theol UB

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 6 | **2014** | **110. Jahrgang**

Missio inter gentes: Komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugens

(Norbert Hintersteiner) . . . . . Sp. 443

Nachschlagewerke . . . . . Sp. 461

Schwertner, Siegfried M.: IATG^3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage (Bernd Jaspert)

Bräuer, Martin: Handbuch der Kardinäle. 1846–2012 (Bernd Jaspert)

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 462

Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang: Exodus 1–15 (Hans-Christoph Schmitt)

Gärtner, Judith: Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter (Egbert Ballhorn)

Barbiero, Gianni: „Tu mi hai sedotto, Signore". Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profectica (Simone Paganini)

Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 25–48 (Anja Klein)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 468

Watson, Francis: Gospel Writing. A Canonical Perspective (Stephan Witetschek)

Borgen, Peder: The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning (Hans Förster)

Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John, hg. v. Steven A. Hunt / D. Francois Tolmie / Ruben Zimmermann (Beate Kowalski)

Orr, Peter: Christ Absent and Present. A Study in Pauline Christology (Günter Röhser)

Baumert, Norbert / Seewann, Maria-Irma: In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher (Stefan Schreiber)

Calaway, Jared C.: The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context (Gabriella Gelardini)

Grünstäudl, Wolfgang: Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes (Adrian Wypadlo)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 480

The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE), hg. v. Wendy Mayer / Pauline Allen (Peter Bruns)

Nesselrath, Theresa: Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzepte und Vorbilder (Christian Uhrig)

Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit"?, hg. v. Michaela Maurer / Bernhard Schneider (Manfred Eder)

Lätzel, Martin: Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen (Rudolf K. Höfer)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 486

Bruns, Christoph: Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes (Christian Uhrig)

Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language and Thought, hg. v. Henk Bakker / Paul van Geest / Hans van Loon (Peter Ley)

Zachhuber, Johannes: Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch (Christian Danz)

Philosophie . . . . . Sp. 492

Hoff, Johannes: The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa (William J. Hoye)

Tömmel, Tatjana Noemi: Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt (Norbert Fischer)

Enxing, Julia: Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (Karlheinz Ruhstorfer)

Šijaković, Bogoljub: The Presence of Transcendence. Essays in Facing the Other through Holiness, History and Text (Hanna Reichel)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 499

Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch (Andreas Koritensky)

Striet, Magnus: In der Gottesschleife. Von der religiösen Sehnsucht in der Moderne (Christoph Böttigheimer)

Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, hg. v. Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hansjörg Schmid)

Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie (Pim Valkenberg)

Heidemann, Astrid: Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie. Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie (Eckard Wolz-Gottwald)

Dogmatik . . . . . Sp. 506

Hubert, Rudolf: Im Geheimnis leben. Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen (Jan Loffeld)

Roth, Ulli: Gnadenlehre (Thomas Ruster)

Greshake, Gisbert: Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis (Thomas Marschler)

Valentin, Joachim: Eschatologie (Wolfgang Baum)

Meuffels, Otmar: Ein eschatologisches Triptychon. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung (Kurt Appel)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 515

Berkenkopf, Christian: Sünde als ethisches Dispositiv. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs (Gerhard Höver)

Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik, hg. v. Friedrich W. Horn / Ulrich Volp / Ruben Zimmermann (Jörg Ulrich)

Hermanns, Manfred: Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Dr. Werner Thissen (Rainer Krockauer)

Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Nils Goldschmidt / Ursula Nothelle-Wildfeuer (Gerhard Kruip)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 520

Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven, hg. v. Thomas Schreijäck u.a. (Christoph Stenschke)

Boschki, Reinhold / Bergold, Ralph: Einführung in die religiöse Erwachsenenbildung (Christian Hörmann)

Rentsch, Christian: Ritual und Realität. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier (Klaus Peter Dannecker)

Bauer, Manfred: Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO (Ludger Müller)

Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft, hg. v. Bernd Dennemarck / Heribert Hallermann / Thomas Meckel (Stefan Habel)

Z 20 I

Missio inter gentes: Komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugens

