic Testimony of the Fallen Disciple in John 12,1–11: 289–316). Für M. ist die Darstellung des Judas im JohEv von der lukanischen Apostelgeschichte beeinflusst (316).

Birger Olsson leitet aus seiner Untersuchung (The Meanings of John 13,10: A Question of Genre?: 317–325) eine klare These zum Umgang mit dem Text des JohEv ab (325): „Logical or narratological coherence as a premise of our readings of the Gospel of John is not a fruitful approach." *Raymond F. Collins* setzt sich mit der Anrede „Herr und Lehrer" auseinander ("You Call Me Teacher and Lord – and You Are Right. For That Is What I Am" [John 13,13]: 327–348). Die poetischen Strukturen, die *Albert L. A. Hogeterp* im Text des JohEv aufzeigt, sind bei dem von Olsson vorgeschlagenen Zugang selbstverständlich nur schwer zu entdecken (Poetic Language in the Farewell Discourse of John 13,31–14,31: 349–369). Der Beitrag von *Niceta M. Vargas* (Ἀγαπάω, ὑπάγω, and δοξάζω. Juxtaposed, Yet Tightly-Knit Themes in John 13,31–35: 371–395) hat inhaltliche Berührungspunkte mit dem vorangehenden Beitrag und bestärkt dessen Ergebnisse.

Michael Labahn leitet aus dem Bild vom Weinstock und den Reben die theologische Begründung joh. Ethik ab (Überzeugende Ethik mündiger Jüngerschaft: Christologische Bildersprache als Fundament Johanneischer Ethik [Johannes 15,1–8]: 397–423). *Udo Schnelle* widmet seinen Beitrag einem Abschnitt der Abschiedsreden (Johannes 16 im Rahmen der Abschiedsreden: 425–446). *Michael Theobald* geht Gattungsfragen im JohEv nach (Gattungswandel in der johanneischen Passionserzählung: Die Verhöre Jesu durch Pilatus [Johannes 18,33–38; 19,8–12] im Licht der *Acta Isidori* und anderer Prozessdialoge: 447–483). *Michel Gourgues* beschäftigt sich mit intratextuellen Bezügen (Les échos du discours d'adieu dans les récits johanniques de christophanie pascale [Jean 20]: 485–499). *R. Alan Culpepper* leitet ekklesiologische Konsequenzen aus Joh 20 ab (Designs for the Church in John 20,19–23: 501–518). *Adelbert Denaux* wählt den Abschluss des 20. Kap.s als Thema seines Beitrags (The Twofold Purpose of the Fourth Gospel: A Reading of the Conclusion to John's Gospel [20,30–31]: 519–536). *Martin Hasitschka* sucht sich die letzte Erscheinung des Auferstandenen aus (Jesus „offenbart sich" den Jüngern „das dritte Mal": Beobachtungen zu Johannes 21,1–14 im Gesamtkontext des Johannesevangeliums: 537–554). *Jan Lambrecht* beschäftigt sich mit dem Thema der Verkündigung (Reading and Preaching John 21,15–23: 555–565). *Joseph Verheyden* wählt für den vorletzten Beitrag das Ende des JohEv aus (A Good Way to End a Gospel? A Note in the Margin of John 21,25: 567–593). Ein Beitrag zum 1. Johannesbrief schließt den Band ab („Three That Testify" and „The Testimony of God" in 1 John 5,6–12: 595–613).

Wien Hans Förster

Fee, Gorden D.: **Revelation**. – Cambridge: Lutterworth Press 2011. (XXII) 332 S. (New Covenant Commentary Series), pb. £ 27,50 ISBN: 978–0–7188–9280–7

An den Beginn seines Kommentars über die Johannesoffenbarung stellt der Vf. eine Einleitung, der er einen doppelten Zweck zuschreibt, nämlich „to introduce the reader both to the Book of Revelation and to this commentary on the book" (xi). Im Rahmen des Teils, der sich mit der Einführung in die Johannesoffenbarung beschäftigt, diskutiert der Vf. – mehr oder weniger – die klassischen Einleitungsfragen, d. h. die Fragen nach Abfassungszeit, Abfassungsort, Abfassungszweck, Verfasserschaft und Textgattung. Wiewohl diese Einführung außerordentlich kurz gehalten ist und von einem wissenschaftlichen Interesse geleitete Leser kaum zufriedenstellen kann, lässt sie erkennen, dass der Vf. selbst sehr wohl über den gegenwärtigen Forschungsstand zur Apk und über die aktuell diskutierten Thesen und Theorien im Bilde ist.

So datiert er etwa ihre Abfassung, hier offensichtlich neuen Forschungstrends folgend, nicht in die Zeit Neros, sondern an das Ende des ersten bzw. an den Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (vgl. xx) und beschreibt, sehr schön zwischen den Sendschreiben als ‚innerkirchlicher' Korrespondenz und dem ‚apokalyptischen Hauptteil' Apk 4–22 differenzierend, deren Abfassungszweck in zwei Hinsichten: „Indeed, at issue for him [d. h. für den Apokalyptiker] is a church that is on the brink of disaster – concern over the issue of sovereignty and oppression by the Empire, on the one hand, and fear lest the church not be able to resist it, on the other." (xvi) Im Blick auf die Frage nach dem Verfasser der Apk übernimmt er zwar – eher konservativ – die These, hinter dem in Apk 1,4 genannten Ἰωάννης verberge sich der Apostel und Zebedaide Johannes (vgl. xix), bringt aber zugleich auch deutlich zum Ausdruck, dass hier auch andere Interpretationsmöglichkeiten denkbar sind (vgl. xviii).

Innerhalb des zweiten Teils der Einleitung skizziert der Vf. dann seinen eigenen Interpretationsansatz, der sich als endgeschichtlicher – und mithin zugleich auch als unhistorischer – charakterisieren lässt; der gegenwärtige Rezipient, an den dieses Buch genauso gerichtet sei wie an die in Apk 1,4 angeführten sieben Gemeinden der römischen Provinz *Asia*, befinde sich F. zufolge nachgerade in einer ‚Zwischenzeit', da einige der in der Apk vorausgesehenen und verheißenen Ereignisse bereits Realität geworden seien, ihre vollständige und vollumfängliche Verwirklichung aber noch ausstehe (vgl. xxii). Als wichtigste und zugleich schwierigste interpretatorische Aufgabe begreift der Vf., hierin seinem unhistorischen Interpretationsansatz durchaus entsprechend, die Deutung der in der Apk verwendeten, zu einem großen Teil der Tradition entnommenen Bilder – „interpreting the images in a first-century apocalyptic work is the most difficult of one's tasks" (xxi) –, expliziere der Apokalyptiker doch mit diesen die von ihm gesehene neue Wirklichkeit; somit könne die von jenem verkündete Botschaft nur auf dem Wege einer angemessenen Interpretation der in der Apk begegnenden Bilder erschlossen werden.

Im eigentlichen Kommentarteil bietet der Vf. dann eine fortlaufende Auslegung des Textes der Apk, wobei er nur sehr sporadisch auf den griechischen Originaltext zurückgreift; vielmehr zitiert er den Apk-Text durchgängig in der Fassung der 2011 aktualisierten New International Version. Wie bereits in der Einführung verzichtet F. auch in der Auslegung der Apk selbst beinahe vollständig darauf, seiner Interpretation womöglich zuwiderlaufende Thesen und Forschungsergebnisse explizit aufzugreifen oder gar zu diskutieren; stattdessen beschränkt er sich auf die Präsentation seiner eigenen Erklärung des Textes. Wie ein Blick in die Einzelauslegung zeigt, vertritt der Kommentator hier weitestgehend traditionelle und den Mainstream der Forschung widerspiegelnde exegetische Positionen. So interpretiert er etwa die Aufforderung γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα Apk 1,19 als Gliederungshinweis für die Apk insgesamt; Apk 2–5 handelten über ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν, d. h. über die Situation der asianischen Erstadressaten der Apk, während Apk 6–11 und daran anschließend Apk 12–14.15–22 – hier werde das in Apk 6–11 Ausgeführte noch einmal, nun aber deutlich detaillierter, thematisiert – das ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα in den Blick nähmen. Im Blick auf die in Apk 13,18 genannte Zahl ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ repristiniert F. deren in der Sekundärliteratur weit verbreitete Deutung auf die Person des Kaisers Nero bzw. auf die Gestalt des *Nero redivivus*, eine Interpretation, an die er in seiner Auslegung von Apk 17,11 anknüpft. Das in Apk 21f Dargestellte beziehe sich dem hier schreibenden Kommentator zufolge auf die Zeit „after the final judgment, and thus elimination, of evil" (289) und beschreibe somit die durch Gott selbst gewirkte neue Schöpfung der Welt und des neuen Jerusalem, die mit dem Ende der gegenwärtig existierenden Welt Wirklichkeit werde.

Insgesamt lässt die Einzelauslegung erkennen, dass F. sowohl zeit- als auch lokalgeschichtliche Fragestellungen weithin ausblendet. Ihm geht es lediglich darum, die Apk im Horizont einer endgeschichtlichen Auslegungshermeneutik als – auch – an die gegenwärtigen Leser gerichtete Aufforderung zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu erklären.

Fazit: Der vorliegende Kommentar zur Apk vermag wissenschaftlichen Ansprüchen, wenn überhaupt, so nur in sehr geringem Maße zu genügen, da er nur sehr vereinzelt auf den gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs zurückgreift bzw. diesen in seine Darlegungen einfließen lässt, ein Vorgehen, das allerdings der Abzweckung dieser Kommentarreihe insgesamt durchaus entspricht. Diese Reihe sei nämlich „designed for ministers and students who require a commentary that interacts with the text and context of each New Testament book and pays specific attention to the impact of the text upon the faith and praxis of contemporary faith communities" (vgl. die entsprechende Zielsetzung der Kommentarreihe auf dem Deckblatt). Ob dieser Kommentar nun aber dazu geeignet ist, die (laien-)theologische Arbeit in Bibelgruppen, Gesprächskreisen o. ä. flankierend zu unterstützen, hängt in starkem Maße von der theologischen Kompetenz derjenigen ab, die dieses Werk bei ihrer Beschäftigung mit der Apk zu Hilfe nehmen wollen, da die an zahlreichen Stellen propagierte Alternativlosigkeit der jeweils vertretenen Auslegung sich bei näherem Hinsehen – allerdings nur von kritisch denkenden und exegetisch kompetenten Menschen erkennbar – als eine scheinbare entpuppt. Die in diesem

Kommentar vorliegende – endgeschichtlich akzentuierte – Einzelauslegung bietet in der Regel durchaus Solides, allerdings keine relevanten neuen Auslegungsansätze, sondern wiederholt im Wesentlichen bereits Bekanntes und insbes. in theologisch konservativen Kreisen schon immer Gewusstes. Der Kommentar mag im angelsächsischen Bereich, zu einem immerhin durchaus moderaten Preis, eine Lücke in der Reihe des zur Apk insgesamt Publizierten schließen; ausschließlich des Deutschen mächtige Leser sind mit den sich ebenfalls – auch – an Laien wendenden Apk-Kommentaren von H. Ritt oder E. Lohse weitaus besser bedient.

Bielefeld Thomas Witulski

Kirchengeschichte

Crislip, Andrew: **Thorns in the Flesh**: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2013. 238 S. (Divinations: rereading late ancient religion), geb. $ 65,00 ISBN: 978–0–8122–4445–8

Auch das Buch von Andrew Crislip fügt sich in das Programm der bei Univ. of Pennsylvania Press erscheinenden Reihe *Divinations: rereading late ancient religion* ein. Es geht um eine andere Lektüre spätantiker religiöser Texte, wobei das Potential und die Möglichkeiten neuerer theoretischer Ansätze erprobt werden. Geradezu programmatisch vorgegeben ist dabei die Kritik an anderen Lesarten. Ob allerdings eine Untersuchung unter neuen theoretischen Vorzeichen tatsächlich zu neuen Ergebnissen führt, ist freilich nur im Einzelfall zu entscheiden. Allemal kann man von den Bänden, die bisher erschienen sind, sagen, dass ihre Lektüre zumindest lehrt, altvertrauten Interpretationsmustern zu misstrauen, allerdings in diesem Fall auch dem Cover des Buches, das ein Bild des Heiligen Franziskus zeigt, den man bei aller Theoriefröhlichkeit nicht in die Spätantike datieren kann.

Der Untertitel des Buches verspricht mehr, als sein Inhalt hält, da C. sich mit monastischen Texten beschäftigt, die er als exemplarisch ansieht. Wohlgemerkt ist es ihm nicht darum zu tun, medizinhistorisch zu schreiben oder eine Darstellung der Krankheit bzw. ihrer Wahrnehmung in der christlichen Spätantike zu geben, sondern von zentraler Bedeutung ist für ihn die Frage, wie das Auftreten von Krankheit im Rahmen eines im Sinne des Evangeliums vollkommenen Lebens wahrgenommen und gedeutet wird und inwieweit Krankheit in das Konzept von Heiligkeit integriert werden konnte. Dieses Problem manifestierte sich umso schärfer, da, wie C. mehrfach darlegt, die Meinung vertreten wurde, dass diesem asketischen, mithin körperlich und seelisch gesunden Leben Gesundheit als Folge beigegeben sein müsste. Wenn nun die Spanne der von ihm dargestellten Meinungen von Krankheit als asketischer Übung bis hin zur Askese als Ursache der Krankheit reicht, hat er darin recht, dass es eine übergreifende Sicht und Integration in die mönchische Praxis nicht gegeben hat. In sechs Kap.n[1] untersucht C. Krankheit und ihre Interpretation an ausgewählten Texten, deren Mehrzahl aus der Levante stammt. Zweifelsohne sind die Textanalysen und die Kontextualisierungen mit großem Gewinn zu lesen. Dieser Eindruck wird auch nicht durch C.s angestrengtes Bemühen verschattet, Konflikte und Kritik an bestehenden Deutungsmodellen bei den Autoren nachzuweisen. Letztendlich eint nämlich alle Entwürfe der Wille, die Erfahrung der existentiellen Bedrohung durch Krankheit in die als richtig und wahr angenommene und erfahrene Praxis des Glaubens zu integrieren.

Berlin Rainer Kampling

1700 Jahre Christentum in Nordrhein-Westfalen. Ein Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. Erwin Gatz (†) / Marcel Albert, Kartographie v. Karsten Bremer. – Regenburg: Schnell + Steiner 2013. 192 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–7954–2709–2

Im Jahr 2009 konnte Erwin Gatz noch den *Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder* veröffentlichen. Als er im Jahr 2011 ganz plötzlich verstarb, war der bereits in Angriff genommene Atlas zur Kirchengeschichte Nordrhein-Westfalens noch unvollendet. Der Gerlever Benediktiner Marcel Albert OSB hat ihn nun fertiggestellt, wofür ihm sehr zu danken ist.

Ein Atlas zu einer kleineren Region ermöglicht es, „bestimmte Themen zu vertiefen und neue Fragestellungen einzubeziehen" (5). Dies tut der vorliegende Atlas v.a. im Blick auf die Frühe Neuzeit und das Kaiserreich, für die das kirchliche Leben in vielen Aspekten zur Sprache kommt. Wallfahrtswesen, Klöster, Hospitäler und Schulen sind dabei durchgängig die Parameter, an denen die Veränderungen in der kirchlichen „Landschaft" sichtbar gemacht werden.

Die Paarung von Nordrhein und Westfalen im Jahr 1949 ist zwar für beide Landesteile mindestens so gewöhnungsbedürftig gewesen wie die von Baden und Württemberg, dennoch aber handelt es sich um eine Region, in der es seit Jahrhunderten enge Verflechtungen gibt. Daher ist ein kirchengeschichtlicher Atlas zu diesem Bundesland durchaus berechtigt. Dass ihn ein echter (Erwin Gatz) und ein in Westfalen heimisch gewordener Rheinländer (Marcel Albert) gemeinsam auf den Weg gebracht haben, mag das unterstreichen. Der Titel des Werkes bezieht sich allerdings lediglich auf den linksrheinischen Teil, wo mit Maternus tatsächlich schon im Jahr 313/14 ein Bischof nachgewiesen ist. Bei der Christianisierung des rechtsrheinischen Teils hat bekanntlich erst Karl der Große erheblich nachgeholfen.

Die Karten sind zum einen aus älteren, zum Teil sehr entlegenen Werken übernommen und neu gezeichnet worden, zum anderen gehen sie auf Forschungen der letzten Jahre zurück. Aussagekräftige Karten kann es immer nur geben, wenn ein bestimmter Gegenstand für eine Region vollständig bearbeitet ist. Daher begrenzt die Forschungslage die zur Verfügung stehenden Karten. In diesem Atlas spiegeln sich dementsprechend die Forschungsschwerpunkte der regionalen Kirchengeschichte, die sich neben der Klostergeschichte v.a. den kirchlichen Institutionen und Vereinen gewidmet hat.

Der Atlas folgt im Wesentlichen dem bewährten Schema seines ‚großen Bruders'. Zunächst behandeln zwei Kap. die „Anfänge des Christentums" und die kirchliche Erschließung bis 1500, wobei auch die Wallfahrtsziele um 1450 und die Verbreitung der *Devotio Moderna* berücksichtigt sind. Es folgt eine Bestandsaufnahme der vier Bistümer Köln, Minden, Münster und Paderborn für die Zeit um 1500. Stärkere Berücksichtigung findet die Frühe Neuzeit, für die Karten zu Hospitälern, Hexenprozessen, Visitationen und Einzugsbereichen verschiedener Wallfahrtsorte zu finden sind. Ähnlich dem Werk von 2009 ist die Bestandsaufnahme zur Zeit um 1750 für die jetzt noch drei Bistümer Köln, Münster und Paderborn und die Städte Düsseldorf, Bonn, Aachen und Dortmund. Einen deutlichen Akzent setzt der Atlas dann mit zehn Karten zu „Stifte[n], Klöster[n] und Ordensniederlassungen am Ende des 18. Jahrhunderts", die die 1803 nahezu untergegangene reiche Klostertradition der Region vor Augen führen. Die großen Veränderungen nach der napoleonischen Zeit in Bezug auf protestantische Landeskirchen, Bistümer und Klöster werden in den folgenden fünf Karten thematisiert. Wie schon die kath. Kirche der frühen Neuzeit wird nun auch die Kirche im Kaiserreich in ganz verschiedenen Perspektiven dargestellt: kirchliche Schulen und Krankenhäuser, Pfarreiausbau und Vereinswesen werden thematisiert. Einen Einblick in die Weimarer Zeit gibt es ebenfalls anhand von Schulen und Krankenhäusern. Der Nationalsozialismus erscheint anhand der Enteignungen von Klöstern und kirchlichen Institutionen. Auch die Gegenwart wird unter einzelnen Aspekten wie konfessioneller Verteilung, Neustrukturierung der Pfarreien, Krankenhäuser und Schulen behandelt.

Der Atlas ist für das eigene Studium, aber auch für Unterricht und Lehre eine große Bereicherung. Jede Karte ist ausführlich kommentiert, wobei viele Forscher, die die Grundlagen zu einer Karte geliefert haben, selbst zu Wort kommen. Über die Karten werden so einzelne Sachgebiete sehr gut erschlossen, ein Register hilft beim Aufspüren einzelner Orte. Natürlich ließe sich im Blick auf Details die eine oder andere Anmerkung machen. Karten dienen aber dazu, eine Vorstellung historischer Räume oder regionaler Verteilungen und Häufigkeiten zu vermitteln. Dies gelingt den sorgfältig und klug gezeichneten Karten ganz hervorragend.

Münster Norbert Köster

Schreiner, Klaus: **Gemeinsam leben**. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. Gert Melville in Verbindung mit Mirko Breitenstein. – Münster: Lit 2013. (XII) 627 S. (Vita Regularis. Abhandlungen, 53), kt € 64,90 ISBN: 978–3–643–12177–6

Klaus Schreiner gehört zu den großen und innovativen Persönlichkeiten innerhalb der heutigen Geschichtswissenschaft. Seiner inzwischen jahrzehntelangen Forschungstätigkeit als Mediävist ist er stets mit großer und fundierter wissenschaftlicher Aufgeschlossenheit nachgegangen: offen hin zu den Epochen der Antike und der Früh-

[1] Illness, Sanctity, and Asceticism in Antiquity: Approaches and Contexts / Asceticism, Health, and Christian Salvation History: Perspectives from the Earliest Monastic Sources / Paradise, Health, and the Hagiographical Imagination / Choosing Illness: Illness as Ascetic Practice / Pestilence and Sainthood: The Great Coptic Life of Our Father Pachomius / Illness and Spiritual Direction in Late Ancient Gaza: The Correspondence of Barsanuphius and John with the Sick Monk Andrew.

neuzeit, in der Landesgeschichte ebenso bewandert wie in der Theologie, methodisch angesiedelt auf dem schmalen Grat zwischen Religions- und Sozialgeschichte. Ohne Übertreibung darf S. auch als „Geheimtipp" für Theologietreibende gelten, allzumal wenn sie einen historisch-theologischen Forschungs- oder Studienschwerpunkt verfolgen.

Die vorliegende Publikation bündelt dreizehn „Spitzenaufsätze", die S. in den letzten beiden Jahrzehnten zum Gemeinschaftsleben im Mittelalter geschrieben hat. Einige dieser Beiträge hätten aufgrund ihres Umfangs und Perspektivreichtums auch monographisch publiziert werden können. Ursprünglich sind die Einzelstudien in verschiedenen mediävistischen Sammelbänden veröffentlicht. In „Gemeinsam leben" liegen sie jetzt gut zugänglich und gebündelt vor. Die von Gert Melville – auch er ein renommierter und zugleich theologie-affiner Mediävist – ausgewählten Aufsätze lassen die von S. bei seinen Forschungen zum mittelalterlichen Gemeinschaftsleben verfolgten Schwerpunkte deutlich hervortreten.

Als erstes sind Aufsätze zu nennen, die sich mit spiritualitätsgeschichtlichen Schlüsselbegriffen und deren Rezeption befassen: „‚Brot der Tränen'. Emotionale Ausdrucksformen monastischer Spiritualität" (63–122), „‚Puritas regulae', ‚Caritas' und ‚Necessitas'. Leitbegriffe der Regelauslegung in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux" (123–149), „‚Communio' – Semantik, Spiritualität und Wirkungsgeschichte einer in der Augustinerregel verankerten Lebensform" (205–241), „‚Brot der Mühsal'. Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis" (243–290), „‚Observantia regularis'. Normbildung, Normenkontrolle und Normwandel im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters" (331–371), „‚Defectus natalium'. Geburt aus einem unrechtmäßigen Schoß als Problem klösterlicher Gemeinschaftsbildung" (415–449).

Ein zweiter Forschungsschwerpunkt von S. liegt auf der Untersuchung von mönchischen Reformzentren des hohen und späten Mittelalters: „Hirsau und die Hirsauer Reform. Spiritualität, Lebensform und Sozialprofil einer benediktinischen Erneuerungsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert" (153–204), „Erneuerung durch Erinnerung. Reformstreben, Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung im benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert" (551–612).

Drittens untersucht S. das hoch- und spätmittelalterliche Mönchtum in der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit: „Mönchtum zwischen asketischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Spiritualität, Sozialverhalten und Sozialverfassung schwäbischer Reformmönche im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung" (1–61), „Vom adligen Hauskloster zum ‚Spital des Adels'. Gesellschaftliche Verflechtungen oberschwäbischer Benediktinerkonvente im Mittelalter und in der frühen Neuzeit" (291–328), „Legitimation, Repräsentation, Schriftlichkeit. Gedankliche Begründungen und symbolische Formen mittelalterlicher Abtsherrschaft" (373–414), „Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters" (453–507), „Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen" (509–550).

Alle hier kurz genannten Beiträge des Sammelbandes sind von der übergreifenden Leitfrage motiviert, wie Menschen des Hoch- und Spätmittelalters ihr klösterliches Leben gestalteten. So wird als erstes deutlich, welche Bilder und Metaphern das damalige Klosterleben zusammenhielten. Einerlei, ob sich die Klosterbewohner in einem „sicheren Hafen" wähnten oder als „Engel" verstanden – wie ein roter Faden zieht sich die Aufmerksamkeit für die mittelalterliche Bildersprache durch die Einzelstudien.

Nicht weniger alltagskonkret berühren alle Aufsätze die Frage nach dem Selbstverständnis des mittelalterlichen Klosterlebens. So wird deutlich, woran sich die klösterlichen Reformbewegungen immer wieder ausrichteten. Vorrangig war die Orientierung am Leben der Urgemeinde und der Apostel. Zwar griffen fast alle Reformbewegungen auf das Ideal „Ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32) in Theorie und Praxis zurück. Doch verstanden sie darunter je Anderes – und zwar abhängig von der religiösen und sozialen Situation, in der sich die jeweilige Reformbewegung bewähren musste. Nicht zuletzt differierte das Ergebnis von „Erneuerung durch Erinnerung" aufgrund der je unterschiedlichen Kulturtechniken, die die Klosterbewohner für sich nutzbar machten: „Spätmittelalterliche Reformer", so exemplifiziert S. seine Grundaussage, „brachten immer wieder in Erinnerung, dass das Schreiben von Texten die intensivste Form geistiger Aneignung und Vertiefung darstelle. Wo nicht mehr geschrieben wurde, versiegte der Strom geistiger Überlieferung." (557)

Als drittes thematisiert S. durchgängig die Spannung zwischen der familiäradeligen Herkunft vieler Klosterbewohner und ihrer mit dem Klostereintritt eingegangenen Verpflichtung, die geistliche Familie der Gotteskinder über das Clan- und Geblütsdenken zu stellen: Allzu oft, so S. mit vielen (auch theologisch reflektierten) Beispielen, „zählte die Sorge um den Bestand adliger Lebens- und Versorgungsmöglichkeiten mehr als der Hinweis auf die Gottessohnschaft aller Christen" (326).

Schließlich regt S. als Ergebnis seiner religions- und sozialgeschichtlichen Quellenanalysen wiederholt dazu an, sich mit aktualisierenden Bewertungen des hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtums zurückzuhalten. Exemplarisch sei hier allein darauf verwiesen, wie er den seit Max Weber als geschichtsprägend eingestuften Beitrag des mittelalterlichen Mönchtums dennoch zumindest teilweise in Zweifel zieht: „An Hand der überlieferten Quellen ausmessen zu wollen, in welcher Weise, mit welcher Intensität und mit welcher Reichweite die Arbeitsauffassung und Arbeitspraxis der Mönche kultur- und zivilisationsbildend wirkten, ist ein schwieriges, nachgerade unmögliches Unterfangen. Wer diesbezügliche Wirkungen als selbstverständlich voraussetzt, tut dies im Glauben an die geschichtsbildende Kraft von Ideen, von ethischen Imperativen und vorbildhaften Handlungsformen, ohne darüber Rechenschaft zu geben, auf welchen Wegen und mit Hilfe welcher Medien die Arbeitstheorie und Arbeitspraxis der Mönche die Gesamtgesellschaft erreichten und von dieser wahrgenommen, angeeignet und beurteilt wurden. Unbestritten bleibt, dass in der spätantiken Welt, in der körperliche Arbeit als Tätigkeit armer Leute verachtet wurde, das Beispiel der arbeitenden Mönche dazu beitrug, soziale Vorurteile abzubauen und zu entkräften." (290)

Im Ergebnis ist die Aufsatzsammlung auch theologisch eindrucksvoll. An Beispielen und Themen aus dem Bereich des mittelalterlichen Mönchtums erläutert sie facettenreich die Anstrengungen, die Menschen zwischen 1100 und 1500 unternahmen, um ihre Christlichkeit immer wieder neu an den urgemeindlichen Ursprüngen auszurichten und auf die Bedürfnisse ihrer Zeit abzustimmen. Gibt es ein theologisches Thema von höherer Relevanz?

Essen Hubertus Lutterbach

Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter, hg. v. Rainer B e r n d t. – Münster: Aschendorff 2013. 382 S. (Eruditi Sapientia, 9), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–10436–1

Rainer Berndt, Jesuit und Leiter des Hugo von Sankt Viktor-Instituts in Frankfurt, legt einen Aufsatzband vor, der auf eine gleichnamige Tagung im Frühjahr 2008 zurückgeht und sich mit einer Schlüsselthematik der Mediävistik befasst.

Im Anschluss an eine „Hinführung" des Hg.s (11–17) sind die Aufsätze dieses Bandes drei Hauptkap.n zugeordnet. Hauptkap. 1 („Wider das Vergessen. Theologie und Kultur christlicher Memoria") vereinigt sechs Aufsätze: *Rainer Berndt*, „‚Tut dies zu meinem Gedächtnis'. Die Eucharistie als Grundlage christlicher Memoria in Kirche und Theologie des Mittelalters" (21–39), erläutert christentumsgeschichtlich die soziale Verfassung von Memoria und erschließt wichtige Aspekte zur Wirkungsgeschichte des Jesus zugeschriebenen Memorialauftrags. – *Stephan Wahle*, „Gedenken Gottes – Gottes Gedenken. Die liturgisch-theologische Dimension christlicher Anamnese" (41–51), bietet u.a. grundlegende Überlegungen zur Memoria im Kontext des liturgischen Zeit- und Geschichtsverständnisses, um daraus u.a. bedenkenswerte theologische Schlussfolgerungen zum Verhältnis von menschlichem und göttlichem Gedenken abzuleiten. – *Hideki Nakamura*, „Memoria in der Kontemplationslehre Richards von Sankt Viktor" (53–65), rekonstruiert Richards Positionen zur Memoria, die dieser im Rahmen seiner Lehre von der *contemplatio* äußert. – *Jürgen Bärsch*, „Die Entstehung des Gedenktages Allerseelen. Liturgie und Eschatologie unter dem reformerischen Anspruch Clunys" (67–79), greift einen Aspekt aus seiner Habil. auf und erschließt die Sinnhaftigkeit der Doppelfeier von Allerheiligen und Allerseelen. – *Hans-Winfried Jüngling*, „‚... auf dass ausgerottet werde von der Erde ihr Gedächtnis' (Sir 10,17)" (81–104), bietet die Memoriabezogene Analyse von drei Texten aus dem Sirachbuch. – *Gert Melville*, „Memoria als institutionelles Fundament der Vita Religiosa" (105–123), erläutert am Beispiel der Memoria im Hoch- und Spätmittelalter, wie das Feld der religiösen Institutionen und das Areal der religiösen Deutungen im Mittelalter miteinander korrespondierten.

Hauptkap. 2 unter dem Titel „Form und Verbreitung des Totengedächtnisses im Mittelalter" vereinigt fünf Aufsätze: *Jean Dufour*, „Rouleaux et brefs mortuaires: des documents méconnus" (127–138), *Monika Seifert*, „Zwischen Tradition und Rezeption. Das Lorscher Nekrolog" (139–148), *Nikolas Jaspert*, „Gedenkwesen und Erinnerung des Ordens vom Heiligen Grab" (149–174), *Andrzej Radzimiński*, „Nekrologe und Totengedächtnis in polnischen Domkapiteln" (175–186) sowie *Klaus Militzer*, „Totengedenken in den Statuten der Kölner Bruderschaften" (187–196), erläutern jeweils orts- und gemeinschaftsbezogen die Bedeutung der Memoria im Hoch- und Spätmittelalter. Besonders die von Jaspert gebotenen Überlegungen zum Ineinander von Liturgie und Visualisierung verdienen hier Beachtung.

Unter der Überschrift von Hauptkap. 3 „Für das Seelenheil. Die identitätsstiftende Kraft von Memoria" finden sich vier Beiträge: *Arnold Angenendt*, „Die liturgische Memoria: Hilfe für das Fortleben im Jenseits" (199–226), bietet einen entwicklungsgeschichtlich ausgreifenden Überblick zu Memoria-gestützten Frömmigkeitsformen zwischen Früh- und Spätmittelalter. – *Rolf Grosse*, „Saint-Denis. Die Gegenwart der toten Könige" (227–250), erläutert, wie sich Saint-Denis von der Heiligengrablege zur Grablege der Könige veränderte und welche Auswirkungen das auf die Saint-Denis-bezogene Memoria hatte. – *Johanna Gummlich-Wagner*, „Memorialbilder und versteckte Signaturen in Handschriften aus dem Kölner Klarissenkloster St. Klara" (251–269), bietet ein weiteres Beispiel für die schriftgestützte spätmittelalterliche Memorialpraxis einer geistlichen Gemeinschaft. – *Sebastian Scholz*, „Grabmäler von Laien im Spätmittelalter. Zu ihrer Funktion, Bedeutung und kanonistischen Problematik" (271–285), befasst sich mit der spätmittelalterlichen Bestattung von Laien im Kirchenraum.

Ohne Zweifel verdienen der Sammelband und seine Einzelbeiträge eine hohe wissenschaftliche Wertschätzung: Die thematisch orts- oder zeitkonkret, personen- oder gemeinschaftsbezogen, medien- oder liturgierelevant ansetzenden Einzelstudien zeigen die Vielfalt der mittelalterlichen Memorialpraktiken und der dahinter stehenden Grundüberzeugungen profund auf. Alle Beiträge sind in reicher Weise quellenbasiert. Die umfängliche Bibliographie zur Memoria-Thematik am Ende des Sammelbandes ist eigens hervorzuheben. Das Layout der Gesamtpublikation darf als sorgfältig, ja (auch aufgrund des Abbildungsteils auf Hochglanzpapier) als gediegen gelten. Erst vor dem Hintergrund dieser Vorzüge seien abschließend einige kritische Rückfragen formuliert:

1. Im gesamten Band hebt einzig Gert Melville – mit großer Berechtigung – das „bereits recht hohe Alter der hier gemeinsam zu erörternden Fragestellungen" hervor. Umso mehr ergibt sich die Frage, warum diese Publikation vorneweg auf jede forschungsgeschichtliche Orientierung zur mittlerweile 30-jährigen, ebenso internationalen wie interdisziplinären wissenschaftlichen Bearbeitung der Memoria-Thematik verzichtet.

2. Einige der in diesen Sammelband aufgenommenen Beiträge zur Memoria (Angenendt, Melville, Bärsch etc.) standen ursprünglich für pionierartige Entdeckungen im Bereich des mittelalterlichen Religions- und Soziallebens und inspirieren die Mediävistik bis heute. Warum sie jetzt nach Jahrzehnten mit leichten Variationen und Kürzungen neuerlich (und kommentarlos) publiziert werden, als ob es sich um wissenschaftliche Neuigkeiten handelte, ist nicht erklärlich.

3. Liegt es gleichfalls an den fehlenden methodischen Vergewisserungen des Gesamtbandes, dass das, was im Buchtitel zu Recht zusammenhängend formuliert wird („Wider das Vergessen und für das Seelenheil"), in den Überschriften der Hauptkap. auseinandergerissen wird? Jedenfalls lautet die Hauptüberschrift von Hauptkap. 1 „Wider das Vergessen" und die Überschrift des Hauptkap.s 3 „Für das Seelenheil" – und das, obwohl es in beiden Hauptkap.n (übrigens auch im Hauptkap. 2) stets um den im Buchtitel treffend benannten Zusammenhang geht!

Am Ende bleibt ein gewisses Bedauern darüber, dass Rainer Berndt die Memoria-Thematik nicht an jene Primärquellen herangetragen hat, die er in seinem Hugo von Sankt Viktor-Institut auswertet. Mit dieser Akzentuierung hätte er Neuland betreten. Gleichermaßen vorwärtsweisend wäre es gewesen, wenn er als Grenzgänger zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft die Frage aufgegriffen hätte, wie die Impulse der jahrzehntelangen und profangeschichtlich vorangetriebenen Memoria-Forschung eigentlich in den verschiedenen Disziplinen der Theologie rezipiert wurden bzw. werden. Nicht zuletzt provoziert die Lektüre dieses Sammelbandes die Reflektion darüber, was es aktuell eigentlich für die Memoria-Kultur bedeutet, wenn sich der im Mittelalter noch selbstverständliche Jenseitsglaube heutzutage mehr und mehr in eine Diesseitsgläubigkeit verwandelt.

Essen Hubertus Lutterbach

Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen, hg. v. Dieter J. Weiß / Thomas Brockmann. – Münster: Aschendorff 2013. 300 S. (Bayreuther Historische Kolloquien, 18), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–12923–4

Der Sammelband vereint die Referate, die während des „20. Bayreuther Historischen Kolloquiums" im Mai 2008 gehalten wurden. Dass 50 Jahre vorher Ernst Walter Zeedens Aufsatz über „Konfessionsbildung" erschienen war, sollte ein Anlass sein, eine Art Bilanz zur Erklärungskraft und zu den Defiziten des inzwischen vielfach diskutierten sog. Konfessionalisierungsparadigmas zu ziehen, das um 1980 von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard, auf Zeeden aufbauend, entwickelt wurde. Die Einleitung der beiden Hg. skizziert die inzwischen oft erzählte Ausbildung der Theoreme, die sich daran anschließende Diskussion derselben und Versuche, den primär am deutschsprachigen Raum entwickelten Ansatz auf andere Länder anzuwenden. So sollen auch die einzelnen Beiträge entweder (I.) zu konzeptionellen Grundfragen Stellung nehmen oder (II.) die Leistungsfähigkeit des Ansatzes auf der Mikroebene genauer prüfen oder (III.) die Erklärungskraft in Bezug auf andere europäische Länder in den Blick nehmen.

(I.) *Dieter J. Weiß* geht von der 1390 erstmals quellenmäßig fassbaren Fronleichnamsprozession in Bamberg aus. Zu Recht betont er den Traditionalismus und die Beharrungskräfte in der Reichskirche, die eine Umsetzung der Trienter Reformen meist nur partiell und sehr spät zur Folge hatten. Bamberg ist hierfür ein besonders ausgeprägtes Beispiel, auch an der traditionellen Prozession änderte sich wenig. Weniger zutreffend sind die Hinweise, die Rede von der Konfessionalisierung impliziere ein protestantisches Kirchenbild, und die Annahme, die spätmittelalterlichen Reformansätze seien in Trient einfach aufgenommen und sanktioniert worden; vielmehr waren hier Selektion und Modifikation bestimmend.

Harm Klueting beschäftigt sich v. a. mit der Begriffsgeschichte und diskutiert die mit den begrifflichen Festlegungen verbundenen Forschungsstrategien. „Katholische Konfessionalisierung" könne gar nicht die Fülle der zu integrierenden Phänomene aufnehmen, weshalb er daneben auch an „Konfessionsbildung", „Gegenreformation" und „Katholischer Reform", die für ihn als Reaktion auf die Pest 1348 ihren Ausgang nahm, ergänzend festhalten möchte. Zu Recht betont er wohl, dass weniger Luthers Rechtfertigungslehre als deren Widerhall das epochale Ereignis war. Weniger hilfreich ist die Charakterisierung der Reformation als einer „aus dem Ruder gelaufenen Observanzbewegung" im Augustinerorden. Erneut verteidigt K. seine Periodisierung, nach der das konfessionelle Zeitalter bereits 1517/1520 beginne, und konstatiert, dass Konfessionalisierung v. a. ein Integrationsprozess gewesen sei, aber nicht notwendig zugunsten des Staates.

Robert Bireley möchte den Begriff der katholischen Konfessionalisierung durch den des frühmodernen Katholizismus ersetzen. Zu allen Zeiten habe die Kirche auf Veränderungen und neue Herausforderungen reagiert und sich selbst modifiziert; so sei es auch um und nach 1500 zu einer Modernisierung gekommen, die durch mehrere Faktoren bedingt gewesen sei. Die Abgrenzung zu den Protestanten sei hier nur ein Aspekt gewesen; demographisches Wachstum, wirtschaftliche Expansion, die Entdeckung der neuen Länder und die lange vor 1517 wirksame Individualisierung der Frömmigkeit seien ebenso zentral gewesen und hätten die modernisierende Selbsterneuerung der katholischen Kirche, etwa die neuen Männer- und Frauenorden, ebenso bestimmt. Neben Detailfragen zu B.s Ausführungen stellt sich die grundsätzliche Frage, ob hier nicht ein klar konturierter Begriff durch eine eher inhaltsleere, jedenfalls problematische Formel ersetzt wird, die die Herausforderung, die der Protestantismus darstellte, bei aller Berechtigung, auch auf den außereuropäischen Raum zu sehen, zu sehr nivelliert.

(II.) *Wolfgang Brückner* vergleicht die populäre *praxis pietatis* der frühneuzeitlichen Konfessionen in Bezug auf Franken. Den Begriff „Volksfrömmigkeit" lehnt er ab, da er das aufklärerische Vorurteil über das Zurückgebliebene bzw. die romantische Verklärung des Ursprünglichen mit sich schleppe. Immerhin hat sich in den Jahren 1550 bis 1750 ein distinktes konfessionelles Bewusstsein in der Bevölkerung ausgebildet; B. unterscheidet dabei in Bezug auf das Luthertum zwischen beibehaltenen Ritualtraditionen, symbolischen Bedeutungsverschiebungen konkreter Utensilien, strukturellen Parallelen in Katechese und Kirchenzucht sowie Divergenzen in Sakramentenverwaltung und Kirchenorganisation.

Bezirksheimatpfleger *Günter Dippold* untersucht die Möglichkeit kommunalen, konfessionell-autonomen kleinstädtischen Handelns anhand der zum Bamberger Hochstift gehörenden, vom Domkapitel abhängigen Stadt Staffelstein. In den hochstiftischen Landstädten hatte sich vielfach, v. a. nach 1550, eine mehrheitlich lutherisch orientierte Bevölkerungsmehrheit ausgebildet, die auch den Rat bestimmte; das obrigkeitliche Handeln war (viel länger als im Hochstift Würzburg) defensiv, man verteidigte Rechtspositionen und schritt nur gegen Eiferer ein; umgekehrt richtete sich das Handeln der Bevölkerung nicht gegen die Landesherrschaft, sondern wollte ein friedliches konfessionelles Nebeneinander ermöglichen, was erst durch die in Bamberg spät einsetzende „Gegenreformation" unmöglich gemacht worden sei.

Daran anknüpfend nimmt *Stefan Ehrenpreis* das Phänomen „Mischkonfessionalität" näher unter die Lupe; er möchte den Begriff auf eine konfessionelle Durchmischung der Bevölkerung unter einer Obrigkeit beschränken. Auch hier habe es vielfach die Tendenz zu konfessioneller Identitätsbildung und Abgrenzung gegeben, es lassen sich aber mitunter auch gemeinsame Zielsetzungen und konfessionsneutralisierende Ideen nachweisen.

Andreas Holzem geht in seinem Beitrag davon aus, dass Ende des 18. Jh.s die Angehörigen der anderen Konfessionen mit festen Stereotypen wahrgenommen und beschrieben wurden, in dieser Hinsicht die Konfessionalisierung also erfolgreich gewesen sei. Die allmähliche Zunahme von Distinktionswissen war das Ergebnis, in das obrigkeitliche Maßnahmen ebenso eingingen wie Mechanismen und Bedürfnisse vor Ort, die auf Selbstkonfessionalisierung zielten. Gegen den Einwand, wegen der katholischen Kontinuität zum Mittelalter könne nicht von parallelen Vorgängen in den drei Konfessionen gesprochen werden, verweist er wohl mit Recht auf die Pluriformität der spätmittelalterlichen Entwicklungen. An Peter Hersche kritisiert er, dass dieser die vielfach belegten Modernisierungsleistungen des frühneuzeitlichen Katholizismus ausblende. Mit Thomas Kaufmann möchte er Konfessionalisierung als kulturelle Praxis sehen, die durchaus aus sich – in einer gewissen Unabhängigkeit vom frühneuzeitlichen Staat – auch vielfach humanisierend und friedensfördernd gewirkt habe, sodass die sozialdisziplinierende Obrigkeit, die Gesetzlichkeiten der lokalen Lebenswelten und die religiöse Intensivierung der Konfessionalisierung sich überschnitten, aber jeweils auch Eigengesetzlichkeiten aufwiesen.

(III.) *Josef Johannes Schmid* kann in der *religio monarchica* in Frankreich oder England lange zurückreichende Traditionen eines byzantinischen Priesterkönigtums, aber keine konfessionelle Veränderung im 16. Jh. erkennen, jedoch liegen diese Traditionen auf einer anderen Ebene als die Frage nach den Mechanismen einer gesellschaftlichen Konfessionalisierung.

Thomas Nicklas untersucht Handlungsspielräume und konfessionelle Positionierung des Kardinals von Lothringen, Charles de Guise. Er verteidigt ihn gegen den vielfach geäußerten Vorwurf des Machiavellismus, indem er dessen Re-

ligionspolitik von 1561/62, die auf eine Annäherung zu den Hugenotten und den deutschen Lutheranern setzte, als durchaus ernst gemeint wertet, letztlich als Ausdruck einer noch immer mächtigen und noch nicht konfessionalisierten Vermittlungstheologie, nach der bei gutem Willen aller Beteiligten eine Kirchenspaltung vermeidbar gewesen sei. Erst als der Herzog von Guise ermordet wurde, habe der Kardinal seine Politik wechseln und durch die Annäherung an die Kurie das Konzil zu einem erfolgreichen Abschluss bringen müssen.