Von Norbert Hintersteiner

Die Verschiebung des Gravitationszentrums des Christentums nach Süden hat nicht nur die Landschaft des „Weltchristentums" (World Christianity), sondern auch das christliche Verständnis von globaler Mission und des Studiums der Theologie im Horizont des weltweiten Christentums verändert. In diesem Kontext sucht die Missionswissenschaft nach neuen Paradigmen von Mission sowie nach entsprechenden, sie befördernden theologischen Diskursen.[1] In das Zentrum rücken diesbezüglich in den letzten Jahren die nordwesteuropäische „Interkulturelle Theologie" und die angloamerikanische „Comparative Theology". Während die Verhältnisbestimmung von interkultureller Theologie und Missionswissenschaft bereits mehrfach systematisch erörtert und in Sammelbesprechungen dargelegt wurde,[2] steht die Erkundung der komparativen Theologie aus missionstheologischer Perspektive noch weitgehend aus.[3]

Was das in den letzten 20 Jahren schnell gewachsene angloamerikanische akademische und verschiedenen Orts nach Europa reichende Feld der „Comparative Theology" (nachfolgend: CT) angeht, so ist mittlerweile in den USA selbst eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze und Rezeptionsverhältnisse zu finden, die für eine Darstellung oder Kritik nicht mehr ohne Weiteres auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind.[4] Der Jesuit Francis X. Clooney, Prof. für Comparative Theology an der Harvard Divinity School, gilt darin wohl als der produktivste wie repräsentativste Gelehrte und Vorreiter. Er verfügt primär über eine indologische und sekundär über eine theologische Ausbildung. C. ist spezialisiert auf die sanskritische und tamilische Literatur der theologischen Denktraditionen des Hinduismus. Von da aus hat er versucht, mehrere von großer indologischer Fachexpertise getragene Experimente einer christlichen CT, „komparativ-theologische Studien"[5], im Dialog mit verschiedenen „Theologien" der Traditionen des Hinduismus anzustellen, die sowohl im Forum hinduistisch-christlicher Studien als auch bei den entsprechenden hinduistischen Gemeinschaften und Gelehrten viel Beachtung erfahren haben. Mit diesen Arbeiten und ihrer Einbettung in die Entdeckungs- und Diskussionszusammenhänge der CT einerseits und in dem weiteren Diskurs um das theologische Studium der Religionen und des interreligiösen Dialogs andererseits gelang es ihm maßgeblich und zusammen mit einem breiten ökumenischen und interdisziplinären akademischen Netzwerk über zwanzig Jahre die CT als neue theologische Tendenz anzustoßen und zu fördern. C. hat sich parallel zu seinen komparativ-theologischen Buchprojekten zusätzlich – im Sinne von „Zwischenreflexionen"[6] – immer wieder auch in knappen Abhandlungen mit systematischen Fragen zu seiner sich allmählich als eigenen Ansatz herausbildende theologische Praxis Gedanken gemacht; darin auch zu Aspekten der Methode und verschiedenen Dimensionen der CT, ihrer Einbettung innerhalb des Studiums der Religionen sowie zum konfessionellen Ansatzpunkt und Zeugnischarakter komparativer theologischer Praxis.

Welche methodologischen Einblicke bezüglich des Prozesses der CT gewinnen wir im missionswissenschaftlichen Durchgang einiger seiner Studien? Der vorliegende Beitrag will einen ersten Schritt in diese Richtung unternehmen und versuchen, den Ansatz der CT als „Denkform und Praxis der interreligiösen Bezeugung" in einigen für eine solche Lesart relevanten Strängen darzustellen. Nach einer Skizze der Entdeckungszusammenhänge der CT (1.) richtet sich die Aufmerksamkeit mit Verweis auf exemplarische Studien C.s auf deren hermeneutische Strategien (2.) und ihre Praxis des interreligiösen Lesens und Lernens (3.); des Weiteren auf die Frage nach den Grundhaltungen der CT als Missionstugenden (4.) sowie auf den Stellenwert des Glaubenszeugnisses in der CT (5.). Ein Ausblick auf ein mit der CT korrespondierendes und sich derzeit neu herausbildendes Paradigma einer „Missio inter gentes" schließt den Beitrag ab (6.).

1. Die Entdeckungszusammenhänge der *Comparative Theology*

1. Die Bezeichnung „Comparative Theology" gilt mittlerweile als Sammelbezeichnung einer neuen, etwa 20 Jahre alten US-amerikanischen theologischen Strömung, die darauf abzielt, als „*fides quaerens intellectum* in einer multireligiösen Welt" die theologische Glaubenserkenntnis bereichernde Rolle anderer Kulturen und Religionen zu ergründen. Sie tut dies, indem sie in theologisch-vergleichender (statt etwa nur religionswissenschaftlicher) Praxis entlang konkreter und begrenzter Studien glaubensrelevante und theologische Gehalte anderer Religionen zu heben und diese wiederum mit der eigenen Glau-

[1] Vgl. *Bosch*, David Jacobus: *Mission im Wandel*. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie. Mit einem neuen abschließenden Kapitel von Darell L. Guder und Martin Reppenhagen, hg. v. Martin Reppenhagen. – Gießen: Brunnen-Verlag 2012. (XXVII) 701 S., geb. € 60,00 ISBN: 978–3–7655–9561–5; Andreas Nehring: *Das „Ende der Missionsgeschichte"*. Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolonialer Theoriebildung, in: Berliner Theologische Zeitschrift 27 (1/2010), 161–193; Für gute Literaturberichte siehe Michael Biehl: *Edinburgh 1910–2010*. Neuere Veröffentlichungen zur Weltmissionskonferenz 1910 und missionstheologische Wege, in: Theologische Revue 106 (3/2010), 179–190; Ulrich Dehn: *Neue Wege der Missionstheologie?*, in: Verkündigung und Forschung 57 (2012), 94–106.

[2] Vgl. *Küster*, Volker: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011. 304 S., pb. € 22,90 ISBN: 978–3–8252–3465–2; Klaus Hock: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011; *Wrogemann*, Henning: *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2012. 409 S. (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, 1), kt € 29,99 ISBN: 978–3–579–08141–0; *ders.: Missionstheologien der Gegenwart*. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 482 S. (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft, 2), kt € 29,99 ISBN: 978–3–579–08142–7. Eine Sammelbesprechung dazu sowie einiger missionstheologischer/interkulturell-theologischer Studien findet sich bei Reinhold Bernhardt: *Interkulturelle Theologie*, in: Theologische Rundschau 77 (2012), 344–364; ders., *Interkulturelle Theologie*. Ihre Programmatik in systematisch-theologischer Perspektive, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft (2–3/2014), 149–172. Für eine ausgewogene Verhältnisbestimmung s. Andreas Feldtkeller: *Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*. Eine Verhältnisbestimmung, in: Theologische Literaturzeitung 138 (2013), 3–12.

[3] Eine letzte kompakte deutschsprachige Sammelbesprechung zu einigen grundlegenden Publikationen zur komparativen Theologie findet sich in Reinhold Bernhard: *Komparative Theologie*, in: Theologische Rundschau 78 (2013), 187–200 sowie der Ansatz erörtert in *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, hg. v. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009. 349 S. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 7), kt € 26,00 ISBN: 978–3–290–17518–4; *von Stosch*, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. – Paderborn: Schöningh 2012. 356 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 6), kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–77537–5 sowie Ulrich Winkler, *Wege der Religionstheologie*. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013 (Salzburger Theologische Studien, 46/ Salzburger Theologische Studien interkulturell, 10). Darin steht vorrangig die religionstheologische Perspektive im Mittelpunkt; Momente einer missionswissenschaftlichen Perspektive kommen hier kaum ins Visier.

[4] Die repräsentativsten katholischen Vertreter sind Francis X. Clooney SJ (Harvard, Boston/Cambridge), James Fredericks (Loyola Marymount, Los Angeles), John Renard (St. Louis), Catherine Cornille (Boston College), Pim Valkenberg (The Catholic University of America), David Burrell und David Clairmont (Notre Dame), Leo Lefebure und Daniel Madigan (Georgetown University), die wir hier v.a. im Blick haben. Innerhalb der weiteren christlichen Ökumene des angloamerikanischen Raumes gibt es Vertreter der CT sowohl unter protestantischen (Robert C. Neville, John Berthrong, Hugh Nicholson, John Tathammanil, Mark Heim) und anglikanischen (Keith Ward) als auch vereinzelt unter orthodoxen und altorientalischen Theologen.

[5] Francis X. Clooney: *Theology After Vedanta*. An Experiment in Comparative Theology, Albany 1993; ders.: *Seeing Through Texts*. Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India, Albany 1996; ders.: *Hindu God, Christian God*. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions, Oxford 2001; ders.: *Divine Mother, Blessed Mother*. Hindu Goddesses and the Virgin Mary, Oxford 2005; *ders.: His Hiding Place Is Darkness*. A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence. – Stanford: Stanford University Press 2013. 208 S., pb. $ 24,95 ISBN: 978–0–804776–81–3.