Der Frage, ob es auch in Spanien und in dessen überseeischen Besitzungen eine Konfessionalisierung gegeben habe, geht *Ludolf Pelizaeus* nach. Prozesse der kulturellen Verdichtung hat es auch dort gegeben, der Einfluss der Inquisition seit Philipp II. sei so stark geworden, dass auch der Erzbischof von Toledo vor ihr nicht sicher war, sie aber Spanien und Portugal intellektuell vom übrigen Europa abtrennte. Für die überseeischen Gebiete habe dies bedeutet, die Integration präkolumbianischer Glaubensvorstellungen zu verhindern. So sei Herrschaftsverdichtung, Sozialdisziplinierung und die Förderung eines distinkten Glaubensbewusstseins auch für die spanischen Gebiete zu konstatieren, auch wenn ein tatsächlich herausfordernder Gegner gefehlt habe.

Was der Arminianismus in den Niederlanden, wo dessen Anhänger als Remonstranten die Stände anriefen, und in England, wo sie auf eine Allianz mit den Stuart-Königen setzten, für die Frage einer Konfessionalisierung bedeutete, untersucht *Dirk Pfeifer*. Beide Male suchten die Arminianer eine Verbindung mit weltlichen Instanzen einzugehen; als diese in den Niederlanden scheiterte, kam es zu einem Prozess der staatsfernen Konfessionsbildung, was sich von der englischen Entwicklung unterschied. Eine eindeutige Zuordnung zum Konfessionalisierungsparadigma ist hier nicht möglich.

Thomas Brockmann untersucht die Politik Kaiser Ferdinands II., eines sicher streng konfessionalistisch denkenden Katholiken, um die These Heinz Schillings von einem Konfessionsfundamentalismus um 1600 zu prüfen. Beim Kaiser lasse sich jedenfalls bis 1630 keine Indienstnahme der Politik für ausschließlich konfessionelle Interessen nachweisen; alle Entscheidungen waren – zumindest auch – durch eine politische und pragmatische Logik motiviert. Er habe sich nicht nur am kanonischen Recht, sondern auch am Religionsfrieden (der als Reichsgesetz diesem widersprach), orientiert, wobei man allerdings betonen muss, dass er das Vertragswerk von 1555 in einer extrem konfessionellen Auslegung interpretierte.

Der abschließende Beitrag von *Martin Friedrich* befasst sich mit dem Verhältnis der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung zum 19. Jh. Er lehnt Olaf Blaschkes These von einem zweiten konfessionellen Zeitalter ab, da sie das Spezifische der Entwicklungen nach 1800 nicht zu verdeutlichen vermöge. Er möchte lieber von einem „Kirchwerdungsprozess" sprechen, da die Staaten mit nunmehr meist gemischtkonfessioneller Bevölkerung in einem Prozess der Säkularisierung hierfür Freiräume eröffnen mussten; auch der Protestantismus sah sich so gezwungen, in Nachahmung staatlicher Einrichtungen eigene Institutionen herauszubilden.

Der Sammelband vereint Beiträge von Autoren, die in der Regel bereits im Vorfeld sehr unterschiedliche Themen und Zugangsweisen zum Konfessionalisierungsparadigma entwickelt haben. Immer wieder wird auch Peter Hersches These von der intendierten Rückständigkeit des Barockkatholizismus (tendenziell ablehnend) berührt, obwohl die Beobachtung, dass eine katholische Konfessionalisierung meist sehr viel langsamer und weniger konsequent vor sich ging, als es die Rede vom konfessionellen Zeitalter suggerierte, schwer zu bestreiten sein wird, was einige Referate auch explizit bestätigen. Trotz zahlreicher Einzelstudien besteht hier wohl noch immer ein Missverhältnis von generalisierender These und quellenmäßiger Absicherung.

Regensburg Klaus Unterburger

Samerski, Stefan: **Pancratius Pfeiffer, der verlängerte Arm von Pius XII.** Der Salvatorianergeneral und die deutsche Besetzung Roms 1943/44. – Paderborn: Schöningh 2013. 311 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76726–4

Eigentlich reicht es aus, den Buchtitel unter den Neuerscheinungen des Schöningh-Verlags zu lesen, um die Hauptthese des Kirchenhistorikers Stefan Samerski zu kennen: Während der deutschen Besetzung Roms 1943/44 rettete der deutsche Salvatorianergeneral Pancratius Pfeiffer im direkten Auftrag Papst Pius' XII. unzähligen verfolgten Menschen (Juden und Nichtjuden) das Leben. Bevor S. zu seinem Hauptteil kommt, stellt er drei hinführende Kap. voran: eines zum Werdegang P.s vom bayerischen Bauernsohn zum General der Salvatorianer, eines zum Römer Pius XII. und eines zur deutschen Besetzung in Rom 1943/44. Weil P. in der Forschung weniger bekannt ist, liest man das erste Kap. gerne und erfährt, auf welche Weise und mit wem er Kontakt in der Römischen Kurie knüpfte. Für das Kap. über die deutsche Besetzung Roms nutzt S. neue Quellen unterschiedlicher Archive, was eines der Verdienste des Buches ist. Die wenigen und dazu noch völlig unkritischen Seiten über die Beziehung des Pacelli-Papstes zu seiner Stadt Rom lassen jedoch erahnen, wohin der Autor seine Leser führen möchte.

S. scheint im Hauptteil zunächst das einzulösen, was er im Vorwort ankündigt, nämlich „detailliert, differenziert und strukturiert" zu erklären, was sich hinter der Aussage Benedikts XVI. verbirgt, der anlässlich von P.s 60. Todestag von dessen „heroische[m] Einsatz zur Rettung verfolgter und unterdrückter Menschen" sprach (7). Auch hier nutzt S. neue Quellen für seine Studie, vornehmlich die salvatorianische Überlieferung aus dem Generalat und den Provinzen, und zeichnet P.s unermüdlichen Einsatz für Verfolgte nach. Durch seine Vermittlungstätigkeit konnte der Salvatorianergeneral einige Inhaftierte befreien und vor dem sicheren Tod bewahren, in anderen Fällen scheiterte er und in den meisten Fällen ist das Schicksal der Betroffenen nicht nachweisbar. Leider verzichtet S. im Anhang bei der tabellarischen Übersicht über P.s Bemühungen für 436 Verfolgte auf Quellenbelege, wodurch diese mühevolle Recherchearbeit deutlich an wissenschaftlichem Wert verliert.

Der kritische Umgang mit dem Untersuchungsgegenstand gehört generell zu den zentralen Aufgaben wissenschaftlichen Arbeitens, doch genau den lässt S. allzu oft vermissen. So wird die jahrzehntelange Diskussion um das „Schweigen" Pius' XII. zum Holocaust fast vollständig ausgeklammert und mit Pinchas Lapide einer der vehementesten (jüdischen) Fürsprecher des Pacelli-Papstes herangezogen (84, Anm. 123). Das zentrale Beispiel für die unkritische Argumentationsführung S.s liefert die behauptete persönliche Nähe zwischen P. und Pius XII.

Für diese nennt er als Beleg u. a. ein Interview mit Principe Francesco Pacelli, dem Sohn Carlo Pacellis, des Neffen des Papstes und Gouverneurs der Vatikanstadt unter Pius XII., ohne zu fragen, welcher Quellenwert einer solchen Aussage einer nicht direkt an den Ereignissen beteiligten Person aus dem Jahr 2005 zukommen kann. Als weiteren Gewährsmann zieht S. den „Rom-Kenner und SS-Hauptmann Dollmann" heran – und vergisst dabei jegliche Quellenkritik. P. selbst beschrieb sein Verhältnis zur Kurie im September 1944 nüchterner: „Ich wurde während der deutschen Besatzung vom Vatikan als Privatvermittler zwischen ihm und der deutschen Behörde benutzt und musste täglich hin und her vermitteln. Es kam so ein recht gutes Verhältnis zustande, und es waren beide Teile recht zufrieden." (83) Zu seiner Beziehung zu Pius XII. sagt P. nichts, auch wenn man davon ausgehen kann, dass der Papst über seine Tätigkeit informiert, wenn auch vielleicht nicht täglich in sie involviert war. Doch S.s Argumentation geht noch weiter: „Aus dem Seligsprechungsprozess, der auf Aussagen aus der persönlichen Umgebung des Pontifex mit direktem Zugang zu ihm basiert, geht außerdem hervor, dass der Salvatorianergeneral häufig persönlich bei Pius XII. gewesen war und von ihm Aufträge erhalten hatte." (ebd.) Nun würde der Historiker diese spannenden Aussagen sicherlich am liebsten direkt am Seligsprechungsprozess überprüfen, doch muss er sich mit dem Verweis begnügen, dass S. sich auf die „Aussage von P. Peter Gumpel SJ / Rom, der den Prozess betreute, 20.10.2005" (83, Anm. 116) stützt. Letzten Endes handelt es sich also um eine Aussage ohne wissenschaftlich haltbaren, weil nicht nachvollziehbaren Wert.

Dokumentarisch belegt sind bisher lediglich zwei Privataudienzen P.s beim Papst während der deutschen Besetzung Roms, eine am 4. Februar und eine am 23. März 1944, sowie ein weiteres Treffen am 10. November 1943. Das muss nicht heißen, dass es nicht noch mehr Audienzen gab, denn zum einen steht die Öffnung der Bestände des Pontifikats Pius XII. in den vatikanischen Archiven noch aus, und zum anderen muss nicht jedes Treffen dokumentiert worden sein, denn die Bedeutung von informellen Informationsflüssen innerhalb der hochformalisierten Römischen Kurie kann kaum überschätzt werden. S. schreibt: „Der Gesprächsgegenstand in den beiden Audienzen ist heute nicht mehr mit Sicherheit auszumachen; aller Wahrscheinlichkeit nach wird es sich um die kirchliche Asylpraxis und die Bombardierung Roms gehandelt haben. Für solch heikle Missionen kam der Salvatorianer besonders in Frage, da er nicht nur geschickt und diskret, sondern auch streng weisungsgemäß handelte und keine Alleingänge wagte. Er war tatsächlich nur das ausführende Organ mit Selbständigkeit allein in der Methodik. Außerdem hatte P. den Papst persönlich über alle seine Schritte und Ergebnisse unmittelbar informiert, die er bei den deutschen Besatzungsbehörden erzielen konnte. Damit wird deutlich, dass P. als *die* [Hervorhebung des Autors] Vertrauensperson von Pius XII. zu gelten hat, die im direkten päpstlichen Auftrag als nahezu einziger Mittelsmann mit den deutschen Behörden in Rom über humanitäre und kirchliche Angelegenheiten verhandeln sollte." (84) Als Beleg dient auch hier lediglich der Verweis auf die Aussagen Pater Gumpels aus dem Seligsprechungsprozess.

Die Tätigkeit P.s soll hier nicht an sich in Frage gestellt werden. Es wird auch nicht bezweifelt, dass sich die Römische Kurie seiner Vermittlungstätigkeit bediente und P. „für den Papst und seine Umgebung zur idealen Drehscheibe im Kontakt zu den Besatzern" wurde (255). Doch steht die zentrale These S.s, dass P. in direktem persönlichen Auftrag des Papstes handelte, also sein verlängerter Arm war und es damit eigentlich der Papst selbst war, der handelte, auf dünnem Quellenfundament. Die Stoßrichtung S.s ist klar, denn er möchte die von Pius XII. gewählte Strategie der punktuellen stillen Hilfe und einer Diplomatie, die lavierte und auf Zeit spielte, um die deutsche Besetzung Roms und allgemein das nationalsozialistische Regime zu überdauern, als den einzig gangbaren Weg verteidigen. Denn „mit prinzipiellen Entscheidungen [sei] häufig nicht das bonum commune oder

das des einzelnen zu retten" gewesen, und nur so habe Pius XII. „seine persönliche Integrität und seine eigene Handlungsfähigkeit" bewahren können. S. geht souverän darüber hinweg, dass genau diese Frage in den heftigen Auseinandersetzungen der letzten sechzig Jahre über Pius XII. auch anders gesehen wurde und noch heute außerhalb des apologetischen Lagers anders gesehen wird.

Münster Sascha Hinkel

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. Bundesrepublik 1956–1960, hg. v. Heinz Hürten. – Paderborn: Schöningh 2012. 1109 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 57), Ln. € 168,00 ISBN: 978–3–506–77327–2

In der Reihe der „Akten deutscher Bischöfe" hat Heinz Hürten insgesamt 314 Dokumente der westdeutschen Bischöfe für die Jahre 1956–1960 ediert (der Band für die Jahre 1950–1955 steht noch aus), mithin für die letzten Jahre eines weitgehend stabilen, distinkt abgegrenzten, ultramontan orientierten und politisch einflussreichen katholischen Milieus. Der Gesamtanlage der Reihe ist geschuldet, dass er sich primär auf das „Wirken der Kirche in der Gesellschaft" konzentriert, also innerkirchliche, pastorale und theologische Belange höchstens nebenbei und sekundär berührt. Die hinter dieser Abgrenzung stehenden Grenzziehungen und das damit verbundene Selbstverständnis ließe sich in gewisser Weise hinterfragen; zudem gilt in praktischer Hinsicht: Wenn die deutsche Bischofskonferenz schon faktisch eine breiter angelegte Publikation ihrer Quellen finanziert, dann hätte man vielleicht doch gleich das Gesamtspektrum ihrer Aktivitäten ins Visier nehmen können. Allerdings sind die Weichenstellungen hierfür schon vor Jahrzehnten vorgenommen worden; trotz der Restriktion ist ja grundsätzlich die Öffnung der eigenen Archive als Beitrag zu einer glaubwürdigen Bezugnahme auf die eigene Vergangenheit eine überaus hoch einzuschätzende Grundsatzentscheidung, in deren Konsequenz es dann liegen wird, auch bald die Akten der Folgejahre einschließlich der Diskussionen zu *Humanae Vitae* zugänglich zu machen, jedenfalls dann, wenn man keine grundsätzliche Abkehr vom bislang eingeschlagenen Weg vornehmen möchte.

Obwohl grundsätzlich ein Querschnitt aus allen deutschen Bistümern angestrebt ist, konzentriert sich die Edition v. a. auf die Erzbischöfe Joseph Frings von Köln und Joseph Wendel von München-Freising, dazu kommen einige wenige weitere Bischöfe, die mit zentralen Leitungsaufgaben betraut waren. So sind die Akten auch beinahe ausschließlich aus den erzbischöflichen Archiven von Köln und München geschöpft. In inhaltlicher Hinsicht kann lediglich auf einige wichtige Linien hingewiesen werden. Was den Verbandskatholizismus angeht, so hatte man letztlich einen Mittelweg eingeschlagen zwischen Restitution der alten Verbände, Verkirchlichung und Umgestaltung im Sinne der Idee der „Katholischen Aktion" (stärkere Entpolitisierung und Rückbindung der Laien an den pastoralen Auftrag der Geistlichen) und Zentralisierung. Zu den interessantesten Aspekten gehört das spannungsreiche, noch immer stark durch bischöfliche Skepsis geprägte, ja ablehnende Verhältnis zur SPD, was ebenso die Haltung zur Einheitsgewerkschaft (DGB) beeinflusste und woran auch das Godesberger Programm von 1959 zunächst kaum etwas änderte (vgl. etwa 701, 879). Der Linkskatholizismus und die von diesem oft propagierte Forderung nach einer Äquidistanz zu den Parteien (vgl. auch den Appell an die Bischöfe, 359–361, den u. a. der Schriftsteller Heinrich Böll unterschrieben hat) fand bei den Bischöfen keine Anhänger. Der rigoristische Antisozialismus des Münsteraner Bischofs Michael Keller (1947–1961), der etwa auch ein Gegner der Theologie Karl Rahners war (vgl. 321f), ging der Mehrheit der Bischöfe dann aber umgekehrt doch zu weit.

Die westdeutschen Bischöfe hatten sich nach 1945 zu einer Restitution und partiellen Umformung eines gesellschaftspolitisch wirksamen Katholizismus entschlossen; die Erfolge dieser Politik bestanden sicherlich zunächst in einer weitgehenden Konsolidierung des katholischen Milieus. Da die gesellschaftliche Präsenz und das wirksame Ausfüllen von Gestaltungsräumen es ermöglichte, vielfach auf das Leben der Gläubigen und die gesamte Gesellschaft Einfluss zu nehmen, kann man das immer wieder sichtbar werdende Bestreben des Episkopats nachvollziehen, diese für das Funktionieren des Milieus fundamentalen Mechanismen zu verteidigen, ja nach Möglichkeit auszubauen: Der Kampf für die Konfessionsschule, die konfessionelle Lehrerausbildung und den konfessionellen Einfluss auf die Erziehung war deshalb ebenso zentral wie der kirchliche Einfluss auf Familie, Sexualität und Reproduktion sowie in den Medien (Gründung der KNA); man kämpfte für die Beibehaltung des arbeitsfreien Sonntags und die Weitergeltung der Konkordate, zielte bei der Neuausrichtung des Laienkatholizismus letztlich primär auf größere Geschlossenheit und wirkmächtigere, einflussreichere öffentliche Vertretung der bischöflichen Sorgen und Anliegen, wobei dem neu errichteten „Zentralkomitee der deutschen Katholiken" anfangs eher die Funktion eines Transmissionsriemens zugedacht war, in gewisser Weise analog zum „Katholischen Büro" in Bonn – zunächst unter Prälat Wilhelm Böhler (1891–1958) –, das der Vertretung der kirchlichen Interessen in der Politik diente (Nuntius Aloysius Münch musste Böhler 1956 gegenüber dem Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini verteidigen, vgl. 152–162, da man in Rom offenbar ein konkurrierendes ortskirchliches Machtzentrum mit zu viel Einfluss fürchtete). Die Dialektik des Doppelziels von breiter gesellschaftlicher Wirksamkeit und zugleich klar distinkter und geschlossener katholischer Identität auch in gesellschaftspolitischen Fragen wird sich als das Grunddilemma der Kirche seit den 1960er Jahren erweisen und in der nun folgenden Phase beschleunigter gesellschaftlicher Modernisierung wie ein Bumerang auf die Kirche zurückschlagen. Ein wenig blitzt davon in der vorliegenden Aktenedition bereits auf, etwa darin, dass man weiter klar für die CDU/CSU Stellung nahm und auf deren Wahlerfolg hoffte, zugleich aber die Klagen immer lauter wurden, dass in dieser die katholisch-konfessionellen Kräfte zu wenig gefördert würden und sich die Partei für weitere Wählergruppen auch personalpolitisch öffnete (vgl. 168, 697–699 u. ö.). Der enorme Einfluss auf gesellschaftspolitische Fragen stieß bereits in der späten Adenauerzeit wiederholt an seine Grenzen.

Regensburg Klaus Unterburger

Thönissen, Wolfgang: **Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter.** Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums. – Paderborn: Bonifatius 2013. 290 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–89710–507–2

The book by Wolfgang Thönissen, director of the Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, is an interesting presentation of Vatican II from the perspective of a Catholic ecumenical theologian.

The book is structured in an introduction, six chapters, and a conclusion. Ch 1 is about "the discovery of ecumenism in the Catholic Church", where the author discusses and questions the widely accepted assumption that ecumenism in the Catholic Church begins with Vatican II. Th. presents the ecumenical achievement of Vatican II, and especially the decree *Unitatis Redintegratio*, as a particularly important chapter in a history that predates the council called by John XXIII. Ch 2, "Revelation and Justification", asserts the foundational character of the constitution on the divine revelation *Dei Verbum*, also in light of the developments in ecumenism after Vatican II culminating with the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by the Catholic Church and the Lutheran World Federation on October 31, 1999. Ch 3, "Essence, Existence, and Mission of the Church" recaps the ecclesiological debate before and at Vatican II, with an interesting focus on the meaning of the much-debated "subsistit in". Ch 4, "Church and Ecclesial Communion", analyzes the value of "communio" to understand Vatican II but also in its value for the ecumenical dialogue. Ch 5, "Ministry and Ministries in the Church", pivots around the doctrine on episcopacy of Vatican II, on episcopal collegiality, and on apostolicity in the Church, with a section on the ecumenical debate on petrine ministry. Ch 6 discusses "Freedom and Person. The Right to Religious Liberty", on the background of the special nature of the conciliar declaration *Dignitatis Humanae* in terms of sources (theological and rational) and of its importance for ecumenism but, more in general, for the very existence as such of the Catholic Church in a modern, pluralistic world. In the conclusion, "The Church under the Word of God", Th. explains the *prius* of the teaching of Vatican II in terms of rediscovery of the sovereignty of the Word of God in the Scripture.

The structure and the focus of the book show clearly two areas of special interest of the author: ecumenism and ecclesiology. This book is not a popular, short introduction to Vatican II but a book on the ecclesiology of Vatican II: three chapters (three, four, and five) are directly on the ecclesiology of the council documents, plus the first chapter on Vatican II as an ecumenical event of the Churches. Every chapter is structured around the relevance of the conciliar teaching for ecumenical dialogue – both in history and in future perspective. There is, however, visible from the book a certain "ecumenical disappointment" for what happened in the relations between the Churches after the promises made by Vatican II; but the author keeps a constructive attitude, without turning the book into a list of failed achievements. The ecumenical perspective is crucial for the constructive and indeed valuable pages dedicated to the analysis of the famous expression "subsistit in".

The author synthesizes Vatican II very effectively in a few pages, in light of the assessment of the council made by the Extraordinary Synod of the Bishops in 1985: the Church of Vatican II is "the Church that under the Word of God celebrates the mystery of Christ for the salvation of the world" (36). The key words are, for this definition but also for the whole book: Word of God, Church, sacramental ministry,

and salvation of the world. In this sense, Th. shows, with his prioritization of *Dei Verbum* for the interpretation of Vatican II, an alignment with the interpretation of the council by Jesuit theologian Christoph Theobald in his opus magnum, *La réception du concile Vatican II* (volume 1, 2009; volume 2 is forthcoming). Th. is very familiar with the best literature on the history and theology of Vatican II (especially the literature in German and French), and this makes the book a solid contribution.

Th.s book is not free from shortcomings, some of them attributable to the strong ecumenical focus. The most visible absence in the presentation of Vatican II is the liturgical reform and its repercussions (also the ecumenical ones) in these last 50 years: this is a notable absence also given the push for the "reform of the liturgical reform" coming from a few circles, conspicuously active especially in the Vatican during the latest decade. The second flaw of the book is due to the unfortunate timing of the publication. The manuscript was completed during 2012, and the book was ready and printed just a few months (if not weeks) before the resignation of Benedict XVI – an event that nobody could predict, of course. The problem is that in the book Th. often relies on Ratzinger's reception of Vatican II (as a theologian, but especially as a pope): for example, in the numerous references to the post-synodal exhortation *Verbum Domini* (2010) and to the speech to the Roman Curia on the interpretation of Vatican II of December 22, 2005, but also to other, more controversial episodes of Benedict's pontificate, such as the Regensburg speech of September 2006. The election of Pope Francis in March 2013 has changed many coordinates of the ecclesial and theological debate on Vatican II – even if Francis has never directly intervened in that debate considerably influenced by the pontificate of his predecessor. The ecumenical focus will continue to be one of the most important for a theological comprehension of Vatican II, but the intra-Catholic environment has changed significantly with the change of pontificate – especially for the Church-world relationship – and the reader will notice it.

Despite this element, in its own way revelatory of the relevance of the issue, the book by Th. is a very valuable contribution to the debate, especially because it gives voice to the importance of Vatican II for Catholic theologians not directly involved in that field of theology that has become (for various reasons) the history of the debate on the interpretation of Vatican II.

St. Paul, Minnesota Massimo Faggioli

Theologiegeschichte

Pevarello, Daniele: **The Sentences of Sextus and the Origins of Christian Asceticism** [sic!]. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 248 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 78), brosch. € 69,00 ISBN: 978-3-16-152579-7

Lange Zeit bildete die Ausgabe der Sextussprüche von Henry Chadwick (*The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959) samt seinen darin enthaltenen Studien nicht nur einen Meilenstein, sondern den Endpunkt einer ausführlichen Beschäftigung mit dem Inhalt dieses Textcorpus. Die Neuedition mit englischer Übersetzung durch Richard A. Edwards und Robert A. Wild (*The Sentences of Sextus*, Chico CA 1981) war nicht zuletzt durch das Bekanntwerden eines koptischen Fragments (*Sext.* 158–180.307–397) bedingt, enthielt aber keine Abhandlungen. Erst über fünfzig Jahre nach Chadwick erschien mit Text, Übersetzung und Kommentar von Walter T. Wilson (*The* Sentences *of Sextus*, Atlanta 2012) wieder eine Monographie zum Thema.

Das weitgehende Desinteresse der Forschung wird der Bedeutung des Textes keinesfalls gerecht. Die Sextussprüche waren nicht nur in der gesamten Christenheit weit verbreitet, wovon die zahlreichen Handschriften in verschiedenen Sprachen zeugen. Sie markieren auch einen entscheidenden Punkt der Begegnung und wechselseitigen Befruchtung von pagan-philosophischer Gnomik und jüdisch-christlicher Weisheit um die Wende vom 2. zum 3. Jh. V. a. die vielfältigen Ursprünge christlicher Askese, wie sie später im Mönchtum zur Regel wird, sind ohne Rückgriff auf die Sextussprüche kaum angemessen zu erfassen.

Einen wegweisenden Beitrag dazu leistet die in Cambridge von William Horbury betreute Diss. von Daniele Pevarello. Sie nimmt die Frage auf, die Chadwick am Ende seines Buches offenlässt, „whether the ascetic and mystical ideal of the Neopythagorean sages has been an influence for good or for evil upon the spirituality of Christendom, and whether this progress of incorporation did not tend to blur distinctions which might better have been kept more clearly in view" (Chadwick 162; zit. bei P. 3).

P.s Arbeit gliedert sich, abgesehen von Einleitung (1–7) und Schluss (203–210), in fünf Kap. Er beginnt in Kap. 1 (9–59) mit einem Abriss der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte der Sextussprüche von Origenes bis in unsere Tage. Ist Sextus für Origenes unzweifelhaft „ein weiser und gläubiger Mann" (*sapiens et fidelis vir – hom. in Ezech.* I 11), m. a. W. ein Christ gewesen, wird anderthalb Jahrhunderte später genau darum heftig gestritten: Während Rufinus in ihm den römischen Bischof Sixtus/Xystus II. (gest. 258) erkennt, hält Hieronymus ihn für einen heidnischen Pythagoreer, von dem Evagrius Ponticus und andere das unchristliche Ideal eigenmächtigen Strebens nach moralischer Vollkommenheit übernommen hätten. Von dieser Kontroverse wird auch die moderne Erforschung der Sextussprüche weitgehend bestimmt. P. will sich davon lösen, indem er sich im Weiteren auf den Inhalt der Spruchsammlung konzentriert und die „cross-fertilisation of NT and Greek gnomic traditions" (207) an zentralen Themen aufzuweisen versucht.

Kap. 2 (60–97) widmet sich der Sexualmoral der Sextussprüche mit einem dreifachen Ergebnis: Eigenhändige Verstümmelung und Kastration würden durchaus nicht abgelehnt (vgl. *Sext.* 12f mit Mt 5,29f; 19,12), wohl aber in pythagoreischer Tradition gewissermaßen die Totalkastration des Leibes durch Suizid (vgl. *Sext.* 273 mit Porph. *Marc.* 34). Heirat werde zwar nicht ausgeschlossen, Ehelosigkeit aber zugunsten einer ungeteilten Gemeinschaft mit Gott favorisiert (vgl. *Sext.* 273 mit 1 Kor 7,35). Geschlechtsverkehr zum Zwecke der Fortpflanzung werde zwar akzeptiert, eröffne jedoch keinerlei positive Sicht auf die Ehe.

Kap. 3 (98–132) profiliert die Besitzlosigkeit als wesentliches Kennzeichen des Weisen in den Sextussprüchen (vgl. *Sext.* 15–21). Ideengeschichtlich setze Besitzlosigkeit im kynisch-stoischen Sinne die Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) des Weisen voraus und ermögliche als solche erst Freiheit. Wirkungsgeschichtlich werde der solchermaßen besitzlose Weise (σοφὸς ἀκτήμων) zum Vorbild des monastischen Besitzverzichts. Traditionsgeschichtlich vertiefe die von Sextus propagierte Besitzlosigkeit das asketische und dualistische Verhältnis des Gläubigen zur Welt, wie es beispielhaft in der ntl. Zinsgroschenperikope zum Ausdruck komme (vgl. *Sext.* 20 mit Mk 12,17 parr.).

In Kap. 4 (133–165) geht es um die rechte Art zu reden und zu schweigen (vgl. *Sext.* 151–173). P. identifiziert *Sext.* 155 als das einzige atl. Zitat der Sextussprüche (vgl. Spr 10,19 LXX); als Ursache der Sünde wird darin Geschwätzigkeit (πολυλογία) benannt. Um ihr zu entgehen, empfehle Sextus Kürze im Reden (βραχυλογία), die er zugleich in der literarischen Form des kurzen Weisheitsspruches selbst verwirkliche. Gehe die sparsame Rede in Schweigen (σιγή) über, komme darin die mystische Dimension der pythagoreischen Philosophie zum Ausdruck, die sie mit den Mysterienkulten der Antike verbinde und die im Schweigen der Mönche fortwirke.

In Summa werden Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit und Schweigsamkeit des gläubigen Weisen von P. als konkrete Formen des Rückzugs aus der Welt interpretiert. Entsprechend sucht er im abschließenden Kap. 5 nach Spuren eines Mönchtums *avant la lettre*, konkret vor Antonius dem Großen, in den Sextussprüchen. Der Weise sei nicht mehr der Kosmopolit wie in der kynischen und pythagoreischen Tradition, sondern er scheide sich von der Welt ab, um in Einsamkeit zu leben und immer mehr zur Betrachtung Gottes aufzusteigen (vgl. *Sext.* 415b–425). Seine Menschenfreundlichkeit äußere sich nicht mehr in politischem Engagement für das Gemeinwohl, sondern in einem weltabgewandten Pazifismus. Gerade so werde er aber auch zu einem allgemeinen Wohltäter (εὐεργέτης) der Menschen (vgl. *Sext.* 209–213).

P. hat eine Studie vorgelegt, die grundlegende Themen der Sextussprüche zielsicher angeht und fast durchweg überzeugend interpretiert. Auf diese Weise gelingt es ihm, die hohe Bedeutung der Spruchsammlung an der Schnittstelle zwischen paganen und frühchristlichen Formen der Askese klar und deutlich herauszustellen. Eine von ihm angeleitete Lektüre des Textes vermag sowohl die philosophischen Traditionen, die darin eingeflossen sind, als auch ihre Wechselwirkung mit der genuin christlichen Überlieferung, wie sie nicht zuletzt im NT greifbar wird, sowie deren gemeinsames Fortwirken im aufkommenden Mönchtum sehr gut nachzuvollziehen. So ist die Sorge, die Chadwick am Ende plagte, ob diese Konturen in den Sextussprüchen nicht allzu sehr verschwommen seien, wie weggeblasen, wenn man P.s Buch aus der Hand legt.

Gegenüber diesem eindeutigen Gewinn fallen einige sachliche Überakzentuierungen kaum ins Gewicht; sie seien aber gleichwohl vermerkt. Gegen Edwards und Wild (Sentences 1), die den Sextussprüchen „mild asceticism" attestiert hatten, stellt P. eine generelle Tendenz zur Radikalisierung der Askese fest. Dem ist zuzustimmen, wenn er z. B. in *Sext.* 230b die Ehe als „a grim and desolate battlefield" (83) beschrieben sieht. Wenn er hingegen Sextus zum Verfechter der wörtlich verstandenen Selbstkastration macht (62–70), sind Zweifel angebracht, gerade auch, weil *Sext.* 12 (wie er selbst bemerkt) geeignet ist, *Sext.* 13 und 273 in dieser Hinsicht zu temperieren. In quellenkritischen Fragen neigt P. dazu, alles, was in den nächstverwandten Texten (Kleitarchos- und Pythagoreersprüche, Porphyrius' *Ad Marcellam*) keine Parallelen hat, vorschnell der christlichen Bearbeitung durch Sextus zuzuschreiben. Hier scheint größere Vorsicht ebenso rat-

sam wie gegenüber P.s Zuversicht hinsichtlich der redaktionellen Geschlossenheit der Sextussprüche überhaupt. Schließlich ist noch ein Missgeschick zu korrigieren: Im Titel des Buches hat wohl eine Dittographie von „sc" zur falschen Schreibung „Ascetiscism" (statt richtig „Asceticism") geführt, was die Auffindbarkeit des Buches in manchen Katalogen erschweren dürfte.

Das alles tut der soliden Arbeit keinen Abbruch. Man kann dem Buch nur viele Leser wünschen und hoffen, dass es zu einer intensiveren Beschäftigung mit den zu Unrecht vernachlässigten Sextussprüchen beiträgt.

Münster Wilfried Eisele

Les dialogues *adversus Iudaeos*. Permanences et mutations d'une tradition polémique. Actes du colloque international organisé les 7 et 8 décembre 2011 à l'Université de Paris-Sorbonne, hg. v. Sébastien Morlet / Olivier Munnich / Bernard Pouderon. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2013. 428 S., brosch. € 46,00 ISBN: 978–2–85121–263–4

Das umfangreiche Werk der französischen Hg. – es geht auf eine Tagung an der Univ. Paris IV zurück und umfasst achtzehn Beiträge – behandelt die Tradition antijüdischer Dialoge innerhalb der christlichen Theologie. Ein Sammelband zu diesem Thema ist ein Novum. Die Pioniertat hat freilich ihren Preis, einen hohen Grad an Spezialisierung. Weitgehend ausgeblendet bleiben die in eine andere als die Dialogform gekleidete antijüdische Kontroversliteratur sowie die literarischen Dialoge christlicher Autoren, die sich mit anderen Religionen als dem Judentum – oder auch nur neben dem Judentum – auseinandersetzen. Ausgeblendet bleibt auch das mittelalterliche Phänomen antichristlicher Dialoge aus der Feder jüdischer Theologen. Ein unübersehbarer, dem Titel nicht zu entnehmender Schwerpunkt liegt zudem auf den antiken Vertretern des betrachteten Genres: Die erste erhaltene Schrift, Justins *Dialog mit dem Juden Tryphon*, kommt am ausführlichsten zur Sprache; ihm ist eine eigene Sektion mit drei Beiträgen gewidmet. Sechs weitere Aufsätze gelten antijüdischen Dialogen der Spätantike, wobei die Einzeluntersuchungen überwiegen. Auch die Einleitung von Sébastien Morlet hat fast ausschließlich die Spätantike im Blick; sie endet mit einer sehr hilfreichen, dreizehn Titel umfassenden Aufstellung aller aus der Antike erhaltenen antijüdischen Dialoge. Eine derartige Übersicht hätte man sich auch für das Mittelalter und die Neuzeit gewünscht. Die sechs Beiträge zum Mittelalter nehmen mehrheitlich eine Vogelperspektive ein; die beiden Einzelstudien aus dieser Abteilung haben spätbyzantinische Texte zum Gegenstand, welche ihrerseits auf antiken Quellen beruhen. Ein kurzer „Epilog" schlägt eine Brücke in die Neuzeit.

Die Hg. identifizieren in ihrem Vorwort zwei Kontroversen, die in der einen oder anderen Wendung von den meisten Beiträgen aufgeworfen werden: die Frage, ob die Dialoge tatsächliche Debatten widerspiegeln; und die Frage, welche Kenntnis ihre Verfasser vom Judentum besaßen. In seiner Einleitung beschreibt *S. Morlet*, wie sich die christlichen Apologeten und Kirchenväter relativ ausgiebig des Dialogs bedienten, um die Wahrheitsansprüche von Häresien und anderen Religionen zurückzuweisen. Wenn diese Dialoge auch niemals bloße Gesprächsprotokolle sind, stehen hinter ihnen doch wirkliche Auseinandersetzungen zwischen den Religionen oder den Strömungen innerhalb ein und derselben Religion: Von einem durch die christliche Literatur katalysierten „Ende des Dialogs in der Antike", wie es der gleichnamige Sammelband von Simon Goldhill (Cambridge 2008) heraufbeschwört, kann keine Rede sein. Die Übergänge zwischen dem literarischen Dialog und seinen Nachbargenres sind fließend. Eine Typologie des Dialogs im Allgemeinen wie des antijüdischen Dialogs im Besonderen hat auf der obersten Ebene die personenhaften und die allegorischen Gespräche zu unterscheiden.

Der Dialog Justins ist gewiss das am besten untersuchte Werk seiner Art. Aber wie der vorliegende Band beweist, hat die intensive Erforschung es nicht vermocht, einen – auch nur ungefähren – Konsens der Interpreten herbeizuführen. So kontrastiert *Olivier Munnich* in dem bei Weitem längsten Aufsatz das sich aus Justins Werk ergebende Bild vom Judentum mit der rabbinischen Exegese und kommt zu dem Schluss, dass es sich bei ersterem nur um eine literarische Fiktion handelt, ein aus neutestamentlichen Bausteinen konstruiertes „jüdisches Stereotyp". Dies verleiht der Schrift den Charakter einer „als Dialog auftretenden Anthologie"; keineswegs kann aus ihr die Existenz einer realen Debatte zwischen den Glaubensgemeinschaften abgeleitet werden. Dem widerspricht *Dan Jaffé*, für den Teile der Mischna gerade eine Reaktion auf die von Justin und anderen Apologeten des Christentums vorgetragenen Argumente darstellen dürften. *Pierluigi Lanfranchi* gibt ferner zu bedenken, dass das tannaitische Judentum auf Palästina beschränkt war. Es ist daher keine Überraschung, wenn der Heidenchrist Justin die rabbinische Exegese weitgehend ignoriert. Das von ihm beschriebene Judentum ist das biblische der Diaspora, mit dem er nach seiner Auswanderung aus Palästina konfrontiert war, eine authentische und keine fiktive Religion. *Bernard Pouderon* analysiert die in Justins Dialog auf beiden Seiten vorgetragenen Argumente und ordnet sie in den Kontext der christlichen antijüdischen Polemik des 2. Jh.s ein. Sie zeigen, dass Justin die jüdische Exegese jedenfalls in ihren Grundzügen nicht fremd war.

In der zweiten Sektion finden sich einige sehr verdienstvolle Einzelstudien. *Laetitia Ciccolini* betrachtet den vermutlich ersten antijüdischen Dialog eines Christen, das verlorene *Streitgespräch zwischen Jason und Papiscus* im Lichte des erhaltenen Begleitschreibens, das der Verfasser einer ebenfalls verlorenen lateinischen Übersetzung, Celsus, an einen Bischof Vigilius richtete. *Mickaël Ribreau* fragt nach den Quellen der pseudo-augustinischen *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, eines allegorischen Dialoges, den er in formaler Hinsicht von der lateinischen Komödie beeinflusst sieht. *Patrick Andrist* untersucht das katechetische Werk des Cyrill von Jerusalem und stößt auf antijüdische Polemik mit dialogischen Elementen, von der schwer zu sagen ist, ob sie – wie es Ciccolini dem *Streitgespräch zwischen Jason und Papiscus* bescheinigt – auf Debatten mit dem zeitgenössischen Judentum zurückgeht oder nicht. *Christian Boudignon* legt eine interessante Deutung der *Doctrina Iacobi* vor, des Streitgesprächs eines frisch konvertierten mit einem renitenten Juden. Danach kritisiert der unbekannte Verfasser die Weigerung der Kirche von Karthago – aus Furcht vor einer religiös-kulturellen Kontamination –, die 632 vom Kaiser angeordneten Zwangstaufen der dort ansässigen Juden durchzuführen. *Vincent Déroche* analysiert die antijüdischen Aspekte dreier spätantiker Schriften aus dem Bereich der byzantinischen Kirche, die nicht in die Form des Dialogs gegossen sind. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Unterscheidung zwischen polemischer (nach außen gerichteter) und erbaulicher (nach innen gerichteter) Literatur keine absolute ist, da die eine jeweils Elemente der anderen integrieren kann.

Die unter der Rubrik „Mittelalter" versammelten Aufsätze bieten ein uneinheitlicheres Bild. *Immacolata Aulisa* fragt nach der Bedeutung antijüdischer Polemik in der Hagiographie, nur um festzustellen, dass diese dort weitgehend ortlos bleibt. *Claudio Schiano* macht für den antijüdischen Dialog des Nikolaos von Otranto diverse literarische Quellen aus, hält es aber gleichwohl für wahrscheinlich, dass eine reale Streitsituation dessen Hintergrund bildet. *Marie-Hélène Congourdeau* betrachtet zwei byzantinische Dialoge des 14. Jh.s aus dem Umfeld des Herrscherhauses, die von der *Doctrina Iacobi* respektive dem *Dialog mit Tryphon* inspiriert sind und von denen dem einen eine wirkliche Auseinandersetzung zugrunde liegen dürfte, während der andere eher als Beitrag zur christlichen Theologie erscheint. *Gilbert Dahan* hält die Frage nach dem realen Hintergrund der Dialoge für sekundär, insofern es sich bei ihnen wenn nicht um Fiktionen, so zumindest um vollständige Neugestaltungen des Erlebten handelt. Sein Interesse gilt der in ihnen praktizierten Bibelauslegung. Sie steht im Dienst der Argumentation, bleibt von den methodischen Neuerungen in der Exegese des 13. Jh.s erstaunlich unberührt und steht im Bann der Alternativik von wörtlicher und geistlicher Schriftauslegung. Rationale Überlegungen spielen nicht nur in den im engeren Sinne philosophischen, sondern auch in den exegetischen Dialogen eine Rolle, wo die Befragung gemeinsamer Autoritäten regelmäßig in einem hermeneutischen Dissens endet, der nur mit Vernunftargumenten aufgelöst werden könnte. Im Beitrag von *Anna Sapir Abulafia* wird die Gestalt des Juden in den mittelalterlichen Streitgesprächen mit der augustinischen Vorstellung in Verbindung gebracht, dass das Fortbestehen der jüdischen Glaubensgemeinschaft in der *aetas Christiana* seinen Sinn darin hat, Zeugnis von der Wahrheit des Christentums abzulegen. Die jüdischen Gesprächspartner sind in ihren Augen bloße Instrumente, sind Wachs in den Händen ihrer christlichen Urheber, die ausnahmslos als Sieger aus den Gesprächen hervorgehen. Eine Zusammenfassung eigener Deutungen von einigen im Anschluss an Anselms *Cur deus homo* entstandenen Religionsgesprächen soll diese ideologiekritische Auslegung verifizieren. Kritiker werden entweder ignoriert oder verspottet: So wird Odo von Cambrai weiterhin eine gezielte Animalisierung der Juden unterstellt, obwohl Irven Resnick diese Deutung längst widerlegt hat; von Jeremy Cohen heißt es, er habe „lautstark" gegen die Anselminterpretation der Vf.in argumentiert – die erwartete Referenz sucht man vergeblich. *Claire Soussen* und *Philippe Bobichon* thematisieren beide den Niedergang der Dialogform in der jüdisch-christlichen Polemik des ausgehenden Mittelalters; wie auch aus den übrigen Beiträgen erhellt, reicht deren goldenes Zeitalter im lateinischen Westen vom ausgehenden 11. bis ins 13. Jh. Bobichon verwechselt dabei jedoch Gilbert Crispins *Streitgespräch eines Juden und eines Christen* vom Ende des 11. Jh.s mit dem um die Mitte des 12. Jh.s anzusetzenden, pseudo-gilbertschen *Streitgespräch der Kirche mit der Synagoge*. Es wird nicht ganz verständlich, warum die Hg. seinen Beitrag, statt ihn einfach der mittelalterlichen Sektion zuzuordnen, zum „Epilog" deklariert haben.

Insgesamt ergibt sich das Bild einer ebenso gelungenen wie aufschlussreichen Kollektivstudie zum antijüdischen Dialog innerhalb des Christentums, die v. a. im Hinblick auf die Ursprünge und spätantike Entfaltung seines Gegenstandes neue Maßstäbe setzt. Ihre Einleitung stellt eine ausgezeichnete Einführung in die Thematik dar. Einige Beiträge rücken die Frage nach der zugrundeliegenden historischen Wirklichkeit in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen. Ob die einzelnen Gespräche aber tatsächlich auf zeitgenössische Debatten zurückgehen, ist oft nur schwer eruierbar. Auch wo es keine entsprechenden Hinweise gibt, ja selbst dort, wo literarische Quellen im großen Stil verarbeitet werden, bleibt eine realgeschichtliche Verwurzelung immer denkbar. Die Gretchen- droht zur Glaubensfrage zu werden. Umgekehrt erhebt kein einziges der hier in den Blick genommenen Werke den Anspruch, eine originalgetreue Abbildung eines wirklichen Gesprächs zu sein. Und wie auch immer die Frage nach dem Realitäts-

bezug jener Schriften zu beantworten ist, so stellen sie zweifellos selbst eine Realität dar, mit einer zum Teil beträchtlichen Wirkungsgeschichte. Vielleicht könnte man daraus, dem Vorschlag Dahans folgend, die Lehre ziehen, sich aus der Fixierung auf jene Frage zu lösen und sich mehr auf inhaltliche (dogmatische und religionsphilosophische) und formale (literaturwissenschaftliche und hermeneutische) Fragen zu konzentrieren, wie es viele der beteiligten Autoren in mühsamer Einzeluntersuchung bereits vormachen. Weniger überzeugend wirken einige der hier unternommenen Annäherungen an den antijüdischen Dialog im Rahmen einer – auf eine mehr oder weniger lange Epoche beschränkten – Zusammenschau. Das dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass die einzelnen Werke noch gar nicht ausreichend erforscht sind. Dieses Problem betrifft mehr noch als die Antike das Mittelalter. Von daher ist zu bedauern, dass die dem lateinischen Mittelalter geltenden Beiträge in diesem gelungenen Sammelband nicht alle aus dem Schatten ihrer der Antike und Byzanz gewidmeten Gegenstücke zu treten vermögen.

Fulda Bernd Goebel

The Oxford Guide of the Historical Reception of Augustine, 3 Bd.e, hg. v. Karla Pollmann. – Oxford: Oxford University Press 2013. (XXX + XX + XX) 1930 S., geb. £ 450,00 ISBN: 978–0–19–929916–4

Den ersten Worten dieses umfangreichen und anspruchsvoll ausgestatteten Werkes stimmt der Rez. nach intensivem Blick auf wesentliche Teile dieses ‚opus magnum' der Augustinus-Forschung überzeugt zu (VI; vgl. 3f; Paginierung durchgehend, deswegen stets ohne Bandzahl): „*The Oxford Guide of the Historical Reception of Augustine (=OGHRA)* is a ground-breaking international and interdisciplinary enterprise on the impact of the thought and work of Augustine of Hippo (AD 354–430). […] The OGHRA maps this influence not just in theology, his traditional area of prominence, but far beyond, taking into account fields such as political theory, ethics, music, education, semiotics, literature, philosophy, psychology, religion, and popular culture." Die breite Differenzierung der Felder der Wirkungsgeschichte mag erhellend sein, kann aber auch deren inneren Zusammenhang zersplittern: In dem, was A. als „sapientiae studium" auslegt, nämlich ‚philosophia' (*vera rel.* 8), subsumiert er wohl einen großen Teil der von der Hg.in sehr differenziert genannten Disziplinen, denen in ihrer Spezialisierung heute allerdings oft der Zusammenhang mit den menschlichen Grundfragen fehlt, der im Denken A.s gesucht wird und der dessen Größe und Stärke ausmacht.

Die in einer Darstellung der *historischen* Rezeption eines Autors berechtigte Differenzierung des Themenspektrums befördert im Modus der Defizienz den Wunsch nach einer *systematisch* einheitlichen Gesamtsicht der Intention, die im Blick auf A. nach Meinung des Rez. unter einem mehrsinnigen Titel steht, nämlich: *Suche nach dem wahren Leben* (wie sie im zehnten Buch der *Confessiones* besonders deutlich hervortritt). Für diese Suche spielen ‚Gott' und die Beziehung des Menschen zur ‚Ewigkeit' nach A. (und später nach Kant) die entscheidende Rolle. Diese Suche muss im Blick auf A. *nicht* zu der Alternative führen, „that one must either hate or love him" (3).

Dieser falschen Alternative, der manche Interpreten entsprechen, versucht indessen auch der OGHRA in weiten Teilen zu entkommen, vielleicht weniger durch systematische Reflexion als durch umfassende Analyse und Deskription der Rezeption im Blick auf den *Gegenstand der Untersuchung* (mit den Abschnitten ‚Background', ‚Structure' und ‚Objectives') und auf die *Methode und Prinzipien* des OGHRA (mit Abschnitten zur Spannung zwischen Augustinismus und Augustinianismus – und überhaupt zum Sinn des Studiums historischer Rezeption). Im abschließenden Hauptpunkt der *General Introduction* der Hg. geht es um den proteusartigen Charakter der Autorität (10–14). Im Anschluss an die These von Diarmaid MacCulloch, „the hallmark of Christianity" sei: „to reinvent itself", wird A.s Zeit als „a time of fundamental change" vor Augen geführt (10). Falls die These einer steten Neuerfindung des Christentums durch sich selbst nicht relativistisch gemeint wäre und nicht dem ‚Willen zur Macht' zugerechnet würde, wäre das eine ungewöhnlich starke These, die systematisch auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu befragen wäre, sofern sie auf eine Beziehung zu dem weist, was Kant später ‚Vernunftreligion' genannt hat.

Auch wenn man im Blick auf seine Mutter Monnica stutzen mag, wenn es heißt, A. „was not born a Christian", ist doch zweifelsfrei richtig: „he went through various phases before he finally converted to Christianity." (10) Die Hg.in resümiert zweifellos zutreffend: „The significance of the OGHRA lies in its impact on a wide range of disciplines in the humanities and social sciences […]" (11). Besonders hervorgehoben werden A.s „theory of physical labour", „his pioneering work on semiotics" (mit Hinweis auf Wittgenstein), „his interpretation of creation, which potentially lends support to biological evolution", überhaupt seine Bibelexegese sowie „his psychological self-analysis and reflections on the human will" (bes. im Blick auf die Psychotherapie C. G. Jungs).

In Bezugnahme auf die Themen der Philosophie, die den Rez. besonders interessieren, ist der Hinweis auf Descartes' „cogitans sum" zu beachten. Dass Descartes bestritten hat, von A.s „si enim fallor sum" angeregt worden zu sein, mag nicht nur hinterfragbar sein, sondern auf grundlegende Differenzen im Ansatz beider verweisen; A. verfolgte (wie Platon und Kant) *nicht* die Absicht, eine ‚dogmatische Metaphysik' zu errichten. Hervorzuheben sind auch die Hinweise zur Zeittheorie. Genannt werden dort Bertrand Russel und Edmund Husserl (vgl. dazu den wichtigen Artikel von *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, 1170–1171); ein Desiderat bleiben an dieser Stelle die hier fehlenden Hinweise auf Immanuel Kant und Martin Heidegger; immerhin bieten die Artikel zu Kant von *Norbert Fischer* (vgl. 1155–1157) und zu Heidegger von *S. J. McGrath* (vgl. 1113–1116) wichtige Belege.

Im OGHRA folgt nach den ersten systematischen Ausführungen zur Wirkungsgeschichte A.s von *Karla Pollmann* ein Abschnitt zur Genese von A.s Autorität von 430–700 mit Abschnitten zu Gallien, Italien, ‚dem Osten', Afrika, Irland, Britannien und England aus der Feder von *David Lambert* (15–23), danach zur A.-Rezeption im Mittelalter (700–1200) von *Willemien Otten* (21–39) und zum Spätmittelalter (1200–1500) von *Eric L. Saak* (39–50). Die ‚Allgemeine Einführung' schließt dann mit philologischen Beiträgen und Hinweisen zu doktrinalen Debatten, zur Renaissance A.s im Mittelalter, der Renaissance, der Reformationszeit (74–82) sowie der frühen und späten Neuzeit (83–116) und zuletzt mit Abschnitten zu ‚anderen Augustinus-Auffassungen' (*Other Augustines*), darunter A.s Wirkung auf die moderne Literatur (117–126), auf „Black and African Theology" (126–134), auf „Feminist Theology and Gender Studies" (135–141) und schließlich zu „Augustine and Islam" (142–149). Obgleich manche Themen auch modische (und damit ephemere) Hintergründe haben mögen, ist mit diesen Übersichten ein beeindruckendes Spektrum von hohem Interesse eröffnet.

Der erste Band des OGHRA schließt mit einer alphabetisch geordneten Behandlung der Werke A.s (151–485). Als Beispiel herausgegriffen wird hier der Art. zu den *Confessiones* von *Dorothea Weber* (167–174), der mit Angaben zur Textüberlieferung in Handschriften, Drucken und Übersetzungen beginnt (166), dann Hinweise zur Spätantike (167f) und zum Mittelalter bietet (168–170). Dabei fehlt jedoch eine Erwähnung von Meister Eckhart, der nach der Kenntnis des Rez. als einer der ersten aus allen 13 Büchern der *Confessiones* zitiert. Immerhin erklärt *Marie-Anne Vannier* in ihrem Art. „Creation" (840–844, hier 843: „Meister Eckhart does not share the title of 'the second Augustine', but the fact remains that he is perhaps the best reader of Aug."). Weber verweist schließlich auf die Rezeption in der Moderne (170–172; der Titel der gewiss zu beachtenden Vorlesung Heideggers lautet jedoch richtig: „Augustinus und der Neuplatonismus"; vgl. *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 60, 157–299). Von großer Bedeutung ist der von W. genannte Einfluss von A.s *Confessiones* auf Rilke (dazu nach vorher publizierten Arbeiten des Rez. jetzt: *„Gott" in der Dichtung Rainer Maria Rilkes*, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2014; hier Namenregister, 523). Die Nennungen von Sainte-Beuve und Jostein Gaarder sind demgegenüber marginal und durchaus vernachlässigbar; zu erwähnen wären eher die *Geständnisse* von Heinrich Heine, in denen er sich übrigens über Rousseaus eitle Adaptation mokiert; vgl. die *Einführung* in die von W. zitierte Tusculum-Ausgabe der *Confessiones* (Übersetzung von Wilhelm Thimme; Einführung von Norbert Fischer, 777–839, hier bes. 791; dort werden weitere Spuren von A.s *Confessiones* in der deutschen Literatur genannt, nämlich bei Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottfried Herder, Jean Paul, Achim und Bettina von Arnim, Heinrich Heine, Gottfried Keller und Rainer Maria Rilke). Im Beitrag W.s, dessen Stärken eher in der Überlieferungsgeschichte liegen, finden sich somit also auch durchaus gravierende Desiderata. Zwar gibt es später einen Beitrag „French Literature" (1013–1020; von *Arthur Chimkovitch*); ein allgemeiner Beitrag zur A.-Rezeption in der deutschen Literatur fehlt hingegen; immerhin werden Goethe (1057–1059) und Rilke (1661–1663) in Einzelbeiträgen behandelt.

Der zweite und der dritte Band des OGHRA stehen unter dem Titel *Individuals and Themes*; diese Art. beginnen 489 mit den ‚Individuals' (‚Personenartikel') Abbo of Fleury (d. 1004), Adam Scotus (1140–1213), zunächst bis zu Alfred („a West Saxon king"; vgl. 510f) und führen danach zum ‚Sachartikel' *Allegory* von *Maria Bettetini* und *Franscesco Paparella* (511–516). Nach einigen weiteren Personenart.n folgt dann unversehens der Art. *Angels* von *Emiliano Fori* (523–527).

Das Fehlen einer übersichtlichen Auflistung von Namen und Themen (und womöglich einer Trennung der Art. zu *Individuals and Themes*) mindert die Brauchbarkeit des OGHRA erheblich. Auch geübtere A.-Forscher wissen in der Regel nicht, dass es den spätmittelalterlichen A.-Rezipienten Bernard André (ca. 1450–ca. 1522) gab, und müssen auf gut Glück den Gott sei Dank inhaltsschweren und umfangreichen OGHRA durchblättern, um die faktisch behandelten *Individuals and Themes* kennenzulernen. Wer den Namen einer Person kennt,

von der er zufällig weiß, dass A. eine Rolle für sie gespielt hat, wird fündig werden (z.B. „Hannah Arendt"; vgl. 551–554), jedenfalls meistens; wer *Meister Eckhart* als ‚individual' sucht, scheitert bedauerlicherweise; wer Sachthemen sucht, hat es noch schwerer; z.B. „Arithmology" (vgl. 559–562; dazu die treffende Bemerkung 559: „Arithmology stands as a *comparative neologism* [Hervorhebung vom Rez.] in English [late eighteenth century] for 'number symbolism'"). Der knappe Art. „Augustin(ian)ism" von *E. L. Saak* (596–599) ist zudem denkbar als Kurzbezeichnung für die Gesamtaufgabe des OGHRA. Der somit knapp angedeutete konzeptuelle Mangel wird indessen durch gute Einzelart. zur Wirkungsgeschichte A.s kompensiert. Von den Personen-Art.n, die das Interesse des Rez. besonders geweckt haben (was in einer zufälligen, persönlich bedingten, streng reduzierenden Auswahl geschehen ist), seien folgende ausgewählte Personen-Beiträge genannt:

Balthasar, Hans Urs von (616–618; von *Werner Löser*); Barth, Karl (623–626; von *Matt Jenson*); Blondel, Maurice (683–685; von *Oliva Blanchette*); Bonaventure (697–701; von *Lydia Schumacher*); Calvin, John (739–743; von *Anthony N. S. Lane*); Camus, Albert (747–749; von *Hans Van Stralen*); Courcelle, Pierre (836–838; von *Markus Vinzent*); Dietrich of Freiberg (881–882; von *Andrea Colli*); Erasmus, Desiderius (933–938; von *Hilmar M. Pabel* und *Arnoud Visser*); Fénelon, François de Salignac de La Mothe (981–983; von *François Trémolières*); Galilei, Galileo (1025–1026; von *Ernan McMullin*); Gilson, Étienne (1052–1055; von *Francesca Aran Murphy*); Harnack, Adolf von (1099–1103; von *Arwin van Wilgenburg*); Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1106–1110; von *Douglas Finn*); Hindemith, Paul (1146–1147; von *Johannes Brachtendorf*); Husserl, Edmund (1170–1171; von *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*); Jansen, Cornelius (1203–1204; von *Jean-Louis Quantin*); Jung, Carl Gustav (1243–1246; von *Alexandra Pârvan*); Leibniz, Gottfried Wilhelm (1287–1289; von *Hartmut Rudolph*); Lubac, Henri de (1330–1333; von *Rudolf Voderholzer*); Luther, Martin (1341–1346; von *E. L. Saak*); Melanchthon, Philip (1387–1389; von *Timothy J. Wengert*); Newman, John Henry (1441–1443; von *Terrence Merrigan*); Nicholas of Cusa (1444–1447; von *Jasper Hopkins*); Nietzsche, Friedrich (1450–1452; von *Andreas Urs Sommer*; dazu empfiehlt der Rez. die Lektüre der einschlägigen Passagen in der genannten *Einführung* in die Tusculum-Ausgabe der *Confessiones* – auch mit Hinweisen zu Hans Blumenberg und Kurt Flasch; vgl. a. a. O., 795–802; der Wille zur Diskreditierung A.s durch diese drei Autoren lässt sich leicht gegen diese selbst wenden). Pascal, Blaise (1497–1499; von *Ephraim Radner*); Ratzinger, Joseph (1642–1645; von *F. Aran Murphy*); Ricœur, Paul (1658–1660; von *Isabelle Bochet*); Rilke, Rainer Maria (1661–1663; von *Robert Halsall*); Scholl, Sophie (1701–1702; von *Friedemann Drews*); Thomas Aquinas (1798–1803; von *Rudi Te Velde*); Wittgenstein, Ludwig (1914–1916; von *James W. Wetzel*); nachträglich sei erwähnt, dass Beiträge zu Karl Jaspers (1210–1211) und Immanuel Kant vom Rez. verfasst wurden (1255–1257).

Ein Beitrag zu Johann Gottlieb Fichte fehlt, der wenigstens unter der Rubrik „German Idealist Philosophy" hätte erwähnt werden sollen; vgl. dazu Edith Düsing: „Gott als Horizont oder Grund des Ich? Von Kants praktischer Metaphysik zu Fichtes Metaphysik des Einen Seins", in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2004, 433–491; dort spricht D. von der *‚Augustinischen Wende' des späten Fichte*; bes. 475–481).

Als Sachbeiträge seien genannt (ebenfalls eine kontingente, durch persönliche Interessen des Rez. bedingte, stark reduzierte Auswahl): Byzantine World (to 1453) (726–734; von *Barbara Crostini*); Christology (781–785; von *Helmut Hoping*); Church Councils (786–793; von *Hermann Josef Sieben*); Creation (430–1300) (840–844; von *M.-A. Vannier*); Eschatology (942–947; von *Thomas Fliethmann*); Ethics (947–952; von *James F. Keenan SJ*); Grace (1061–1075; von *Eugene TeSelle*); Justification (1246–1254; von *Willem J. Van Asselt*); Manichaeism (1360–1366; von *Nic Baker-Brian*); Memory (1389–1393; von *J. W. Wetzel*); Original Sin (1472–1478; von *Mathijs Lamberigts*); Phenomenology (1536–1539; von *F.-W. v. Herrmann*; dieser kenntnisreiche Beitrag gleicht Mängel der vorausgehenden Erwähnungen Heideggers aus); Predestination (1591–1600; von *Susan E. Schreiner* und *Jeremy C. Thompson*; bes. bei diesem Beitrag fällt das Fehlen eines thematisch einschlägigen Bandes schmerzlich auf; vgl. *Die Gnadenlehre als „salto mortale" der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, hg. v. Norbert Fischer (Freiburg/München 2012); Psychotherapy (1617–1622; von *A. Pârvan*); Sex (1726–1737; von *Anthony Dupont, Wim François, Paul Van Geest* und *M. Lamberigts*); Trinity (1821–1825; von *Roland Kany*).

Auffällig ist die erwähnte, qualitativ sehr unterschiedliche Behandlung von Meister Eckhart, dem kein eigener Beitrag gewidmet ist, obwohl – wie zitiert – M.-A. Vannier mit gutem Grund schreibt: „Meister Eckhart does not share the title of ‚the second Augustine', but the fact remains that he is perhaps the best reader of Aug." (843) Weiterhin fungiert Meister Eckhart explizit aber nur noch als Vertreter eines „Mysticism" (1438), von dem er nach Meinung des Rez. ebenso weit entfernt war wie A. (und später Kant).

Der Rez. ist einerseits überwältigt von der Fülle des dargebotenen Materials, dem er die beste Rezeption wünscht, weil dies der Verlebendigung der kulturellen Situation dienen kann. Der Zugang zum Dargebotenen hätte jedoch mit angemessenen Inhaltsverzeichnissen und Registern erleichtert werden müssen. Abgesehen von der unvermeidlich unterschiedlichen Qualität der einzelnen Art. wäre es also eine notwendige Hilfe für den sachgemäßen Gebrauch des OGHRA gewesen, eine Übersicht der behandelten Personen und Themen zu haben. Das von Cornelius Mayer als *spiritus rector* geprägte *Augustinus-Lexikon* und der jetzt zur Verfügung stehende OGHRA, der sich Karla Pollmann verdankt, sind dennoch zwei Marksteine der A.-Forschung, die eine erneute Begegnung mit diesem ‚Lehrer des Abendlandes' – und der Menschheit insgesamt – ermöglichen und befördern, die zudem der Verlebendigung (‚reinvention') des christlichen Glaubens dienen kann, die aber nicht nur Christen zuträglich ist, sondern Wege zu vertieften Einsichten in das Sein des Menschen überhaupt eröffnet.

Wiesbaden Norbert Fischer

MacCulloch, Diarmaid: **Silence**. A Christian History. – London: Allan Lane 2013. (XII) 338 S., geb. £ 20,00 ISBN: 978–1–846–14426–4

Diarmaid MacCulloch ist den Leserinnen und Lesern bekannt als Autor zahlreicher englischsprachiger Bücher im Bereich der Kirchengeschichte, darunter *„Reformation.* Europe's House Divided" aus dem Jahr 2003 und *„A History of Christianity.* The First Three Thousand Years" von 2009. Mit *„Silence.* A Christian History" legt M. ein Buch vor, das sehr persönliche Elemente enthält. Nicht, dass dem Kirchenhistoriker aus Oxford plötzlich der kritische Apparat und die Quellenverwurzelung verloren gegangen wären. Doch die Intention, die hinter M.s jüngstem Buch aus dem Jahr 2013 steht, scheint sowohl wissenschaftlicher als auch persönlicher Natur zu sein.

Die doppelte Natur des Werkes zeigt sich bei fortschreitender Lektüre deutlich. Was mit einer ideengeschichtlichen Studie zum Begriff des Schweigens und der Stille im jüdisch-christlichen Denken beginnt, endet mit einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine negative Theologie im Angesicht zahlreicher Beispiele von erzwungenem Schweigen und Verbergen in der Geschichte des Christentums. Letztlich, so ist auch in Besprechungen des Bandes im englischen Sprachraum zu lesen, handelt es sich bei „Silence" um zwei Abhandlungen in ein und demselben Buch: eine historische Studie des Begriffs und der Praxis des Schweigens auf der einen Seite und eine kritische Betrachtung religionspolitischer Macht- und Ausgrenzungsstrategien auf der anderen Seite. Dadurch, dass M. beide Stränge innerhalb der ca. 300 Seiten fast gleichberechtigt verfolgt, entsteht ein zwiespältiger Eindruck: Weder die historische noch die kritische Betrachtung erhalten den Raum, der ihnen eigentlich gebührt.

Das Buch geht auf M.s „Gifford Lectures" zurück, die er 2011/2012 im schottischen Edinburgh hielt. Der nun vorliegende Band ist in vier Teile gegliedert: Erstens „The Bible", zweitens „The Triumph of Monastic Silence", drittens „Silence through three Reformations", viertens „Reaching behind Noise in Christian History". Bei den ersten drei Teilen orientiert M. sich an den entsprechenden historischen Quellen: den Büchern des Alten und Neuen Testaments, den Werken ausgewählter Autoren von der frühen Kirche bis ins Hochmittelalter, schließlich auch den reformatorischen und gegenreformatorischen Schriften, wobei M. dem Nicht-Spezialisten neben bekannten Autoren auch eine Anzahl von „exotischen" Denkern vorstellt. Im vierten Teil seines Buches offenbart M. sein schon erwähntes persönliches Anliegen: die Rehabilitation unterdrückter Stimmen durch eine kritische Relecture ausgewählter Abschnitte der Kirchen- und Theologiegeschichte.

Schon in der biblischen Grundlegung fällt auf, dass M. auf zweierlei Art und Weise über das Schweigen spricht: Erstens über das Schweigen als solches, d.h. über die Gestalt und die Bedeutung des bewussten Stillhaltens bzw. Stilleseins einer Person; zweitens über das Schweigen als eine Metapher für unterschiedliche Haltungen und Praktiken. Es wäre wünschenswert gewesen, dass M. diese beiden Ebenen klarer voneinander getrennt bzw. zur Sprache gebracht hätte.

Im biblischen Teil spricht der Autor u.a. davon, dass in den Schriften des AT die Stille und das Schweigen keineswegs positiv konnotiert seien: Das Schweigen Gottes wird mit seiner Abwesenheit und seinem Gericht in Verbindung gebracht (18) und das stille Gebet erfreute sich offenbar keiner großen Beliebtheit (21). In seiner Untersuchung des NT kommt M. wiederum auf die Stelle am Ende des paulinischen Römerbriefs zu sprechen, in der es heißt: „Ehre sei dem, der die Macht hat, euch Kraft zu geben [...] gemäß der Offenbarung jenes Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten unausgesprochen war, jetzt aber nach dem Willen des ewigen Gottes offenbart und durch prophetische Schriften kundgemacht wurde." (Röm 16,25f) Der Typus des Schweigens ist im ersten Fall ein anderer als im zweiten Fall, hier Schweigen als Gericht, dort das Nichtmehr-Schweigen als Offenbarung eines Geheimnisses. M. verzichtet aber darauf, diese verschiedenen Formen des Schweigens und des Redens über das Schweigen explizit zu machen.

Dieser Mangel schmälert letztlich aber nicht den Lesefluss. Denn bei aller Kritik handelt es sich bei der Studie um einen enorm lesbaren

Text, der 2500 Jahre jüdisch-christlichen Denkens auf kreative Weise durchleuchtet. Die Abschnitte über das Schweigen im frühen Christentum nehmen die Leserinnen und Leser an der Hand bei der Beobachtung einer zunehmenden monastischen Ausprägung christlichen Denkens und Glaubens. M. setzt mit Ignatius von Antiochien ein und zitiert dessen Ermahnung an die Bischöfe der noch jungen Kirche(n), sie mögen eher durch ein beredtes Schweigen auffallen als durch zu viele Worte, die nicht durch entsprechendes Handeln abgedeckt seien (55). Gleichzeitig stellt M. etwas konsterniert fest: „No one took up Ignatius's peculiar linkage of silence and episcopal authority. It became dead theology." (56)

Hier wird deutlich: M. hält sich mit eindeutigen Parteinahmen nicht zurück, was auch den Reiz der Lektüre ausmacht. Er offenbart ein Faible für eine Theologie, die dem Schweigen über Gott den Vorzug über das beständige Reden und Theologisieren gibt.

M. schildert u.a., dass im ostkirchlichen Denken der ersten nachchristlichen Jahrhunderte die *theosis* – die Einheit des Menschen mit Gott – einen großen Stellenwert innehatte (73). Diese *theosis* ging mit einer ausgeprägten Schweigepraxis einher, welche als die adäquate Weise empfunden wurde, mit Gott in eine Art Kommunikation zu treten. In diesem Zusammenhang wird auch der Unterschied zwischen einer aktiven Meditation und der eher passiven Kontemplation im Anschluss an Evagrius (82) zur Sprache gebracht. Erst in der puren Präsenz der Kontemplation im Angesicht Gottes ist das Schweigen des Menschen auf seinem spirituellen Gipfel angelangt, so kann man M. verstehen.

Dieser Strang einer negativen, kontemplativen, mystischen Theologie wird später durch die lang anhaltende Rezeption der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita popularisiert, den M. als einen Gegner der chalcedonischen Glaubensformeln identifiziert (88). Evagrius und Pseudo-Dionysius Areopagita werden im weiteren Verlauf der Studie immer wieder genannt und gelten M. als Referenzpunkte für die Einordnung späterer Entwicklungen.

Es folgen weitere Abschnitte zur Bedeutung der benediktinischen, zisterziensischen und später mendikantischen Spiritualität für die Entwicklung einer Schweigepraxis im Westen auf der einen Seite und zum Bilderstreit und dessen Auswirkungen auf die alltägliche Spiritualität in den Ostkirchen auf der anderen Seite. Mit großem Gewinn liest man die Abschnitte zur Reformation, welche M. mit einem Einzug des Lärms – er spricht von „protestant noise" (127) – gleichsetzt. Zunehmend seien die Predigt und der Gemeindegesang ins Zentrum der Liturgie gerutscht (129), wobei die unterschiedlichen reformatorischen Flügel auch verschiedene Schweige- und Geräuschpraktiken entwickelten – bis hin zu den britischen Quäkern, die in einem Akt der Devianz sozusagen das Schweigen der im protestantischen Raum nicht mehr existenten Klöster internalisierten und sich somit implizit an die negative Theologie früherer Jahre anschlossen (144). Diese und andere ‚Randgruppen' bildeten sozusagen die binnen-protestantische Kritik an einer zunehmend wortbasierten Theologie und Spiritualität im reformatorischen Lager. M. erwähnt auch ähnliche Bewegungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche – u.a. den Quietismus (158) – und schildert deren Diskreditierung und Verfolgung. Er schließt seine ideengeschichtliche Studie mit der etwas mitleidsvollen Feststellung: „In the midst of the struggles, devotional silence proved one of the greatest casualties." (160)

Der letzte Teil des Buches setzt sich aus unterschiedlichen Stücken zu unterdrückten und zum Schweigen gebrachten Stimmen der Kirchen- und Theologiegeschichte zusammen. Hierzu zählt M. religiöse Minderheiten wie formal zum Christentum konvertierte Juden auf der iberischen Halbinsel (166), zum Stillhalten verurteilte Katholiken im anglikanischen England des 17. und 18. Jh.s (176) oder Anglokatholiken mit offenbar homosexuellen Neigungen im viktorianischen Großbritannien (184). Diese und andere Gruppen nennt M. summarisch „Nicodemites", da sie, wie der Nikodemus des Johannesevangeliums, ihre wahre religiöse Identität nur im Verborgenen leben konnten.

Die Portraitierung dieser Gruppen geschieht sehr skizzenhaft, weshalb man als Leser unschlüssig bleibt, ob man M. in seinen Ausführungen wirklich folgen möchte. Bemerkenswert sind M.s wiederholte Hinweise, dass religiöse Aufbrüche – gerade auch hinsichtlich einer erneuerten Schweigepraxis – oft mit dem ausgeprägten Engagement von Frauen einhergingen. Diese konnten von einer religiösen ‚Demokratisierung', welche mit einer zum Schweigen und zur Negativität hin neigenden Theologie offenbar einherging, stets profitieren (119, 141, 149, 166).

Letztlich kann man sich über das Buch von M. nur die Augen reiben: über die Vielzahl von aufschlussreichen Quellen und theologisch-spirituellen Schweigeprofilen, die der Autor zu Wort kommen lässt; über den weiten Bogen, den M. von den Jahrhunderten vor Christi Geburt bis in unsere Zeit schlägt; aber eben auch über die innere Spannung des Werkes, die durch das sowohl wissenschaftliche als auch persönliche Interesse des Autors hervorgerufen wird. Dennoch freut man sich, dass M. diesen zweigleisigen Weg gegangen ist, lernt man dadurch doch, dass das Schweigen eine durchaus beredte Kritik an den vielen Worten religiöser und theologischer Autoritäten sein kann.

Hamburg Burkhard Conrad OPL

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, hg. v. Claus Arnold / Johannes Wischmeyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 471 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Beihefte / Abt. Abendländische Religionsgeschichte – Abt. für Universalgeschichte, 101), geb. € 69,99 ISBN: 978–3–647–10130–9

Eigentlich war die Theologie immer eine in besonders hohem Maße international aufgestellte und vernetzte wissenschaftliche Disziplin, und das von Anfang an. Bereits Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin waren hochmobil und standen durch die Gelehrtensprache des Lateinischen in breitem Austausch. Unbeschadet der Herausbildung der modernen Nationalstaaten und des Vordringens der Volkssprache hat sich die Theologie im 19. und 20. Jh. zumindest eine transnationale Grundperspektive erhalten. Das zeigen die theologiegeschichtlich ausgerichteten Beiträge des vorliegenden Sammelbandes. Er dokumentiert eine Tagung, die im März 2011 im Mainzer Institut für Europäische Geschichte stattgefunden hat.

Einleitend stellt *Johannes Wischmeyer* wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen an, die eine hilfreiche Einführung für die Lektüre der weiteren Beiträge bieten (9–33).

In einem ersten Teil („Institutionelle Faktoren", 37–68) nimmt der Mithg. *Claus Arnold* die internationalen katholischen Gelehrtenkongresse, die zwischen 1888 und 1900 veranstaltet wurden, in den Blick (37–52). Sie heben sich von einem zunehmend nationalen, ja nationalistischen Hintergrund der kirchlichen Situation jener Zeit ab. Die Kongresse erlaubten am Vorabend der Modernismuskrise „eine relativ friedliche, begrenzt internationale Diskussion konservativer und progressiver Theologen" (52). *Klaus Unterburger* kann mit seinem Beitrag (53–68) an seine eigene Habil.schrift über die von Rom im Jahr 1931 dekretierte Reform der Universitätstheologie anknüpfen und zeigen, dass man an der Kurie eine stärker zentralisierte und uniformierte Theologie im Sinn hatte und deutsche Eigenheiten eher mit Misstrauen betrachtete. Zuzustimmen ist ihm sicher in der Einschätzung, dass die damaligen Vorgaben im Kern bis heute gelten und dass es sich hier im Letzten um einen Zusammenstoß von „weltkirchlichem Universalismus und methodischen Vorgaben und Standards, die an den Fakultäten und Universitäten nördlich der Alpen entwickelt wurden" (68), handelt.

Im zweiten Teil werden „Soziale Beziehungen: Schülerschaft, Netzwerke, individuelle Mobilität" (71–121) in den Blick genommen. Ein ausgesprochener „Netzwerker", der über die vaterländischen Grenzen hinaus gewirkt hat, war der Berliner Gelehrte Adolf von Harnack, wie *Christian Nottmeier* zeigen kann (71–87). In dem folgenden Teil über „Publizistische Strategien" (125–165) bietet *Bruno Steimer*, Lektor beim Herder-Verlag, einen instruktiven Überblick über große Reihen und Lexika seines Hauses und ihre internationalen Verflechtungen (153–165). Auch dem bedeutendsten katholischen Verlag in Deutschland glückte nicht jedes Projekt, wie das Scheitern einer international angelegten Lehrbuchreihe im Jahr 1973 zeigt. Ein vierter Teil widmet sich der Bedeutung der Orden und der Mission (169–255).

Blass bleibt der Teil über die Ökumene. Zwar werden mit den Artikeln von *Thomas A. Howard* über die frühen altkatholischen Aktivitäten (259–280), von *Leonhard Hell* über die Interferenzen von deutscher und französischer Ökumene in der Zwischenkriegszeit (281–292) und von *Matthias Wolfes* über Friedrich Siegmund-Schultze (293–318) drei Akzente gesetzt – wäre aber nicht gerade hier für die Thematik mehr zu holen gewesen? Ist nicht besonders das Feld der Ökumene für den interkonfessionellen und internationalen Austausch im 20. Jh. von zentraler Bedeutung? Eigens beleuchten könnte man übrigens auch die länder- und konfessionenübergreifenden wechselseitigen Einflüsse in der christlichen Friedensbewegung. Denn auf diesem Gebiet haben katholische und evangelische Theologen, Franzosen und Deutsche schon in den zwanziger Jahren zueinander gefunden. Diesen Aspekt vermisst man in den Ausführungen Wolfes'.

Spannend ist noch einmal der letzte Teil „Die Dynamik theologischer Diskussionen" (319–450), in dem einige theologiegeschichtlich relevante Entwicklungen angeschnitten werden. *Peter Walter* widmet sich in einem sehr erhellenden, Maßstäbe setzenden Beitrag der Neuscholastik als der letzten für die ganze katholische Kirche verbindlichen Denkrichtung (319–353). Äußerst aufschlussreich sind seine Differenzierungen, die die Neuscholastik als weniger monolithisch erscheinen lassen, als man gemeinhin glaubt. Der Artikel von *Barbara Hallensleben* und *Richard Augustin Sokolovski* über die Austauschbeziehungen zwischen russisch-orthodoxer (Exil-)Theologie und westlicher Theologie bleibt leider weitgehend auf das Studienhaus St. Serge in Paris beschränkt und wirkt wenig konzis (385–408). Anhand der christologischen Diskussion geht *Benjamin Dahlke* in einem auch in dogmatischer Hinsicht interessanten Beitrag auf die Beziehungen zwischen dem deutschen und dem englischen Sprachraum ein (409–434). Abschließend wird *Alberto Melloni*, dem Nachfolger Giuseppe Alberigos, Gelegenheit geboten, die Arbeiten des Bologneser „Centro Documentazione" während des Konzils und in der Folgezeit vorzutragen (435–449). Kritische Objektivität gegenüber der von Giuseppe Dossetti begründeten Sicht auf das II. Vaticanum, die bis heute in zahlreichen Publikationen aus dieser Schule nachwirkt, wird man hier nicht erwarten dürfen.

Dieser Band kann sein Thema sicher nicht erschöpfend und systematisch behandeln und will es wohl auch gar nicht. Das Grundanliegen, das die einzelnen Aufsätze verbindet, nationale und konfessionelle Engführungen der Theologie zu korrigieren und den Blick ent-

sprechend zu weiten, ist sicher sehr sinnvoll. Dass die inhaltliche Klammer der Beiträge weit gespannt ist und einige einen eher losen Bezug zur Thematik haben, nimmt man daher gern in Kauf.

Augsburg Jörg Ernesti

Philosophie

Quero-Sánchez, Andrés: **Über das Dasein**. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 812 S. (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, 3), pb. € 69,90 ISBN: 978–3–17–022441–4

Diese Habil.schrift hat ein vielfach aufgegliedertes Ziel, das sich in zwei Stränge zusammenfassen lässt: Es soll (1) ein „idealistischer" gegen einen „realistischen" Zweig der Metaphysik erwiesen und – im Sinne einer philosophischen, nicht nur philologisch-historischen Wahrheit – stark gemacht werden. Dieser Idealismus hat bedeutsame Vertreter im Mittelalter und setzt sich z.B. bei Schelling, Hegel und Fichte fort. Und es soll (2) erwiesen werden, dass Meister Eckhart zu diesem idealistischen Zweig in der Tradition von Avicenna, Heinrich von Gent und Dietrich von Freiberg gehört, nicht zum „realistischen" (streng aristotelischen) Zweig in der Linie von Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und Gottfried von Fontaine. Diese These widerspricht der heute in der E.-Forschung, v.a. von der „Bochumer Schule" (Kurt Flasch, Ruedi Imbach, Loris Sturlese u.a.), vertretenen und weithin anerkannten Ansicht, dass E. und Dietrich von Freiberg in der Traditionslinie von Averroes und Albert dem Großen stünden. Das Kriterium, an dem sich diese philosophische Ausrichtung erweist, ist das jeweils differierende Verständnis der Seinsweisen *esse essentiae* und *esse existentiae*, genauer die Frage, ob das wirkliche Sein sich im real existierenden Dasein findet oder im wesentlichen Sein, das als Idee in der Erkenntnis Gottes unabhängig von der Existenz des Seienden bestimmt, wie dieses sein soll.

Demgemäß gliedert sich das Werk in zwei große Abschnitte: 1. „Die Metaphysik des Idealismus" und 2. „Die realistische Metaphysik Alberts des Großen". Im ersten Abschnitt werden zuerst „I. Der Idealismus in der Philosophie des 13./14. Jahrhunderts: Heinrich von Gent, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart" (49–376) im Kontrast zu Thomas von Aquin, Aegidius Romanus und Gottfried von Fontaine und anschließend „II. Der neuzeitliche Idealismus: Schelling und Hegel" (377–516) behandelt. Der zweite Abschnitt erörtert die Lehre Alberts von Sein und Wesen und deren Bestimmungen sowie die Analogielehre, jeweils wiederum im Vergleich mit Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Aegidius, Gottfried und E. (517–704).

Aus Sicht der Meister-Eckhart-Forschung ist v.a. der erste Abschnitt interessant, da er neue Thesen und Forschungsergebnisse zur geschichtlichen Einordnung Dietrichs und E.s vorlegt.

Exemplarisch wird die idealistische Position an der Unterscheidung Heinrichs von Gent zwischen wesentlichem und existierendem (realem) Sein („Dasein") erläutert. Das Dasein ist im weiteren Sinne Akzidenz zum Wesen und verleiht demnach dem wesentlichen Sein nur die Existenz, fügt aber dem Wesen nichts Wirkliches hinzu. Das wesentliche Sein ist also durch sich selbst bestimmt, d.h. es ist das Sein einer Sache in Gott selbst; das Dasein aber besteht nicht wesentlich, d.h. nicht durch sich selbst, sondern in Abhängigkeit von Gott. Der Unterschied von Dasein und Wesen ist nun für Heinrich weder real noch bloß gedacht, sondern „intentionell": Sie sind in ihrer Bedeutsamkeit bzw. je nach der Absicht verschieden. Hier ist erkennbar, dass in die Unterscheidung des idealistischen und des realistischen Seinsverständnisses im Sinne des Autors ein ethisches, subjektives oder existenzielles Moment hineinspielt, vielleicht sogar für die Auslegung maßgeblich wird, das offenkundig auch ein kritisches Licht auf die utilitaristische und positivistische Gegenwartsphilosophie wirft. „Die auf das Dasein des Dinges als Intendierbares gerichtete Absicht (*intentio existentiae*), die von der *intentio essentiae* (= *intentio Dei*) verschieden ist, kennzeichnet also die Seienden, die das, was sie durch sich selbst sind – und zwar ewig in Gott –, geringschätzen oder gar verachten und sich dem Sein hingeben, in dem sie von der Willkür oder gar der Gnade eines Anderen abhängig sind: der reale Erfolg wird dadurch freilich wahrscheinlicher, jedoch nur auf Kosten des Selbstseins." (64)

Auch das wesentliche Sein des Geschöpfes ist für Heinrich von Gott abhängig, und zwar – das wird als Parallele zu Meister Eckhart wesentlich – nicht von der quasi willkürlichen Wirkursächlichkeit, durch die das Dasein sein oder auch nicht sein kann; sondern das Wesen ist abhängig von Gott als Form- oder Exemplarursache (68). Diese These wird bedeutsam für die Einordnung Dietrichs und E.s in die idealistische Metaphysik, die beide ebenfalls Wirk- und Zielursache auf die physikalische Betrachtung des Seienden beschränken und aus der Metaphysik ausschließen (212–217). Für Dietrichs idealistische Position sind ferner die Einheit von Sein und Wesen im Geschöpf (222–231), das Verständnis von Zeit und Ewigkeit (231–243) sowie v.a. das wesentliche Wirken des abgeschiedenen Geschöpfes aus und im Nichts (einer Wirk-, Ziel- oder Materialursache) (244–257) und schließlich Dietrichs Konzept von der konstitutiven Funktion der absoluten Vernunft (258–276) charakteristisch, wie Q.-S. in kontrastierender und philosophierender Auseinandersetzung mit Siger von Brabant, Aegidius und Gottfried einerseits sowie mit Imbach und Flasch andererseits nachweist. In all diesen Punkten zieht er zugleich Verbindungslinien zwischen Heinrich, Dietrich und E. Diese Kap. bieten für die weitere Interpretation des Zusammenhangs dieser drei Autoren unverzichtbare Anregungen.

Anhand der genannten Unterscheidungskriterien werden die tragenden „idealistischen" Elemente in E.s Metaphysik materialreich und in pointierter Analyse herausgearbeitet: z.B. die Nichtigkeit des Bestimmten, die Gleichgültigkeit des wesentlichen Seins gegen das Dasein, E.s Vernunftmetaphysik, die Zurückdrängung der Wirkursächlichkeit Gottes zugunsten der Form- und Exemplarursache usw. Dabei tritt mit Recht die Bewegung der *abnegatio*, der Nichtigkeit des bloß Daseienden (E. spricht v.a. vom Kreatürlichen), hervor. Nicht ganz einsichtig wird dabei die Gegenläufigkeit des E.'schen Denkens: Das Nichts des Kreatürlichen IST die Allpräsenz des Göttlichen und so das Sein Gottes in allen Dingen, die Identität des Grundes Gottes und des Seelengrundes, die Gottesgeburt in der Seele. Was Q.-S. als E.s „Ausschließlichkeitsthese" versteht: „Allein Gott ist im eigentlichen Sinne seiend, eines, wahr und gut", kehrt sich in E.s Analogie- und Transzendentalienlehre gerade um, sodass alles Seiende, Wahre und Gute durch die Gottesgeburt „ausschließlich" Gott *im* Menschen ist. Diese an Pan(en)theismus anklingenden Lehren E.s beruhen auf den Prinzipien der Univozität und Wesensübertragung (E.s Bildlehre, *causa essentialis*) und kehren die Bewegung der Negation in eine alles durchherrschende Bejahung und „Freude" am Sein um. Diese positive Gestimmtheit der Lehre E.s kommt dem Rez. hier etwas zu kurz.

Diese Einschränkung könnte allerdings gegenstandslos werden, wenn der Autor das Ergebnis seiner nachfolgenden Studie Schellings, insbes. des späten Schelling, philosophisch (!) in seine idealistische Interpretation E.s einbinden würde. Es ist verständlich, dass er diesen Schritt in seiner hier vorgelegten *grundlegenden* Untersuchung des Idealismus als eines „philosophische[n] Ansich" und nicht nur als einer „historisch bedingte[n] philosophische[n] Position" (516) nicht mehr tun konnte. Der Abschnitt über den neuzeitlichen Idealismus bei Schelling und Hegel (377–516), der in seinem Umfang und seiner Tiefe hier nicht angemessen gewürdigt werden kann, hebt nämlich die scharfe Gegensatzspannung zwischen wirklichem, d.h. wesentlichem Sein und Dasein auf, indem gezeigt wird, wie der späte Schelling, ohne den Idealismus zu verlassen, die Wirklichkeit der Existenz wiedergewinnt, indem er sie in die Entschlossenheit des Individuums für sein wesentliches Sein-Sollen und gegen die nur opportune Bindung an die Vorgegebenheiten des „Existiertwerdens" verlegt.

Auch der letzte Abschnitt, die realistische Metaphysik Alberts des Großen (517–704), rückt nochmals eine *communis opinio* der historischen Forschung zurecht, die von einer (deutschen) averroistischen Albertschule spricht, deren Hauptvertreter Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart seien. Das geschieht mit historisch analytischen Mitteln, jedoch in einer aus der Sache des Unbedingten, Wesentlichen und Verbindlichen geleiteten Interpretation. Diese will zeigen, dass Albert wie sein einflussreicher Schüler Thomas die von Avicenna und Heinrich von Gent entfaltete idealistische Vorzugsstellung des wesentlichen Wirklichen gegenüber dem in sich bloß nichtigen Realen bekämpft, und zwar aufgrund des aristotelischen und averroistischen Realismus, der die faktische Realität als Wirklichkeit versteht.

Dieses Werk verdient ein gründliches Studium und nachhaltige Rezeption. Es kann sowohl die historischen Bezüge in ein neues Licht rücken als auch, seiner Intention entsprechend, im Dienste des Denkens eine Reinigung unseres Verständnisses von dem bereitstellen, was das Sein bzw. was je mein Sein in Wirklichkeit IST.