[6] Wie etwa zuletzt in seiner kleinen Einführung *Clooney*, Francis X.: *Comparative Theology*. Deep Learning Across Religious Borders. – Malden, MA: Wiley-Blackwell 2010. 200 S., pb. € 28,90 ISBN: 978–1–4051–7974–4 (Dt.: *Komparative Theologie*. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, hg. v. Ulrich Winkler. – Paderborn: Schöningh 2013. 166 S. [Beiträge zur komparativen Theologie, 15] kt € 26,90 ISBN: 978–3–506–77655–6) (abgek.: CT).

bens- und Theologietradition in eine Auseinandersetzung zu bringen versucht.[7]

2. Die CT als Disziplin erschließt sich entlang mehrerer Entdeckungszusammenhänge: (1) Der wohl ursprünglichste findet sich in der Geschichte der „Übersetzung" und „Interkulturation" des Christentums in verschiedene Kulturen und in konkreten missionarisch-theologischen Begegnungen mit den nicht christlichen Religionen.[8] In diesen interkulturellen geschichtlichen Abläufen ist Theologie allzeit eine komparative Disziplin mit großer Aufmerksamkeit auf andere Religionen gewesen. Zurecht hält daher eine der ersten Definitionen der Disziplin fest: „[Comparative theology, or theology in comparative context,] is the study of how theological change has taken place historically in the context of inter-religious relations, and of the implications of serious inter-change between and among religious traditions for the future of Christian theology."[9]

Der Verweis auf die interkulturelle und interreligiöse Geschichte des Christentums macht deutlich, dass der traditionelle Ausgangspunkt der komparativen Theologie nicht in Verlängerung zur pluralistischen Religionstheologie oder einer abstrakten Theorie der Religionen zu suchen ist, sondern in der konkreten interkulturellen und interreligiösen Begegnung von Christen mit anderen Kulturen und religiösen Traditionen. Diesbezüglich steht sie dem traditionellen Fach der Missionswissenschaft näher, in der in sehr konkreten kulturellen Kontexten und eingebettet in direkte Auseinandersetzungen und in Dialogen mit Andersgläubigen über die interkulturelle Kommunikation des christlichen Glaubens und die in der Religionen- und Kulturbegegnung hervorgehenden „Neuschöpfungen" des Christentums reflektiert wird. Komparative Theologie ist von da her grundsätzlich an die grenzüberschreitenden und interkulturellen Prozesse des Christentums gebunden und steht so gesehen in einer langen und reichen Tradition des kulturellen religiösen Austauschs. Sie schließt darin an ein im Grunde positives Phänomen eines konstruktiven interkulturellen und interreligiösen Dialoges an, ohne die negative Erinnerung beispielsweise der kolonialen Missionsgeschichte auszublenden.[10]

(2) Ein zweiter Entdeckungszusammenhang findet sich in der explizit als „Comparative Theology" bezeichneten theologischen Praxis des 19. Jh.s,[11] die bestrebt war, erstmals vielfältige Kenntnis von den Weltreligionen mit dem Ziel der Beweisführung (*demonstratio christiana*) zu gewinnen, dass allein das Christentum die Erfüllung aller anderen Religionen darstellt. Der besondere Rang, den sie dem Christentum zuwies, fand in der Formulierung „einzigartig universal" ihren Ausdruck, womit sich für sie das Christentum fundamental von den anderen Religionen unterscheidet und jenseits allen Vergleiches steht.

Ohne die Ergebnisse der CT des 19. Jh.s zu verbreiten, wird man im Rückblick sagen können, dass im damals aufkommenden Studium der Religionen die explizite Identifizierung des Christentums als einzige universale Religion nur knapp jenes Jh. überlebte. Die Klassifizierung von Religionen als alte, mindere oder falsche sowie die einhergehende Evangelisierungsintention, die man in dieser komparativen Theologie antrifft, steht heutzutage sicherlich zum einen mit der vergleichenden Religionswissenschaft und zum anderen mit dem pluralistischen Diskurs, der das heutige Gespräch über Weltreligionen gewöhnlich beherrscht, im Widerstreit. Zumal der pluralistische Diskurs darauf zielt, jegliche normative Diskussion, die von einem Absolutheitsanspruch getragen ist, zu beschränken, werden die Arbeiten des 19. Jh.s heutzutage im Allgemeinen bestenfalls als naiv abgeurteilt. Die gegenwärtige CT ist sich dieser disziplinären Geschichte durchaus bewusst.[12]