München Karl Heinz Witte

Holz, Hans Heinz: **Leibniz**. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten, hg. und mit einem Nachwort vers. v. Jörg Zimmer. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 314 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–26267–0

An Gesamtdarstellungen zum Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) sind in den letzten Jahren im deutschen Sprachraum nur die von Michael-Thomas Liske (Beck'sche Reihe: Denker, München 2000) und von Hans Poser (Junius: Reihe „Zur Einführung", Hamburg 2005) zu nennen. Das liegt natürlich nicht zuletzt daran, dass kaum jemand in der Lage ist, dieses umfassende Werk des letzten „Polyhistors" wirklich zu überblicken. Neben philosophischen, mathematischen, theologischen und einzelwissenschaftlichen Beiträgen umfasst das Briefcorpus bekanntlich alleine über 15.000 Briefe, und die groß angelegte Gesamtausgabe der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ist noch lange nicht abgeschlossen; insgesamt sind wohl über 100 Bände zu erwarten. Umso verdienstvoller ist es, wenn sich wieder jemand an diese kaum zu bewältigende Arbeit heranwagt.

Hans Heinz Holz (1927–2011) hat dieses Werk „als Summe seiner Leibniz-Forschungen noch kurz vor seinem Tod im Dezember 2011 abgeschlossen" (vgl. Buchrücken). Ohne Frage muss man sich, wenn man sich philosophisch mit L. auseinandersetzt, auch mit H.' L.-Interpretation beschäftigen – aber man muss sie nicht teilen. Und das ist auch, kurz gesagt, das Grundmanko dieser Gesamtdarstellung.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil, der in neun Kap. untergliedert ist, beschäftigt sich mit der Philosophie (13–183), der zweite, der weitere acht Kap. umfasst, mit der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Praxis (187–285). Das letzte der insgesamt 17 Kap. enthält auf drei Seiten ein allzu knappes Resümee (287–289). In einem Anhang wird noch ein Vortrag von H. mit dem Titel „Logik und Metaphysik bei Leibniz" abgedruckt, den er im Leibniz-Jahr an der Univ. Girona/Spanien gehalten hat (293–309). Ein „Nachwort des Herausgebers" (311–314) beschließt die Untersuchung. Leider hat man gänzlich auf Register verzichtet.

Der erste Teil widmet sich näherhin der allgemeinen Charakteristik sowie der philosophischen Ausgangslage (Kap. 1: 13–35), den Begriffen Substanz und Struktur (Kap. 2: 37–75), den Prinzipien der Identität und des zureichenden Grundes (Kap. 3: 77–97), dem „Commune bonum" (Kap. 4: 99–114), der Theodizee (Kap. 5: 115–123), der Dialektik (Kap. 6: 125–143), der „spekulativen Transformation der Philosophie bei Leibniz und Hegel" (Kap. 7: 145–162), der Erkenntnistheorie (Kap. 8: 163–172) sowie der Logik und der *characteristica universalis* (Kap. 9: 173–183).

Der zweite Teil beschäftigt sich mit L.' enzyklopädischer Wissenschaftskonzeption (Kap. 10: 187–200), seiner „Wissenschaftskonzeption zwischen den Enzyklopädien Alsteds und Hegels" (Kap. 11: 201–215), seiner historischen Forschung und Methode (Kap. 12: 217–222), der Einheit der Konfessionen (Kap. 13: 223–230), seiner Arbeit als Diplomat und politischer Publizist (Kap. 14: 231–255), seinem Medizinverständnis (Kap. 15: 257–271) sowie mit seiner Gesellschafts- und Bildungspolitik (Kap. 16: 273–285).

Diese Inhaltsübersicht macht schon deutlich, dass im Rahmen einer solchen Rez. nicht en détail auf die durchaus facettenreiche und gut lesbare Untersuchung eingegangen werden kann. Vielmehr will ich mich damit begnügen, den Tenor der Interpretation deutlich zu machen, denn diesen halte ich für höchst problematisch. Bekanntlich kommt H. aus der marxistischen Tradition; er ist stark beeinflusst von Sartre, Lukács und Bloch. Aber gleichzeitig war er auch immer an einem metaphysischen Hintergrund interessiert, der ihn zu L. führte, vermittelt durch Josef König. Was auf den ersten Blick sehr divergent aussieht, versuchte H. in seinen Arbeiten zu verbinden, indem er nachzuweisen suchte, dass die Dialektik im Mittelpunkt des L.schen Denkens verortet ist, was bei ihm besonders zur Herausarbeitung des Strukturaspekts von L.' Monadenmodell führte (vgl. 38ff). So innovativ diese Sichtweise ist, so beschränkt, ja defizient zeigt sie sich doch in Bezug auf andere Themen von L.' Denken.

Wenn H. „die Einheit des Leibnizschen Denkens" in der Überzeugung sieht, „daß ontologische Grundlage, wissenschaftliche Erkenntnis von Natur und Menschenwelt und gesellschaftlich-politische Ordnungsidee demselben Prinzip der universellen Harmonie entspringen" (19), so kann man dem sehr wohl zustimmen. Wenn er aber dann nur einige Seiten weiter meint, dass L. die Philosophie, im Gegensatz zum „Programm einer wissenschaftlichen Philosophie", wie es z.B. von Descartes vertreten wird, nur im Sinne hypothetischen Wissens verstehe, das keinen „Anspruch auf absolute Wahrheit" vertrete (21f), so muss dem widersprochen werden. Es ist richtig, dass L. nicht selten den Begriff der Hypothese verwendet – aber eben nicht im Sinne hypothetisch gewisser Einsichten einzelwissenschaftlichen Charakters. Bekanntlich hat er auf den Einwand von Lady Masham: „But it appears not yet to me that this is more than a hypothesis" (ed. Gerhardt, Bd. III, 350) geantwortet: „Ainsi [...] il semble que mon Hypothese [sc. die 'Hypothese de la concomitance' oder die prästabilisierte Harmonie] est quelque chose de plus qu'une Hypothese, estant non seulement possible tout simplement, mais encore la plus conforme à la sagesse de Dieu et à l'ordre des choses." (ebd., 354)

Ein weiterer zentraler Punkt ist zu kritisieren. Für H. ist L. „der Denker, der zuerst mit ungeheuerer begrifflicher Anstrengung die Vielheit der Welt im Gegensatz zu einer theologischen Begründung *aus einem zentralen innerweltlichen Prinzip* abzuleiten unternahm und damit das Ziel und die Aufgabe der Philosophie für die folgenden Zeiten setzte. [...] Von Leibniz führt so eine direkte Linie zum jungen Schelling, zu Hegel und später zu Marx. Von ihm nimmt in der deutschen Philosophie jener Säkularisierungsprozeß seinen Ausgang, in dessen Verlauf die Philosophie die theologische Begründung der Welt aufgibt, um die Wirklichkeit aus sich selbst, aus ihrer systematischen Struktur zu begreifen." (27f; vgl. 41, 120 u. ö.) L., so H., säkularisiere die Philosophie „nicht weniger radikal als Spinoza" (28). Ein solches Urteil entbehrt nicht nur jeder Textgrundlage, sondern übersieht auch, dass es L. immer darum ging, das Alte mit dem Neuen zu verbinden. So vertritt er bspw. in seiner der *Theodizee* vorangestellten *Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft* in Bezug auf das Verhältnis dieser beiden Größen eine Position, die von derjenigen eines Thomas von Aquin nur in wenigen Punkten abweicht. H. hätte einen solchen Hinweis sicherlich mit dem Argument abgewiesen, dass das dem sog. Exoterikprinzip geschuldet sei (vgl. 30f), dem zufolge L. auf den Standpunkt eines Kontrahenten zumeist eingeht. Aber damit lässt sich natürlich alles „weginterpretieren". In der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit Locke bewegt sich L. übrigens auf weite Strecken im Rahmen dieses Prinzips, wobei H. dieses m. E. an dieser Stelle aber nicht genügend würdigt (vgl. 163ff). In diesem Zusammenhang zu meinen, dass neben der Mathematik auch die Physik und die Chemie es mit Vernunftwahrheiten (= ewigen Wahrheiten) zu tun hätten (171), ist ein grobes Missverständnis, da letztere immer mit „gemischten Schlüssen" arbeiten, weil hier notwendig Erfahrungen mit einfließen.

Auch eine Behauptung wie die folgende ist kaum nachvollziehbar: „Der Zweifel am ontologischen Gottesbeweis macht deutlich, daß das Leibnizsche System weltimmanent ausgerichtet ist. Diese Tatsache wird unterstrichen durch den Zweifel an der Abhängigkeit der Wahrheit vom göttlichen Willen. Die Überzeugung, daß Wahrheit unabhängig von Gott eine Wahrheit und auch für diesen verbindlich ist, hat Leibniz *nie* aufgegeben." (39) Diese Sätze implizieren nämlich gleich zwei entscheidende Missdeutungen: Zum einen kennt L. neben dem ontologischen Gottesbeweis, den er für ergänzungsbedürftig hält, weil nicht bewiesen sei, ob der vorausgesetzte Gottesbegriff widerspruchsfrei sei, weitere, nämlich verschiedene kosmologische Gottesbeweise, die er sehr wohl auch selbst vertritt. Zum anderen vertritt L. – im Gegensatz zu Descartes – einen Verstandesprimat und keinen Willensprimat in Gott, d.h. Wahrheit (und zu denken ist hier an die ewigen oder notwendigen Wahrheiten) ist nicht unabhängig von Gott, sondern identisch mit dem göttlichen Verstand, wo sie ihren Sitz hat.

Auch L.' *Theodizee* für „das widersprüchlichste" seiner Werke zu halten (115), kann ich so nicht teilen. H.s diesbzgl. Ausführungen zeugen auch kaum von einem tieferen Verständnis, wenn es bspw. heißt: „So hat alles Übel seinen Ursprung in der Privation, in der Tatsache, daß dem Einzelnen zahlreiche Eigenschaften des Ganzen ermangeln." (117) Damit wird man der oft missverstandenen Privationslehre nämlich in keiner Weise gerecht. Auch folgende Erklärung kann man nicht auf L. zurückführen: „Alleiniges Prinzip ist das Gute, das das Übel in sich einschließt und aus sich hervorbringt, wenn es sich vereinzelt." (ebd.) Auf das „malum metaphysicum" als letzten Ermöglichungsgrund der eigentlichen, nämlich physischen und moralischen Übel kommt H. in diesem Zusammenhang seltsamerweise überhaupt nicht zu sprechen. Auch H.' Behauptung, L.' „Beweisführung, daß Gott, weil er allgütig ist, unter allen möglichen Welten, die er hätte schaffen können, nur die beste auswählen mochte", sei ein Zirkelschluss (118), verkennt diese Überlegungen, die vom Gottesgedanken ausgehen, vollkommen. Übrigens setzt dieser Gedankengang nicht nur die Allgüte, sondern auch die Allmacht Gottes voraus. Wenn H. meint, dass die L.sche Theodizee „Gott der Gesetzmäßigkeit des Universums" unterwerfe und „ihm das Recht, ja sogar die Freiheit der Willkür" nehme (119), so weiß ich nicht, auf welche Texte er sich hier bezieht. Und wenn er gar meint, dass Gott bei L. „ganz mit der Welt" verschmelze (123), so findet eine solche Aussage bei L. keinerlei Anhalt. Sich für eine solche Aussage auf das Exoterikprinzip bei L. zu berufen (ebd.), macht es sich doch etwas sehr einfach, denn damit wird dieses wichtige Prinzip der L.schen Philosophie zur Unterfütterung einer recht subjektiv gefärbten L.-Interpretation missbraucht.

Mein Resümee: H. liest L. durch seine dialektische Brille, spart theologische und klassisch-metaphysische Aspekte so gut wie ganz aus, und wenn er auf diese eingeht, liegen nicht selten schwere Missdeutungen vor. Dem an L. Interessierten kann man diese Gesamtdarstellung nicht gerade empfehlen. Sie sagt allerdings sehr viel über H.' eigene philosophische Position aus; aber das ist ja eigentlich nicht ihr Thema.

Trier Werner Schüßler

Reder, Michael: **Religion in säkularer Gesellschaft**. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie. – Freiburg: Alber 2013. 453 S. (Praktische Philosophie, 86), pb. € 49,00 ISBN: 978–3–495–48540–8

Seit geraumer Zeit gilt Religion für Politikwissenschaftler und politische Philosophen wieder als interessewürdig. Dies hat gewiss mit *9/11* zu tun, aber mehr noch mit dem für manchen Protagonisten mit enormer Trauerarbeit verbundenen Abschied von allerlei Fort-

schritts-, Aufklärungs- und Säkularisierungsträumen. Darüber ist in den letzten Jahren viel geforscht und publiziert worden. Insofern gesellt sich das hier anzuzeigende und zu rezensierende Buch zu einem umfangreichen Bestand an Literatur. Dennoch betritt Michael Reder mit seiner an der LMU eingereichten Habil.schrift Neuland, da er einer der ersten ist, der eine Art Bestandsaufnahme und kritischer Zwischenreflexion der bisherigen Debatte liefert.

Als Ausgangspunkt dient ihm dabei die Beobachtung, dass mit den zunehmenden Zweifeln an den bisherigen Säkularisierungskonzeptionen auch eine erhöhte Aufmerksamkeit für die andauernde politische Bedeutung von Religionen einhergeht (vgl. 13–37). Vier zentrale Faktoren benennt der Vf., um die Transformationen auf dem religiösen Feld der Gegenwart zu kennzeichnen: „politische Vitalität und Ausdifferenzierung der institutionalisierten Religionsgemeinschaften, (post-)moderne Transformation des Religiösen und die Entstehung fundamentalistischer Strömungen." (25) Vor diesem Hintergrund entscheidet sich R. dafür, in doppelter Hinsicht das Feld der politischen Philosophie zu beleuchten: Einmal geht es ihm darum, die thematischen Schwerpunkte der neuen Auseinandersetzung mit Religion zu erfassen. Diese sind neben den üblichen Kandidaten des Verhältnisses zu Politik, Moral und Kultur sowie der Beziehung von Glaube und Wissen auch Fragen, die darauf abzielen, was geschieht, wenn Religion eher funktional oder eher substanziell, eher als individuelles oder eher als soziales Phänomen betrachtet wird (vgl. 70ff). Schon dadurch wird deutlich, dass ein wichtiger Kritikpunkt R.s in der häufig anzutreffenden Vernachlässigung der religionsphilosophischen Binnenperspektive – R. spricht von „Innensicht" (408) – begründet liegt (vgl. das Zwischenfazit auf 316ff). Was bspw. bei Habermas fast programmatisch vertreten wird, stellt für den Vf. – m. E. völlig zu Recht – ein Problem dar. Aufs Mindeste mit einzubeziehen sind ihm zufolge daher auch erkenntnistheoretische und metaphysische sowie metaphysikkritische Aspekte. Dabei gewährleistet die Akzentuierung des genuin religionsphilosophischen (!) Interesses an der Binnenperspektive gerade die Absicherung gegenüber einer einseitigen Identifizierung mit einer bestimmten religiösen Position, wie sie für theologische Positionen allerdings einschlägig wäre.

Neben dem bereits erwähnten Habermas werden vom Vf. – gemäß seines zweiten Gliederungspunkts – die Positionen von Rorty, Walzer, Luhmann, Derrida und Vattimo untersucht. Die sechs Ansätze stehen stellvertretend für die ganze Bandbreite an Theorieansätzen innerhalb der politischen Philosophie: deliberative Diskurstheorie, Liberalismus pragmatistischer Prägung, Kommunitarismus liberaler Prägung, Systemtheorie, Dekonstruktivismus und Hermeneutik (vgl. 35). Die einzelnen Studien machen den Hauptteil der Arbeit aus und lassen sich auch für sich gut lesen und studieren (vgl. 74–319).

R. will mit seiner Arbeit aber nicht nur eine kritische Analyse bisheriger Ansätze liefern. Ihm geht es zugleich darum, die Einseitigkeiten und „Leerstellen" (316) der Debatte zu überwinden. Nicht nur die bereits erwähnte einseitige Konzentration auf die funktionalen Leistungen von Religion stellt für den Autor ein Problem dar. Er diagnostiziert darüber hinaus bei den untersuchten Positionen einen „moralischen Reduktionismus" (318) sowie eine Unterbestimmung der kulturellen Ressourcen, die Religionen bereitstellen können. Und schließlich bedürfte eine Einschätzung der politischen Rolle von Religionsgemeinschaften, v.a. bei liberalen Autoren, einer deutlich differenzierteren Perspektive auf das Phänomen des gesellschaftlichen Pluralismus. Vor diesem Hintergrund bemüht sich R. nunmehr, Argumente und Perspektiven für eine Transformation des religionstheoretischen Diskurses innerhalb der Politischen Philosophie aufzuzeigen, ohne dabei die Gewinne aus den verhandelten Ansätzen zu unterschlagen.

Sein eigenes religionstheoretisches Konzept entnimmt er einer Kombination aus den Ansätzen von Nikolaus von Kues, Schleiermacher und Dewey (vgl. 322–342), die jeder für sich „in Zeiten [...], in denen sich Gesellschaften im Umbruch befunden haben und in denen die Frage nach der gesellschaftlichen Rolle der Religion innerhalb der Philosophie umstritten war" (321) eine Neuausrichtung unternahmen. Religion wird so zu einem gesellschaftlich identifizierbaren und kulturell plural gestaltbaren Ort, an dem das Wissen um das Nichtwissen, um die Stelle der Transzendenz wachgehalten, gestaltet und in sozialtransformative Ideale übersetzt werden kann, ohne dass sie auf eines dieser Momente reduziert und so ihr bleibendes Irritationspotential überwunden werden könnte: „Religionen sind", für R., *„sprachliche und symbolhafte Ausdrucksformen*, die das *Verhältnis von Transzendenz und Immanenz im Sinne eines nichtwissenden Wissens* thematisieren und damit *soziale Praktiken* konstituieren, die einen umfassenden Anspruch an die religiösen Menschen stellen." (348)

Das dadurch gewonnene Religionsverständnis mag an sich nicht originell sein. Aber seine Fruchtbarkeit zeigt sich darin, dass sich aus dieser knappen Definition ein weites Feld an Neujustierungen ergibt, die das Verhältnis von Glaube und Wissen als ein nicht einseitiges zu begreifen vermögen; die Religion in (post-)modernen Zeiten nicht auf das Phänomen individueller Religiosität reduzieren; die weder Religion auf Moral und Sozialstabilisierung verengen noch naiv der Vorstellung anhängen, Religion ließe sich dadurch zivilisieren, dass man sie gänzlich aus der politischen Öffentlichkeit zurückdrängt. Letzteres ist eines der hartnäckig überlebenden Vorurteile des liberalen Diskurses. R. widmet jedem dieser Aspekte eine eingehendere Betrachtung (vgl. 351–400), die darin kulminiert, noch einmal den Ort von Religion in der politischen Arena pluralistischer Gesellschaften auszuloten (vgl. 388ff). So wird der praktische und für die Politische Theorie und Philosophie einschlägige, theoretisch-konzeptionelle (!) Umgang mit dem Phänomen der Religion zum Präzedenzfall für einen demokratischen Pluralismus. Die Aporien liberaler Ansätze lassen sich nur überwinden, und auch darin ist dem Vf. restlos zuzustimmen, wenn die sittlichen Potentiale und Konfliktlösungsmechanismen, die in den Religionen als sozialen und kulturellen Interpretationsgemeinschaften bereitliegen, als gleichberechtigt neben säkularen anerkannt und als rechtfertigungswürdig angesehen werden (vgl. 395f).

Insgesamt hinterlässt die Lektüre des Bandes beim Leser wie beim Rez. zunächst Bewunderung für die immense und konstruktive Stoffverarbeitung seitens des Vf.s. Auch überzeugt die Kritik an den verhandelten Autoren, die mit einer detailreichen und fairen Analyse ihrer Positionen einhergeht. Allenfalls hätte man gerne etwas ausführlicher und vielleicht im Zusammenhang dargestellt eine Skizze der Politischen Philosophie der Religion erhalten, wie sie dem Vf. selbst vorschwebt. Und schließlich bleibt die Frage unbeantwortet, warum er sich eigentlich allein auf Ansätze fokussiert, die eher dem – im weiteren Sinne des Wortes – liberalen Spektrum zuzuordnen sind, wenn diese doch jene von ihm zu Recht aufgewiesenen Schwierigkeiten mit sich führen. Schon Charles Taylors Ansatz ist ja den verhandelten gegenüber in mehr als nur einer Hinsicht im Vorteil. Doch sind dies alles Marginalien zu Konzeption und thematischem Spektrum einer Arbeit, die weit mehr als eine wissenschaftliche Qualifikationsschrift darstellt. Das Buch verdient daher selbst diejenige Aufmerksamkeit, die es seinerseits für die Religion innerhalb der politischen Philosophie reklamiert.

Hamburg Christian Polke

Caspary, Almut: **In Good Health**. Philosophical-Theological Analysis of the Concept of Health in Contemporary Medical Ethics. – Stuttgart: Franz Steiner 2010. 209 S. (Geschichte und Philosophie der Medizin, 9), geb. € 44,00 ISBN: 978–3–515–09318–7

Ein Vergleich gegenwärtiger Krankheitsbegriffe im Rückbezug auf die sich in der Antike herausbildenden, noch heute wirksamen anthropologischen Selbstverständnisse ist ein Desiderat. Almut Casparys Studie kann somit als willkommene Eröffnung einer Diskussion gelten, die für die medizinische Ethik aus philosophischer und aus theologischer Perspektive bereichernd zu sein verspricht. Die Autorin vergleicht patristische (Kap. 3 und 4) mit aktuellen englischsprachigen (Kap. 5) Begriffen von Gesundheit, Krankheit und Heilung in der Absicht, alternative Denkressourcen zu eröffnen, um typische moderne Engführungen zu überwinden.

Nach einem zusammenfassenden Überblick über die Argumentationsschritte untersucht sie im 2. Kap., wie die Hoffnung auf neue Therapiemöglichkeiten zum zentralen Argument in der britischen Gesetzgebung zur verbrauchenden Embryonenforschung wurde. „Gesundheit" ist somit eine normative Größe, die in der Abwägung mit anderen Gütern, wie dem Lebensrecht von Embryonen, ausschlaggebend wird; zuerst wurde damit ihr Verbrauch, dann auch ihre Herstellung allein zu Forschungszwecken politisch gerechtfertigt. Der Hauptteil der Arbeit analysiert in drei Kap.n patristische und moderne Zugänge zur Bestimmung von „Gesundheit". Das Schlusskap. sucht mit Karl Barth, den orthodoxen Denkern Stanley Harakas und Tristram Engelhardt sowie mit Stanley Hauerwas heutige theologische Impulse in die Diskussion einzubringen.

Gesundheit als Ziel wird in die Leib-Seele-Einheit eingebettet, ausgerichtet und relativiert, sodass Medizin nicht, wie in Lennart Nordenfelts subjektivierender Rekonstruktion, den Auftrag hat, zum Lebenssinn zu befähigen (u.a. 179). Deshalb nun zu den Quellen, die für die Autorin ein hochrelevantes, zu wenig genutztes Denkpotential bereitstellen, um gegenwärtige Debatten um die anthropologischen Voraussetzungen und Ziele der Medizin neu zu orientieren.

Das 3. Kap. setzt mit der funktionalen Definition von Gesundheit als metabolischer Balance bei dem Arzt und Philosophen Galen von Pergamon ein, der

naturalistische Wahrnehmung mit vernunftgeleiteter Lebensorientierung verband. Von dieser im 2. Jh. formulierten, noch für moderne Autoren beispielgebenden wissenschaftlichen Orientierung kehrt die Autorin ins 1. Jh. zum Neuen Testament zurück, um das die drei ausgesuchten Väter verbindende normative Fundament zu skizzieren. Jesu Heilungen lassen Genesung als Gut erkennen, das als Zeichen für die Ankunft des Reiches Gottes erscheint.

Von den Sprach- und Denktraditionen des frühen Christentums werden mit dem Syrer Tatian, mit Tertullian und mit Basilius dem Großen drei Zugänge illustriert, denen ein „hierarchisches", nicht einfach funktionales Verständnis der Leib-Seele-Beziehung gemeinsam ist. Das Seelenheil ist die vorgeordnete Bestimmung, in die Gesundheit eingeordnet wird. Im gnostischen Umfeld sieht Tatian nicht nur Krankheit, sondern auch Heilmittel als mögliche dämonische Kräfte an. Tertullian unterscheidet natürliche, dämonische und spirituelle Krankheitsgründe und dementsprechend natürliche, übernatürliche und sakramentale Heilungswege. Medizin ist der Theologie nachgeordnet. Bei Basilius hingegen stehen Wissenschaft und medizinische Kunst wie andere Fertigkeiten – Bauen, Weben, Landwirtschaft – als dem Menschen vom Schöpfer verliehene natürliche Begabungen nicht in Konkurrenz zur spirituellen Heilung. Als Gründer des ersten allgemeinen Krankenhauses in der westlichen Kultur, das Unterbringung und Pflege nicht nur für Soldaten bot (83), schuf er 370 vor den Toren von Caesarea eine Institution, die den *philanthropos* Gott nachahmte, indem sie die Liebe Gottes zu den Menschen in einem Verbund von Diensten ins Werk setzte. Medizinische Praxis wird ein Symbol praktischer Nächstenliebe und Ausdruck christlicher Ethik. Die Autorin zitiert Basilius' Kritik an Mönchen, die in ihrer Orientierung auf Askese und Psalmensingen die praktisch-tätige Liebe in Werken der Barmherzigkeit und in Koinonia vernachlässigten: „Wenn Du allein lebst, wessen Füße wirst Du waschen?" (81) Während die physische, spirituelle und gemeinschaftliche Verfasstheit menschlicher Existenz mit Gottes Schöpfung von Basilius bejaht wird, ist das einzige fehlende Element eine ausgearbeitete Anthropologie, in der die persönlichen und individuellen Anteile Beachtung finden.

Einen solchen kohärenten Entwurf im Licht des Liebesgebotes findet C. bei Augustinus ausgeführt, dem sie das 4. Kap. widmet. Die drei im 5. Kap. vorgestellten modernen Definitionen von Gesundheit – die naturalistisch-objektivistische von Christopher Boorse, die kulturabhängige von H. Tristram Engelhardt und die auf das Lebensprojekt von Individuen bezogene von Lennart Nordenfelt – werden als philosophisch-anthropologisch fragmentarisch beurteilt. Die Defizite ihrer Einseitigkeiten finden im 6. Kap. eine Antwort in der Leib-Seele-Einheit, wie Augustinus sie expliziert: der Vorrang des Wissens um Gottes Liebe, die im Innern der Seele situiert ist, vor dem Wissen um natürliche Prozesse (161) erlaubt es, natürlich-körperliche, persönlich-soziale und moralisch-spirituelle Dimensionen (159) zusammenzuführen und der Medizin als legitimer, aber durch die menschliche Endlichkeit begrenzter Praxis ihren Ort zu geben.

Informativ und gut gegliedert, mit (trotz Wiederholungen) hilfreichen Zusammenfassungen und erhellenden Zitaten, bietet die Arbeit einen Einblick in die Vielfalt frühchristlicher und patristischer Positionen. Mit den zwei folgenden Anfragen möchte ich alternative theologische Denkmöglichkeiten andeuten. Für Ansätze, die die Voraussetzung der (als Absage an die Moderne verstandenen) Notwendigkeit eines *ressourcement* aus der Patristik nicht teilen, wird die Arbeit als Beitrag zu einer Bewegung erscheinen, die den Extrinsezismus zum Ausweis der Treue zur christlichen Botschaft erklärt. Das erste Problem betrifft die Verbindung von Leid und Sünde, das zweite einen Darstellungsstil, der Konvergenzen insinuiert, wo Differenzen nachzugehen wäre.

In ihrem Augustinus-Kap. erörtert die Autorin die Frage nach Krankheit als Folge der Sünde am Beispiel von Albert Camus' Roman *Die Pest*, in dem der Priester Paneloux und der Arzt Dr. Rieux angesichts des Todes eines Kindes auf das Problem des Leidens Unschuldiger entgegengesetzte Antworten geben. Paneloux verweist zuletzt auf die unbegreifliche Liebe Gottes, Rieux formuliert seine existentielle Revolte gegen eine Weltordnung, in der solches Leid vorgesehen ist. C. zitiert aus Peter Browns Augustinus-Buch den Einwand des Pelagianers Julian von Eclanum: „The punishment of others for the sin of their father, the condemnation of helpless babies, [...] the whole Christian revelation was a measured and authoritative declaration against such *iniquities*, such corrupt dealing." (117) Sie beschließt die Auseinandersetzung mit J. Burnabys Kritik von 1938 an Augustinus' legalistischem Denken mit dessen Verteidigung durch S. Hauerwas: Das Leid sei keine metaphysische Frage mit – wie bei Paneloux und Burnaby – abstrakten Antworten, sondern eine praktische Herausforderung der christlichen Existenz, die auf das Erreichen der Seligkeit ausgerichtet sei. Nachdem die Autorin als eine Kernaussage des Neuen Testaments Jesu Widerspruch zum Tun-Ergehens-Zusammenhang herausgestellt hatte (59: „It is nowhere suggested that sin was the root of disease. Rather the opposite."), hätte man erwarten können, dass Augustinus' Abkehr von der neutestamentlichen Basis, die von Julian bemerkt wurde, eigens diskutiert worden wäre. Dies gilt umso mehr, als ihre Auskunft auf die Frage nach der Rolle des Platonismus im Denken des Augustinus die folgende ist: "Neo-Platonism provided him with both a *method* of enquiry and the vocabulary for wording his thoughts, whereas the scriptures were the *starting point* of any inquiry as well as its *answers*." (97)

Zum zweiten: Wenn die neuere bioethische Position des zur Orthodoxie konvertierten Tristram Engelhardt mit seiner Betonung des Faktors der Sünde aufgrund der orthodoxen Ausrichtung auf Liturgie und Einheit mit Gott als „mit den Kappadokiern völlig vereinbar" (167) beurteilt wird, und wenn die augustinische Anthropologie als konsistente Ausformulierung der mit den griechischen Vätern geteilten Voraussetzungen erscheint, wünscht man sich genauere Analysen, die u. a. den Widerstand damaliger griechischer Theologen, wie explizit bei Theodor von Mopsuestia, gegen die von ihm inaugurierte Erbsündenlehre anerkennen. Hätte Basilius' philosophisches Interesse an der Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft mit dem allgemeinen Wahrheitsbewusstsein nicht dadurch beerbt werden können, dass weniger einseitige medizinisch-ethische Positionen als Gesprächspartner für die christliche Anthropologie und Ethik ausgesucht worden wären? Den Ansatz dazu gibt es in C.s kritisch gegen Nordenfelt gewandten Einsicht, dass die individuelle die allgemeine Vernunft braucht (156f). Ein nicht-hierarchischer Dialog zwischen Medizin und Theologie könnte darauf aufbauen.

Dublin Maureen Junker-Kenny

Hoerster, Norbert: **Was ist eine gerechte Gesellschaft?** Eine philosophische Grundlegung. – München: C. H. Beck 2013. 143 S. (Beck'sche Reihe, 6108), pb. € 12,95 ISBN: 978–3–406–65293–6

Die Fragestellung nach einer gerechten Gesellschaft ist angesichts der zunehmenden Spaltung der deutschen Gesellschaft von außerordentlicher Aktualität. Nie zuvor nämlich war Deutschland so reich wie derzeit, aber trotzdem haben die ärmeren Schichten der Gesellschaft immer weniger Anteil an diesem Reichtum. Norbert Hoerster klärt bereits in der Einleitung seinen Ausgangspunkt. Er plädiert für eine gerechte Gesellschaft, die in der Konsequenz nur heißen könne: Mehr Gleichheit und weniger Staat. Deshalb lautet seine Ausgangsfrage: „Warum sollte in einer Gesellschaft, die gerechterweise *weder* ‚Armut' *noch* ‚extremen Reichtum' kennt, nicht jeder Bürger selbst entscheiden dürfen, wofür er sein Geld ausgeben will?" (8)

Das einleitende Kap. legt ausführlich die thematischen Grundüberlegungen und das erkenntnisleitende Interesse dar. In den folgenden fünf Hauptkap.n werden die Idee der Gerechtigkeit, die Grundrechte, die Anspruchs- und Abwehrrechte behandelt. In Auseinandersetzung mit dem Gleichheitsbegriff wendet sich der Vf. unter Zuhilfenahme der Vertragstheorie von John Rawls den Grenzen des Eigentums und schließlich der Frage nach dem gerechten Staat zu. Den Abschluss bilden ein Resümee und Literaturhinweise.

Der Vf. wirft die Frage nach der Begründbarkeit von Gerechtigkeitsurteilen auf und will wissen, inwieweit Gerechtigkeit mit Gleichbehandlung gleichgesetzt werden kann. Er argumentiert gegen eine Sichtweise, die Gerechtigkeit mit Gleichstellung identifiziert. Woran soll sich die Gleichheit orientieren? „Denn ohne ein solches Maß würden sie (die Gerechtigkeitsforderungen, F. S.) auch dann erfüllt sein, wenn jeder Bürger gleichermaßen 1. mit genau 1000 Euro im Monat ausgestattet würde bzw. 2. lediglich die Chance erhielt, den Beruf eines Angestellten auszuüben." (35) Eine Gesellschaft verdiene das Attribut „gerecht", wenn in ihr das Zusammenleben der Menschen gerecht geregelt ist. Da aber der Staat für die Regelung des Zusammenlebens in den zentralen Fragen verantwortlich ist, ist eine Gesellschaft v. a. dann gerecht, wenn die in ihr geltenden staatlichen Normen als gerecht zu betrachten sind. Normen können gerecht genannt werden, wenn deren Durchsetzung und Erlass in den Aufgabenbereich des Staates fallen. Der Staat ist also in einem solchen Maß Adressat von Gerechtigkeitsforderungen, dass er durch sie überhaupt erst seine Legitimität bezieht.

H. achtet zwar auf Gleichbehandlung bei der Finanzierung des Staates, will aber kein Egalitarist sein. Er versteht sich dezidiert als Anti-Egalitarist. Leistung ist ein Schlüsselbegriff für ihn. Mit dem englischen Philosophen John Locke geht er von der Grundposition aus, dass die Erde den Menschen gemeinsam sei, also ein Gemeineigentum. Privateigentum sei allein dadurch gerechtfertigt, wenn es durch die Arbeit, also Leistung, entstanden sei. Vieles, was oft leichtfertig als eigene Leistung ausgegeben wird, entlarvt H. als unverdientes Vermögen. Wenn H. auf wirkliche Leistung im Gegensatz zu unverdientem Vermögen oder Erbschaften insistiert, enttarnt er einige Lebenslügen des Liberalismus.

Im zweiten Kap. über die Grundrechte, die er in Abwehr- und Anspruchsrechte unterteilt, geht der Vf. auf John Rawls und auf Robert Nozick ein. Grundrechte stehen allen Individuen der Gesellschaft gleichermaßen zu. Dabei stellt H. klar: „Nicht begründbar erscheint dagegen ein Anspruchsrecht auf eine umfassende Chancengleichheit." (9) Deutlich argumentiert er gegen Rawls' Gerechtigkeitstheorie. So plausibel die auf Vertrag beruhende Gerechtigkeitstheorie von Rawls auch sei, H. formuliert schwerwiegende Einwände: Er bezweifelt den „Schleier des Nichtwissens", der alle Menschen dazu anhalten würde, für eine gerechte Verteilung zu votieren. Damit Menschen die Voraussetzung für ein zufriedenes Leben haben, bedürfe es einer Grundgerechtigkeit, die aus den

Grundrechten resultiert. H. verweist insbes. auf die auf John Locke zurückgehende Sichtweise Nozicks zu den Abwehrrechten des Menschen: Niemand dürfe einen anderen Menschen „an seinem Leben, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seinem Eigentum schädigen" (39).

Für H. ist ein Staat, der im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit fragwürdige Ziele verfolgt, immer noch besser als gar kein Staat (vgl. 113). Der Vf. sieht gerade in den Steuern zur Existenzsicherung des Staates ein Kernproblem staatlicher Gerechtigkeit. Er plädiert für eine gerechte, progressive Form der Einkommenssteuer und sieht eine Umsatzsteuer wegen der besonderen Belastung ärmerer Bevölkerungsteile als ungerecht an.

In seinem abschließenden Resümee weist H. darauf hin, dass sich seine Position hinsichtlich eines gerechten Staates von der gegenwärtigen Sozialphilosophie in mehreren Punkten unterscheide. So grenzt er sich von Rothbard und Hoppe ab, nach denen jeder Staat ethisch schlechthin ungerechtfertigt sei, aber auch von Hayek und Nozick, wonach der Staat lediglich die Funktion habe, „den absoluten Schutz von Leben, Leib, Eigentum und Freiheit seiner Bürger [...] zu gewährleisten" (140). Aber auch mit dem über den Minimalstaat hinausgehenden sozial gerechten Staat, wie ihn Rawls entworfen hat, kann er sich nicht identifizieren.

H. hat keinen Blick für Machtfragen und die normativen Implikationen der Marktlogiken, die sich hinter dem Rücken der Bürger abspielen. Hier beendet H., der sonst kritisch fragt und weiterfragt, sein Denken. Der Vf. nimmt zwar tagespolitische Debatten und Herausforderungen wie eine gerechte Steuerpolitik auf, fällt aber hinter den Stand der Debatte zurück, wie sie in den Sozialwissenschaften geführt wird. So kann man seine Studie kaum eine wirklich in die Tiefe gehende Bearbeitung der Titelfrage nach einer gerechten Gesellschaft nennen. Dafür argumentiert er zu vage, wie das Zitat aus dem Schlussresümee zeigt: „Ich halte einerseits zwar klare Grenzen für die Zulässigkeit aller öffentlichen Projekte zum Schutz vor staatlicher Ausbeutung für unverzichtbar. Ich halte andererseits jedoch sowohl eine staatliche Grundversorgung der unfreiwillig Armen als auch eine deutlich progressive Besteuerung der Reichen für gut begründete Gebote der Gerechtigkeit." (141) Nicht selten ist sein Argument wie hier eine Meinung, die letztlich unbestimmt ist. Er argumentiert mit Blick auf die liberale philosophische Tradition, hat aber keinen Blick auf neuere Gerechtigkeitskonzeptionen wie jene nach der Beteiligungs-, Befähigungs- oder Chancengerechtigkeit. Die Pluralisierung der Gerechtigkeitsverständnisse nimmt er insgesamt wahr, befragt sie aber auch nicht kritisch. H. bringt zwar aus liberaler Perspektive die Problematik des Gemeinbesitzes konsequent auf den Punkt, hat aber keinen Zugang zu der derzeitigen Commonsdebatte. So verbleibt er in konventionellen Gerechtigkeitsdiskursen, die er allenfalls durch unkonventionelle Beiträge öffnet. Doch schlussendlich bleibt die Frage, für wen angesichts der schier uferlosen Fülle der Literatur über Gerechtigkeit diese Ausführungen wirklich von Nutzen sein könnten.

Marburg Franz Segbers

Systematische Theologie

Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven, hg. v. Martin Fritz / Regina Fritz. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 195 S. (Theologische Akzente, 7), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–022644–9

Der Glaube kommt in der Sprache nicht nur zum Ausdruck, sondern wird zugleich auch durch Sprache reflektiert. Diesem komplexen Zueinander von Sprache und Glauben ist der Band „Sprachen des Glaubens" gewidmet, den Martin und Regina Fritz als Dokumentationsband einer gleichnamigen interdisziplinären Sozietät der Augustana-Hochschule Neuendettelsau aus dem Jahr 2009 herausgegeben haben. Insgesamt umfasst der Band acht wissenschaftliche Aufsätze sowie eine Einleitung der Hg. und einen Schlussbeitrag, der in 38 kurzgefassten Reflexionen die genannte Thematik unter dem Aspekt kirchlicher Kommunikation beleuchtet.

Das Ziel des Sammelbandes besteht, wie die Hg. in ihrer Einleitung erläutern, darin, anhand des Sprachthemas „eine zeitgemäße Beantwortung der enzyklopädischen Frage nach dem inneren Zusammenhang der verschiedenen Fächer unter dem Dach der Theologie" (12) zu bieten. Als systematisch hilfreich erweist sich die Einleitung insofern, als sie zwei „Grundmuster protestantischer Reflexion über die Sprachlichkeit des Glaubens in idealtypischer Weise" (10) skizziert: zum einen „das offenbarungstheologisch grundierte Verkündigungsparadigma", zum anderen „das subjektivitätstheoretische Ausdrucksparadigma" (11). Das erste Modell, das dem Altprotestantismus zugewiesen wird, stelle den Versuch „einer sprachlichen Vermittlung des offenbarten Evangeliums durch die biblische Verkündigung" dar; das zweite Modell hingegen, das als neuprotestantisch bezeichnet wird, deute die „Sprache als Ausdruck und Mitteilung religiöser Innerlichkeit" (10). Als zwei Orte für die Reflexion der „Sprachlichkeit des Glaubens" nennen die Hg. erstens die theologische Hermeneutik und zweitens die Homiletik (7f). Die einzelnen Fachbeiträge lassen sich – mehr oder weniger leicht – diesen beiden Orten zuordnen.

Die ersten vier Beiträge untersuchen in hermeneutischer Absicht philosophische sowie biblische Texte. *Markus Mülke* zeigt anhand von Platons Symposion die Kritik auf, die Sokrates gegen die zwar schönen, aber wahrheitsvergessenen Reden über den Gott Eros vorgebracht habe (17–35). Mit Bezug auf Aristoteles untersucht *Peter L. Oesterreich* den Bereich einer rhetorischen Glaubenslehre, der sog. „Pithanologie" (36–52). Der Begriff „pithanon" bezeichne gemäß aristotelischer Rhetorik das „‚Glaubenserweckende'" (38) oder auch das „‚Glaubhafte'", „‚*quod fidem facit, credibile*'" (39). Die Erzeugung von „Credibilität" (40) durch rhetorische Sprache sei daher entscheidend für die Anthropologie, insofern der Mensch „als ein Wesen rhetorisch erzeugten Glaubens" (49) verstanden werden könne. Aus diesen Überlegungen ergebe sich die Perspektive, dass „Ratio und Fides lediglich verschiedene Sprachen des rhetorischen Glaubens sprechen" (52). In seinem Beitrag „‚Schreibe' oder ‚Rede'" (53–75) über das biblische Hohelied geht *Matthias Hopff* der Frage nach, inwiefern dieser Text, obzwar schriftlich überliefert, dennoch Anteile mündlicher Rede enthalte; linguistische Analysen unterstützen die These und lassen die „Performanz" (53) des Textes einsichtig werden. Nach diesem Einblick in die alttestamentliche Glaubenssprache untersucht der Neutestamentler *Klaus Neumann* die Geschichte theologischer Hermeneutik mit Hilfe der Philosophie Michel Foucaults (76–92) und hinterfragt kritisch die Möglichkeit der historisch-kritischen Exegese, heute noch – nach Bultmann – ihre Forschungsergebnisse eigenständig zu einer einheitlichen Theorie synthetisieren zu können. Den historischen Zugang vertieft *Martin Fritz* anhand der „Ästhetik der religiösen Sprache in Pietismus und Aufklärung" (93–116). Der Aspekt der Ästhetisierung, der durch die „pietistische Fokussierung auf innerlich-persönliche Erfahrung und lebenspraktische Verwirklichung der Religion" (109) bedingt sei, ziele auf nichts weniger als „eine neue Verinnerlichung des Christlichen" (114). Diese Tendenz zum Ästhetischen, die der Sprache des Glaubens zukomme, führe zu der folgenden, nicht weiter diskutierten These: „Wie der Glaube zur Sprache zu kommen hat, ist nicht primär eine Frage der Dogmatik, sondern einer religionstheologischen Ästhetik." (115f) *Regina Fritz* greift erneut die Sprachdimension der Rhetorik auf, um ihre Funktion „für die ethische Bildung" zu untersuchen (117–135). Die Relevanz dieser Überlegungen zeige sich in Bezug auf die „Gestaltung von Religionsunterricht, evangelischer Pressearbeit und Kanzelrede", weil in diesen konkreten Praxisfeldern deutlich werde, „in welchem Zusammenhang die rhetorisch gesteuerte rationale und imaginative Logik in der ethischen Bildung stehen" (135). Ebenfalls dem praktisch-theologischen Bereich zugeordnet sind die beiden folgenden Beiträge. *Konstanze Kemnitzer* beschreibt in ihrem Beitrag die „Kunst, die anmutende Sprache des Glaubens als performativen Ereignisraum zu inszenieren" (136–152). Mit Albrecht Grözinger versteht sie Anmut als dasjenige, was „auf uns Menschen beglückend wie ein Geschenk zukommt" (zit. 146), um in homiletischer Absicht die „Predigt als performatives Ereignis" (146) zu deuten. Die Performanz spielt auch in dem Beitrag „Gottes Wort ‚im Rausch des Rituals'" (153–179) von *Moritz Fischer* eine entscheidende Rolle. Vor dem Hintergrund der Sprachpragmatik John Searles – und hier mit besonderem Augenmerk „auf die *perlokutionären* Akte" (162) – analysiert F. die Performanz am Beispiel eines christlichen Wunderheilungsrituals, das im November 2006 in einer transnationalen Pfingstkirche in Frankfurt a. M. stattgefunden habe. Am Ende steht die These, dass Gottes Wort „lebendig und von Menschen auf der ganzen Welt mündlich weitergegeben und leiblich-performativ verkündigt" werde, „wenn es zum ‚Rausch im Ritual' kommt." (179)

Die Schlussthese des letztgenannten Beitrags wirft zwei für die Thematik des gesamten Bandes grundlegende Fragen nach der Kriteriologie sowie nach dem Wahrheitsdiskurs auf, die am Ende von *Susanne Breit-Keßler* in markanten, aphorismenartigen Ausführungen aufgegriffen, aber selbstverständlich nicht umfassend behandelt werden können (180–194). B.-K. hebt die Bedeutung der Kommunikation für die kirchliche Glaubensweitergabe hervor und betont den engen, nicht zufälligen linguistischen Zusammenhang der Kommunikation mit den Begriffen „‚Communio' (Gemeinschaft) und Kommunion (Teilhabe am heiligen Abendmahl)" (183). Es wird ebenfalls nicht als Zufall zu werten sein, dass am Ende ihrer luziden Ausführungen „die Frage der Wahrheit im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben" steht, die von der Kirche und – so möchte ich ergänzen – auch von der Theologie wachzuhalten sei.

Der Band bietet „Einblicke in die aktuelle Forschungsarbeit der Beiträgerinnen und Beiträger" (11) und gibt sprachtheoretische Impulse, die in der Theologie aufgegriffen und vertieft werden sollten. Insbes. die Wahrheitsfrage wäre dabei näherhin zu berücksichtigen, um die wertvollen Überlegungen zu den glaubenssprachlichen Aspekten der Rhetorik, Hermeneutik, Pragmatik und Ästhetik theologisch und philosophisch diskursfähig zu halten.

Eichstätt René Dausner

Religiöse Erfahrung und wissenschaftliche Theologie. Festschrift für Ulrich Köpf zum 70. Geburtstag, hg. v. Albrecht Beutel / Reinhold Rieger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (IX) 641 S., Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–150692–5

Festschriften schaffen es in heutigen Zeiten, in denen der Raum für eigenes Forschen immer stärker durch die veränderte Hochschullandschaft und -politik beschnitten wird, häufig nicht, ihren Gegenstand durchgängig im Fokus zu behalten. Dies trifft auch für die vorliegende Festschrift zu. Sie will sich dem schwer zugänglichen und häufig vernachlässigten Feld des Verhältnisses von religiöser Erfahrung und Theologie zuwenden und versammelt kirchenhistorische, systematische sowie praktisch-theologische Aufsätze, die sich ihrem Themenfeld im Zeitspektrum vornehmlich zwischen Mittelalter und Neuzeit nähern. Die Anordnung der Aufsätze erfolgt – weder chronologisch noch thematisch geordnet – in alphabetischer Abfolge der Autoren und ist auch nicht weiter untergliedert. Das ist bedauerlich, weil so bspw. die sich teilweise ergänzenden Beiträge zu Luther auseinandergerissen wurden.

Die folgende Besprechung möchte die impliziten Akzentsetzungen, die es durch thematische Überschneidungen gibt, stärker gewichten und fasst zudem Beiträge aus den gleichen Epochen zusammen. Das Schwergewicht der Festschrift liegt deutlich, nämlich mit 13 von 28 Beiträgen, im Mittelalter. Konzentriert habe ich mich v.a. auf die Beiträge, die sich tatsächlich mit der Verschränkung von wissenschaftlicher Theologie und religiöser Erfahrung auseinandersetzen.

In der Chronologie zur Alten Kirche gehörig und damit im Sammelband singulär bleibend behandelt der Beitrag von *Martin H. Jung* „Die Bedeutung der Wüste in der Vita Antonii und den Apophthegmata patrum". Der Aufsatz erhellt die zahlreichen Konnotationen, die die Wüste als Rückzugsort – nicht zuletzt vor den Versuchungen der Stadt und der Sünde allgemein –, als Kampfplatz oder Ort der Erfahrung von Gott oder Dämonen in den Quellen aufweist. Letztlich muss er jedoch auf eine Verknüpfung mit einer zugrunde liegenden Theologie verzichten, da es diese nicht gibt.

Das Spektrum der Aufsätze zum Mittelalter ist breit und reicht – neben den gleich ausführlicher zu besprechenden Themen – von Personen wie Franz von Assisi (*Leonhard Lehmann*), Nikolaus von Lyra (*Reinhard Schwarz*), Nikolaus von Kues (*Martin Thurner*), Heinrich von Mügeln (*Karl Stackmann*), Thomas von Celano (*Oktavian Schmucki*) über Jeanne d'Arc (*Helmut Feld*) bis zu Johannes Duns Scotus (*Volker Leppin*). Es behandelt Themen wie den mittelalterlichen Kanzelschmuck der Abruzzen und seine liturgische Bedeutung (*Volker Drehsen*), die monastische Theologie im 15. Jh. (*Ulrike Treusch*), religiöse Identität (*Gert Melville*) und die Verwendung des Kreuzes als Zeichen unbesiegbarer Waffenrüstung (*Klaus Schreiner*).

Einige Beiträge markieren deutlich die Zusammenhänge oder vielleicht sogar Komplementaritäten zwischen Theologie und religiöser Erfahrung, die sich in den mittelalterlichen Theologien vielleicht unschwerer finden lassen: *Gerhard B. Winklers* Beitrag „Zur Origenesrezeption Bernhards von Clairvaux" charakterisiert Bernhards Theologie in der Verschränkung mit der von ihm geforderten geistlichen Erfahrung als eine insgesamt negative Theologie, die sich „einer stillen Anschauung, einer kontemplativen Anbetung und der ergriffenen Ehrfurcht" (574) überlässt. *Alois M. Haas* hebt in seiner Darstellung von Lulls Kunst der Kontemplation dessen Beeinflussung durch den Sufismus hervor und charakterisiert seine Mystik als eine der „Lebens- und Seinslust" (137). Indem H. den „meditativ-kontemplativen Katechismus" der Gottesattribute anführt, der für Lull grundlegend für die Kontemplation ist, zeigt er eine unaufgebbare Verbindung zwischen den christlichen Gottesattributen und der persönlichen, sinnlichen religiösen Erfahrung. Lull leistet mit dieser Andachtsform den „Übersprung vom Diskursiven zum Intuitiven" (145). Ein vergleichbares Ineinander von Gebet und Gotteslehre zeigt *Volker Leppin* detailliert anhand von Duns Scotus' *Tractatus de primo principio* und resümiert: „Der *Tractatus* belegt, dass Gebet und Denken einen einmütigen Vorgang darstellen, dessen gemeinsamer Grund in Gott selbst liegt." (260)

Drei Beiträge wenden sich unterschiedlichen Aspekten von Luthers Theologie zu: *Martin Heckel* skizziert in seinem Aufsatz „Luthers Werke und die Eigenart der Reformation" in 21 Thesen die Auswirkungen der Reformation auf die reichsrechtliche und spätere staatliche Rechtsgeschichte. *Gerhard Müller* behandelt sein Thema „Martin Luther als Seelsorger", indem er, nach einem breiten Durchgang durch die Forschungsgeschichte, Luthers frühen Sermon von der Bereitung zum Sterben und weitere Trostschriften sowie seine Anleitung zum Beten darstellt und auf ihre Implikationen für gegenwärtige Seelsorge befragt. Schließlich stellt *Hellmut Zschoch* die „Theologie des Evangeliums in der Zeit. Martin Luthers Postillenwerk als theologisches Programm" dar und zeigt in eindrücklicher Analyse der lateinischen Adventspostille von 1521 Luthers Anliegen einer „pura Christi theologia" (577), die die „Schriftauslegung als zentralen Gegenstand aller theologischen Erkenntnisbemühungen" in den Mittelpunkt stellt, indem sie präzise den „sensus evangelicus" (581) freilegt. Einmal mehr wird deutlich, wie stark die Soteriologie als inhaltliche Mitte Luthers Schriftauslegung beherrscht (vgl. 581). Die ausdrückliche Verknüpfung von Theologie und religiöser Erfahrung wird bei Luther überaus klar, wenn als Zielsetzung der Theologie bestimmt wird, dass die Christen „zu einem eigenen existentiellen Verstehen der Anrede des göttlichen Lebenswortes" (596) gelangen sollen, indem sie das Wort Gottes fassen und schmecken – d.h. in ihre eigene Sinneswahrnehmung integrieren. *Oswald Bayer* arbeitet in seinem Beitrag „Lutherischer Pietismus. Oratio, Meditatio, Tentatio bei August Hermann Francke" Unterschiede im Verständnis der Tentatio bei Luther und Francke heraus (11f). Gleichzeitig betont er die Bedeutung, die diese Trias für das orthodoxe Luthertum und den Pietismus gehabt hat.

Viele Beiträge befassen sich nicht mit dem Thema der Festschrift und versuchen es auch nicht. *Hermann Ehmer* rekonstruiert die „Aneignung des württembergischen Pietismus durch die Erweckungsbewegung" und konstatiert, dass in Württemberg Pietismus und Erweckungsbewegung synonym verwendet werden können, da es einen nahtlosen Übergang gab, den er v.a. anhand von Wilhelm Claus' mehrbändiger Biographiensammlung zu den Württembergischen Vätern aufweist. *Jürgen Kampmann* untersucht den Pfarrer Johann Zauleck und das von ihm herausgegebene Sonntagsblatt für Kinder während der Zeit des Zweiten Weltkriegs. *Tilman Schröders* Aufsatz behandelt Max Planck als religiösen Denker und vermag dessen Situierung im liberalen Protestantismus und den Einfluss Adolfs von Harnack für seine Religiosität zu plausibilisieren.

Einige wenige Beiträge setzen sich mit aktuellen systematischen bzw. religionswissenschaftlichen Fragen auseinander: *Otakar A. Funda* schildert in seinem Beitrag von der „Theologie als Wissenschaft?" – eine Vorstellung, die er dekonstruiert – seinen persönlichen Abschied von der hermeneutischen Theologie Bultmanns und Ebelings zum „Atheismus als einer legitimen, menschlich ehrlichen Lebenseinstellung" (125). *Reinhard Leuze* erörtert „Probleme des Monotheismus". *Rolf Schäfer* versucht, aus den monastischen, auch von Luther vertretenen Kategorien Anfechtung und Trost Kriterien für gegenwärtige Kirchlichkeit und kirchenleitendes Handeln abzuleiten (373).

Eine Bibliographie des Jubilars und ein Personenregister runden den Band ab. Biogramme der Autoren und der Autorin fehlen.

Eine thematische Gliederung des Bandes hätte ihn lesefreundlicher gemacht und zudem die Gesamtschau der gewichtigen Beiträge zum Mittelalter, die sich am stärksten dem Gegenstand der Festschrift widmen und sich gegenseitig erhellen, erleichtert. Sie stellen die eigentlichen Perlen des Bandes dar.

Bochum Ute Gause

Wenz, Gunther: **Schöpfung**. Protologische Fallstudien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 424 S. (Studium Systematische Theologie, 7), kt € 49,90 ISBN: 978–3–525–56711–1

Wenz, Gunther: **Sünde**. Hamartiologische Fallstudien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 363 S. (Studium Systematische Theologie, 8), kt € 49,90 ISBN: 978–3–525–56712–8

Mit den Monographien zu Schöpfung und Sünde legt Gunther Wenz die Bände 7 und 8 seines zehnbändig konzipierten *Opus Magnum* vor. Der Münchner evangelische Systematiker leistet dabei auf der Ebene einer problemgeschichtlichen Entfaltung fundamentale Theologie als eine Theorie des Glaubens im Gespräch sowohl mit der katholischen Tradition als auch mit der Philosophie und den Naturwissenschaften. Als argumentative Theologie soll sie so anschlussfähig an die rationalen Standards der Gegenwart bleiben. Zugleich soll die Gefahr einer enggeführten Selbstreferentialität evangelischer Theologie durch die Einsichtnahme in den *intellectus fidei* aus anderen Denktraditionen durchbrochen werden. In ihm soll die umfassende Wirklichkeit von Mensch und Welt als die je größere Wahrnehmung des Glaubens ausgesagt werden.

Dieses „Je-Mehr" des Christlichen bringt sich nach W. dezidiert im reformatorischen Spitzenbegriff des „umsonst" zur Geltung (vgl. Bd. 7, 13) – und dies zumal in schöpfungstheologischen und hamartiologischen Kontexten, in denen dieses „umsonst" den theologischen Mehrwert von Mensch und Schöpfung angesichts einer globalisierten Vernunft des Geldes affirmiert. Wie ein roter Faden zieht sich durch die vorgelegten theologischen Fallstudien eine Hermeneutik, die die dialektische Theologie Karl Barths mit der subjektorientierten Theologie Schleiermachers verbindet und in dieser denkerischen Synthese das Spezifische evangelischen Christseins im Selbstverständnis der Moderne aussagen will – und dies angesichts einer Münchner Barthrezeption, die W. als „nachdialektische" wohl zu „undialektisch" erscheint (vgl. Bd. 7, 23) und darin den Wert der Theozentrik für das moderne Freiheitsdenken verkennt. Denn die Orientierung am Subjekt ist nur im Horizont des Anderen Gottes konsistent möglich.

In ihrer „konstitutiven Wechselbeziehung" (Bd. 7, 31) bilden daher Schleiermacher und Barth die beiden Ellipsen einer Denkbewegung, die den einzelnen „Fallstudien" des Autors zugrunde liegt. Es geht letztlich darum, zu zeigen, wie erst im Gottesbezug die Subjektivität des Menschen (sowohl in der Schöpfung als auch in der Sünde) möglich und wirklich wird. Wer der Mensch als Subjekt und Ich wesentlich ist bzw. als Sünder nicht ist, kommt ihm erst von Gott her zur Kenntnis. Es geht also, sofern es um den Menschen geht (Schleiermacher), um die Wahrheit Jesu Christi als das Maß der menschlichen

Wahrheit von Gott her (Barth). Gott ist nicht die Verlängerung einer Transzendentalität des Menschen und Christus nicht der Höchstfall dieser Transzendentalität. Die Wahrheit Gottes über den Menschen ist Offenbarung, ist Wahrheitskundgabe von Gott her. Damit wird die Dialektik des Barthschen Ansatzes in W.s Denken sehr stark gemacht – und dies im Horizont einer trinitarischen Offenbarungstheologie, in der sich Gott als der göttliche Gott von Vater, Sohn und Geist vor den Menschen kundtut und ihm die Wahrheit über sich selbst und seine Welt und die Wirklichkeit seiner Sünde in einem pneumatologischen Geschehen erschließt. Denn der Selbstbezug des Glaubenden ist ja letztlich nur als Modus seines Gottesbezugs möglich. So bildet das Trinitarische das bestimmende theologische Apriori dieses Ansatzes, der streng theozentrisch gefasst ist und somit jede Position einer geschöpflichen Ontologie bzw. einer naturalen Erkenntnis ablehnt.

Damit holt W. am systematischen Ort von Band 7 (Schöpfung) und Band 8 (Sünde) das Gesamtkonzept seines Sammelwerkes ein. Wie einerseits die Religion am Anfang eine grundlegende Ausgerichtetheit des Menschen artikuliert, so kann diese erst durch die trinitarische Offenbarung, wie sie in der Kirche in ihrem Wort und Sakrament auf den Menschen zutritt, in ihre Bestimmtheit finden (Bände 1–3). Diese findet ihre theologische Legitimität allein in der Offenbarung des dreieinen Gottes selbst (vgl. Bände 4–6). Erst aus der Gottesoffenbarung, die in Jesus Christus ihr Zentrum findet, wird – im Sinne der Protologie und der Eschatologie – sichtbar, was die Wahrheit von Mensch und Welt ist. Zugleich erschließt sich durch Christus und seine Erlösung die Wirklichkeit dessen, was Sünde des Menschen als Sünde vor Gott bedeutet. Mit Barth und Schleiermacher versucht W. zugleich eine gnadentheologisch konzipierte Mitte zwischen Pelagianismus und Manichäismus dergestalt, dass Freiheit des Menschen und Gnade Gottes entlang der Achse des „extra nos" ausgemittelt werden. In dieser Spur – nach W. Kennzeichen aller echten evangelischen Theologie – bewegen sich die inhaltlichen Sequenzen der beiden Bände.

Das für den modernen Menschen bisweilen Skandalöse am Christlichen, die Absolutheit des geschichtlichen Offenbarungsfaktums Jesu Christi, bleibt für W. die zentrale und unaufgebbare These des Evangelisch-Christlichen als „das Namhaftmachen dessen, worauf sich der Glaube verlassen kann, wenn er von Selbst und Welt verlassen zu werden im Begriff steht" (Bd. 7, 36). Diese Wahrheit eignet sich dem Menschen in einem pneumatologischen Vorgang zu, in dem die Wirklichkeit des irdischen Herrn als die Wahrheit der Schöpfung anamnetisch vermittelt wird und in seiner Erhöhung zugleich ihre Vollendung antizipiert. In Jesus Christus erscheint der trinitarische Gott, der in ihm als Richter, Erlöser und Versöhner zugleich den Menschen als Menschen zu sich selbst vollendet (vgl. Bd. 7, 39f). Diese trinitarische Hermeneutik in ihrer protologischen und eschatologischen Erstreckung findet ihren konkreten Ausdruck in den einzelnen Fallstudien, aber auch im Duktus des Buches insgesamt. In dogmatisch klassischer Weise werden die Studien durch eine Grundlegung auf bibeltheologischer Ebene wie auf der Ebene der christlichen Tradition in Patristik und Scholastik eröffnet (Kap. 1–3). Daran schließt sich die Profilierung der Theologie Martin Luthers sowie der altlutherischen Orthodoxie (Kap. 4–5) an. Das „extra nos" der reformierten Theologie wird zum Referenzpunkt der neuzeitlichen Denkbewegung im Horizont des Subjekts, wie sie bei Kant anhebt, bei Schleiermacher theologisch rezipiert wird und bei Hegel ihre philosophische Apotheose findet, in der W. zu Recht den Prototyp des modernen Denkens erkennt. Dem gegenüber positioniert W. die Theozentrik Barths sowie die geschichtlich orientierte Theologie Pannenbergs als den evangelischen Kontrast zum Subjektdenken der Neuzeit (Kap. 8–9).

Mit den Kap.n 11–15 werden im Sinne einer fundamentalen Theologie schöpfungstheologische Verhältnisbestimmungen der theologischen Disziplin gegenüber dem Antipoden der Naturwissenschaften benannt, die im schöpfungstheologischen Zusammenhang immer präsent sind. Gerade so soll noch einmal gezeigt werden, dass der Theologie als Theorie des Glaubens Unvertretbarkeit in der Bestimmung der Wirklichkeit von Welt und Mensch zukommt. In diesem Zusammenhang ist das Kap. 11 („de creatione: protologische Grundlegungsprobleme", Bd. 7, 286ff) von grundlegender Bedeutung für die schöpfungstheologische Hermeneutik insgesamt. Zugleich weist dieses Kap. bereits voraus auf den folgenden, sündentheologischen Band 8. Wie sehr W. der eschatologischen Zentrierung der Schöpfungstheologie im geschichtstheologischen Ansatz Pannenbergs zustimmt, so sehr sieht er im messianisch überspitzten Schöpfungsdenken Moltmanns die Gefahr, dass das Protologische vom Eschatologischen selbst aufgesogen und entleert wird. Wenn W. mit Moltmann darin übereinstimmt, dass das „zu thematisierende *Proton* […] ebenso wenig mit einem empirisch fassbaren Vergangenheitsdatum im Naturgeschehen und in der Menschheitsgeschichte gleichzusetzen" ist „wie das eschatologisch zu bedenkende *Eschaton* mit einem Zukunftsmoment, das in der Tempusform des geläufigen Futur zu fassen wäre" (Bd. 7, 306), so hält er doch daran fest, dass mit der Protologie ein theologales Wesensmoment festzuhalten ist, von dem her (negativ) die Wirklichkeit der Sünde und (positiv) die Wirklichkeit der Vollendung konsistent in Bezug auf dieses Wesen des Anfangs aussagbar bleibt. Eine geschichtliche bzw. eschatologische Konzeption von Schöpfung darf daher nicht dazu führen, das Proton zu einem reinen Anfang zu degradieren, der letztlich bedeutungslos wird. Denn im Eschaton soll das Proton, das durch die Sündengeschichte des Menschen verfehlt ist, seiner theologalen Identität zugeführt werden. Damit bleibt die Christologie der Ort einer theozentrischen Schöpfungsanamnese wie des Ausblicks auf die eschatologische Vollendung. Denn „(d)er irdische Jesus vergegenwärtigt einen Beziehungszusammenhang von Schöpfer und Menschengeschöpf, der durch ein Vergehen vergangen ist, das die Tradition peccatum originale nennt. Christliches Schöpfungsgedächtnis ist daher mit dem Bewusstsein des Verlusts, der Nichtübereinstimmung mit ursprünglicher Bestimmung, ja des Widerspruchs untrennbar verbunden." (Bd. 7, 307) Und daher gilt: „Gläubige Geistesgegenwart ist ganz vom Evangelium der Rechtfertigung des Sünders bestimmt, in der Gott sich als derjenige präsentiert, der in Jesus Christus seine gefallene Schöpfung versöhnt hat mit sich selbst, um sie nicht auf Gewesenes zu fixieren, sondern ihre hoffnungsvolle Erwartung einer Zukunft zu eröffnen, in der das protologisch Verfehlte eschatologischer Erfüllung zugeführt wird." (Bd. 7, 308)

In dieser theologischen Argumentation erreicht W. zweierlei: Er benennt zum einen die subjektrettende Funktion der Schöpfungstheologie angesichts der Auflösung des Menschen in evolutive Seinsfluchten. Und er benennt zugleich einen protologischen Wesensbestand, der sich durch alle heilsgeschichtlichen Zustände trägt und das Moment der Identität in der Nichtidentität des Sünders wie auch das Moment der Identität im Zustand der Vollendung des Geschöpfes bei Gott denken lässt. In dieser theologischen Position zeigt sich m. E. eine bemerkenswerte Nähe zu klassischen katholischen Perspektiven. Im Wesentlichen kommt hier wohl die Synthese von Schleiermacher und Barth zum Austrag.

Auf den anfangs aufgezeigten hermeneutischen Prämissen beruhen auch die hamartiologischen Fallstudien des Vf.s in Band 8.

Auch hier baut sich die Thematik in ideengeschichtlichen Horizonten auf, die mit der Schrift beginnen, die patristische und die scholastische Tradition – Augustin, Anselm und Thomas – (Kap. 1–4) sowie die altlutherische Orthodoxie (Kap. 5) in den Blick nehmen; beginnend mit einer für die Neuzeit erstaunlichen Behandlung der verfehlten sittlichen Freiheit bei Kant (Kap. 6) wird sodann die theologische Rezeption dieses Ansatzes bei Schleiermacher (Kap. 7) betrachtet, um mit Schelling ein neues Bewusstsein von Sünde als unvordenklichen Riss im Sein zu benennen, der nicht durch Vernunft und Pragmatik aufgelöst werden kann, sondern deren Grenze bildet (Kap. 8) und in den existentiellen Annäherungen Kierkegaards und Tillichs ausdrücklich wird (Kap. 9 und 10). Schließlich wird über die Positionen der dialektischen Theologie Barths und Dalferths (Kap. 11) mit Pannenberg und seiner Verspannung von Theozentrik und Subjektivität eine modernitätsverträgliche hamartiologische Plausibilität für heute aufgezeigt (Kap. 12). Daran schließen sich analog zum Schöpfungstraktat wiederum fundamentale Erwägungen über die Sünde als *malum morale*, das leibliche Übel im Sinne des *malum physicum* und konsequenterweise die Frage nach der Theodizee an, die mit dem Bösen in der Welt sofort als die entscheidendste aller theologischen Fragen gestellt ist. Dabei kommt es der Theologie nach W. zu, die Theodizeefrage offen zu halten und gerade so – etwa auch in Formen der Klage – den Gottesbezug des Menschen zu affirmieren (Kap. 13–15).

Die einzelnen sündentheologischen Streifzüge berühren gerade auch in den letzten fundamentaltheologischen Kap.n eine ganze Reihe von hochrelevanten und interessanten Themenbereichen, zumal im Zusammenhang einer Neufassung der augustinischen Erbsündenlehre. W. beschließt seine systematischen Suchbewegungen mit einem aufregenden Essay zur theologischen „Rolle" des Judas im Neuen Testament (Kap. 16). Fungiert dieser als der Prototyp des Sünders, sofern er sich der Wahrheit Jesu Christi verweigert, so findet er theologisch seinen Ersatz nicht durch den hinzugewählten Apostel Matthias, sondern durch Paulus. Mit seinem Evangelium der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade ist er der eigentliche Ersatzmann des Judas im Kreis der Apostel. Er verdeutlicht, was Sünde ist und was Gnade Gottes und so die Botschaft des Evangeliums: „Gewisses Vertrauen auf die Rechtfertigung des Sünders, wie sie das Evangelium zuspricht, dessen Grund und personaler Inbegriff der auferstandene Gekreuzigte ist" (Bd. 8, 353). Unüberholbares Apriori seiner theologiegeschichtlichen Annäherungen an die Wirklichkeit von Sünde bleibt für den Autor deren Mysterium als die sich immer neu verschleiernde Katastrophe menschlicher Freiheit, die in ihrer Selbstverkehrung im ungläubigen Nein zu Gott liegt. Gerade angesichts der vielfachen Verdrängungen in Bezug auf das Faktum des Sünderseins in Gesellschaft und Glaube hat darum eine (evangelische) Theologie, die ihre Sache betreibt, auf diese Realität des Menschseins hinzuzeigen. Dabei positioniert sich W. dezidiert in der augustinisch geprägten Sündenlehre der reformatorischen Tradition, d. h. im Horizont der verfehlten Freiheit des *homo in se incurvatus* und der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade. Gerade hier kommt die reformatorische Position der Einsicht in das Wesen der Sünde allein aus und im Glauben zur Geltung, sodass Wirklichkeit und Wesen der (Erb-)Sünde sich gerade nicht aus einem menschlichen Entdeckungszusammenhang ergeben. Wie in Bezug auf die Schöpfung, handelt es sich auch bei der Sünde um eine Einsicht allein aus der Gottesbeziehung, in der der Mensch erst seiner Realität als Sünder ansichtig wird.

Für den katholischen Leser ist innerhalb des insgesamt spannenden Inhalts v. a. die Interpretation der thomanischen Erbsündenlehre im Verhältnis zur tridentinischen Hamartiologie in Kap. 4 hervorzuheben, in der die thomanische Position (in der Lesart von Otto Hermann Pesch) in einen Gegensatz zum Tridentinum gestellt und der

reformatorischen Lehrtradition angenähert wird. Allerdings – das gilt auch angesichts der Autorität des Aquinaten – wird dadurch der Konsens der katholischen Theologie in der Rezeption von Trient nicht angetastet. Dennoch darf auch hier gelten, dass die Selbstreferentialität der katholischen Tradition sich durch den Blick auf unabgegoltene eigene sowie fremde Traditionen bereichern lässt. Die sich – verbunden mit dem Vorwurf eines tridentinischen Konfessionalismus – darin aussprechende Sicht eines katholischen Pelagianismus kommt schließlich auch im bekannten Disput zwischen W. Pannenberg und der transzendentalen Sündenlehre des katholischen Dogmatikers Th. Pröpper zum Ausdruck (vgl. Kap. 12). Letztlich zeigt sich von hier aus noch einmal die bleibende Differenz im Verständnis von menschlicher (Entscheidungs-)Freiheit im Zusammenhang von Sünde und Erlösung.

Mit den Bänden 7 und 8 seiner Reihe hat Gunther Wenz vorzügliche theologische Studien vorgelegt, hochgelehrte und umfassend orientierte Theologie im allerbesten Sinn, luzide in der Argumentation und distinkt im Begriff, flüssig verfasst wie ein theologischer Essay, vorweg versehen mit knapper, aber wertvoller Literatur. Gerade die intellektuelle Höhe könnte diesen Büchern leider zum Nachteil werden. Sie haben, für Studierende im modularisierten Studium verfasst, keinen Lehrbuchcharakter. Denn sie sind nicht voraussetzungslos, sondern nur für den in der Theologiegeschichte Kundigen gewinnbringend zu lesen. Dass es in der theologischen Produktion solche hochkarätigen Bücher gibt, wünscht man sich. Man wünschte sich dazu aber auch Studierende, die sich die nötige Zeit für solche Inhalte nehmen wollen und können, zumal im streng getakteten Studium à la Bologna. Aber der Vf. ist ja bewusst mit dem Motto angetreten: „contra spem in spem" (Bd. 1, 7).

Passau Hermann Stinglhammer

Brunner, Karl: **In Freiheit glauben**. Historisches zu Gott und Kirche. – Wien: Böhlau 2013. 173 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–205–79476–9

Der Vf., emeritierter Mediävist an der Univ. Wien und bis 2009 Direktor des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, ein Kenner v.a. der hochmittelalterlichen österreichischen Geschichte, will sich in diesem persönlich gehaltenen Buch „einmal aus der Perspektive des Historikers und mit diesem Wissen grundsätzlich mit den Themen Gott und Kirche auseinandersetzen" (9); er will dabei eine Art indirekte Wegweisung bieten, indem er berichtet, wie er es „gelernt habe, mit der christlichen Religion und der Kirche [...] bewusst zu leben" (12). Er verbindet also den Anspruch auf das Wissen um Genese und historischen Wandel mit bewusster Zeitgenossenschaft, um allgemeinverständlich den Kern und das eigentlich Gemeinte des Glaubens für heute zu erschließen, ohne (Fach-)Theologe zu sein, dafür geprägt vom Wiener Philosophen Erich Heintel (1912–2000). Das Buch gliedert sich in drei Teile, eine Erschließung des Glaubensbekenntnisses („so einfach"), wichtige Elemente der christlich-kirchlichen Praxis („gar nicht einfach"), schließlich ein „Glossar", das sehr kurze Erklärungen wichtiger Begriffe und liturgischer oder anderer kirchlicher Utensilien und Gegenstände beinhaltet.

Die Thesen des Buches lassen sich in etwa folgendermaßen zusammenfassen: Für das Dasein Gottes sprechen gute Gründe; die humane Dimension ist durch die Unableitbarkeit der Freiheit und das Verlangen nach Sinn gekennzeichnet, die auf einen Gott verweisen, der liebend die Freiheit des Menschen respektiert. Ist Gott aber Liebe, so kann diese nicht von der Schöpfung abhängig, sondern muss eine innergöttliche Dynamik sein – der Gedanke der Trinität. Gott offenbart sich zunächst in seiner Schöpfung. Die neutestamentlichen Dämonen sind wohl Wirkkräfte, die für die damalige Wissenschaft nicht erklärbar waren. Wunder sind keine Durchbrechungen von Naturgesetzen, die dann nie nachweisbar wären, sondern innerweltliche Dinge und Sachverhalte, die als Zeichen für die Gegenwart und Dialogbereitschaft Gottes zu deuten sind. Die Ursünde interpretiert B. einfach als Fähigkeit zur Sünde, Adam als symbolischen Repräsentanten aller Menschen. Was die Vorstellung der Jungfrauengeburt angeht, so sei diese in der Antike nicht analogielos; in ihr drücke sich der „Traum" aus, „dass eine Frau durch wahre Liebe nicht verletzt würde", die Sehnsucht nach „der reinen, vollkommenen, göttlichen Liebe" (39). In die Mariologie flossen Bilder aus anderen Kulten durch die Volksfrömmigkeit ein, als Gegengewicht gegen eine intellektualistische Theologie. In „märchenhaften Wundergeschichten" sollte Maria die Strenge des Gesetzes lindern (41).

Die Praxis von Christentum und Kirche wird dann zunächst etymologisch und historisch durch die Begriffe „Religion" („Bindung"), „Kirche", „Konfession" und „Gemeinde" erklärt; entscheidend sei, dass die christliche Wahrheit nichts Abstraktes sei, sondern etwas Verletzliches, das man in der Nachfolge Christi nur tun könne. Nachdem die Kirchen als Gebäude und Klöster (stark konzentriert auf die Benediktiner) erklärt werden, wird eine knappe historisch fundierte Einführung in den Weihnachts- und den Osterfestkreis gegeben und deren christliches Brauchtum erklärt, dann die Marienfeste, Pfingsten, Allerheiligen und der Sinn der Heiligenfeste. Die wichtigsten Lebensstationen eines Christen werden durch die Sakramente markiert, wobei B. sich davon besonders mit Geburt, Ehe und Tod (Sterbesakramente als „palliative care") beschäftigt. Für die Ehe sei die Unaufhebbarkeit unverzichtbar, doch müsse man den Wandel der Lebensphasen und -umstände, die geänderten Rollenbilder u. Ä. kirchlicherseits stärker berücksichtigen. Die Ehe als „Totalexperiment" sei vermutlich ebenso zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern zu verwirklichen; für das Verbot künstlicher empfängnisverhütender Mittel habe er kein Verständnis, zumal ständig missachtete Gebote die Moral untergraben.

Der Glaube entfalte sich notwendig sozial in der Nächstenliebe, wobei das Fremde, Andere für das Eigene eine große Chance sei, sich selbst kennenzulernen, ebenso wie der Kontakt zu alten Menschen, die heute zu sehr ins Abseits geraten. Wenn das Leben Sinn hat, dann sicher nicht nur für einen Einzelnen, sodass Glauben sich gemeinschaftlich in einer Kirche vollziehe. Hier müsse man sich engagieren und nicht die Hierarchie den Verschrobenen und Reaktionären überlassen, so der Autor sinngemäß. Ein Übertritt zwischen den christlichen Konfessionen sei heutzutage nicht mehr nötig, doch schätzt B. für sich selbst gerade die sinnliche Komponente des Katholizismus, seine Bilder und Symbole. Selbst wenn der Glaube doch eine Illusion sein sollte, so hätte er gleichwohl geholfen, ein wahrer Mensch zu werden.

Mit vielen Thesen seines Bändchens wird B. auf einen breiten Konsens stoßen, anderes wird nicht jeder akzeptieren wollen; auch manche Details sind historisch nicht ganz unproblematisch, etwa ob die anglikanische Kirche sich allein aus politischen Gründen von Rom abgespaltet habe (56) oder ob die „Bekennende Kirche" durchgehend Widerstand im NS-Staat praktiziert habe (93). Aufs Ganze gesehen vertritt er aber auf unprätentiöse und deshalb durchaus sympathische Weise eine gut nachvollziehbare Sichtweise auf das Leben und das Christentum und lässt Tradition und Gegenwart miteinander in Dialog treten. Eine in Bezug auf das „Glossar" formulierte Passage könnte wohl über dem ganzen Buch stehen: „Das sind nicht die Antworten eines Theologen. Das sind die Antworten eines (Groß-)Vaters auf zumeist nie gestellte Fragen, wie er sie seinen Söhnen gerne gegeben hätte, wenn sich eine Gelegenheit ergeben hätte und sie ihm zur rechten Zeit eingefallen wären." (131) Warum die Söhne und Enkel so selten diese Fragen stellen, gehört freilich zu den interessantesten und bedrängendsten, weitgehend aber auch ungelösten Fragen der Religionssoziologie und kirchlichen Pastoral.

Regensburg Klaus Unterburger

Ruster, Thomas: **Glauben macht den Unterschied**. Das Credo. – München: Kösel 2010. 220 S., geb. € 17,95 ISBN: 978–3–466–36891–4

Dieses Buch ist ein echter Ruster: eine kleine Summe seiner Theologie, in klarer Sprache, an manchen Stellen kantig und provozierend. Seine Auslegung des Glaubensbekenntnisses durchzieht wie ein Grundmotiv die Mahnung vor menschlicher Maßlosigkeit, die lebensvernichtend wirkt und der Gott durch seine Gebote heilend begegnen will. Im Abschnitt über die Erbsünde wird das Beispiel des Autoverkehrs gewählt. Einer erfindet das Auto, ohne böse Gedanken, aber er hätte vielleicht damals schon merken können, „dass er mit dem stinkenden und ratternden Gefährt der Welt keinen großen Gefallen tut [...]. Die Tendenz zur Maßlosigkeit fand im Auto allerdings einen willkommenen Betätigungsort: immer schneller, weiter, größer." (94) Aus der Freiheit des Autofahrens sei ein Zwang geworden, dem sich keiner entziehen könne, und so sei aus der kleinen Sünde des Anfangs eine Erbsünde geworden, denn alle trügen dazu bei, unseren Planeten durch exzessive Autonutzung unbewohnbarer zu machen (ebd.). Wer hört das schon gerne in unserer mobilen Gesellschaft? Aber hat R. im Kern nicht recht? Er nimmt plakative Vereinfachungen in Kauf, um zuzuspitzen. Das muss man mögen. Es zwingt die Leser/innen zur eigenen Positionsbestimmung. R.s Plädoyer für ein anderes Währungssystem und einen humaneren Umgang mit Geld jenseits des permanenten Wachstumszwangs, das er mit dem Projekt „9,5 Thesen" auch in die Tat umsetzt, nötigt einem allen Respekt ab und findet sich auch in diesem Buch wieder (z.B. 125). Dort erfolgt eine Verortung des Themas u.a. im Kontext des „Teufelsbetrugs". Der „Teufel" unseres „zu beständigem Wachstum gezwungenen Wirtschafts- und Geldsystems wäre irritiert" (ebd.) und würde sich betrogen fühlen, wenn nicht mehr alle ihr Geld beständig mehren wollten. Und wie hält es die Kirche mit dem Geld (92f)? R. nimmt auch biblische Fragen wie die nach dem Götzenopferfleisch zum Anlass, um über die Ernährungsprobleme unserer Welt und über den Umgang mit Tieren zu sprechen (132–135).

Muss der Mensch immer weiter sündigen? Der Vf. hält nach Christi Kommen Sündigen für vermeidbar: Es ist möglich, Gott gerecht zu werden (197–198). Wie das geht, könne man an Jesus ablesen (87).

Das ist sein Optimismus und er will die Wandlung der Menschen mit aller Leidenschaft. Er hadert mit dem Satz, dass Gott uns bedingungslos vergibt, und findet ihn falsch (197f). Er fordert unter Berufung auf die Bußtheologie „Reue, Bekenntnis, guten Vorsatz, Bitte um Vergebung" ein. Jedoch: „Gott wird uns verzeihen, wenn wir ihn darum bitten." (198) Da ist es wieder, das unergründliche Thema von Gnade und Freiheit. Welche Lösung wird geboten? Hier bleiben auch bei R. Spannungen und man kann sagen: Gott sei Dank! Denn ansonsten will der Autor die klare Unterscheidung: Gott oder Nicht-Gott, Gott-gefällig oder nicht gottgefällig (135). „Die Bibel ist wie ein Computerprogramm mit einem zweiwertigen Code: 1 = das verweist positiv auf Gott; 0 = das verweist negativ auf Gott, ist Gott zuwider. Mit diesem einfachen Code kann man nun unendlich viele Programme schreiben, wie es die Bibel auch tut [...]. Alles, was die Menschen der Bibel erlebt haben [...], wird in diesen Code hineingezogen." (28f) Dieser Satz ist ebenso provozierend wie der Satz, mit dem das Buch beginnt: „Gott existiert. Das ist eine Tatsache." (11) Ist es wirklich so einfach? Herrscht seit Jesus Christus „im Prinzip Klarheit" (23)?

Gott wisse am besten, was gut für uns ist (58), also sollten wir uns an seine Gebote halten. Der Vf. vergleicht die Bibel mit dem Bürgerlichen Gesetzbuch (28f) oder der Studienberatung (59). Was war da nochmal mit analoger Rede und je größerer Unähnlichkeit, die dem Autor ansonsten ja durchaus geläufig ist, denn wie sollte sonst die Andersheit Gottes zur Sprache kommen? Und was ist mit der Spannung, dass Gottes Wort im menschlichen Wort ergeht? Wie deuten wir dieses Wort der Bibel? Oder ist es eindeutig? Dann hätte sogar Johannes Paul II. mit seiner Betonung der Vieldeutigkeit der Hl. Schrift daneben gelegen. Und was ist mit der Aussage R.s, dass der Wille Gottes unergründlich ist (ebd.)? Bringt die kirchliche Deutung die Eindeutigkeit? „Nach Gottes Willen handeln muss jedenfalls nicht heißen, nach dem Willen des kirchlichen Vorgesetzten zu handeln." (60) Was dann? Der Vf. plädiert für die Gottesfurcht als Vernunft des Glaubens (60).

Für ihn beginnt das ewige Leben mit dem Lob Gottes, daher steht am Ende „Das Finale der Psalmen". Wir können schon jetzt in den himmlischen Lobgesang einstimmen. Wie passt eine Bemerkung wie: „Die fehlenden Kirchenbesucher werden durch die Myriaden von Engeln und Heiligen ersetzt, und Gott geht praktisch nicht viel verloren" (97) zur Menschenfreundlichkeit Gottes? Und: „Der Sieg über den Satan war für Jesus so etwas wie der Sieg der Russen über die Deutschen 1942." – was ist das für eine Sprache?

Vieles Bedenkenswerte findet sich in dieser Einführung in das Glaubensbekenntnis der Kirche, vieles, was zum Widerspruch reizt und auf den ersten – manchmal auch auf den zweiten – Blick zu plakativ wirkt. Ja oder Nein, kein Raum für das Aber? Das kennen wir natürlich auch aus der Bibel. Aber: Was ist mit den Fragen eines Hiob, der Psalmen oder Jesu? Ist da noch Raum für Fragen wie die der Theodizee? R. deutet das Lied „Großer Gott, wir loben Dich": „Die Welt ist in Ordnung, ja sie ist in bester Ordnung! Gott wird als Gott anerkannt, es wird sein Lob gesungen im Himmel und auf Erden; das genügt. Im Himmel – das ist das Wichtigste und weitaus Überwiegende. Auf Erden mag es noch einige Störungen geben." (21) Ist das die Erklärung?

Regensburg Erwin Dirscherl

Religion und Gesellschaft

Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, hg. v. Andreas Nehring / Simon Tielesch. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 359 S. (ReligionsKulturen, 11), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022552–7

Die Missionswissenschaftler Andreas Nehring und Simon Tielesch haben 2013 den ersten deutschsprachigen Sammelband zum Thema postkoloniale Theologie herausgebracht. Ein Meilenstein für die deutsche Theologie, die gegenüber der postkolonialen Theorie und auch der postkolonialen Theologie eher zurückhaltend ist. Postkoloniale Theologien sind vielschichtig, kommen meist aus den Ländern des Südens, reflektieren die Erfahrungen von Kolonialismus, Imperialismus und Globalisierung theologisch und gründen zumeist auf der sog. postkolonialen Theorie, die v.a. von Edward Said, Gayatri Spivak und Homi Bhabha initiiert wurde.

Zunächst stellen N. und T. dem Band eine Einleitung voran, in der die Entwicklung postkolonialer Theologie und ihre zentralen Begriffe erklärt werden – was sehr notwendig ist, da die Begriffe häufig unpräzise verwendet werden. Dann folgen drei Abschnitte, die unterschiedliche Themenbereiche umfassen: „Biblische Perspektiven"; „Identität – Hybridität – Diaspora"; „Option für die Ränder". Jeder Abschnitt beinhaltet vier bis fünf Artikel namhafter postkolonialer Theolog/inn/en. Die Artikel sind nicht eigens für den Sammelband verfasst, sondern aus verschiedenen Zeitschriften und anderen Sammelbänden zusammengetragen worden. So ergibt sich eine übersichtliche, grundlegende Zusammenstellung von wichtigen Autor/inn/en und Inhalten zu den verschiedenen Themenbereichen.

Aus jedem Abschnitt wird jeweils ein Artikel vorgestellt, um einen Eindruck des Buchkonzepts zu vermitteln.

Der erste Aufsatz des Bandes aus dem Abschnitt „Biblische Perspektiven" stammt von dem indischen Bibelwissenschaftler *R. S. Sugirtharajah*, der schon seit vielen Jahren in Großbritannien lebt. Sein Artikel heißt: „Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik". Darin setzt er sich mit der Befreiungstheologie und ihrer Hermeneutik – die S. als Befreiungshermeneutik bezeichnet – auseinander und wägt ab, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede es zur postkolonialen Theologie und ihrer Form des Bibellesens gibt. Da Befreiungstheologie und postkoloniale Theologie ähnliche Interessen verfolgen, könnte davon ausgegangen werden, dass sich viele Parallelen ergeben müssten. S. zeigt die kleinen Unterschiede auf, zeichnet die Entwicklung der Befreiungshermeneutik nach und kommt schließlich zu folgendem Fazit:

„Die Befreiungshermeneutik und der Postkolonialismus teilen gemeinsame Ansichten und Ziele und hoffen auf und arbeiten für eine Alternative zum gegenwärtigen Arrangement. Wenn die Befreiungshermeneutik ihre Homogenisierung der Armen, ihren unablässigen Biblizismus und ihre Feindseligkeit gegenüber religiösem Pluralismus, die ihren Fokus der Interpretation einschränken, überwinden könnte, dann sollte sie fähig sein, ihre Kräfte mit dem postkolonialen Denken zu vereinen, um eine andere Welt als die, in der wir leben, zu erforschen und zu gestalten." (69)

Namsoon Kangs Beitrag „Wer oder was ist asiatisch? Eine postkoloniale theologische Lektüre über Orientalismus und Neo-Orientalismus" ist der letzte Artikel innerhalb des zweiten Abschnitts „Identität – Hybridität – Diaspora". Er stellt sich dem schwierigen Thema „Asien" und seiner Homogenisierung. Asien sei vielfältig, verschieden und könne deswegen nicht als Einheit betrachtet werden. Was aber ist dann „asiatische Theologie"?