(3) Einen weiteren Entdeckungszusammenhang heutiger katholischer CT stellt die religionstheologische Beschäftigung einiger prominenter Kirchenführer und Konzilstheologen dar. Hierzu zählen z. B. Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar mit ihren konkreten Auseinandersetzungen mit anderen Religionen (in ihrem Falle mit dem Buddhismus bzw. „östlichen Religionen") sowie weitere katholische Theologen und interreligöse Erkunder des katholischen Glaubens in der konkreten Auseinandersetzung mit anderen Religionen, wie beispielsweise Louis Massignon in Bezug auf den Islam.[13] Im Horizont klassischer konservativer katholischer religionstheologischer Doktrin läßt sich hier die CT als eine „interreligiöse Theologie" verstehen, welche von einer hermeneutisch offenen wie auch kritischen theologischen Bezeugung von und der Auseinandersetzung mit bislang fremden „geistgewirkten Elementen der Wahrheit" nicht-christlicher Religionen und ihren religiösen und theologischen Quellen geprägt ist. Im Echo des II. Vaticanums und des katholischen Lehramtes geht es hier einer CT um jene Dimension in der Theologie, die „zu einer Reinterpretation der großen Wahrheiten des Glaubens unter Bezug auf die *Strahlen der Wahrheit* führt, von denen die anderen religiösen Traditionen zeugen."[14]

(4) Schließlich gilt das umrungene akademische Feld des Studiums der Religionen selbst als bedeutsamer Ort für die disziplinäre und theoretische Herausbildung der heutigen CT. Einige Momente mögen hervorgehoben werden:

Erstens, das lange akademische Ringen der „Theologie als Glaubenswissenschaft" mit den vergleichenden Religionswissenschaften um das „Terrain des Theologischen" in den Religionen, insbes. um dessen adäquate wissenschaftliche Erhebung und Erforschung einerseits sowie seine Bedeutung für die christliche Theologie andererseits – v. a. vor den Hintergründen des religiösen Pluralismus und einer öffentlichen Theologie. Ein markantes Beispiel für diesen Zusammenhang ist der Beitrag „Comparative Theology" von David Tracy in der *Encyclopedia of Religion*.[15] Hier findet sich die CT in den 1980er-Jahren zugleich inmitten der Debatten und Paradigmenwechsel hinsichtlich der philosophischen wie theoretischen Grundlagen und Probleme um den epistemologischen Status des Vergleichens selbst, welche die Religionswissenschaften im 20. Jh. begleitet haben.

Zweitens ist hier gleichzeitig in den letzten zwanzig Jahren verstärkt in das Bewusstsein der christlichen Theologie gerückt, dass sowohl Angehörige jeweiliger Religionen als auch entsprechende Fachdisziplinen profunde Glaubensverständnisse und komplexe „Theologien" auch für andere religiöse Traditionen, wie Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus etc. reklamieren, rekonstruieren und herausarbeiten. Daher stellt sich die Frage, wie sich ein westlich geprägter christlicher Theologiebegriff und eine christliche theologische Praxis einerseits im Binnenraum einer *konfessionellen Theologie* und andererseits im Horizont einer *öffentlichen Theologie* zum soeben Be-

[7] Ein guter Überblick findet sich in Jacques Scheuer: *Vingt ans de „Théologie comparative"*. Visée, méthode et enjeux d'une jeune discipline, in: NRT 133 (2011), 207–227.

[8] Clooney verweist öfter u. a. auf die beispielhafte jesuitische Tradition in Asien mit Roberto de Nobili (1579–1656) oder Jean Venance Bouchet (1655–1732). Vgl. dazu seine einschlägigen Studien: ders.: *Preaching Wisdom to the Wise*. Three Treatises by Roberto de Nobili in Dialogue with the Learned Hindus of South India, St. Louis 2000; ders.: *Fr. Bouchet's India*. An 18th Century Jesuit's Encounter with Hinduism, Chennai 2006.

[9] John Renard: *Comparative Theology*. Definition and Method, in: Religious Studies and Theology 17 (1998), 3–18, hier: 6.

[10] So ist es nicht verwunderlich, wenn im deutschsprachigen Raum der Begriff der „vergleichenden Theologie" zuerst im Kontext der Debatte um die in die Krise geratene und zu erneuernde Missionswissenschaft auftaucht – bemerkenswerterweise noch bevor er im angloamerikanischen Raum die Karriere eines Leitbegriffs für eine sich neu entwickelnde theologische Disziplin erfährt. Der Münsteraner Pastoraltheologe Adolf Exeler hat bereits 1978 den Vorschlag gemacht, statt Missionswissenschaft „vergleichende Theologie" zu treiben. Der entscheidende Unterschied dieses Vorschlags zur heutigen CT besteht allerdings darin, dass es hier um die vergleichende interkulturelle Auseinandersetzung zwischen christlichen Theologien verschiedener Kontinente gehen sollte, während nun der Austausch mit den Theologien nicht christlicher Religionen angezielt ist.

[11] Die Verwendung des Begriffs findet sich im 19. Jh. bereits früh in deutschsprachigen katholischen Dogmatiklehrbüchern, vgl. Anton Berlage: *Einleitung in die christkatholische Dogmatik*, Münster 1839, welcher die vergleichende Religionsgeschichte „Comparative Theologie" nennt (221ff). Für einen guten Überblick zur CT des 19. Jh.s siehe Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions*. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago 2005, 72–104.

[12] Vgl. *Nicholson*, Hugh: *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*. – Oxford: Oxford University Press 2011. 344 S., geb. $ 78,00 ISBN: 978–0–19–977286–5.

[13] Vgl. David Grumett / Thomas Plant: *De Lubac, Pure Land Buddhism, and Roman Catholicism*, in: The Journal of Religion 92 (2012), 58–83; José Arregui: *Urs von Balthasar*. Dos propuestas de diálogo con las religiones, Vitoria 1997; *Louis Massignon*. Badaliya au nom de l'autre (1947–1962), Préface du Cardinal Jean-Louis Tauran, hg. v. Maurice Bormans / François Jacquin, Paris 2011.

[14] Claude Geffré: *Unterwegs zu einer „interreligiösen Theologie"*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 91 (2007), 16–28, hier: 26.

[15] David Tracy: *Comparative Theology*, in: Encyclopedia of Religion 14 (1987), 446–455.

schriebenen verhalten.[16] Die Formierung einer CT, welche sich der theologischen Erkenntniswege der jeweiligen Traditionen bewusst ist, und deren Erforschung in den Fachdisziplinen um eine profunde interreligiöse Bildung und aufrichtige Dialogkompetenz im Verhältnis zu den „Glaubensverständnissen" und „Theologien" anderer Religionen bemüht ist und sowohl eine konfessionelle wie auch öffentliche Theologie sein will, scheint hierfür einen sinnvollen und gangbaren Weg nach vorne zu weisen.

Drittens setzt die heutige CT in ihrer theologischen Praxis bewusst an der Partikularität von Religionen an und unterscheidet sich damit grundsätzlich von den jüngsten Debatten um eine Theologie der Religionen, in welcher diese selbst meist nur generalisiert behandelt werden. Die relativ junge Disziplin präsentiert sich daher als Alternative zur klassischen soteriologischen Fragestellung in Hinblick auf die nicht-christlichen Religionen und der damit verbundenen Paradigmendebatte über Pluralismus, Inklusivismus und Exklusivismus in der jüngeren Religionstheologie: Für die neue Strömung sind vielmehr ein partikularistischer Zugang, verbunden mit einer interreligiösen hermeneutischen Offenheit, und der Prozess der konkreten komparativ-theologischen Arbeit der Auseinandersetzung mit den Religionen kennzeichnend.[17]

2. Hermeneutische Strategien im Prozess komparativer Theologie

Nach Verweis auf die Entdeckungszusammenhänge der CT will ich mich im Folgenden den hermeneutischen Strategien der CT widmen, wie sie exemplarisch im Prozess der „komparativ-theologischen Studien" von Clooney deutlich werden.[18]

C.s „*Theology After Vedanta.* An Experiment in Comparative Theology" baut auf seiner indologischen Diss. „*Thinking Ritually.* Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini" auf.[19] Die Arbeit führt den Leser im Lichte bestimmter Advaita Vedanta-Texte an christliche Texte heran. Sie stellt seine erste Studie in komparativer Theologie dar. C. legt zu Beginn einige Prinzipien des Advaita Vedanta dar und versucht zu zeigen, inwiefern sie dem christlichen Theologen einen grundsätzlichen Rahmen für eine komparative Theologie erlauben. Die mittleren Kap. des Buches enthalten eine Analyse von einem Advaita Vedanta-Text, den Uttara Mimamsa Sutren. Das letzte Kap. unternimmt eine komparative Lektüre von Uttara Mimamsa Sutren und Thomas von Aquins *Summa Theologiae*. Hier finden sich auch Analysen und Zugänge zum Prozess der komparativen Theologie. Die Einsichten innerhalb von „Theology after Vedanta" in den Prozess der CT konzentrieren sich auf drei Themen: 1) die Verwurzelung religiöser Texte wie auch ihrer Leser in einer Tradition; 2) die Veränderung des Lesers religiöser Texte und 3) die Unabgeschlossenheit des komparativen Leseprozesses.