K. nutzt als Ausgangspunkt die These des postkolonialen Kritikers Edward Said: Die Welt ist zweigeteilt in „wir" und „sie", in Westen und Osten (Orient). Diese Perspektive auf die Welt führt, so K., zu einer Homogenisierung Asiens (des Ostens), aber auch des Westens. Die Vielfältigkeit des asiatischen Kulturraums wird dadurch nivelliert. Nun versuchten asiatische Theolog/inn/en, sich gegen eine dominierende westliche, als universell deklarierte Theologie abzugrenzen und ihre eigene „asiatische Theologie" zu betreiben – was aber wiederum eine Homogenisierung Asiens nach sich zieht.

K. stellt an einigen weiteren Beispielen dar, wie asiatische Theologie sich heute versteht und welche Probleme der verschleierten Verschiedenartigkeit sich dadurch ergeben. So seien asiatische Frauen nur dann im Kreis westlicher Wissenschaftler/innen willkommen, wenn sie sich anders als diese darstellten. Die Frauen des Westens seien auf Suche nach dem Unverdorbenen, Echten, Authentischen. K. kritisiert an Rosemary Radford Ruethers „Women and Redemption", wie ausschnitthafte Darstellungen verallgemeinert werden und Umdeutungen zugunsten von Radford Ruether geschehen.

Dazu komme das Dilemma, dass asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Frauen eingeladen würden, für die von ihnen vertretene Gruppe zu sprechen. Aber auch dadurch geschehe Generalisierung, Homogenisierung und Symbolisierung.

Als Lösung schlägt K. in Anlehnung an Homi Bhabha „Hybridität" und einen „Dritten Raum" vor, weil dies der Ort des Widerstandes sei. „Die postkoloniale theologische Anthropologie muss die Suche nach einem unwandelbaren essentiellen Herzen Asiens ablehnen." (320) Die Frage, was asiatisch sei, wird dann zu einer Wer-Frage: Wer ist die Asiatin?, denn sie ermöglicht ein hybrides, dezentralisiertes und multiples Selbst.

Der letzte Abschnitt des Sammelbands trägt den Titel „Option für die Ränder". Aus diesem soll *Kwok Pui Lans* Artikel „Die Verbindungen herstellen. Postkolonialismus-Studien und feministische Bibelinterpretation" vorgestellt werden.

Zunächst mag es verwundern, dass ein biblisch-postkolonialer Artikel das Sammelwerk beschließt. Zum einen aber bündelt K.s Text; zum anderen ist er visionär. Sie erzählt von der Entstehung postkolonial-feministischer Exegese und erläutert dabei die Schwierigkeit, postkolonial zu analysieren, ohne anachronistisch zu sein – ist doch der Kolonialismus eine neuere Erfindung und kommt so nicht in biblischen Texten vor.

Zudem stellt K. vier zentrale Interpretationsansätze von postkolonial und feministisch interessierten Wissenschaftler/inne/n vor. Hierzu zählt auch der Ansatz, mit „gewöhnlichen Leser/inne/n" (329) den Bibeltext zu interpretieren.

Außerdem befasst sie sich mit „Positionen von Frauen oder der Konstruktion von Gender im frühen Christentum" (391). Sie stellt drei unterschiedliche Modelle vor, u.a. die feministische Sozialgeschichte, die darüber informiert, „wie Gender, Rasse und Sexualität in kolonialen Situationen zusammenspielen" (333). Um die Vorgehensweisen möglichst anschaulich zu präsentieren, nennt K. Beispiele und Vertreterinnen, so z.B. Sheila Briggs, die die Rhetorik des Paulus analysiert.

Zum Schluss widmet K. sich dem schwierigen Verhältnis von Postkolonialismus und Antijudaismus. Diese Debatte wurde maßgeblich von Amy-Jill Levine angestoßen. K. zeigt, wie schwierig es für Dritte-Welt-Theologinnen ist,

das Problem des Antijudaismus gebührend in der eigenen Forschung und in selbstverfassten Texten zu berücksichtigen. Auf der anderen Seite dürfe die Kritik an den Dritte-Welt-Theologinnen nicht bevormundend sein, so K. Ihr gelingt es, kreative, realitätsnahe Vorschläge für eine Annäherung zwischen Dritte-Welt-Theologinnen und westlichen, jüdischen Theologinnen zusammenzustellen.

K.s letzter Satz – der letzte Satz des Sammelbands – steht programmatisch für eine Begegnung auf Augenhöhe zwischen Nord und Süd, Osten und Westen, Rand und Metropole: „Wir stehen vor der Herausforderung, die postkolonialen ‚Kontaktzonen' in Orte gegenseitigen Lernens zu verwandeln und in Orte, an denen neue Ideen und Strategien für die Emanzipation aller ausprobiert werden können." (346)

Insgesamt ist N. und T. eine ausgewogene und wegweisende Zusammenstellung von Aufsätzen gelungen. Alle Texte erschließen sich den deutschsprachigen Leser/inne/n erstmals und in einer leicht lesbaren Übersetzung. Englische Begriffe, die bisher kein deutsches Äquivalent besaßen, haben nun eins erhalten. Das Buch kann Wegbereiter für eine intensivere Auseinandersetzung mit einer in Deutschland noch kaum bekannten Theologie werden.

Köln Stephanie Feder

Christianity and Cultural History in Northern Ghana. A Portrait of Cardinal Peter Poreku Dery (1918–2008), hg. v. Alexis B. Tengan. – Brüssel: Peter Lang 2013. 281 S. (Gods, Humans and Religions, 20), pb. € 43,90 ISBN: 978–2–87574–114–1

Der Band – zurückgehend auf eine Tagung am SS. Peter and Paul Pastoral Institute in Wa von 2011 – gewährt einen multiperspektivischen Einblick in die Entstehung und Entwicklung der jungen katholischen Kirche in Nord-Ghana, deren Geburtstag mit der Ankunft der ersten Missionare exakt auf den 2. April 1906 datiert werden kann (vgl. 17). Die überragende und charismatische Leitfigur dieser nunmehr etwas über hundert Jahre alten Ortskirche war der 2008 verstorbene Peter Kardinal Poreku Dery. Viele Dinge, die in dem Band von ihm berichtet werden, habe ich 2005 und 2006 im Zusammenhang des Aufbaus einer Partnerschaft zwischen dem St. Victor's Major Seminary in Tamale und der Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster in mehrstündigen Gesprächen aus seinem eigenen Mund gehört. Derys Biographie nimmt sich geradezu märchenhaft aus: Zunächst assistiert er einem seiner Onkel, der Fetischpriester in der Ethnie der Dagara war, als eine Art Hilfskaplan, kommt mit den katholischen Missionaren in Kontakt, wird (unter Einschluss familiärer Konflikte) Katechumene, empfängt die Taufe, studiert Theologie, wird 1951 als erster seines Stammes zum Priester geweiht, empfängt nach weiteren Studien in Kanada und Belgien (mit Abstechern nach Deutschland) 1960 in Rom von Papst Johannes XXIII. die Bischofsweihe und wird zunächst Bischof in der jungen Diözese Wa, dann Erzbischof in Tamale. Als Teilnehmer am II. Vatikanischen Konzil fungierte er als einer der Vorreiter der Inkulturation, konnte den Papst von der Notwendigkeit einer kulturell flexiblen Handhabung der Fastengebote überzeugen, transkribierte gregorianische Gesänge in das System der Pentatonik, führte als einer der ersten afrikanischen Bischöfe die landestypischen Instrumente wie Xylophon und Trommeln in die Liturgie ein und komponierte mit der *Dagara Missa* die erste afrikanische nicht-lateinische Messe. 2006 wurde er von Papst Benedikt XVI. zum Kardinal erhoben. Jetzt laufen Vorbereitungen für eine mögliche Seligsprechung (vgl. 23).

Dies alles (und noch Etliches mehr) berichtet *Alexis B. Tengan* in dem Eröffnungsbeitrag des Bandes mit dem Titel „Approaching the Cultural History of Northern Ghana" (17–28). Die weiteren 13 Essays gruppieren sich um drei Schwerpunkte: „Part I: Cultures in Contact, Religions in Conflict" (31–104): Hier werden zunächst die soziokulturellen und ethnographischen Kontexte der Dagara-Kultur beschrieben, die den Hintergrund für Derys kulturelle, philosophische und theologische Biographie bilden, sowie die bis heute in Geltung befindlichen sozio-politischen, ökonomischen und ethischen Ordnungssysteme, ihre Tradierung und (nicht immer spannungsfreie) Erneuerung und Anpassung analysiert.

Eine zweite Textgruppe bilden drei Beiträge unter dem Titel „Part II: Reconciling Religions, Reconciling People" (107–168). Im Zentrum stehen Fragen der Vermittlung zwischen traditionellen afrikanischen religiösen Weltbildern und dem Christentum, das ja über die Missionare (Weiße Väter) in einer dezidiert europäischen Ausprägung nach Ghana kam. Kardinal Dery war Zeit seines Lebens von der Überzeugung getragen, dass Christwerdung nicht mit einer radikalen Abwendung der Afrikaner von ihren Traditionen einhergehen kann, sondern einzig durch eine geduldige Integration des Besten dieser Überlieferungen in den Kosmos der biblisch-christlichen Weltsicht zu gelingen vermag. Auf der Hand liegt, dass in diesem Zusammenhang auch der Bibelübersetzung eine konstitutive Rolle zufällt. Mancher Bischof in Nordghana zögert auch heute nicht, davon zu sprechen, dass die „traditional religion" das Christentum in Praxis und Liturgie nach wie vor sozusagen von unten durchsäuert.

Das dritte Textkonvolut schließlich, bestehend aus sechs Beiträgen, beschäftigt sich unter dem Titel „Part III: Renewing Culture, Renewing Religion" (169–281) zum einen mit Fragen der Erziehung und des Schulsystems, das gerade in Nord-Ghana auch von Spannungen zwischen kirchlicher Erziehungsarbeit und staatlichem Bildungssystem geprägt ist und überdies einen wichtigen Beitrag zur Friedenserziehung in der multi-religiösen und multikulturellen ghanaischen Gesellschaft zu leisten hat. Zum anderen bietet die zweite Hälfte dieser Essays ethnographische Beschreibungen sozialer und kultureller Akteure, namentlich auch von Ordensgemeinschaften, die sich schon lange u.a. auch den Problemen der Migration, der sozialen Reproduktion, der Veränderung der Familienstrukturen in den traditionellen Gesellschaften durch die Globalisierung sowie der Gender-Thematik widmen. Auch in den meisten dieser Hinsichten hat Kardinal Dery schon früh Bahnbrechendes geleistet und Wege gebahnt, indem er das National Laity Council of Ghana (NLC), das Ghana National Youth Council (GHANCYC) und das National Council of Catholic Women (NCCW) begründete sowie als Koordinator des Pan African Laity Council Board mitverantwortlich für den Aufbau des Afrikanischen Laien-Apostolats war (vgl. 23). Dass es in Nord-Ghana immer wieder auch inter-ethnische und interreligiöse Konflikte – namentlich solche zwischen Christen und Muslimen –, die sich zum Teil wechselseitig bedingten, gab und gibt, kommt zwar in dem Beitrag „The Use of Religious Education in Fostering Inter-Religious Peace in Ghana" von *Nora Kofognotera Nonterah* (vgl. bes. 208–210) zur Sprache, hätte aber wohl noch breiterer Erörterung bedurft, weil die Problematik weit über die Fragen adäquater religiöser Friedenserziehung hinausreicht.

Das Bemerkenswerte an dem vorliegenden Band ist, dass er gleichsam wie in einem Brennspiegel auf konzentrierte Weise das Werden einer jungen Ortskirche und ihr Ringen um religiöse und kulturelle Identität nachzeichnet und transparent macht. Die doxo-, manchmal hagiographischen Untertöne, die oftmals dort anklingen, wo es direkt um Peter Kardinal Dery geht, sind durchaus berechtigt und der singulären Lebensleistung dieses afrikanischen Theologen und Bischofs geschuldet.

Münster Klaus E. Müller

Zucca, Lorenzo: **A Secular Europe**. Law and Religion in the European Constitutional Landscape. – Oxford: Oxford University Press 2012. 210 S., Ln. £ 55,00 ISBN: 978–0–19–959278–4

Welche Rolle spielen Religionen im rechtspolitischen Gefüge der heutigen Europäischen Union? Können Glaubensüberzeugungen angesichts des weltanschaulichen und religiösen Pluralismus innerhalb der rechtlich-säkularen Ordnung des vereinten Europas eine öffentliche Bedeutung haben, wenn dabei die Gefahr besteht, dass Anhänger der Religionen diese Ordnung zumindest in Teilen nicht als letzten Maßstab für ihr eigenes Handeln und Denken ansetzen? Leonardo Zucca, der Verfassungsrecht und Rechtsphilosophie am King's College London lehrt, präsentiert in seinem Buch einen rechtspolitischen Rahmen, der dazu beitragen soll, Konflikte zwischen der säkularen Rechtsordnung und dem Anspruch der Religionen in Europa zu vermeiden, ohne letztere weltanschaulich zu privatisieren oder in anderer Form zu marginalisieren. Diese vermittelnde Rolle der Rechtsordnung sieht der Autor durch den neuen Entwurf eines supranationalen Säkularismus („supranational secularism", 188) ermöglicht, dessen Grundlinien er in seinem Buch vorstellt. Dieser Säkularismus soll keine ideologische oder religionsfeindliche Position vertreten und über die für Z. heute überholte Staat-Kirche-Perspektive hinausgehen, indem er europaweit auf das Verhältnis zwischen Politik und religiöser Pluralität ausgerichtet ist. Als Bezugsrahmen für diesen Säkularismus sieht Z. nicht nur die Europäische Union, sondern auch den Europarat im Allgemeinen und den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte im Besonderen (vii). Die Lektüre des Buches soll eine intellektuelle ‚Reise' eröffnen, für die sich Z. einer terminologischen Anleihe bei Dantes *Göttlicher Komödie* bedient: Sie beginnt im ersten Teil mit dem „Inferno" religiöser Konflikte seit dem frühneuzeitlichen Europa (3–64), setzt sich fort mit dem „Purgatory" der Suche nach einer europäischen Identität (65–134) und endet mit dem „Paradise" einer Zukunft Europas, in der ein friedlicher Pluralismus religiöser und säkularer Anschauungen auf der Grundlage des entwickelten Säkularismus möglich ist (135–196). Ein ausführlicher Index schließt die Ausgabe ab.

Der erste Teil („Inferno") thematisiert unterschiedliche religiöse Konflikte. Im ersten Kap. plädiert der Autor für eine stärkere Beachtung von Toleranz im Sinne des englischen Begriffs „tolerance", womit keine normative und moralisierende Erwartung im Sinne von „toleration" gemeint sei, sondern eine pluralitätsfähige, Haltung des Einzelnen, mit religiösen Konflikten umzugehen. Im zweiten Kap. wird das Modell eines „inclusive secularism" vorgestellt (44, 190), das sich Z. zufolge von antireligiös ausgerichteten und ideologischen Spielarten

des Säkularismus unterscheidet und die Pluralität von Religionen nicht als Bedrohung, sondern als Gewinn für die europäische Politik versteht. Das dritte Kap. untersucht die Spannung zwischen Recht und Religion im Kontext praktischer Konflikte zwischen religiösen und säkularen Normen.

Der zweite Teil („Purgatory") weitet die Untersuchung auf die europäische Ebene aus und skizziert, ausgehend vom Modell des inklusiven Säkularismus, einen rechtspolitischen Rahmen für die Bedeutung der Religion in kritischer Auseinandersetzung mit der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (v.a. in Bezug auf den Fall „Lautsi gegen den italienischen Staat" über Kruzifixe in Klassenzimmern). Der Autor will hier zeigen, dass der Säkularismus auf europäischer Ebene über die verschiedenen nationalen Versionen des Säkularismus hinausgehen muss und sich v.a. am Faktum der weltanschaulichen und religiösen Pluralität auszurichten hat. Wie die Debatte um den Entwurf für eine europäische Verfassung gezeigt hat, kann Z. zufolge eine europäische Identität nicht allein auf einer bestimmten religiösen Grundlage entwickelt werden. Insofern ist das Buch kritisch sowohl gegenüber dem Modell eines christlich bestimmten Europas als auch gegenüber der national-säkularistischen Variante des französischen Laizismus, die, so Z., religiöse Beiträge zu Unrecht privatisiert. Im vierten Kap. setzt sich Z. zunächst kritisch mit dem Ansatz von Joseph Weiler und seinem Konzept eines christlichen Europas auseinander. Davon ausgehend unterscheidet er streng zwischen der Verfassung und der Identität eines politischen Gemeinwesens: Die Herausforderung der Pluralität in Europa kann für den Autor nicht auf der Grundlage einer konstitutionellen oder religiösen Identität beantwortet werden, sondern erfordert einen rechtlich begründeten Säkularismus („legal secular approach", 89), der neutral zu den verschiedenen weltanschaulichen Sichtweisen bleibt. Wie das fünfte Kap. zeigt, soll die europäische Politik auf der Basis des Säkularismus einen „Marktplatz von Religionen" („marketplace of religions", 94) in Europa ermöglichen und dabei selbst von den drei Leitlinien des Pluralismus, der Neutralität und der Säkularität bestimmt sein. Im sechsten Kap. setzt sich Z. mit der Frage auseinander, ob das islamische Recht, die Scharia, einen Ort im europäischen Rechtssystem haben kann.

Im dritten Teil des Buches („Paradise") werden politische, ethische und rechtliche Folgerungen für das „secular Paradise" (135) vorgestellt. Im siebten Kap. wird in Bezug auf Pluralität zunächst der Unterschied zwischen Integration („integration") und Anpassung („accommodation") diskutiert und dann die Schule als ein Versuchsfeld für die Entwicklung der Haltung der Toleranz beschrieben („The Classroom as a Tolerance Lab"). Im achten Kap. versucht Z. auf naturalistischer Basis eine Ethik der Verschiedenheit bzw. Vielfalt („Ethics of Diversity") zu entwickeln, die sich sowohl von einer religiösen als auch einer nicht-religiösen Ethik unterscheiden (160) und unterschiedlichen Dimensionen von „diversity" gerecht werden soll. Im neunten Kap. endet die intellektuelle Reise des Buches von Z. mit dem Konzept eines säkularen Rechtssystems, das ohne weltanschauliche Implikationen angelegt ist und einen einheitlichen Ordnungsrahmen für die Entfaltung und den Schutz einer Vielfalt von religiösen und nicht-religiösen Ansichten in Europa bieten kann. Das zehnte und letzte Kap. bildet eine Art Resümee und fasst Z.s Position noch einmal zusammen. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen einem christlichen, postsäkularen, laizistischen und säkularen Modell für eine europäische Politik plädiert der Autor im Sinne des letzteren Modells für ein Europa auf der Grundlage des von ihm vorgestellten inklusiven Säkularismus.

Z. hat ein wichtiges und grundlegendes Buch über das Verhältnis von religiösen Überzeugungen und europäischer Politik geschrieben. Es entwickelt in verschiedenen Hinsichten eine eigenständige und kontrovers diskutierbare Position zur Frage, wie in Zukunft die Rolle von Religionen innerhalb der europäischen Politik näher konturiert werden kann. Dabei kommt dem von Z. vorgestellten inklusiven Säkularismus eine zentrale Bedeutung zu. Positiv ist hier aus christlicher Sicht zu vermerken, dass der Beitrag der Religionen als konstruktiver Part für die Politik Europas anerkannt und einem religionsfeindlichen Säkularismus eine Absage erteilt wird.

Trotzdem ergibt sich eine Reihe von Fragen. Zunächst ist unklar, welchem Europa der Autor sein säkularistisches Modell empfiehlt. Ist es tatsächlich, wie im Vorwort angegeben (vii), der Europarat mit seinen 47 Mitgliedsstaaten, zu denen bekanntlich auch Russland, die Türkei und Aserbaidschan gehören? Angesichts der politischen Wirklichkeit in diesen und anderen Ländern des Europarats scheint Z.s Säkularismus bestenfalls die Vision einer fernen Zukunft zu sein. Aber auch wenn man die Perspektive auf die Europäische Union reduziert, ist nicht direkt einsichtig, dass die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, wie der Autor behauptet, historisch und sachlich überholt ist und man heute allein in den Kategorien eines einheitlichen, europaweiten Säkularismus denken müsste. In Bezug auf das Europa der EU hätte Z. von der Diskussion profitieren können, ob das nationale Staatskirchenrecht gegenüber dem „supranationalen Anpassungsdruck" des Unionsrechts (Josef Isensee) eigenständig bleiben kann. Darauf und auf relevante Urteile des Europäischen Gerichtshofs geht der Autor jedoch nicht ein. Insgesamt bleibt auch die konzeptionelle Füllung seines inklusiven Säkularismus recht dürftig. Das Plädoyer für Pluralität und die Kritik an aggressiven Säkularismen reichen hierzu nicht aus.

Eine genauere Konturierung seines Modells hätte möglicherweise auch eine Lösung für ein grundsätzliches Problem bieten können: Der inklusive Säkularismus soll den Rahmen für eine säkulare Rechtsordnung in Europa eröffnen, die selbst keinen „world-view" bildet und weltanschaulich neutral ist (89). Wie kann das möglich sein, da Z.s Säkularismus selbst offenkundig nicht neutral und eine weltanschauliche Position unter anderen ist? Ein Schwachpunkt des Buches ist Z.s „Ethics of Diversity", die weder konzeptuell überzeugend noch argumentativ auf der Höhe der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion ist.

Diese Kritikpunkte und Nachfragen können und sollen die Qualität des Buches nicht schmälern. Z.s Buch ist eine höchst verdienstvolle und anregende Untersuchung über eine mögliche Verortung von Religion innerhalb der säkularen Politik Europas. Sein Plädoyer für eine Europäisierung der Religionspolitik bietet genügend Anhaltspunkte für eine kritische Auseinandersetzung und eine schärfere Akzentuierung der eigenen Position in diesem so wichtigen wie anspruchsvollen Themenfeld.

Paderborn Bernd Irlenborn

Schmid, Hansjörg: **Islam im europäischen Haus**. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012. 599 S., geb. € 40,00 ISBN: 978–3–451–32557–1

Die an der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. in München eingereichte und für die Buchveröffentlichung leicht überarbeitete und ergänzte Habil.schrift beeindruckt durch ihre fundierte, wissenschaftlich präzise und weitreichend recherchierte Arbeit. Mit dem konzentrierten Blick auf den „Islam im europäischen Haus" sucht Hansjörg Schmid in ihr „Wege zu einer interreligiösen Sozialethik". In der kurz gehaltenen „Einführung: Christliche Sozialethik und Islam im europäischen Haus" (13–24) steckt der Vf. zunächst den Rahmen und die Grenzen seiner Arbeit ab, um so die sehr allgemein klingenden Begriffe „Islam" und „Europa" näher zu erfassen. Zugleich beschreibt er in ihr das von ihm ins Auge gefasste „doppelte Ziel", das auf seiner Innenseite zeigen möchte, wie sich christliche Sozialethik „notwendigerweise mit interreligiösen Themen und insbesondere mit dem Islam beschäftigen muss" (20), während auf der Außenseite gezeigt werden soll, wie „die christliche Sozialethik [...] einen wichtigen Beitrag in aktuellen Debatten und Konflikten leisten kann mit einer ihr eigenen Brückenfunktion zwischen Religionen, Gesellschaft und Politik" (20). Doch geht es Sch. v.a. darum, ein neues wissenschaftliches Feld in der Theologie zu begründen, das ihm sowohl aus seiner eigenen langjährigen Erfahrung und dem Engagement im christlich-islamischen, v.a. wissenschaftlichen, Dialog wie auch aus einer die „Zeichen der Zeit" verstehenden, gemeinsamen interreligiösen Beschäftigung heraus als notwendig erscheint. So möchte er die Vorzüge, Wichtigkeit und Bedeutung einer „interreligiösen Sozialethik" darstellen, aufzeigen und begründen. Hierfür bezieht er sich auf das jeweilige Werk von fünf ausgewählten muslimischen Autoren, die in einer besonderen Beziehung zum europäischen Raum stehen.

Doch zuvor widmet der Autor sich in einem „Teil A" den „Grundlagen und Kontexten interreligiöser Sozialethik in Bezug auf den Islam" (25–249). Dieser methodische Teil zeigt den hohen Anspruch des Buches, indem hier die Methodik und Hermeneutik mitsamt Begriffsklärungen eine grundsätzliche und tiefgehende Untersuchung erfahren. So erarbeitet er die drei Bezugsrahmen, die für seine Analyse in Frage kommen: Der erste ist der wissenschaftliche mit der „Sozialethik" als solcher (25ff), wobei der Weg von einer katholischen, dreigliedrigen (soziale Praxis, katholische Soziallehre, Soziallehre als Wissenschaft) über eine ökumenische hin zu einer interreligiösen Sozialethik gezeichnet wird. Dabei macht Sch. bereits die Herausforderungen, Fragen und Themenfelder für die von ihm anvisierte interreligiöse Sozialethik deutlich, in der die für alle Religionen gemeinsame Beschäftigung mit den sozialen Fragen unserer Zeit dialogisch, ergänzend, voneinander lernend und einander bereichernd geschehen kann. Der zweite, gesellschaftliche Bezugsrahmen zeigt darstellend „das Zusammenleben mit Muslimen in Europa als sozialethische Frage" (92ff), wobei Sch. den Fokus auf vier Länderkontexte legt, einige politische Diskurse und islamische Erklärungen sowie drei europäische Dialogprozesse vorstellt. Sodann befasst Sch. sich mit dem methodisch-hermeneutischen Bezugsrahmen „Vergleich und Vergleichbarkeit" (154ff), in dem er sich nach der Klärung der Begriffe mit Ziel, Gruppen, Maßstäben und Instrumentarium des Vergleichs auseinandersetzt, die er an seine Autoren-Analyse anwenden möchte. Aufgrund der großen Unterschiede und Schwierigkeiten einer Vergleichbarkeit kommt Sch. so zu dem Ausdruck des „vorsichtigen Vergleichs" (179). Schließlich gibt er dann noch die nötigen Erklärungen, nach welchen Kriterien er besonders die fünf muslimischen Autoren (Nasr Hamid Abu Zaid, Dilwar Hussain, Fikret Karcic, Tariq Ramadan und Azzam Tamimi) ausgewählt hat.

Nach diesen methodischen und hermeneutischen Klärungen, die das „bleibend asymmetrische Gegenüber von islamischer und christlicher Sozialethik" (248) bereits deutlich machen, widmet Sch. sich nun im „Teil B" (251–532) den „Positionen islamischer und christlicher Sozialethik". Dafür macht er allerdings keine einfache Exegese von Texten seiner fünf ausgewählten Autoren, die er nebeneinander stellen würde, sondern geht systematisch nach Schwerpunkten und Themen vor, die von Relevanz für das Gebiet der Sozialethik sind. Sch. gliedert seine Untersuchungen in drei große Kap.: zunächst die „hermeneutischen und methodischen Aspekte" (251–311), in denen er nach der Bedeutung der Kontextualität und ihrer entsprechenden Auswirkungen auf die Entwürfe der Sozialethik fragt sowie sich mit dem angewandten oder angestrebten methodischen Prinzip auseinandersetzt und hier die Bedeutung einer neuen Koranhermeneutik und eines Rückgriffs auf *Idschtihad* („eine individuelle menschliche Anstrengung, den göttlichen Willen ausfindig zu machen", 282) in Entsprechung zu den christlichen „Zeichen der Zeit"-Deutungen herausstellt. Im zweiten Kap. widmet er sich den „Grundfragen des Verhältnisses von Religion, Staat und Gesellschaft" (312–438), die bei den ausgewählten Autoren stärker gewichtet sind und die er an den drei Schwerpunkten „Säkularisierung" (312ff), „Religionsfreiheit" (354ff) und „Zivilgesellschaft" (399ff) abarbeitet. Auch schwierige Teilfragen wie z. B. der Umgang mit den Menschenrechten schneidet Sch. dort an und beschönigt dabei nichts, sondern geht auch kritisch mit den Autoren und ihren Positionen um. Im dritten Kap. untersucht der Vf. sodann das Thema „Historischer Wandel und Einheit" (439–532), indem er nach möglichen „Entwicklungslinien" (439ff) und „Prinzipien" (486ff) fragt, die sich aus den Ansätzen der fünf Autoren sowie von ausgewählten christlichen Entwürfen her ergeben könnten.

Die beeindruckend große Menge untersuchter Literatur der fünf muslimischen sowie zahlreicher anderer Autoren (mit Einbezug auch von profanwissenschaftlichen Ansätzen) wird in diesem Teil B unter den jeweiligen Unterthemen immer nach einem festen Raster behandelt: zunächst der „islamische" Ansatz, sodann der „vergleichende" Ansatz (v. a. aus christlicher Sicht) und ein jeweils abschließendes „Fazit".

Diese feste Einteilung hilft bei der Lektüre des umfangreichen Buches und gewährt ein Geländer, an dem entlang man sich gut geführt fühlt, um sich nach und nach tiefer in die Problematik einzufinden. Damit gewinnt das Buch an Übersicht und könnte so einem Anspruch als Lehrbuch genügen. Auch die nach jedem Kap. und Unterkap. – und das durchgehend von Anfang an bis zum Schluss – eingefügten „Fazit"-Überlegungen helfen, das Gelesene zu ordnen und zu systematisieren, und bieten eine gute Möglichkeit, nach einer ersten Lektüre des Buches punktuell auf einzelne Themen zurückzukommen, ohne das Ganze wieder von vorne durchlesen zu müssen. Dass Sch. bei der Behandlung der einzelnen Fragen nie sein sozialethisches Anliegen aus dem Blick verliert, zeigen die immer wieder eingestreuten Hinweise, Anfragen und Themen, die sich aus dem Untersuchten an die interreligiöse Sozialethik stellen.

Mit einer im Vergleich zum Umfang des Buches sehr kurzen, aber dennoch dem „Fazit"-Prinzip des Vf.s durchaus gerecht werdenden „Zusammenschau: Sozialethische Fundamente für das europäische Haus" (533–545) schließt Sch. seine Untersuchungen ab, fasst die Ergebnisse zusammen, zeigt offene Fragen und Herausforderungen für die Sozialethik auf und gibt damit den Impuls zu einem Aufbau für ein eigenes Fach der interreligiösen Sozialethik im Kanon der Theologie, zumindest im „europäischen Haus". Dieser abschließende Teil, der durchaus auch als eigenständiger Artikel in einer entsprechenden wissenschaftlichen Zeitschrift erscheinen könnte, gibt einen guten Überblick über das Ganze und könnte sogar als Einstieg in die Fragen der interreligiösen Sozialethik durchgehen, denen man sich dann im Näheren in der weiterführenden Lektüre des ganzen Buches widmen könnte.

„Islam im europäischen Haus" ist ein Buch, das seinem Anspruch, Wege zu einer interreligiösen Sozialethik zu finden, vollkommen gerecht wird. Anhand seiner fundierten Wissenschaftlichkeit, seiner beeindruckenden untersuchten Literatur aus Theologie und anderen Gebieten, seiner systematischen Anordnung und Analyse sowie der Klärung wichtiger Begriffe hat Sch. hiermit ein grundlegendes Lehrbuch für eine neue Fachrichtung der interreligiösen Sozialethik vorgelegt.

Luxemburg Tom Kerger

Scheliha, Arnulf von: **Protestantische Ethik des Politischen**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 422 S., geh. € 39,00 ISBN: 978-3-16-152361-8

„Eine protestantische Ethik des Politischen ist lange Zeit nicht vorgelegt worden" – mit diesem Satz beginnt das Vorwort des Buches und damit zugleich das Buch im Ganzen. Dieser Aussage ist in der Tat zuzustimmen, betrachtet man den aktuellen Boom an einführenden Lehrbüchern zur theologischen Ethik oder an Artikeln zur medizinischen Ethik. V. a. die Literatur im zuletzt genannten Themenspektrum ist schier unübersehbar geworden, was sich von Arbeiten zur Ethik des Politischen sicherlich nicht behaupten lässt. Seit den 90er Jahren sind von protestantischer Seite zwar wichtige rechtstheologische Entwürfe erschienen (z. B. Huber, Reuter), meines Wissens allerdings kein systematisches Werk zur politischen Ethik im Ganzen. Allein schon unter diesen Gesichtspunkten hat der Vf. tatsächlich ein wichtiges Buch geschrieben.

In ihm widmet er sich der Aufgabe, eine „Gesamtdarstellung der protestantischen Ethik des Politischen" zu entwickeln, deren Proprium darin besteht, dass sie die „Bedeutung der reformatorischen Impulse für die sittliche Gestaltung des politischen Lebens heute herausarbeitet" (3). Dabei steht er ganz in der Tradition eines „theologischen Liberalismus" (10), der die Rationalitäten der modernen Lebensform nicht scheut, sondern konstruktiv-kritisch in sich aufnimmt und zu verarbeiten trachtet. Die Klärung der ethischen Fragestellung erfolgt daher überwiegend in einer kulturgeschichtlichen Perspektive, die die neuzeitlichen Umformungsprozesse der reformatorischen Einsichten reflexiv in sich zu integrieren sucht (3). Die sich in diesen Prozessen herausbildenden Formen, das Politische zu denken, sollen im Zuge ihrer Durchklärung dann auf „einen theologischen Begriff" (9) gebracht werden. Denn nur dadurch scheint es möglich, die geschichtliche Vielfalt und die religiöse Einheit miteinander zu vermitteln. Soviel sei zur Zielsetzung des Buches gesagt.

Zwei seiner zentralen inhaltlichen Prämissen seien ebenfalls kurz angezeigt: Die erste ist anthropologischer Art, die zweite betrifft das Politikverständnis. In einer Kombination von verschiedenen klassischen Ansichten des Menschen votiert der Vf. für eine Auffassung, die gleichermaßen von einer sozialen Veranlagung des Menschen sowie von seiner Fähigkeit zur Selbstdistanzierung gegenüber Formen des Sozialen ausgeht. Der theoretische Umgang mit den sich zwischen diesen beiden Polen einstellenden Spannungen erfordert einen „handlungstheoretischen Politikbegriff" (6), der in sich zugleich seine Grenzen reflektiert. Konkret heißt das zweierlei: Obgleich der Staat als maßgebliche politische Ordnungsinstanz fungiert, muss der Bereich des Politischen umfassender als der des Staates bestimmt werden; und da der Mensch immer auch für sich und nicht nur für andere ist, darf diese Ausweitung des Politischen in keinem Fall als eine anthropologische Totalbestimmung durchgeführt werden. Dadurch erhält das Religionsthema ein eigenes Recht. Unter dieser zweifachen Voraussetzung wird das politische Handeln schließlich als „dasjenige Handeln" charakterisiert, „das entweder direkt oder indirekt auf die Herstellung, Erhaltung und Gestaltung einer menschlichen Gemeinschaft bezogen ist" (7).

Die Durchführung ist als Zusammenhang von drei großen Kap.n organisiert. In einem „Historischen Teil" fragt der Vf. zunächst nach der „Entstehung und Gestalt der protestantischen Ethik des Politischen" (11–218). Diesem Kap. folgen zwei „Systematische Teil[e]". Der erste widmet sich der „Grundlegung der Politischen Ethik" (219–316); der zweite entfaltet „Perspektiven der Politischen Ethik" in Form von drei thematischen Essays (317–383). In ihnen werden aktuelle Veränderungsprozesse im Bereich der Staatlichkeit unter Rückgriff auf die im ersten systematischen Teil aufgewiesenen grundbegrifflichen Strategien bearbeitet. Es geht um Friedenssicherung, Europapolitik und das Konzept der *good governance*. Um Schwerpunkte zu wählen, werde ich mich nur auf die beiden ersten Kap. konzentrieren:

Das theoriehistorische Kap. geht von einer Skizze der reformatorischen Überlegungen zum Politischen aus. Den Ausgangspunkt bildet Luthers Unterscheidung zwischen religiösem und politischem System, die der Vf. mit Freiheitsgewinnen auf beiden Seiten einhergehen sieht. In den nachstehenden Abschnitten erfolgt dann eine sehr informative und stets pointiert gehaltene Darstellung wesentlicher Etappen, in denen die reformatorischen Impulse angeeignet, weiterentwickelt, aber auch stillgelegt oder verspielt wurden. Dabei wechseln sich prägnante Referate einzelner Positionen (z. B. Pufendorf, Schleiermacher, Rothe) mit zeitgeschichtlich orientierten Skizzen ab. Im Ganzen gesehen läuft der Gedankengang auf die Frage zu, wie es im 20. Jh. überhaupt zu einer theologischen „Aneignung" (154) der Demokratie gekommen ist. Die Klärung dieser Frage führt über Thielecke, Trillhaas, Wolf und Wendland zur sog. Demokratie-Denkschrift der EKD aus dem Jahre 1985. An die dort vollzogene Anerkennung der freiheitlichen Demokratie knüpfen dann die systematischen Überlegungen des zweiten Kap.s würdigend an.

Diese Anknüpfung erfolgt freilich nicht willkürlich, sondern ist Programm. Denn der in theoriegeschichtlicher Perspektive entwickelte Begriff der Freiheit bildet für den Vf. einerseits die „normative Voraussetzung" der Politik, andererseits hat das politische Handeln zugleich die Ordnung der Freiheit zum „Ziel" (318). Insofern trägt das historische Kap. nicht nur zur Rekonstruktion eines historischen Sinns bei, sondern ist darüber hinaus für das systematische Theoriedesign des Buches von zentraler Bedeutung. Mit ihm soll nämlich gezeigt werden, dass die normativen Gehalte politischer Ethik nicht in einem abstrakten Imperativ gründen, sondern im „Rahmen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte anteilig verwirklicht" (219) sind. Die Ergebnisse des ersten Teils bil-

den somit den Bezugskontext, in dem die prinzipienethische Klärung verortet ist. Das wird auch am Aufbau deutlich, der sich an Schleiermachers Einteilung der Ethik in Pflichtenlehre (224–241), Güterlehre (242–290) und Tugendlehre (291–315) orientiert: Die Pflichtenlehre entwickelt die Grundnormen des Politischen, so wie sie sich in einer theologischen Interpretation der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte darstellen. Als Leitbegriffe fungieren Menschenwürde, Selbstbestimmung und Gerechtigkeit. Vor diesem Hintergrund erfüllt die Güterlehre dann die Funktion, jenen „anteilig" realisierten Bezugskontext der Freiheit in einer kritischen Weise zu würdigen. Hier finden sich eine Theorie der Grundrechte, der Zivilgesellschaft, der Demokratie sowie des Rechts und seiner Verfahren. Da diese Güter stets nur partiell verwirklicht sind, mithin die Spannung zwischen Faktizität und Geltung in sich tragen, schenkt der Vf. den Konflikten zwischen Normen und Gütern besondere Aufmerksamkeit. Die Tugendlehre erfasst schließlich die sittlichen Grundhaltungen der politisch wirksamen Akteure. Dabei geht sie nicht von den traditionellen Tugendkatalogen aus, sondern bezieht sich auf die normative Signatur des Politischen, wie sie die Pflichten- und Güterlehre entwickelt hat.

Eine der großen Stärken dieses Entwurfs liegt in der sehr informativen und problembezogenen Aufarbeitung der Theoriegeschichte im ersten Teil. Was den zweiten und dritten Teil angeht, so beeindruckt die Systematik, mit der die verschiedenen Aspekte einer politischen Pflichten-, Güter- und Tugendlehre bestimmt und miteinander ins Verhältnis gesetzt werden. Dadurch wird ein neuer Gesichtspunkt in die aktuelle Theoriedebatte eingebracht, der eine hohe Orientierungsleistung verspricht. Allerdings habe ich den Eindruck gewonnen, dass die Argumentation gegenüber dem ersten Teil stellenweise an begrifflicher Tiefenschärfe verliert. Was damit gemeint ist, sei exemplarisch mit Blick auf einen Aspekt der Pflichtenethik verdeutlicht. Von zentraler Bedeutung für die Ethik des Politischen erachtet der Vf. den verantwortungsethisch „umgesetzt[en]" (229) Begriff der Nächstenliebe sowie die „Reich-Gottes-Idee" (236). So zu verfahren ergibt durchaus Sinn. Nicht ganz klar ist indessen, inwiefern die Liebessemantik überhaupt in die politische Verantwortungssemantik „umgesetzt" werden kann. Denn Liebe hat es primär ja mit Beziehungen im persönlichen Nahbereich zu tun. Ähnliches lässt sich auch mit Blick auf die Deutung des Gerechtigkeitsbegriffs durch die Symbolik vom Reich Gottes fragen. Der Übergang vom einen zum anderen geht in beiden Fällen jedenfalls sehr schnell. Das wirft die Frage nach den Vermittlungsfiguren auf, die es erst möglich machen, dass eine Idee am Ort einer anderen repräsentiert werden kann. Ihre Klärung ist gerade für eine Ethik von Belang, die – wie beim Vf. – das Ethische nicht auf einen Grundbegriff reduzieren will.

Blickt man auf das Werk im Ganzen, so wirft v.a. die Beziehung zwischen dem historischen und dem systematischen Teil begründungstheoretische Fragen auf. Sie betreffen das Verhältnis von verwirklichtem Sein (Genesis) und gefordertem Sollen (Geltung). Wenn ich den Vf. richtig verstanden habe, plädiert er weder für eine abstrakte Trennung noch für eine naive Identifikation beider, sondern argumentiert überwiegend kulturhermeneutisch. Zielt ein derartiges Vorgehen auf eine „affirmative Genealogie" der Werte ab, wie sie jüngst Hans Joas favorisiert? Inwiefern kann dann aber noch von Begründungsfragen der Ethik die Rede sein? Es sind u.a. derartige Rückfragen, die die Lektüre dieses wichtigen Buches weckt. Ihm sind viele Leser/innen zu wünschen.

Hamburg Christoph Seibert

Strub, Jean-Daniel: **Der gerechte Friede**. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs. – Stuttgart: Kohlhammer 2010. 271 S. (Forum Systematik, 26), kt. € 28,00 ISBN: 978–3–17–020973–2

Die vorliegende Arbeit von Jean-Daniel Strub, eine Zürcher theologische Diss. von 2008, gilt einem schwierigen Leitbegriff der neueren Friedensethik. Angesichts der Tatsache, dass insbes. in theologischen Beiträgen die Rede vom „gerechten Frieden" konfessionsübergreifend verbreitet ist, kann man es nur begrüßen, wenn der Sachgehalt einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Handelt es sich um eine hinreichend klare Begrifflichkeit? Geht es um einen analytisch beschreibbaren Sachverhalt oder um eine normative Konzeption? Ist ein komplexes Leitbild mit Kriterien zur Beurteilung politischer Strukturen und Prozesse gemeint? Oder handelt es sich lediglich um eine rhetorische Appellformel mit moralischen oder moralisierenden Wertungen?

1. S. versucht, in die etwas unübersichtliche Landschaft der heutigen Rhetorik, Semantik und Begrifflichkeit von Friedensforschung, Friedenstheorie und Friedensethik Licht und Klarheit zu bringen. Ausgehend von der Rede vom „gerechten Frieden" ab 1989 ist sein Ziel, die „Leistungsfähigkeit des Konzepts ‚gerechter Friede' zu messen" (13). Dazu geht er v.a. auf die Denkschrift der EKD „Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen" (2007) und auf das friedensethische Leitbild der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechter Friede" aus dem Jahr 2000 ein, dazu auf Beiträge von Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter und Thomas Hoppe, die mit diesen kirchlichen Dokumenten in engem Zusammenhang stehen, sowie auf kritische Überlegungen dazu von Michael Haspel, Uwe Körtner u.a. Daneben verfolgt er die begrifflichen und konzeptionellen Ansätze auf dem weiten Feld der internationalen Friedensforschung, mit einem Schwergewicht auf den deutschsprachigen Publikationen. Eines der Hauptanliegen der Untersuchung ist, zwischen den beiden Bereichen von Friedensethik und Friedensforschung Brücken zu schlagen. Dass die Rede von einem „gerechten Frieden" außerhalb des deutschsprachigen Kontextes nur selten als Grundlage eines friedensethischen Ansatzes begegne, wie S. meint (14), halte ich allerdings für unzutreffend (s. u.).