Im Unterschied zur vergleichenden Religionswissenschaft verlangt die CT nicht, dass ihre Autoren ihren Glauben oder ihre entsprechenden Dispositionen in der Begegnung mit einer anderen Tradition ausklammern. Ganz im Gegenteil, der eigene Glaube und der Glaube an die Expansionsfähigkeit des Wissens veranlassen die Leser, sich mit den Ideen von Andersgläubigen zu beschäftigen und deren Verständnis zu beurteilen. Die religiösen Ideen eines bestimmten Textes können sicherlich nur im ursprünglichen Kontext angemessen verstanden werden. Daher legt C. großen Wert auf die formalen Kommentartraditionen, die verwandten Schriften und die normative Praxis rund um die religiösen Texte, mit denen er sich befasst. All diese Elemente zusammen formen „den Text" und den Ausgangspunkt der Interpretation einer Textpassage. Um einen religiösen Text einer anderen Tradition verstehen und evaluieren zu können, muss sich ein Leser in profunder und ganzheitlicher Weise mit der entsprechenden Tradition befassen.

Um angemessen CT betreiben zu können, ist es laut C. notwendig, „to renounce comfortable presuppositions and convenient shortcuts to truth."[20] „If comparison really does enrich our knowledge of God, this increase will only occur gradually. [...] We cannot tell at a glance what the other tradition will teach us."[21] Sofern die CT gewillt ist, von diesem erweiterten Textverständnis heraus zu arbeiten, wird das Feld der Reflexion beständig bereichert und die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition selbstverständlich. Letzte Wahrheitsansprüche in der Beurteilung der fremden wie der eigenen Theologie werden auf die Zeit nach dem Vergleichsprozess verschoben und fungieren nicht „as the restatement of an earlier position after a brief detour into comparison."[22]

Das wohl bedeutendste hier vorgestellte Element im komparativ-theologischen Prozess besteht in der Transformation des Lesers, insofern dieser vom passiven Beobachter zum Teilnehmer in einem Text wird. Dabei wird es nicht so sein, dass infolge beispielsweise Christen die Erlösung durch Christus mit einer Erlösung durch Brahman ersetzen würden oder derartige Konzepte auf gleicher Ebene rangierten. Allerdings kann es geschehen, dass ein christlich komparativer Theologe davon Abstand nimmt, mit Striktheit zu sagen, dass es in Brahman keine Erlösung geben könne.

Auf der praktischen Seite der Texthermeneutik stellt *Theology After Vedanta* fünf Strategien vor, um Texte von anderen Traditionen in vergleichender Weise zu lesen.[23] Die erste ist „Koordination", womit C. die Eruierung der Ähnlichkeit von Begriffen, Themen und Vorgängen in den verglichenen Texten meint. Die zweite ist „Überlagerung" und bedeutet, dass für eine gewisse Zeit eine Realität die andere überlagert, um durch einen Perspektivenwechsel eine bestimmte Reflexion zu erreichen. Die dritte ist das „Gespräch" unterschiedlicher Texte. Die vierte Strategie beinhaltet die Aufmerksamkeit gerichtet auf metaphorische, diaphorische und epiphorische Spannungen aufgrund der Gegenüberstellung und Verschränkung der Texte. Diese Spannungen im Versuch, die Texte zu interpretieren, zu synthetisieren oder ihre Bedeutung im Vergleich zu erweitern, veranlassen den Leser, sich auf das Material einzulassen. Die fünfte Strategie nennt C. die „Collage" von Texten. Darin wird ein früheres Verständnis eines Textes verändert, indem es aus seinem gewohnten Kontext genommen wird. Während nach C. diese Strategien nicht definitiv sind, bilden sie doch erste Überlegungen seiner Texthermeneutik.