Das Zentrum der Untersuchung bilden Kap. 3 über die aktuellen friedensethischen Diskussionen zum „gerechten Frieden" und Kap. 4 über „friedenstheoretische Anfragen an die Rede vom gerechten Frieden". Das Gegenüber bzw. das Verhältnis von Friedensethik und Friedenstheorie durchzieht die gesamte Untersuchung, desgleichen die Fragen nach der „Vermittelbarkeit" theologischer Ethik mit säkularen Theorien und Konzepten von Frieden. S. hat erhebliche Vorbehalte gegenüber einem (zu) weiten Friedensbegriff und einer zu engen Beziehung von Frieden und Gerechtigkeit. Darum plädiert er einerseits für eine „qualifizierte Eingrenzung" des Friedensbegriffs, andererseits für dessen „Ausdifferenzierung" (29), später für eine klare „Trennung" von Friedens*begriff* und Friedens*bedingungen* (bzw. Friedens*ursachen*). Ihm geht es durchweg darum, sowohl eine „inhaltliche Überfrachtung" als auch eine „funktionale Unterbestimmung" (im Sinne praktisch-politischer Realisierbarkeit) des Friedensbegriffs zu vermeiden bzw. zurückzuweisen. Im 5. Kap. geht S. dann exemplarisch auf den Nahost-Konflikt und das „Genfer Modell" ein, einen von der seitherigen Entwicklung leider weitgehend überholten Friedensvorschlag[1], den der Vf. letztlich jedoch „als nicht überzeugend" einschätzt (207). Im 6. Kap. entfaltet S. ein (vielleicht) alternatives Friedensverständnis aus der Perspektive des Ansatzes der „human security", ohne auch dieses letztendlich ganz überzeugend zu finden. Begriffliche Klärungsversuche haben also einen hohen Stellenwert für die ganze Arbeit, während geschichtliche Beispiele für die grundlegenden Probleme von Frieden, Krieg, Gewaltanwendung und Gewaltüberwindung, Recht und Gerechtigkeit entschieden zurücktreten.

2. Genügt es, wenn man Frieden relativ eng als Gegenbegriff zu Krieg im Sinne organisierter, meist staatlich realisierter Gewaltanwendung fasst (sog. negativer Friedensbegriff)? Oder gehört es unabdingbar zum Friedensverständnis und einem entsprechenden „Begriff", wenn man zumindest auch grundlegende Bestimmungen eines gelingenden, „guten Lebens" darunter befasst (sog. positiver Friedensbegriff)? Ist es nicht dringend geboten, ein umfassendes, inhaltlich reich bestimmtes Friedensverständnis zu entfalten, wie es ja in den wunderbaren Worten der biblischen Traditionen überliefert ist, bspw. wenn es im Psalm heißt, dass „Frieden und Gerechtigkeit sich küssen" (Ps 85,11)?

„Gerechter Frieden" ist übrigens keineswegs eine Formulierung, die erst in der neueren Friedensethik auftaucht, wie S. meint, sondern sie findet sich – ganz abgesehen von der jahrhundertealten Geschichte der Formel „*pax et iustitia*" – schon während des I. und dann v.a. des II. Weltkrieges, als in den USA das *Federal Council of Churches* eine „Commission on the Bases of a Just and Durable Peace" einrichtete, die im März 1942 ein 10-Punkte-Programm veröffentlichte. Zu erinnern ist im Blick auf die Vorgeschichte dieses Leitbildes auch an die zweite Inaugurationsrede Abraham Lincolns vom März 1865.

3. Ein zentrales Sachproblem, an dem sich der Vf. durchgehend abarbeitet, ist das Verhältnis von „Gerechtigkeit" und „Frieden". Dabei wird man sich vielleicht darauf verständigen können, (1.) dass beide Ausdrücke schwer zu „definieren" sind, (2.) dass die in der Regel (mit-)gemeinten Sachverhalte sich zumindest teilweise überschneiden und (3.) dass viele Verstehensschwierigkeiten aus den unterschiedlichen Extensionen der Begriffe in ihren verschiedenen Verwendungen resultieren. Einfach gesagt: Je nachdem, welche Bedeutungsgehalte in die verwendeten Begriffe investiert werden, kommt man zwangsläufig zu unterschiedlichen Zuordnungen ihrer Bedeutungselemente.

Es ist leicht zu sehen, dass ein eingeschränktes Verständnis von Frieden bloß als Abwesenheit organisierter zwischenstaatlicher Konflikte mittels staatlicher Militärgewalt unzureichend ist, weil damit letztlich jede staatlich verordnete Friedhofsruhe als Frieden bezeichnet wird. Dann wäre Nordkorea ein Staat

[1] Siehe Pierre Allan / Alexis Keller (eds.), What is a Just Peace?, Oxford 2006. Das „Genfer Modell" verdankte sich einer privaten Initiative, die vom eidgenössischen Department für auswärtige Angelegenheiten unterstützt wurde.

im Frieden. Auf der anderen Seite ist es ebenso unbefriedigend, wenn man nur dort von Frieden sprechen wollte, wo jegliche Not, Ungleichheit und Ungerechtigkeit überwunden wären, ja wo den Menschen alles nach Wunsch und Willen gelingen würde. Dann gäbe es Frieden nur in einem vorzeitlichen oder „eschatologischen" Friedensreich. Es spricht viel dafür, dass im Kontext jeder politischen Ethik das Verständnis von Frieden, über die Abwesenheit von Krieg und/oder organisierter Gewalt hinaus, von anderen, klar identifizierbaren Elementen ergänzt werden muss, damit Menschen das Ergebnis als Frieden bezeichnen (können). Hingegen spricht nichts dafür, diese ergänzenden Elemente uferlos auszuweiten. Was man nicht als inhaltliche Merkmale von Frieden (die Extension des Friedensbegriffs) versteht, muss man jedenfalls als Voraussetzungen (Bedingungen oder Ursachen) des Friedens berücksichtigen, und was man als integralen Teil des Friedens und seines Begriffs versteht, muss man nicht mehr als externe Bestimmung von Bedingungen und Ursachen gleichen oder unterschiedenen Ranges auffassen. Salopp formuliert: Was man nicht in den (begrenzten oder zu begrenzenden) Friedensbegriff investiert, muss man als dessen konstitutive Bezugsprobleme notwendigerweise auf andere Weise berücksichtigen.

4. Die eigene Position von S. verstehe ich so, dass er (1.) für einen „Abschied von der Friedensethik im herkömmlichen Sinne", einen „engen" Friedensbegriff und eine „Ausdifferenzierung" derjenigen Forschungsdisziplinen plädiert, die, in Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen, Teilbereiche oder -fragestellungen des viel zu weiten Feldes der Friedensethik bearbeiten (107), dass er (2.) zugunsten einer Verbindung friedensethischer Theoriebildung mit Fragen der „human security" argumentiert (Kap. 6), bei der es primär auf den effektiven Schutz der fundamentalen Lebensbedingungen der Individuen ankomme, und dass er (3.) Gerechtigkeitsprobleme v.a. als solche der Verteilungsgerechtigkeit auffasst. Dabei treten allerdings die Bedeutung des Freiheitsschutzes und damit auch die Relevanz des Rechtsstaates und rechtsstaatlicher Grundlagen jedes Friedens bemerkenswert zurück. Auf eine nähere Entfaltung eines systematisch zu vertretenden Rechtsbegriffs wird weitgehend verzichtet. Zwar verweist S. gelegentlich auf Kant, aber die tragende Bedeutung von dessen Rechtsbegriff für sein Friedensverständnis wird nicht deutlich. Aber nur wenn man das Recht als notwendige Bedingung und Form des Schutzes der Freiheit versteht, kann es gelingen, die Probleme der Friedenserrichtung, des Friedensschutzes und der Friedenssicherung (einschließlich der Friedensdurchsetzung und der Gewährleistung menschlicher Sicherheit) als Aufgaben geschichtlich-politischer Gestaltung zu entfalten.

5. Zu Recht ist S. viel daran gelegen, die „Vermittelbarkeit" zwischen (christlich-)theologischer Friedensethik und religiös neutraler oder säkularer Friedensforschung zu betonen. Ob dabei die theologisch orientierte Rede vom „gerechten Frieden" derartige Vermittlungen fördert oder erschwert, ist in der Tat nicht leicht zu sagen. S. ist der Meinung, dass die theologischen Beiträge zur Friedensethik auf Seiten der Friedensforschung „nur spärlich rezipiert" werden (165). In dieser Hinsicht habe ich hingegen jahrzehntelang ganz andere, nämlich positive Erfahrungen gemacht. Theologische Argumente, im Kontext christlicher Kirchen zumal, bedürfen freilich jederzeit der freien Einstimmung der säkularen Adressaten in der politischen Öffentlichkeit. Im interdisziplinären Geschäft ist die theologische Ethik auf die Kooperation mit ihren Partnern und Bezugswissenschaften angewiesen.

6. Nicht ganz klar ist mir geworden, für welche sachlichen und terminologischen Bestimmungen von „Frieden" S. sich schlussendlich selbst entscheidet. Denn einerseits ist ihm offenkundig daran gelegen, einen „weiten" Friedensbegriff zu verwenden, der die Bedeutungsfülle biblischer Traditionen repräsentiert, und dem könnte ja durchaus die Rede vom „gerechten Frieden" dienen. Andererseits will sich der Vf. genau damit nicht zufrieden geben, sondern verlangt entweder klare Differenzierungen bzgl. des „Begriffsgehalts" oder eine Präzisierung des normativen Gehalts des Begriffs (siehe bes. 113). Aber sind das nicht Scheinalternativen? Muss, wer den Zweck will, nicht auch die geeigneten Bedingungen und Mittel wollen? Einerseits möchte S. das Konzept des „gerechten Friedens" nicht einfach „verabschieden", zugleich soll dezidiert zwischen Friedensbegriff und Friedensbedingungen unterschieden, ja getrennt werden, und andererseits werden eine zu enge Verbindung von Gerechtigkeit und Frieden zurückgewiesen und „eine alternative Konzeption des gerechten Friedens" favorisiert (170). Dieses Oszillieren zwischen Zustimmung und Zurückweisung bzgl. der diskutierten Positionen durchzieht die ganze Arbeit. Man kann das als große Differenzierungsleistung würdigen, aber auch fragen, ob nicht der Mut zu einleitenden klaren Arbeitsdefinitionen, die ja durchaus zur Kritik einladen können, den gesamten Argumentationsgang transparenter gemacht hätte.

7. Die Debatten über „Weite" und „Enge" eines Begriffs, also dessen Extension, kann man oft pragmatisch entschärfen. Auf die Gefahr hin, der Trivialisierung geziehen zu werden, plädiere ich für möglichst klar gefasste Arbeitsdefinitionen, die sowohl unerlässliche und notwendige begriffliche Bestimmungen umfassen als auch zugleich möglichst genau den Sachgehalt, die Voraussetzungen und Folgeprobleme dessen, was begrifflich bestimmt wird, bezeichnen. Dieter Senghaas' friedenstheoretisches „Hexagon" ist bspw. ein vorzüglicher Ansatz zu einem operationalisierbaren Friedensverständnis, das für die politische Praxis taugt. Es ist vereinbar mit dem, was S. im letzten Kap. seiner Untersuchung als Konzept der „human security" vorstellt, in dessen Zentrum die Pflicht der Staaten zum Schutze ihrer Bürger steht, eine Pflicht, die ihrerseits Einschränkungen staatlicher Souveränität implizieren kann, ja muss. Dabei habe ich allerdings Zweifel, ob das Verständnis von „menschlicher Sicherheit" besser geeignet ist, begriffliche Unklarheiten zu entschärfen, als das Konzept des „gerechten Friedens", wenn es klar bestimmt ist. Es wäre jedenfalls dann ungenügend, wenn es zu Lasten einer ausgearbeiteten Rechtsauffassung gehen würde, was S. freilich zu vermeiden bemüht ist.

Bern Wolfgang Lienemann

Garstecki, Joachim: **Gewaltfreiheit politisch denken**. Anstöße zur Friedensdebatte in Ost und West 1981–2012, hg. u. mit einem Geleitwort vers. v. Heinz-Günther Stobbe. – Berlin: Lit 2013. 337 S. (Studien zur Friedensforschung, 18), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–12208–7

Joachim Garstecki, der Autor der in diesem Sammelband enthaltenen Texte, wurde 1970 – als katholischer Theologe – Referent für Friedensfragen beim DDR-Kirchenbund, wo er bis zum Ende der DDR die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR maßgeblich beeinflusst hat. Nach dem Ende der DDR wechselte er zur katholischen Friedensbewegung Pax Christi, deren Friedensarbeit er neun Jahre lang als Generalsekretär verantwortlich leitete.

Diese ungewöhnliche Biographie macht neugierig auf die Lektüre der 23 Texte. Eingeleitet werden sie durch ein Geleitwort des Hg.s Heinz-Günther Stobbe sowie durch eine ausführliche historisch-biographische Einführung des Autors, in der er die Schwerpunkte des von ihm geführten Friedensdiskurses der 1980er und 1990er Jahre benennt, die dann in den Dokumenten eingehend zur Sprache kommen. Die Texte sind chronologisch entsprechend den beruflichen Stationen des Autors geordnet. Wenngleich dieses langjährige Engagement für Gewaltlosigkeit und Frieden ein Kontinuum darstellt, so verschieben sich doch mit den unterschiedlichen Berufsfeldern des Autors und den jeweiligen gesellschaftspolitischen Bedingungen die Perspektiven und Akzente in der Friedensfrage.

Die gewaltfreien Demonstrationen vom Herbst 1989 sowie der von einer überbordenden Emotionalität begleitete Fall der Berliner Mauer am 9. November bestimmen bis heute das öffentliche Bewusstsein vom Ende der DDR. Doch jene einprägsamen Bilder verdecken die lange Vorgeschichte der von den Kirchen, zumal den evangelischen, wahrgenommenen Friedensverantwortung unter den Bedingungen des DDR-Systems. Welche friedenstheologischen und friedensethischen Einsichten dabei gewonnen wurden, verdeutlichen die zehn sich auf die 1980er Jahre beziehenden Texte. Sie belegen den eigenständigen Beitrag der Kirchen für Frieden und Versöhnung im Spannungsfeld des Ost-West-Konflikts sowie die Auseinandersetzung mit der staatlich verordneten, auf Militarisierung basierenden Friedenspolitik der DDR.

Eröffnet wird die Reihe der Texte, gleichsam programmatisch, mit einer ausführlichen Studie zum Pazifismus (66–85), der in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum marxistisch-leninistischen Friedensverständnis steht (180–188) und der als tiefere Ursache für die kirchenpolitischen Spannungen anzusehen ist, von denen die kirchliche Friedensarbeit begleitet war. G. würdigt die verschiedenen Friedensinitiativen der kirchlichen Basis (Sozialer Friedensdienst, 86–96; Schwerter zu Pflugscharen, 97–103; Friedensseminar Königswalde, 148–171; konziliarer Prozess, 166–179) und verleiht ihnen eine friedenstheologische und friedensethische Vertiefung. Im Zentrum theoretischer Reflexion steht die Absage an Geist und Logik der den Kalten Krieg bestimmenden atomaren Abschreckung, die in mehreren Texten thematisiert wird (126–140; 141–147; 172–179).

Die Hoffnung, dass mit dem Ende kommunistischer Herrschaft und infolge des europäischen Einigungsprozesses Kriege künftig auf unserem Kontinent unmöglich würden, hat sich bekanntermaßen nicht erfüllt. So wurde G. mit Amtsbeginn als Generalsekretär von Pax Christi mit dem an kriegerischen Auseinandersetzungen und ethnischen Säuberungen reichen Jugoslawienkonflikt konfrontiert. Und Pax Christi erlebte in dieser historischen Phase eine innere Zerreißprobe. In der Grundsatzfrage, ob man als Friedensbewegung zur Wahrung der eigenen Identität selbst dann am radikalen Gewaltverzicht festhalten müsse, wenn zahllose Menschen, wie in Srebrenica geschehen, schutzlos dem Morden

preisgegeben sind, war Pax Christi tief gespalten. Dieser jahrelang erbittert geführte Streit findet in den 13 Texten dieses Zeitraums seinen Niederschlag.

In Pax Christi sah man dem tragischen Verlauf der Dinge keineswegs tatenlos zu. Friedensaktivisten waren im Krisengebiet präsent und unterstützten die dortige junge Friedensbewegung. Im Lande selbst setzte man sich, allerdings ohne sonderliche Wirkung, für einen unbürokratischen rechtlichen Flüchtlingsstatus der vor den Kriegswirren in die Bundesrepublik geflohenen Menschen ein. Auch der Aufruf zu einem monatlichen Gebetstag um Frieden und Versöhnung fand selbst in den Kirchen kaum einen Widerhall (190–195). Von der in Gesellschaft und Politik verbreiteten Ratlosigkeit und Ohnmacht angesichts der kriegerischen Schrecken wurde auch Pax Christi ergriffen.

In dieser Situation regte G. eine Grundsatzdebatte zum Verständnis des Pazifismus an. Man solle sich angesichts der Opfer von Gewalt das Dilemma radikaler Gewaltlosigkeit eingestehen und nach einem vertretbaren Ausweg suchen. Aufgrund der auch von Pax Christi vertretenen Option für die Armen gäbe es die Verpflichtung, für die Opfer einzutreten. Zum Schutz der Menschenrechte und zur Wiederherstellung des Primats des Politischen plädiert er im Sinne einer „ultima ratio" für den Einsatz begrenzter militärischer Gewalt (203).

Dass er sich mit diesem Standpunkt auf dünnem Eis bewegte, dessen war sich G. bewusst. Er sah durchaus die Gefahr, dass die einem humanitären Ziel dienenden militärischen Interventionen „unter der Hand zum politischen Normalfall" werden könnten (ebd.). Daher warnte er zugleich eindringlich vor einer „Blickverengung auf das Militärische", die blind mache für die Möglichkeiten einer friedlichen Sicherheitspolitik (213).

Für seinen Versuch, Pazifismus und Interventionismus miteinander in Einklang zu bringen, wählt G. die den Titel dieses Bandes bestimmende programmatische Formel „Gewaltfreiheit politisch denken". Sie besagt ein grundsätzliches Festhalten am Primat der Gewaltlosigkeit, die aber im Sinne einer Gewaltminderung einer Modifikation bedarf, soll sie nicht auf den Bereich einer individuellen Haltung beschränkt bleiben, sondern politisch wirksam werden. G.s Position wurde 1995 mit der Stellungnahme des Geschäftsführenden Vorstands von Pax Christi bestätigt. Auch er sprach sich „für militärische Maßnahmen unter bestimmten Auflagen" aus, wenn „Menschen in unerträglichem Maß schutzlos der Gewalt von Aggressionen ausgesetzt sind." (217) Doch den internen Streit zwischen „Pazifisten" und „Interventionisten", den der Autor in den nachfolgenden Texten ausführlich behandelt, vermochte auch diese Stellungnahme nicht beizulegen. Er führte letztlich dazu, dass G. sich – wie Heinz-Günther Stobbe in seinem Geleitwort vermerkt – genötigt sah, „sein Amt aufzugeben, wollte er sich selbst treu bleiben." (14)

In einem grundlegenden Vortrag zieht G. 1999 aus der Sicht der Friedensbewegung die Konsequenz aus dem Kosovo-Krieg. Er gelangt zu der nüchternen Erkenntnis, dass „zivile Konfliktbearbeitung in dem Moment nicht mehr greift, wo ein Konflikt gewaltsam eskaliert" (282). Damit sei aber nichts gegen die Bedeutung ziviler Konfliktlösungen gesagt. Vielmehr müssten die politischen Voraussetzungen geschaffen werden, damit zivile Friedensbemühungen zum Ziel führen und sich militärische Interventionen aus humanitären Gründen erübrigen. G. nimmt den NATO-Einsatz im Kosovo-Krieg zum Anlass, um mit einer doppelten Kritik die sich stellende politische Aufgabe zu formulieren. Er kritisiert diesen Einsatz scharf wegen der ihm fehlenden völkerrechtlichen Legitimation, kritisiert aber ebenso die Argumente der Kritiker, insofern sie sich auf „Nichteinmischung" und „staatliche Souveränität" berufen und eine „Ignoranz gegenüber der völkerrechtlichen Relevanz der Menschenrechte" zeigen (279). Angesichts der „Selbstblockade des UN-Sicherheitsrates" fordert er eine Reform der UNO, um dem Gewaltmonopol der Weltgemeinschaft zu seinem Recht zu verhelfen, Legitimation, Kontrolle und Begrenzbarkeit humanitärer Interventionen sicherzustellen und den menschenrechtlichen Normen universale Geltung zu verschaffen.

Die den Band beschließenden Beiträge sind v.a. durch die terroristischen Anschläge vom 11. September 2001 und – in Reaktion darauf – durch den Irakkrieg bestimmt. Diese welthistorischen Ereignisse zeigen, dass die Weltgemeinschaft ihrer friedenspolitischen Zielsetzung um keinen Schritt näher gekommen ist. Im Gegenteil: Im neuartigen Phänomen des internationalen Terrorismus sieht G. einen „Indikator für ein unhaltbares System globaler Ungerechtigkeit" (294), ausgelöst durch eine wirtschaftliche, zumal finanzkapitalistische Globalisierung, frei von jeder Art regulierender demokratischer und ziviler Institutionen. Und besonders unter dem Eindruck des Irakkriegs kommt der Autor als Bürgerrechtler der DDR zu folgendem Schluss: „Wir waren erleichtert, als 1989/90 der hybride Anspruch den Kommunismus, ‚Sieger der Geschichte' zu sein, in sich zusammenfiel, und wir staunten nicht schlecht, als ab 1991/92 genau dieses Muster des ‚Siegers der Geschichte' unter veränderten Vorzeichen im Westen wieder auflebte. Der ideologische Antagonismus des Kalten Krieges kehrte als neuer West-Ost-Dualismus zurück und begann Politik zu machen." (306)

Das Motto „Unerledigte Geschichte(n)", mit dem G. die letzte Gruppe seiner Texte betitelt, gilt uneingeschränkt angesichts der Krise im Euro-Raum, dem Morden in Syrien, den ethnischen Säuberungen in Teilen Afrikas sowie – und dies v.a. – im Hinblick auf die kriegerischen Auseinandersetzungen in der Ukraine. „Das sogenannte ‚Ehemalige' erweist sich gelegentlich als erstaunlich gegenwärtig." (63) Dieser Satz aus der biographisch-historischen Einführung des Autors unterstreicht die über ihren historischen Wert hinausreichende Aktualität der Beiträge.

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Schlott, René: **Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878**. Die Medialisierung eines Rituals. – Paderborn u.a.: Schöningh 2013. 270 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 123), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–77361–6

Der Vf. untersucht das Echo der Medien auf den Tod der Päpste von Pius IX. (1878) bis Johannes Paul I. (1978) und kann zeigen, dass das Ritual nicht nur in den Medien eine immer größere Aufmerksamkeit bekam, sondern sich durch den Einfluss der Medien auch deutlich veränderte. Insofern ist es berechtigt, von einer „Medialisierung" des Rituals zu sprechen.

Einleitend klärt der Vf. die grundlegenden Begriffe und verortet seine Untersuchung in der Forschung. Der Papsttod war seit dem Tod Pius' IX. 1878 ein „Medienereignis", da er seitdem „diskursive Verbreitung und mediale Formierung" (16) erfuhr. Der Untersuchungszeitraum deckt sich dabei mit der „massenmedialen Sattelzeit", die in der Forschung zwischen 1880 und 1960 angesetzt wird (28). Im Blick auf die Ritualforschung versteht der Vf. den Papstwechsel „in seiner Gesamtheit als ein einziges Ritual", wobei er sich in seiner Untersuchung auf die „Trennungsriten beim Tod eines Papstes" konzentriert (20). So werden Medien- und Kulturgeschichte des Papsttodes miteinander verbunden (22). Damit reiht sich die Untersuchung in kultur- wie symbolgeschichtliche Ansätze der kirchengeschichtlichen Forschung ein (ebd.). Leitend für diese Untersuchung ist das Verständnis der Medialisierung als (1.) Extension, (2.) Substitution, (3.) Amalgamation und (4.) Akkommodation (23). Dementsprechend werden (1.) die Öffnung des alten Rituals, (2.) die von den Medien neu geschaffenen Rituale, (3.) deren Verbindung mit den alten Ritualen und schließlich (4.) deren Anpassung beschrieben (25). Strukturgebend sind die kulturwissenschaftlichen Leitbegriffe Medialität, Performativität, Visualität, Narrativität und Transnationalität.

Den Kern der Untersuchung bildet das mediale Echo des Papsttodes in der englischen, französischen und deutschen Presse, wobei der Vf. aus jedem Land elf bzw. zwölf führende Zeitungen und Illustrierte ausgewertet hat. Man mag bedauern, dass dabei die südeuropäische Presse ausfällt, der Vf. hat jedoch zu Recht drei im Verhältnis zur katholischen Kirche unterschiedliche Kulturräume ausgewählt, wodurch die Untersuchung eine solide Basis erhält. Zum Ritual des Papsttodes selbst hat der Vf. nicht nur die vatikanische Presse, sondern auch die bislang zugänglichen Archivbestände des vatikanischen Staatssekretariates der Serie „Morte di Pontefici e Conclavi" sowie die Bestände des Archivs der päpstlichen Zeremonienmeister zu den Konklaven ausgewertet. In Fragestellung und Auswertung der Quellen ist die Arbeit als innovativ anzusehen.

Im Blick auf die Medialisierung des Papsttodes sind die Ereignisse der Jahre 1878 (Tod Pius' IX.) und 1958 (Tod Pius' XII.) als entscheidende Wendepunkte zu sehen. Ihnen widmet der Vf. jeweils ein eigenes Kap. Die dazwischenliegenden Papstwechsel der Jahre 1903, 1914, 1922 und 1939 werden als „Innovationszeit" betrachtet, die Wechsel der Jahre 1963 und 1978 als „Inkubationszeit". Da der Tod Johannes Pauls II. bereits vielfach untersucht worden ist und zudem im Blick auf die Medialisierung des Rituals wenig Neues gebracht hat, wird er nur abschließend kurz in die Entwicklung eingeordnet. Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt der Vf. fünf Aspekte heraus (226): 1. Bei den zehn Papsttoden zwischen 1878 und 2005 haben sich wiederkehrende Berichterstattungsmuster herausgebildet. Das Bildprogramm war auf die Masse der Teilnehmenden und auf den Papstkörper konzentriert, das Sterben wurde v.a. über die Kolportierung vermeintlicher letzter Worte als gottgefällig inszeniert. Ebenso wiederholt sich das Narrativ vom „Friedenspapst". 2. Bei jedem Papsttod gibt es „mediale Eigenlogiken", wie z.B. die regelmäßig vorkommenden vorzeitigen Todesmeldungen oder frei erfundenen Meldungen über den Augenblick des Todes und angeblich vorgenommene Riten. 3. Der Papsttod wurde sukzessive von einem verborgenen zu einem globalen Ereignis. 4. Dabei konstituierte er sich zunehmend als Medienereignis, das laufende Programme unterbricht. 5. Der Vatikan hat im Blick auf die Medien das Ereignis „in ritueller und institutioneller Hinsicht" verändert.

Den Kirchenhistoriker interessieren an der Untersuchung viele spannende Einzelaspekte, nicht nur zum Ritual des Papstwechsels, sondern auch zur Be-

wertung der Pontifikate in den Medien unmittelbar nach dem Tod, die bei aller Stereotypisierung dennoch bei einigen Päpsten bemerkenswerte Unterschiede zur späteren Historisierung zeigt. Von diesen Einzelbeobachtungen können hier nur einige genannt werden.

Der Tod Pius' IX. war der erste, der mittels Telegraphen bereits wenige Stunden später in ganz Mitteleuropa bekannt war. Er war der erste Papst, der den Gläubigen bildlich bekannt war und auch als Verstorbener fotografiert wurde. Die erstmalige Aufbahrung eines Papstes im Petersdom war der einzige öffentliche Teil des Rituals und wurde zum Massenereignis. Sonst blieben die Journalisten außen vor und überboten sich gegenseitig bei der Beschaffung von Informationen. In ganz Europa fanden Gedenkfeiern statt. In der Presse überwog bei kritischer Sicht seines konservativen Dogmatismus in allen Ländern doch die Charakterisierung als Gefangener im Vatikan, der schon zu Lebzeiten eine Legende geworden sei und durch den das Papsttum an spirituellem und ideellem Einfluss gewonnen habe. Ob dies, wie der Vf. anmerkt, wirklich bis zur Gegenwart die Einschätzung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung sei (73), steht auf einem anderen Blatt. Schon die Umbettung Pius' IX. in die Kirche San Lorenzo fuori le Mura drei Jahre später wurde durch mediale Vorberichterstattung zu einem dramatischen Ereignis.

Beim Tod Leos XIII. im Jahr 1903 kam es zu dem interessanten Problem, dass die inzwischen mehrmals täglich herausgegebenen ärztlichen Bulletins zum Gesundheitszustand des Papstes von diesem selbst, der auch auf dem Sterbebett noch Zeitung las, gelesen wurden. Dies führte nicht nur zu einer Schönung der Bulletins und dadurch zu erheblichen Spekulationen auf Seiten der Journalisten, sondern auch zu eigens für den Papst angefertigten Sonderausgaben der Zeitungen (84–86). Im Ablauf des Rituals kam es zu einer Modernisierung: Bei der Feststellung seines Todes (Rekognitionsritus) wurde erstmals (wenn auch weiterhin von der Presse behauptet) nicht mehr mit einem Hämmerchen an die Stirn geklopft und bei der Aufbahrung wurde der Fußkuss abgeschafft (105). Zu seinem Requiem kamen erstmals Vertreter aus der ganzen Welt, sodass ein französisches Journal bemerkte, es fehlten lediglich die Kaiser von China und Japan (113).

Der Tod Pius' X. 1914 war völlig vom Beginn des Ersten Weltkriegs überschattet und fand „außerhalb Italiens nahezu keine öffentliche Aufmerksamkeit" (91). Sein Tod wurde sogar als Folge des Krieges gesehen: Die britische Presse bezeichnete Pius X. als Opfer Wilhelms II. Zwar wurden erstmals durch den päpstlichen Hoffotografen offizielle Fotos aus verschlossenen Bereichen veröffentlicht (119), aber erst die Heiligsprechung Pius' X. im Jahr 1954 wurde zum Medienereignis, weil es nicht nur die erste Messe auf dem Petersplatz überhaupt, sondern auch der erste live im Fernsehen übertragene Gottesdienst war. Erstmalig wurde nach seinem Tod auf Anordnung Pius' X. der Leichnam nicht mehr einbalsamiert. Dementsprechend wurden die Eingeweide auch nicht mehr entnommen und in der Kirche SS. Vincenzo e Anastasio beigesetzt. Die Aufbahrung wurde einfacher gestaltet: Pius X. war als erster Papst der Neuzeit nicht mehr mit Camauro und Hermelinmozetta bekleidet (107). Schließlich untersagte Pius X. testamentarisch die übliche vorübergehende Bestattung in einem Sarkophag in der Peterskirche. Er ließ sich sogleich, wie auch seine Nachfolger, in der Krypta der Peterskirche bestatten. Dass ausgerechnet Pius X. ganz entscheidende vereinfachende Neuerungen einführte, wird vom Vf. allerdings wenig hervorgehoben.

Der Tod Benedikts XV. im Jahr 1922 stand bereits ganz im Zeichen der Annäherung von Vatikan und italienischem Staat (99). In den Nachrufen wurde verständlicherweise seine Friedenspolitik besonders hervorgehoben. Davon profitierten auch seine Nachfolger, die ebenfalls das Etikett „Friedenspapst" bekamen.

Die Aufbahrung Pius' XI. im Jahr 1939 zog erstmals mehr als eine Million Menschen an, seine Beisetzung wurde bereits „halböffentlich", u. a. da sie im Radio live übertragen wurde (103). Nun trafen auch Kondolenzschreiben aus aller Welt im Vatikan ein, auch vom Völkerbund und vom jüdischen Weltkongress (116). Filmaufnahmen wurden gemacht, deren Verbreitung allerdings noch technische Schwierigkeiten bereitete (122). Tagesaktuelle Fotos konnten jetzt aber gedruckt werden (123).

Einen deutlichen Einschnitt bildete der Tod Pius' XII. im Jahr 1958. Nun wurde nicht nur das Requiem per Eurovision live übertragen, sondern auch die bislang nicht öffentliche Beisetzung (133–134). Dass der Leibarzt nach dem Tod des Papstes sein minutiöses Tagebuch über den Sterbeprozess verschiedenen Zeitungen zum Kauf anbot (135–139), führte im Vatikan allerdings zu einer restriktiveren Haltung: Journalisten kamen nun in einige Bereiche nicht mehr hinein (139). Pius XII. war als erster Papst in Castel Gandolfo gestorben. Die Überführung des Leichnams in einer langen Prozession vom Lateran zum Petersdom wurde zu einem eigenen Medienereignis. Erstmals wurde nun der Papst nicht mehr in einer Seitenkapelle, sondern zugunsten v. a. der Kameras im Mittelschiff des Petersdoms aufgebahrt (142–143). Der Tod Pius' XII. wurde erstmalig von den Medien als Weltereignis betrachtet (149), 65% der in den Vereinten Nationen vertretenen Staaten schickten einen – wenn auch nicht unbedingt hochrangigen – diplomatischen Vertreter. In den Nachrufen äußerten nur einzelne linke Blätter Kritik an Pius XII., im Kern standen eine positive Wertung seiner persönlichen Eigenschaften und überragenden Fähigkeiten. Dies änderte sich erst mit Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter".

Der Vf. bezeichnet die Entwicklungen zwischen 1958 und 1978 als „Inkubationszeit", weil sich hier „Elemente, Grundlagen und Muster für das Medienereignis" herausbildeten, das beim Tod Johannes Pauls II. 2005 voll entfaltet war. Nach dem Tod Johannes' XIII. kondolierten selbst Staaten des Ostblocks (208), an der Trauerfeier nahmen Vertreter anderer Konfessionen und Religionen teil (209). Das Requiem wurde für Paul VI. wegen der erwarteten Beteiligung auf dem Petersplatz gefeiert (175), wobei es nachfolgend blieb. Das Ritual wurde noch einmal deutlich vereinfacht: Paul VI. ließ sich ebenerdig in normalen bischöflichen Gewändern beerdigen (194). Beim Begräbnis Johannes Pauls II. war der Papsttod als weltweites Medienereignis voll entfaltet. Nun kamen die meisten Staatsoberhäupter selbst nach Rom.

Dass die gut zu lesende und sehr lesenswerte Untersuchung die einzelnen Kap. nach kulturwissenschaftlichen Leitbegriffen strukturiert, bringt nach Meinung des Rez. keinen Erkenntnisgewinn, aber es schadet auch nicht, es sei denn, man stört sich an unverzichtbaren Begriffen wie „Transnationalität". Der Historiker schmunzelt über die Journalisten, die schon 1878 in einem scharfen Konkurrenzkampf lagen und sich gegenseitig mit Meldungen überboten, unter denen sich manche „Ente" fand, und er freut sich, denn so geht ihm die Arbeit nicht aus.

Münster Norbert Köster

Praktische Theologie

Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele, hg. v. Stefan Altmeyer / Gottfried Bitter / Joachim Theis. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 320 S. (Praktische Theologie heute, 132), kt € 29,90 ISBN: 978–3–17–023467–3

Mit dem Begriff der „religiösen Bildung" und seiner semantischen Neubestimmung in „einer sich verändernden Gesellschaft" (9) beschäftigt sich der vorliegende Sammelband. Leitmotivisch zusammengehalten wird dieses Anliegen durch Margaretes „Gretchenfrage" (aus dem Faust), hier kontextualisiert als Anfrage der Gesellschaft an religiöse Bildung heute. Dieser Thematik stellen sich die 28 Autorinnen und Autoren des Bandes – überwiegend evangelische und katholische Theologinnen und Theologen aus unterschiedlichen Handlungsfeldern. Neben der Fragestellung eint sie der Bezug zu dem Essener Religionspädagogen Rudolf Englert, dem der Band als „Freundesgabe" zugeeignet ist und zu dessen Werk und Person in den einzelnen Beiträgen immer wieder Bezüge hergestellt werden. Gerade Englert hat sich in neueren Veröffentlichungen intensiv mit den Möglichkeitsbedingungen religiöser Bildung heute auseinandergesetzt und Konsequenzen für eine pluralitätsfähige Religionspädagogik aufgezeigt. Von daher erscheint es folgerichtig, ihm dieses Buch zu widmen.

Der Band ist in vier Teile gegliedert: I. Religionspädagogik und ihre Rede von Gott – II. Ziele religiöser Bildung – III. Fragen aus dem und an den Religionsunterricht – IV. Fragen an das Selbstverständnis der Religionspädagogik.

Teil I beschäftigt sich mit der Rede von Gott im Allgemeinen und der theologischen respektive religionspädagogischen im Besonderen. In den sechs Beiträgen – die von zwei empirischen „Gretchenfragen! Alltäglich!" (*Dominik Blum / David Hober*) mit nachdenkenswerten Szenen aus dem Alltag unterbrochen werden – wird die Gottesfrage anhand unterschiedlicher Gegenstandsbereiche reflektiert: „im Bildungszusammenhang" (*Ralf Miggelbrink*), in der religionspädagogischen Lektüre „Quest for the Living God" (*Norbert Mette*), historisch im „Welteinheitskatechismus" (*Werner Simon*), aus der Perspektive Jugendlicher (*Joachim Windolph*), in Kinderbibeln (*Gottfried Adam*) und in der Fotografie (*Rita Burrichter*).

Teil II thematisiert die im Untertitel anvisierten Ziele religiöser Bildung – wieder in sechs Beiträgen und zwei unterbrechenden Gretchenfragen. Ebenso wie im ersten geht auch der zweite Teil die gestellte Aufgabe mit verschiedenartigen Materialobjekten (und auch Formalobjekten) an: der Dekonstruktion des Begriffs der Wiederkehr der Religion und den Folgen für religiöse Bildung als „Argumentationskompetenz" (*Stefan Altmeyer*), religiöser Bildung im Horizont allgemeiner Bildung (*Ursula Frost / Wolfgang Krone*), dem Verhältnis von ästhetischer Erfahrung und religiöser Bildung (*Claudia Gärtner*), der Beziehung von selbst- und fremdgesteuertem Lernen und Anteilnehmen an Lernwegen (*Hans Schmid*), der Relation zum Glauben (*Helga Kohler-Spiegel*) sowie dem philosophischen und theologischen Begriff der Neugier (*Gottfried Bitter*).

Teil III folgt dem bewährten Strukturschema – diesmal jedoch mit sieben Beiträgen zum Verhältnis von religiöser Bildung und Religionsunterricht, was vielleicht auf die hervorgehobene Bedeutung dieses Kap.s schließen lässt. Die Themen und Herangehensweisen sind wiederum verschiedenartig – über die Diskussion religionspädagogischer Konzepte bis hin zur empirischen Rekonstruktion religionspädagogischer Projektarbeit. Die Themen sind: Katechese und Religionsunterricht (*Bernd Lutz*), performativer Religionsunterricht (*Burkard Porzelt*), mystagogischer und performativer Religionsunterricht im Verhältnis zur Korrelationsdidaktik (*Patrik C. Höring*), Professionalität von und Erwartungen an Religionslehrerinnen und Religionslehrer(n) (*Hans Mendl*), glaubwürdige Rede von Gott (*Rainer Lachmann*), Pragmatik im Religionsunterricht anhand einer empirischen Projektbeschreibung (*Andreas Prokopf*), Textbegegnung und Bibeldidaktik (*Joachim Theis*).

Teil IV schließlich stellt die grundsätzliche Frage nach dem Selbstverständnis der Religionspädagogik in sechs Beiträgen und einer Gretchenfrage: als ökumenische Perspektive unter dem Paradigma der Wertschätzung

(*Reinhold Boschki*), wissenschaftstheoretische Begründung interreligiösen Lernens (*Friedrich Schweitzer*), Frage nach der Theologie im interreligiösen Lernen (*Monika Tautz*), Anfrage an den Bildungswert im interreligiösen Lernen (*Jan Woppowa*), Möglichkeit universitärer Theologie im interreligiösen Kontext der abrahamitischen Religionen (*Martina Blasberg-Kuhnke*) und abschließend religionspädagogische Reflexionen zum Theorie-Praxis-Problem (*Guido Hunze*).

Was ist nun des Pudels Kern? Der Band ist kein Entwurf einer einheitlichen religionspädagogischen Bildungstheorie – vielmehr spiegelt er gerade in seiner Heterogenität die Pluralität der Religionspädagogik und ihrer Zugänge zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und zum Phänomen der religiösen Bildung wider. Er enthält weiterführende und auch neue „Impulse" (9) und Entwicklungen, die das Phänomen religiöse Bildung im pluralen Kontext begründen helfen.

Würzburg Stefan Heil

Handbuch Bibeldidaktik, hg. v. Mirjam Zimmermann / Ruben Zimmermann. Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 748 S. (UTB, 3006), pb. € 39,99 ISBN: 978–3–8252–3996–1

Wie kann die Bibel, die „in ferner Vergangenheit entstanden ist, für Menschen im 21. Jahrhundert, besonders für Schülerinnen und Schüler, noch heute zugänglich werden, Sinn stiften und vielleicht sogar mehr Bedeutung bekommen als gute Literatur?" (VII) – dieser Leitfrage geht das Buch in vielen Einzelbeiträgen nach. 118 Artikel von fast ebenso vielen Autorinnen und Autoren, ein umfassendes Werk, das die Bibeldidaktik facettenreich beleuchtet. Es liegt auf der Hand, dass bei so vielen Artikeln mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Zugängen der Autor/inn/en zu rechnen ist. Neben Bibelwissenschaftler/inne/n und Religionspädagog/inn/en haben deshalb auch Fachleute aus der Kirchengeschichte, der Systematik sowie der Religionspsychologie und -soziologie an dem Band mitgearbeitet. Diese Polyphonie ist von den Hg.n erwünscht: Der Band ist ausdrücklich als interdisziplinäres Unternehmen angelegt (10), das sich aus dem bibeldidaktischen Dreieck von Bibel und Rezipienten sowie der „Brücke" zwischen beiden ergibt, wobei jeder Teil dieses Dreiecks in sich verschiedene Facetten aufweist (7–10). Die Einzelaspekte werden in sieben thematischen Schwerpunkten gebündelt (12–18): Geschichte (Entstehungs- und Wirkungsgeschichte); Inhalte (Texte und Themen); Gestalten (Personen und Figuren); Konzepte (Religionsdidaktische Entwürfe); Methoden (Zugänge und Lernwege); Lernende und Lesende (Vielfalt der Rezipienten); Probleme (Zugangs- und Verstehensschwierigkeiten). Keiner dieser Schwerpunkte steht aber für sich, jeder „bleibt Teil des Ganzen der Bibeldidaktik" (12). So richtig dieser Satz ist, so stellt sich doch die Frage der Abfolge, die zunächst variantenreich auf die Bibel eingeht, danach bibeldidaktische Konzepte und Methoden vorstellt, dann die Rezipienten in den Blick nimmt und schließlich Zugangs- und Verstehensschwierigkeiten formuliert. Der Eindruck, der dabei entsteht, ist: Zunächst kommt der Text, dann folgen Didaktik und Methodik, danach der Blick auf die Rezipienten und schließlich die Probleme der Bibeldidaktik. Dass die „bibeldidaktische Kunst" in der Verbindung dieser verschiedenen Aspekte liegt, könnte auch im Aufbau des Bandes noch deutlicher hervortreten.

Eine Würdigung der einzelnen Beiträge ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich. Ich mache stattdessen einige Bemerkungen zu den sieben Schwerpunkten.

Zum Schwerpunkt „Geschichte" werden wichtige Aspekte der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Bibel vorgestellt. Aber auch wenn der Band schon sehr umfangreich ist: Es fehlt ein Artikel zur Literaturgeschichte. Dass z.B. das Buch Genesis zwar am Anfang der Bibel steht, jedoch spätere Zeiten und Entstehungsbedingungen widerspiegelt und die Anfänge der Welt und Israels im deutenden Rückblick beschreibt, müsste deutlicher hervortreten; auch die Bedeutung der Exilszeit für die Entstehung des AT müsste Berücksichtigung finden, und hilfreich wäre ein Artikel zu Auslegungsgeschichte und Hermeneutik. Zwar finden sich Hinweise auf diese Probleme in einzelnen Beiträgen, eine thematische Bündelung wäre aber sinnvoll.

Zum Schwerpunkt „Texte und Themen" werden sowohl wichtige biblische Themen als auch Einzelschriften vorgestellt. Die Auswahl erfolgt nach den Kriterien Lehrplanbezug sowie Bedeutung im bibeldidaktischen oder theologiegeschichtlichen Diskurs, bleibt aber notwendigerweise selektiv (3f). Warum z.B. die vier Evangelien jeweils als Einzelschrift dargestellt werden, die Prophetie dagegen im thematischen Überblick, bleibt offen.

Im Fokus „Personen und Figuren" werden biblische Personen in ihren Beziehungskonstellationen und als Erzählfiguren dargestellt und jeweils in die erzählte Welt hineingestellt (14f). Auf den ersten, einführenden Beitrag in die Thematik von *Hans Mendl* sei besonders hingewiesen.

Im Schwerpunkt „Konzepte" geht es um religionsdidaktische Entwürfe seit dem Beginn des 20. Jh.s. Der einführende Artikel von *Rainer Lachmann* (375–381) skizziert die liberale, die kerygmatische und die hermeneutische Bibeldidaktik, die übrigen Beiträge dieses Abschnitts befassen sich mit den darauf folgenden bis hin zu den gegenwärtig diskutierten Konzeptionen (konstruktivistisches Lernen, Kindertheologie, performative, bibeltheologische und kompetenzorientierte Bibeldidaktik).

Im Schwerpunkt „Methoden" wird die Bandbreite der Zugänge und Lernwege vorgestellt, die für den Bibelunterricht unerlässlich ist. Dabei kommen die Fragestellungen der historisch-kritischen Methodik und der aneignenden Methoden der Exegese (457–469) sowie verschiedene Möglichkeiten in den Blick, kreativ mit dem Bibeltext in Austausch zu treten. Weiterhin werden auch verschiedene Bereiche gegenwärtiger Kultur aufgenommen, in denen biblische Texte, Themen oder Versatzstücke angesprochen werden (Literatur, Kunst, Musik, Film, Internet). Diese Verortung ist nicht unproblematisch: Zwar werden dadurch z.B. Methoden der Bildbetrachtung oder Literaturerschließung für die Religionsdidaktik fruchtbar gemacht; die grundlegende Frage, an welchen Orten Bibelbegegnung überhaupt stattfindet und wie diese Orte das Bibelverständnis der Rezipienten prägen, wird dagegen nicht eigens thematisiert und steht auch im Fokus „Probleme" eher am Rand. Diese Frage nach den Begegnungsorten mit der Bibel sollte aber nicht nur auf die Methodenfrage konzentriert bleiben.

Im Fokus „Lernende und Lesende" ist der schulische Religionsunterricht in verschiedenen Beiträgen angesprochen, aber auch die Beschäftigung mit der Bibel in der Gemeindearbeit. Da gerade hier eine binnenkirchliche Perspektive längst nicht mehr ausreicht, kann man die Forderung *Christian Mulias* nach einem milieusensiblen, differenziellen, vielfältige Lernkontexte und Lernorte einschließenden Ansatz (660) nur befürworten. Untersuchungen zur faktischen Bibelrezeption klingen verschiedentlich an (v.a. in dem Beitrag von *Ulrich Riegel*, 614–618), könnten aber noch stärker gewichtet werden.

Im Fokus „Probleme" werden Zugangs- und Verstehensschwierigkeiten angesprochen, die beim Text, den Rezipienten oder der Wirkungsgeschichte ihren Ansatzpunkt haben. Hier werden wichtige Hindernisse im Umgang mit der Bibel angesprochen, wobei man allerdings einen eigenen Beitrag zur heutigen Relevanz biblischer Texte vermisst.

Die einzelnen Artikel orientieren sich grob an der Abfolge Relevanz, fachwissenschaftliche Aspekte, fachdidaktisch-methodische Fragestellungen (12). Nicht alle werden dieser Vorgabe im Detail gerecht; die Problematik der Relevanz ist wiederholt eher angedeutet als ausgeführt. Auch wären Zusammenfassungen der jeweiligen Schwerpunkte sowie Querverweise (vgl. z.B. 614 mit 671–674) hilfreich, um nicht nur je eigene Aspekte zu beleuchten, sondern Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilaspekten nachvollziehbar zu machen. Denn, wie gesagt: Die „bibeldidaktische Kunst" liegt gerade in der Verbindung der je für sich wichtigen Einzelaspekte.

Insgesamt stellt das Handbuch jedoch eine Fundgrunde zu den wichtigen Fragen der Bibeldidaktik dar. Dass sich zu den einzelnen Themen jeweils sehr viel mehr sagen lässt, als dies in einem kurzen Artikel möglich ist, versteht sich von selbst. Handbücher wollen aber einen Überblick verschaffen und in einzelne Teilbereiche einführen – und dies gelingt dem Handbuch Bibeldidaktik in hervorragender Weise.

Karlsruhe Peter Müller

Förster, Peter: **Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit**. Eine kanonistische Untersuchung. Sankt Ottilien: EOS 2013. 192 S. (Kanonistische Reihe, 24), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7587–7

Die vorliegende Arbeit von Peter Förster wurde im WS 2012/13 vom Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der LMU München als Diss. zur Erlangung des Lizentiates im kanonischen Recht angenommen. Der Stoff gliedert sich in vier Kap.: 1. Humanwissenschaftliche Erkenntnisse zum Phänomen Transsexualität (folgend: Tr.; 37–82); 2. Der rechtliche Umgang mit Tr. in Deutschland (83–115); 3. Tr. und Theologie (117–128); 4. Tr. und Ehefähigkeit (129–182). Vorangestellt

sind ein Abkürzungs- sowie ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (11–13 u. 14–33).

Im ersten Kap. erarbeitet F. nach einer knappen Entfaltung der geschichtlichen und kulturhistorischen Aspekte des Phänomens Tr. eine klare Terminologie. Tr. ist demnach „durch eine ausgeprägte, anhaltende gegengeschlechtliche Identifikation, dem Verlangen nach bzw. Verharren auf der Zugehörigkeit zum anderen Geschlecht gekennzeichnet und bezeichnet die Diskordanz zwischen dem Phänotyp und der Geschlechtsidentität" (48f). Im Hinblick auf die nicht einheitliche Terminologie und Klassifikation der Tr. leitet F. aus dem Vergleich der relevanten Systeme ICD-10 der WHO (8. Aufl. 2011) und dem in den USA verwendeten DSM (textrevidierte Version IV – inzwischen liegt die 5. Aufl. 2013 vor) ab, dass Tr. keine „primär durch Sexualität in einem psychopathologischen Sinn" (172) charakterisierte Störung ist, sondern eine u. U. sehr schwerwiegende Beeinträchtigung der eigenen Geschlechtsidentität, die therapeutischer Hilfe bedarf. „Das Gegengeschlecht wird dabei zum Identitätsgeschlecht. Diese Identifikation geht einher mit der Ablehnung der geschlechtsspezifischen biologisch-körperlichen Merkmale des angeborenen Geschlechts, der Zurückweisung der mit diesem verbundenen Rollenerwartungen sowie in der Regel dem Verlangen, durch hormonelle und chirurgische Maßnahmen soweit wie möglich die körperliche Erscheinungsform des Identitätsgeschlechts anzunehmen und sozial und juristisch anerkannt im gewünschten Geschlecht zu leben." (49) F. gelingt es, die Tr. von benachbarten Phänomenen wie dem schillernden Transgender-Spektrum, dem (fetischistischen) Transvestismus oder der angeborenen Intersexualität abzugrenzen, die auf der „Inkongruenz von chromosomalem und/oder gonadalem mit dem phänotypischen Geschlecht" (60) beruht und nur durch Chromosomenanalyse festzustellen ist. Ausführungen zur Häufigkeit der Tr. in Deutschland und anderswo, zu den bis heute nicht hinreichend geklärten Ursachen und – besonders interessant – zu den Verlaufsformen transsexueller Entwicklungen beschließen das Kap.

Das zweite Kap. behandelt die rechtliche Situation transsexueller Menschen in Deutschland vor und nach dem inzwischen in Teilen überholten sog. Transsexuellengesetz (TSG) vom 10.9.1980, das der Autor i. d. F. vom 17.7.2009 im Anhang abdruckt. Unter Berücksichtigung der nationalen wie auch der europäischen Rechtsprechung kann sich der Leser zu den einschlägigen Stichworten informieren, z. B. den Rechtsfolgen von Tr., den Voraussetzungen und der Häufigkeit der Vornamensänderung („kleine Lösung"), der Neufestlegung der Geschlechtszugehörigkeit („große Lösung"), den Verfahrensschritten hierzu, der Tr. in Rechtsordnungen außerhalb der BRD etc.

Im kurzen dritten Kap. wendet F. sich den theologischen Herausforderungen der Tr zu. Die Fragen fokussieren sich auf die „naturgesetzliche Konzeption menschlicher Zweigeschlechtlichkeit" (119) und die ethische Bewertung von geschlechtsangleichenden Operationen. Der Autor entfaltet die Position des kirchlichen Lehramtes anhand des KKK und dreier Schreiben der Glaubenskongregation ab dem Jahre 1991. Schon die dünne Quellenlage verdeutlicht, dass eine breite theologische Diskussion der Tr. katholischerseits und eine klare lehramtliche Äußerung dazu noch aussteht.

Im letzten Kap. beschäftigt F. sich – dem Titel seiner Arbeit folgend – mit der Ehefähigkeit des Transsexuellen. Kanonistische Fragen ergeben sich bei der Zulassung einer transsexuellen Person zur kirchlichen Eheschließung, aber auch bei der Einordnung der Tr. im Ehenichtigkeitsverfahren. F. entfaltet zunächst die Voraussetzungen zur Ehefähigkeit durch eine Interpretation der Fähigkeit zur Leistung des Ehekonsenses nach can. 1057 CIC und zur Eheschließungs- und Eheführungsunfähigkeit nach can. 1095 CIC (129–147). Prozessuale Themen aus der Eheprozessordnung *Dignitas connubii* wie die Beiziehung eines Sachverständigen oder die Verhängung eines Eheverbotes kommen ebenso zur Sprache.

Interessant ist der Überblick über die Behandlung der Tr. in der Rechtsprechung der kirchlichen Gerichte (147–172). In keinem der fünf veröffentlichten Rota-Urteile von 1972 bis 2012 waren geschlechtsangleichende Maßnahmen vor der Heirat erfolgt, eine klare Thematisierung des rechtserheblichen Einflusses der Tr. auf die Ehefähigkeit sucht man in der Rechtsprechung der RR vergebens. Da das *ius in corpus* als Konsensobjekt erfüllt werden konnte, lauteten die drei Urteile bis 1978 negativ. 1995 wurde bei Tr. erstmals eine Ehe wegen einer darin begründeten Eheführungsunfähigkeit für nichtig erklärt (can. 1095,3° CIC). Im Jahr darauf geschah Gleiches wegen mangelnden Urteilsvermögens (can. 1095,2° CIC), wobei in dieser Causa zur Tr. noch andere Faktoren hinzukamen und sich dem Urteil nicht entnehmen lässt, inwieweit die Richter einen rechtserheblichen Einfluss der Tr. auf die Eheschließungsfähigkeit als gegeben sahen. Anschließend untersucht F. 17 Urteile zur reinen Tr. von Diözesangerichten im deutschsprachigen Raum in Prozessen, die von 1991 bis 2010 geführt und allesamt wegen der Unfähigkeit zu einer dauerhaften, umfassenden und heterosexuellen Lebensgemeinschaft affirmativ entschieden wurden. In 16 Fällen handelte es sich um Mann-zu-Frau-Transsexuelle, wobei 11 sich nach der Hochzeit operativen geschlechtsangleichenden Eingriffen unterzogen hatten. In drei Verfahren wurde zusätzlich die Auswirkung der Tr. auf die Erkenntnisfähigkeit eines Nupturienten untersucht und eine Eheschließungsunfähigkeit festgestellt. Humanwissenschaftliche Erkenntnisse zur Tr. wurden in der Regel aus den Gutachten, der 1990 erschienenen kanonistischen Monographie von Georg Bier: *Psychosexuelle Abweichungen und Ehenichtigkeit* oder aus DSM oder ICD rezipiert.

Ihren Höhepunkt erreicht die Arbeit in den Überlegungen zur Auswirkung der Tr. auf die Ehefähigkeit (172–182). Auch wenn Transsexuelle unter der Diskrepanz zwischen objektiver und subjektiver Geschlechtszugehörigkeit leiden, konstatiert F., dass Tr. nicht *per se* eine Eheschließungsunfähigkeit nach can. 1095,2° CIC bewirkt. Gleichwohl könne eine Einzelfallprüfung ergeben, dass der oder die durch eine transsexuelle Prägung Betroffene aufgrund der Persönlichkeitsstruktur nicht „wertend erfassen kann, was eine heterosexuelle Partnerschaft von Mann und Frau auszeichnet" (174). Hinsichtlich der Eheführungsunfähigkeit sei festzuhalten, dass „aufgrund der mangelnden Geschlechtsidentität und des damit verbundenen Problems des personalen Selbstverständnisses die transsexuelle Prägung eine Unfähigkeit beim Nupturienten bewirkt, auf Dauer die volle eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft zu verwirklichen" (176); selbst wenn die Geschlechtsgemeinschaft gegeben sei, werde diese nicht als verschiedengeschlechtliche erlebt, sondern als gleichgeschlechtliche, was die Erfüllung des *bonum coniugum* tangiere. Der wohl schwierigste kanonistische Fragenkomplex ist der nach der Eheschließungsmöglichkeit von postoperativen Transsexuellen. Die Kongregation für die Glaubenslehre lehnt eine Änderung der Geschlechtszugehörigkeit nach geschlechtsangleichenden Maßnahmen, wie sie u. a. in der BRD möglich ist, ab. Nach ihr ist zur Geschlechtsbestimmung einzig der Genotypus rechtserheblich. In einer Direktive im Rahmen ihres Schreibens vom 28.9.2002 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen hat die Kongregation ein Verbot der kirchlichen Eheschließung von postoperativen Transsexuellen verfügt, allerdings kommt der Weisung aufgrund ihrer Nichtveröffentlichung nach cann. 7–8 CIC keine normative Kraft zu. Um der Rechtssicherheit willen wäre der Gesetzgeber nach F. gut beraten, „wenn er sich in offizieller Weise zum Phänomen Transsexualität positionierte" und entsprechende Normen zum Umgang mit (postoperativen) transsexuellen Personen in rechtsverbindlicher Weise erließe (182).

Insgesamt gesehen hat F. eine bestechende Studie vorgelegt, welche die wenigen bisherigen Suchbewegungen in Lehre und Rechtsprechung zur Tr. zusammengetragen hat und systematisch aufarbeitet. Sie folgt einem logischen Aufbau, ist gut lesbar, geht methodisch sauber vor und enthält ganz wenige Tippfehler. Die Argumentation ist scharfsinnig, schlüssig und ausgewogen. F. leistet in seiner Monographie die Rezeption der neuen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zur Tr. in die Kanonistik. Für jeden im Dienste der kirchlichen Verwaltungskanonistik oder Gerichtsbarkeit Stehenden ist die Arbeit Pflichtlektüre, aber auch jeder andere Leser wird sie mit großem Gewinn aus der Hand legen.

Eichstätt Andreas Weiß

Kurzrezensionen

Kirche². Eine ökumenische Vision, hg. v. Philipp Elhaus / Dagmar Stoltmann / Dirk Stelter / Christian Hennecke. – Würzburg: Echter 2013. 491 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-429-03548-8

Der Band „Kirche²" dokumentiert den gleichnamigen Kongress, der im Februar 2013 in Hannover stattfand. Er bietet einen umfangreichen Überblick über vielfältige Formen und Reflexionen lokaler kirchlicher Aufbrüche. Es geht in den 35 häufig essayistischen oder narrativen Beiträgen nicht um kirchliche Strukturen und die damit verbundenen Probleme, sondern um Visionen einer neuen „Kultur des Kircheseins" (16) als Schlüsselfrage für die Zukunft der Kirche. Beispiele für Projekte in England, Frankreich und auf den Philippinen werden dem Band als „Inspirationen" aus der Weltkirche vorangestellt. Die anderen Beiträge sind in Rubriken zu Kirche und aktuellen Lebenswelten, zu Notwendigkeit und Gestaltung von Wandel in Leitung und kirchlichen Gruppen, zu konkreten Orten und Kontexten (Gottesdienste, Predigt, Caritas, Orden, urbane und ländliche Räume) und einen Ausblick gegliedert. Die ökumenische Ausrichtung erscheint als selbstverständliche Perspektive: Es finden sich Erfahrungsberichte und Reflexionen von Vf.innen evangelischer, freikirchlicher, anglikanischer und römisch-katholischer Konfessionen, deren gemeinsamer Bezugspunkt die Sendung der Kirche ist und nicht der eigene konfessionelle Kontext. Bislang wird die Thematik der lokalen kirchlichen Aufbrüche zu Recht in der Praktischen Theologie breit rezipiert. Doch ist der Band auch für andere Fächer eine zentrale Fundgrube: insgesamt für die Systematische Theologie, weil er wichtiges Potential für die theologischen Reflexionen lokaler Kirchenentwicklung bietet, oder für die (deutschsprachige) Ökumenische Theologie, wenn sie nicht Gefahr laufen will, die ökumenische Praxis auf trennende Lehr- und Strukturfragen zu verengen. M. We.

Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies *A Capite ad Calcem*, hg. v. Christian Laes / Chris F. Goodey / M. Lynn Rose. – Leiden/Boston: Brill 2013. 318 S. (Mnemosyne Supplements. History and Archaeology of Classical Antiquity, 356), geb. € 128,00 ISBN: 978-90-04-24831-1

So sehr sich innerhalb der *dis/ability studies* in den letzten Jahren mit einer Reihe von Arbeiten der Bereich der *dis/ability history* etabliert hat, so sehr gibt es hier noch eine Reihe von weitgehend unbearbeiteten Forschungsfeldern. Umso mehr wird man es, insbes. aus der Per-

spektive Biblischer und Historischer Theologie, begrüßen müssen, dass mit dem angezeigten Band nun „the very first book devoted exclusively to the subject of disability in the ancient Roman world" (3) vorliegt, das v. a. vorhandene Veröffentlichungen zur griechischen Antike in einer dringend nötigen Weise ergänzt. Unter dem Motto *a capite a calcem* haben die Hg. eine Fülle lesenswerter Beiträge vereint, die die Thematik gewissermaßen „von Kopf bis Fuß" erschließen.

Dabei werden so unterschiedliche Bereiche wie intellektuelle Behinderung, Alkoholismus, Sehstörungen, antike Wundererzählungen und Bestattungsgebräuche ins Auge gefasst und neben literarischen Quellen insbes. auch archäologische Befunde intensiv diskutiert, wobei es auch nicht an Querverbindungen zur Welt des frühen Christentums fehlt. Zusammengehalten wird diese Vielfalt – und das macht diesen Band im Besonderen inspirierend – durch eine durchgängige Sensibilität für die methodologische Problematik, die mit der Übertragung einer letztlich modernen hermeneutischen Kategorie auf antike Denk-, Vorstellungs- und Lebenswelten verbunden ist. Somit wird sowohl auf der Ebene der inhaltlichen Details als auch auf der Ebene der methodologischen Diskussion die heuristische Leistungsfähigkeit der *dis/ability history* im Hinblick auf die römische Antike deutlich. W. G.

Önder, Josef: **Die Syrisch-Orthodoxen Christen** – Zwischen Orient und Okzident. – Glane / Losser: Bar Hebräus-Verlag 2013. 229 S., geb. € 25,00 ISBN: 978–90–5047–037–7

Die Syrisch-Orthodoxen Christen in der Türkei sind in ihrer Heimat über viele Jahrzehnte verfolgt und benachteiligt worden; erst in den letzten Jahren scheint es einen langsamen Umschwung der türkischen Religionspolitik zu geben, dessen Folgen aber noch nicht überblickt werden können. Hunderttausende dieser Christen sind daher nach Westeuropa gezogen, zunächst als „Gastarbeiter", später als Flüchtlinge, und haben hier Gemeinden gegründet. Nur wenige Tausend orthodoxer Syrer sind im Turabdin, ihrem Herkunftsgebiet im Südosten der Türkei, verblieben. Der vorliegende Band hat die Absicht, einen Überblick über die Bräuche und Traditionen des religiösen Lebens dieser Christen zu geben. Nach historischen Einleitungskap.n werden die verschiedenen Feste im Leben des Einzelnen und der Gemeinde und das Kirchenjahr dargestellt. Häufig wird nach Praktiken „im Turabdin" und „in der Diaspora" unterschieden – ein Zeichen dafür, dass sich im Westen inzwischen eigene Gebräuche herausgebildet haben. Die zahlreichen Fotos sowie die beigefügten Statistiken machen das Buch zu einer interessanten und materialreichen Publikation, die nicht nur für die vom Vf. avisierte Zielgruppe, nämlich hier sozialisierte syrische Christen, sondern auch für westchristliche Leser geeignet ist. Th. B.

Runkel, Thomas: **Enhancement und Identität**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 310 S., kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–150518–8.

Thomas Runkel reflektiert in seiner Diss. das Zusammenspiel von Enhancement, der biomedizinischen Verbesserung körperlicher oder geistiger Eigenschaften, und deren Einfluss auf die Identität. Der dabei verwendete Identitätsbegriff zeichnet sich durch Persistenz, Selbstverständnis sowie die in intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen verankerte soziale Persönlichkeit aus. Das Neue im Falle von Enhancement liegt im Veränderungspotential, das den ganzen Menschen bis hin zu seiner genetischen Konstitution meint und nicht nur „sein geistig-transzendentales Sein als Freiheitssubjekt" (27). Damit geraten die eingesetzten Mittel und deren Einfluss auf die menschliche Identität noch stärker in den Fokus einer ethischen Betrachtung. Aus diesem Grund nehmen die Rekonstruktionen des oft leichtfertig verwendeten Begriffs der Identität, der hierfür grundlegenden Rolle der Leiblichkeit, aber auch die Interpretation von Natürlichkeit sowie der Rolle von sozialer Anerkennung einen großen Raum ein. Als zentralen normativen Wert identifiziert R. dabei das personale Selbstverständnis, „das auf Integrität, Autonomie und intersubjektiver Anerkennung beruht" (158). Entsprechend sei Enhancement dann zu rechtfertigen, wenn es die Integrität des Einzelnen, dessen Autonomie, das Wohlbefinden sowie die intersubjektive Anerkennung fördert. Dies gilt auch für den Rückgriff auf Naturargumente, die lediglich dann Relevanz gewinnen, wenn durch den Eingriff die Autonomie eingeschränkt bzw. befördert wird. Auch die Frage nach einem guten, glücklichen Leben stellt sich damit als Teil der Bewertung. Hier schlägt R. eine objektive Theorie des guten Lebens vor, die die hierfür notwendigen Randbedingungen von Körper, Psyche und sozialen Umständen berücksichtigt. Die Frage, inwiefern eine solche Objektivität des Glücks am Ende überzeugt und nicht doch eine gesetzte Hintertür für zu enge paternalistische Einschränkungen sein könnte, drängt sich dennoch auf. T. R.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

57. Bericht der Stiftung, 46. Forschungsbericht des Instituts, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Beuron: Herder 2013. 57 S., k. A. Bestellnr. 940412

Antonianum. LXXXVIII, Fasc. 4. 2013 ISSN: 0003–6064: 525–534: Agostini, OFM, N.: Cambio de época: oportunidades y desafíos; 535–550: Battaglia, OFM, V.: Conoscenza e amore di Dio: per una teologia contemplativa e sapienziale. Prospettive di ricerca; 551–560: Bianchi, OFM Cap., L.: "Il cielo sulla terra". Liturgia e mistagogia; 561–576: Buffon, OFM, G.: Postmoderno e tradizione francescana. Per avviare una riflessione; 577–592: Carrero, OFM, Á. D.: Cerrar los ojos para ver mejor: una mística para la postmodernidad; 593–608: Kopiec, OFM, M. A.: Fede, testimonianza e nuova evangelizzazione. La teologia di fronte alle sfide odierne; 609–624: Martinellio, OFM Cap., P.: Libertà e affetti nel postmoderno: tematiche da intercettare in chiave formativa per la vita consacrata; 625–642: Moore, OFM, M.: Franciscanismo, cultura postmoderna y nueva evangelización: perspectivas teológicas; 643–656: Ranieri, OFM, R.: *Ita velis et non aliud*. Ermeneutica della contemporaneità e *stabilitas* francescana; 657–672: Schmucki, OFM, A.: La sensibilità comunicativa della cultura contemporanea come sfida e occasione per l'evangelizzazione francescana; 673–682: Vaiani, OFM, C.: La proposta spirituale francescana oggi.

Antonianum. LXXXIX, Fasc. 1. 2014 ISSN: 0003–6064: 9–42: Popović, A.: The Christian Faith as Struggle and as Renunciation According to the First Letter to the Corinthians 9:24–27; 43–78: Horan Ofm, D. P.: Bonaventure's Theology of Prophecy in the Legenda Mayor: Sources and Interpretation; 79–99: Visala, A.: Theology and Philosophical Analysis: Analytic Theology.

Cristianesimo nella storia. Vol. 34, No. 3, 2013 ISSN: 0393–3598: 741–754: Hünermann, P.: Geschichtliches Denken und Reform der Kirche; 755–772: Moro, R.: La biografia di Giuseppe Dossetti e la biografia di una generazione; 773–798: Delpiano, P.: Le origini intellettuali dell'antischiavismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi; 799–822: Pozzi, L.: La Casti connubii, il magistero e la legge naturale: note sulla storia della genesi del documento pontificio.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 89, Fasc. 2–3, 2013 ISSN: 0013–9513: Elenchus Bibliographicus.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 89, Fasc. 4, 2013 ISSN: 0013–9513: 229–252: Dolbeau, F.: La transmission des uvres d'Augustin et l'évolution intellectuelle de l'Occident médiéval (V^e^–XV^e^ siècles); 253–278: Lambinet, J.: Les principes de la méthode exégétique de J. A. Bengel (1687–1752), piétiste du Württemberg; 279–321: Meszaros, A.: The Regressive Method of Ambrose Gardeil and the Role of Phronesis and Scientia in Positive and Speculative Theologies; 323–343: Wilson, W. T.: The Crucified Bridegroom and His Bleeding Daughter: Reflections on the Narrative Logic of Matt 9,9–26; 345–359: Lyons, M. A.: Paul and the Servant(s): Isaiah 49,6 in Acts 13,47; 361–382: Ochsenmeier, Erwin: Romans 12,17–13,7 and the Justice of God: Two Neglected Features of Paul's Argument.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 60. Jahrgang, Heft 2, 2013 ISSN: 0016–0725: 269–291: Sonderegger, E.: Anselms Proslogion: Besinnung statt Beweis; 292–315: Shalom, S.: Le choix dans la pensée de Rabbi Hillel de Vérone; 316–333: Salachas, D.: Die Ekklesiologie der zwei Codices der Katholischen Kirche (Codex Iuris Canonici – Codex canonum Ecclesiarum Orientalium); 334–352: Kraschl, D.: Zwischen Entdecken und Erfinden. Der Beitrag relationaler Ontologie zur Realismus-Idealismus-Problematik; 353–374: Kirchschläger, P. G.: Religionsfreiheit – ein Menschenrecht im Konflikt; 375–395: Staub, Ch.: Theoretische oder praktische Philosophie? Zur phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus; 396–403: Mazaheri, J. H.: Calvin's Interpretation of „Hallowed be Thy Name"; 404–421: Deinhammer, R.: Der Mensch als „Subjekt-Objekt-Einheit". Philosophisch-theologische Reflexionen; 422–434: Schick, S.: Das Religionsgespräch und seine Gründe. Randbemerkungen zur Rezeption eines literarischen Genres; 435–450: Kühn, R.: Entzug oder Unmittelbarkeit Gottes? Zur Situation gegenwärtiger Religionsphilosophie in Frankreich.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 97, No. 2–3, 2013 ISSN: 0035–2209: 163–186: Fédou, M.: «Manger chaque jour les chairs de l'Agneau». La prédication selon Origène; 187–212: Broc-Schmezer, C.: Théologie et philosophie en prédication: le cas de Jean Chrysostome; 213–242: Massie, A.: Recherche philosophique et humilité chrétienne dans la prédication de saint Augustin; 243–276: Mitalaïté, K.: La transmission de la doctrine dans la prédication carolingienne; 277–298: Giraud, C.: *Haec*

vera philosophia. Notes sur les sermons *Qui habitat* de Bernard de Clairvaux; 299–344: Siri, F.: *Et natura mediocritatis est amica*. Empreintes philosophiques sur la prédication d'Alain de Lille; 345–366: Morenzoni, F.: De la *probatio* à la *declaratio*: réflexion doctrinale et prédication dans l'œuvre de Guillaume d'Auvergne; 367–396: Imbach, R.: *Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam*. Aspects philosophiques des *Conférences sur les six jours de la création* de Bonaventure; 397–444: Oliva, A.: Philosophie et théologie en prédication chez Thomas d'Aquin.

Recherches de Science Religieuse. Tome 102, No. 1, 2014 ISSN: 2104–3884: 13–38: Dalferth, I.: Événement et transcendence; 39–62: Greisch, J.: Ce que l'Événement donne à penser; 63–77: Jouhaud, Ch. / Ribard, D.: Événement, Événementialité, Traces; 79–94: Butticaz, S. D.: L'Événement contesté. Les actes des apôtres, chronique d'une rupture annoncée; 95–105: Bühler, P.: Repenser l'Événement – sous un angle théologique; 107–127: Lecuit, J.-B.: Grâce et liberté: Énigme résolue ou mystère insondable?

Revue théologique de Louvain. 44e Année, Fasc. 4, 2013 ISSN: 0080–2654: 481–517: Theobald, Ch.: La recomposition du catholicisme européen en débat. Prospective d'un théologien; 518–538: Focant, C.: La structure et l'interprétation de l'Apocalypse de Jean. Une proposition; 539–559: Derroitte, H.: Cours de religion et citoyenneté en Belgique; 560–580: Sauvage, P.: Le rôle des évêques latino-américains dans le groupe «Jésus, l'Église et les pauvres» durant le Concile Vatican II.

Revue théologique de Louvain. 45e Année, Fasc. 1, 2014 ISSN: 0080–2654: 1–24: Riaudel, O.: Lire Dei Verbum cinquante ans après sa promulgation; 25–51: Routhier, G.: Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius. Débats inachevés et questions pendantes; 52–78: Jean, G. / Leclercq, J.: Amnistie, pardon, réconciliation. Une insoutenable et dangereuse équation; 78–101: Spronck, J.: Le salut de la chair dans l'œuvre de saint Irénée.

Theologie der Gegenwart. 56. Jahrgang, Heft 4, 2013 ISSN: 0342–1457: 242–257: Döhnert, A.: „Jugendweihe: mehr als eine Feierstunde". Ein säkulares Ritual zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 258–271: Jeggle-Merz, B.: Jugendrituale im Raum der Kirche. Ein liturgiewissenschaftlicher Blick auf neue Feierformen; 272–287: Sander, H.-J.: Weniger ist mehr und Gott steckt in den Details. Der Gottesraum in Lebenswenden und seine urbane Feier; 288–298: Štica, P.: Die Lebenswendefeiern in sozialethischer Perspektive; 299–315: Halbmayr, A.: Ist ‚Auferstehung' ein Interpretament oder ein Interpretandum? Anmerkungen zu einer unerledigten Frage im Anschluss an Hans-Joachim Höhn.

Theologie der Gegenwart. 57. Jahrgang, Heft 1, 2014 ISSN: 0342–1457: 2–15: Mack, E.: Prostitution als Menschenrechtsproblem; 16–27: Lampert, M.: Armut in westlichen Industrieländern; 28–40: Preusche, B.: Ist Hartz-IV gerecht? Die Regelsatzermittlung in sozialethischer Kritik; 41–53: Hartlieb, M.: Gerechtigkeit, Menschenwürde und Öffentlichkeit. Spurensuche in einem aktuellen Spannungsfeld; 54–65: Wildmann, J.: Gelesen, aber nicht befolgt? Die Konzilsrezeption in Ungarn; 66–73: Opartný, M.: Pastoral und Verkündigung im Milieu des Aberglaubens und der Areligiosität in Tschechien.

Theological Studies. Vol. 74, No. 4, 2013 ISSN: 0040–5639: 785–803: Rush, O.: Ecclesial Conversion after Vatican II: Forever Becoming a Church that Reveals "the Genuine Face of God"; 804–807: Imperatori-Lee, N.: Sin Intimacy, and the Genuine Face of the Church. A Response to Ormond Rush; 808–818: Faggioli, M.: Vatican II and the Church of the Margins; 819–827: Pelton, R. S.: The Reception of Vatican II in Latin America. A North American Perspective; 828–855: Boeve, L.: Creating Space for Catholic Theology? A Critical-Empathetic Reading of *Theology Today*; 856–871: Bracken, J. A.: The Challenge of Self-Giving Love; 872–883: Sullivan, F. A.: Provincial Councils and the Choosing of Priests for Appointment as Bishops; 884–902: Nolson, J.: James Baldwin's Challenge to Catholic Theologians and the Church; 903–933: Salzman, T. A. / Lawyer, M. G.: Method and Catholic Theological Ethics in the 21st Century; 934–959: Russel, H. A.: Quantum Anthropology: Reimaging the Human Person as Body/Spirit; 960–982: Ormerod, N.: Bernard Lonergan and the Recovery of a Metaphysical Frame.

Zeitschrift für katholische Theologie. 135. Band, Heft 4, 2013 ISSN: 0044–2895: 399–413: Philipp, Th.: Beziehung – Empathie – Inkarnation. Die psychodynamische Psychotherapie als Gesprächspartnerin der Theologie; 414–432: Wendel, S.: Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes; 433–456: Kirchschläger, P. G.: Gerechtigkeit und ihre christlich-sozialethische Relevanz.

Zeitschrift für katholische Theologie. 136. Band, Heft 1–2, 2014 ISSN: 0044–2895: 10–31: Sandler, W.: Kairos und Parusie. Kairos als Ereignis des in Christus angekommenen und angenommenen Gottes; 32–45: Amor, Ch. J.: Die Zeichen der Zeit als (offenbarungs-)theologischer Erkenntnisort? Eine kleine Problemskizze; 46–63: Siebenrock, R. A.: „Zeichen der Zeit". Zur Operationalisierung des christlichen Bekenntnisses vom universalen Heilswillen Gottes; 64–79: Bauer, Ch.: Zeichen der Präsenz Gottes? *Gaudium et spes* als zweite Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums; 89–101: Gmainer-Pranzl, F.: „... nicht mehr fremd ..." (Vat. II, AG 21)? Die Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit" im Spannungsfeld von kultureller Entfremdung und christlichem Anspruch; 102–120: Peter, T.: Spirituelle Praxis und das Wunder des Verstehens; 121–134: Scharer, M.: Multiple religiöse Identität: Klischee, Krisenphänomen oder Zeichen der Zeit? Zur Subjekt-Perspektive angesichts geistgewirkter Pluralität; 135–145: Rees, W.: Die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums deuten. Kritische Anfragen aus kirchenrechtlicher Perspektive; 146–161: Panhofer, J.: „... sehen sollen sie, sehen, aber nicht erkennen" (Mk 4,12). Die Verwandlungskraft der Zeichen der Zeit für die erkennenden Subjekte; 174–191: Juen, M.: Die ersten Minuten des Unterrichts. Skizzen einer Kairologie des Anfangs aus kommunikativ-theologischer Perspektive; 191–209: Moosbrugger, M.: Theologietreiben in Zeiten des (Kalten) Krieges. Zur Entwicklung der Theologie Raymund Schwagers vor dem Hintergrund eines abgründigen Zeichens der Zeit; 210–219: Ladner, G.: Feministische Forschung und Geschlechterforschung. Eine Einführung in Begriffe und Perspektiven; 220–232: Wandinger, N.: Zeichen der Zeit – Kairos – Sakrament. Anregung aus K. Rahners Sakramententheologie und B. Lonergans Bekehrungsanalyse für ein zusammenordnendes Verständnis; 233–250: Kraml, M.: The published word is not the final one ... Kontingenzsensible theologische Forschung auf dem Hintergrund des Forschungsprogrammes Kommunikative Theologie; 251–262: Muck SJ, O.: Philosophische Beobachtungen zu theologischen Tendenzen.

Exegese/Bibelwissenschaft

Alfasta oomegaan. Uuden testamentin kreikan tukupaketti, hg. v. Jarmo Kiilunen / Nina Nikki. – Helsinki: Juvenes Print 2013. 382 S. (Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja, 103), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–58–1.

Cattaneo SJ, Enrico: Il Commento a Isaia di Basilio di Cesarea. Attribuzione e studio teologico-letterario. – Rom: Augustinianum 2014. 602 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 139), kt € 65,00 ISBN: 978–88–7961–137–4.

Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen, hg. v. Petri Luomanen / Jutta Jokiranta / Outi Lehtipuu. – Helsinki: Juvenes Print 2013. 466 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 105), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–60–4.

Lang, Bernhard: Die 101 wichtigsten Fragen – Die Bibel. – München 2013. 160 S. (Beck'sche Reihe, 7039), € 10,95 ISBN: 978–3–406–65299–8.

Marböck, Johannes: Faszination Bibel, hg. v. Franz Kogler / Irmtraud Fischer / Franz Hubmann. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 282 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 27), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–7022–3323–5.

Redditt, Paul L.: Sacharja 9–14. Deutschsprachige Übersetzungsausgabe. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT). – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 188 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–17–022570–1.

Rindoš, Jaroslav: He of Whom It Is Written. John the Baptist and Elijah in Luke. – Frankfurt: Peter Lang 2010. 291 S. (Österreichische Biblische Studien, 38), geb. € 52,80 ISBN: 978–3–631–60550–9.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Alba López, Almudena: Autoridad y Poder en los escritos polémicos de Hilario de Poitiers. – Madrid/Salamanca: Signifer Libros 2013. 109 S. (Mikrá, 5), pb. € 12,00 ISBN: 978–8494113734.

Albertus Magnus: Alberti Magni Opera Omnia I,1b De praedicamentis, XXXVIII. – Münster: Aschendorff 2013. (XLIII) 193 S., kt € 139,00 ISBN: 978–3–402–10108–7.

Ambrosius von Mailand: Über das Paradies, hg. u. übers. v. Susanne Greiner. – Einsiedeln: Johannes 2013. 100 S., pb. € 12,00 ISBN: 978–3–89411–415–2.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 71-2013, hg. v. Rainer Bendel. – Münster: Aschendorff 2013. 384 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–402–10251–0.

Bischofsbild und Bischofssitz. Geistige und geistliche Impulse aus regionalen Zentren des Hochmittelalters, hg. v. Hanns Peter Neuheuser. – Münster: Aschendorff 2013. (VIII) 238 S. (Archa Verbi. Subsidia, 9), geb. € 39,80 ISBN: 978–3–402–10223–7.

Bringeland, Hans: Religion und Welt: Martin Dibelius (1883–1947). Bd. 1: Dibelius in seiner Frühzeit (bis 1915). – Münster: Lit 2013. 272 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 20), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12079–3; Bd. 2: Dibelius in seiner Heidelberger Zeit (bis 1933). – Münster: Lit 2013. (II) 460 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 21), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12080–9; Bd. 3: Dibelius im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit. – Münster: Lit 2013. 350 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 22), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12081–6.

Dihle, Albrecht: Ausgewählte kleine Schriften zu Antike und Christentum. – Münster: Aschendorff 2013. 430 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 38), geb. € 69,00 ISBN: 978–3–402–10806–2.

Thurau, Markus: Paul von Schanz (1841–1905). Zur sozial- und theologiegeschichtlichen Verortung eines katholischen Theologen im langen 19. Jahrhundert. – Stuttgart: Franz Steiner 2013. (XII) 510 S. (Contubernium, 80), geb. € 76,00 ISBN: 978–3–515–10335–0.

Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum, hg. v. Anne Conrad. – Münster: Aschendorff 2013. 170 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 73), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–11091–1.

Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen, hg. v. Johannes Wischmeyer. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 275 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Beihefte, 100), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–525–10128–5.

Philosophie

Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum. – Frankfurt: Klostermann 2014. 269 S. (Philosophische Abhandlungen, 73), kt € 49,00 ISBN: 978–3–465–03812–2.

Das Schöne in Theologie, Philosophie und Musik. „redi ad pulchrum, ut ad pulchritudinem redeas" (Augustinus, *sermo* 177,9). Beiträge des IX. Würzburger Augustinus-Studientages vom 16./17. Juni 2011, hg. v. Cornelius

Mayer / Christof Müller / Guntram Förster. – Würzburg: Echter 2013. 158 S. (Res et Signa, Augustinus-Studien, 10 / Cassiciacum, 39.10), pb. € 25,00 ISBN: 978–3–429–04183–0.

Gaudiano, Valentina: Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe. – Freiburg i. Br. / München: Alber Thesen 2013. 331 S., kt € 39,00 ISBN: 978–3–495–48617–7.

Schönberger, Rolf: Der Gegensatz von Gut und Böse und die eine Wirklichkeit. Albertus Magnus zum Problem des Dualismus. – Münster: Aschendorff 2013. 80 S. (Lectio Albertina, 14), kt € 9,20 ISBN: 978–3–402–11195–6.

Systematische Theologie

von Balthasar, Hans Urs / Ratzinger, Joseph: Christ-Sein heute. Zwei Plädoyers. – Freiburg i. Br.: Johannes 2013. 102 S. (Neue Kriterien, 15), kt € 10,00 ISBN: 978–3–89411–421–3.

Batllo, Xavier: Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subordinatianisme d'Eunome et la distinction ktistón/áktiston dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse. – Münster: Aschendorff 2013. 395 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbände. Kleine Reihe, 10), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–10917–5.

Hütter, Reinhard: Dust Bound for Heaven. Explorations in the Theology of Thomas Aquinas. – Grand Rapids: Eerdmans 2012. (VIII) 511 S., pb. $ 50,00 ISBN: 978–0–8028–6741–4.

Knobloch, Stefan: Gottesleere? Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen. – Ostfildern: Grünewald 2013. 176 S., pb. € 16,99 ISBN: 978–3–7867–2979–2.

Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives, hg. v. Francis Schüssler Fiorenza / John P. Galvin. – Minneapolis: Fortress Press 2011. 661 S., pb. $ 49,00 ISBN: 978–0–8006–6291–2.

Liturgiewissenschaft

Müller, Klaus: Gottes ABC. Texte für das Lesejahr A. – Münster: Aschendorff 2013. 352 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–13040–7.

Römische Messe und Liturgie in der Moderne, hg. v. Stephan Wahle / Helmut Hoping / Winfried Haunerland. – Freiburg: Herder 2013. 488 S., geb. € 35,00 ISBN: 978–3–451–30908–3.

Stuflesser, Martin: Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung. – Regensburg: Pustet 2013. 352 S., pb. € 26,95 ISBN: 978–3–7917–2488–1.

Spiritualität

Bamberg, Corona: Schauen – Gesichter der Gnade. – St. Ottilien: EOS 2013. 207 S. (Spuren. Essays zu Kultur und Glaube), geb. € 19,80 ISBN: 978–3–8306–7607–2.

Benedikt XVI.: Geistliche Schriftlesungen. – Freiburg: Johannes 2014. 196 S. (Christliche Meister, 58), kt € 12,50 ISBN: 978–3–89411–422–0.

Brantl, Johannes / Gradl, Hans-Georg / Schaeidt, Mirijam / Schüßler, Werner: Das Gebet. „die Intimität der Transzendenz". – Würzburg: Echter 2014. 152 S., pb. € 12,80 ISBN: 978–3–429–03699–7.

Felderkundungen Laienspiritualität. Arbeit, hg. v. Ulrich Dickmann / Thomas Knieps-Port le Roi. – Schwerte: Katholische Akademie 2013. 182 S. (Beiträge der Katholischen Akademie Schwerte und des Titus Brandsma Institut Nijmegen, 4), pb. € 11,30 ISBN: 978–3–927382–73–2.

Uhde, Bernhard: Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende. – Freiburg: Herder 2013. 255 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–30917–5.

Interreligiöser Dialog

Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung, hg. v. Adrian Holderegger / Mariano Delgado / Anton Rotzetter. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 294 S. (Religionsforum, 10), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–023277–8.

Bsteh, Andreas: Geschichte eines Dialoges. Dialoginitiativen St. Gabriel an der Jahrtausendwende. – Mödling, AT: St. Gabriel 2013. 149 S., pb. € 14,00 ISBN: 978–3–85264–629–9.

Der Gott des Christentums und des Islams, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling, AT: St. Gabriel 2013. 297 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 2), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–85264–630–5.

Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, hg. v. Anja Middelbeck-Varwick / Mohammad Gharaibeh / Hansjörg Schmid / Aysun Yasar. – Regensburg: Pustet 2013. 264 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2484–3.

Frankemölle, Hubert: Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 233 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–374–03024–8.

Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Amir Dziri / Mohammad Gharaibeh / Anja Middelbeck-Varwick. – Regensburg: Pustet 2014. 291 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam, 9), pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2583–3.

Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Elaia Christengemeinden (ECG) und Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IAGÖ). Mit Beiträgen aus den anderen Religionsgemeinschaften, hg. v. Johann Hirnsperger / Christian Wessely. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 233 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 7c), pb. € 21,00 ISBN: 978–3–7022–3362–4.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Bieberstein, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Dr. Burkhard Conrad OPL, Am Mariendom 4, 20099 Hamburg
Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Dr. Matthias Ederer, Universitätsstr. 31, 93054 Regensburg
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Dipl. Theol. Stephanie Feder, Neusserstr. 532, 50737 Köln
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Ute Gause, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Bernd Goebel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Stefan Heil, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
Dr. phil. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Maureen Junker-Kenny, Trinity College, Dublin 2, Irland
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
AOR Dr. Norbert Köster, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Manuelstr. 116, 3006 Bern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, 32547 Bad Oeynhausen
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Peter Müller, Bismarckstr. 10, 76133 Karlsruhe
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Christoph Seibert, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Dr. Andreas Weiß, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. phil. Karl Heinz Witte, Nikolaiplatz 1a, 80802 München
Prof. Dr. Thomas Witulski, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christine Berberich, Christian Föller, Sarah Laudinski, Vera Naber
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte. Die Theologische Revue veröffentlicht keine Stellungnahmen oder Antworten zu Rezensionen, sondern verweist hierfür auf die einschlägigen Fachorgane.

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster 2014
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster

© 2014 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X