Clooneys „*Seeing Through Texts.* Doing Theology among the Srivaiṣṇavas of South India" hat seinen Fokus auf das Tiruvāymoḻi, ein Gesang aus dem 9. Jh. über eine junge Frau, deren Leben sich plötzlich veränderte, als sie einen Tempel im südindischen Tirutolaivillimankalam besuchte und sie in der Schau vom Gott Viṣṇu-Nārāyaṇa die Liebe zu ihm überkam. Für den Rest ihres Lebens konnte sie nicht vergessen, was sie gesehen hatte. Ähnlich wie in seinem früheren Buch *Theology After Vedanta* liefert das erste Kap. Hintergrundinformation zum Text und bringt Überlegungen, wie moderne Christen das Tiruvāymoḻi lesen und verstehen könnten.[24] Die nächsten drei Kap. bieten dann eine detaillierte Analyse dieses Textes. Das letzte Kap. vergleicht das Tiruvāymoḻi mit einer Reihe von christlichen Texten. Die komparative Theologie in *Seeing Through Texts* wird wieder mit der bereits erwähnten Collage-Strategie entwickelt, indem Abschnitte des Tiruvāymoḻis mit an die fünfzehn Passagen aus fünf christlichen Texten und einer anderen Hindu-Quelle verschränkt werden. C. analysiert diese spezifischen komparativen Lesarten nicht näher, sondern lässt sie als offene Assoziationen und als Herausforderung zur vergleichenden Schlussfolgerung für den Leser stehen.

Die wichtigste Einsicht in diesem Buch in Bezug auf den komparativ-theologischen Prozess ist bereits im Titel „Seeing Through Texts" enthalten. C. nimmt an, dass religiöse Texte die Wirklichkeiten, über die sie handeln, real machen wollen und so gesehen ein Potential haben, um im Leser wirksam zu werden. Worte wirken dabei wie Fenster: „Words make proximate what they obscure; understanding them, (re)voicing them, one begins to see through them: they are limited, and they are windows."[25] Sieht man eine andere Tradition

[16] Vgl. Keith Ward: Towards a Comparative Theology, in: ders.: *Religion and Revelation.* A Theology of Revelation in the World's Religions, Oxford 1994, 3–49.

[17] Das Problembewusstsein dafür wurde schon lange angestoßen und die Debatte ist vielfach belegt, vgl. Klaus von Stosch: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002), 294–311; Marianne Moyaert: *Recent Developments in the Theology of Religious Dialogue.* From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness, in: Modern Theology 28 (2012), 25–52.

[18] Vgl. für die jeweiligen bibliographischen Angaben Anm. 5. Vgl. Norbert Hintersteiner: *Wie den Religionen der Welt begegnen?* Das Projekt der Komparativen Theologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007), 153–174.

[19] Francis X. Clooney: *Thinking Ritually.* Rediscovering the Pūrva Mīmāmsā of Jaimini, Vienna 1990.

[20] Clooney: *Theology After Vedanta*, 167.

[21] Ebd., 197.

[22] Ebd., 187.

[23] Ebd., 168–175.

[24] In seinem jüngstem Buch *His Hiding Place Is Darkness* kehrt Clooney abermals zum Text des Tiruvāymoḻi als Ausgangspunkt eines theologischen Vergleichs zurück.

[25] Clooney: *Seeing Through Texts*, 9.

durch ihre Texte, „there is at least a possibility, perhaps a probability, that one is going to be drawn into what one studies and changed by it."[26] Wie der kurze Blick der jungen Frau in Tirutolaivillimankalam, der ihr ganzes Leben veränderte.

Dieses gefährliche Potential zur Veränderung, das die komparative Methode impliziert, ist von großem Vorteil für die Theologie. Es vermag jene Theologen zu verändern, „who take seriously traditions other than their own while yet remembering where they are coming from."[27] Um dies zu erreichen, muss ein gegenwärtiger Theologe Texte einer anderen Tradition zusammen mit den Glaubenden einer anderen Tradition lesen, „whereby we borrow their explanations without respecting their interpretations."[28] Ihre Erklärungen holen den Leser in die Weltsicht des Textes, während ebenso unsere eigenen früheren Bindungen unser Verstehen und unsere Aneignung des Textes leiten.

Seeing Through Texts zeigt zwei weitere Impulse C.s: eine Aufforderung zu einer Freundschaft und Gemeinschaft von hinduistischen und christlichen Theologen sowie eine Wegbewegung vom Diskurs der Theologie der Religionen. Beide Impulse resultieren aus C.s Aufschub einer umfassenden Systematik der komparativ-theologischen Lesepraxis. Dieser Aufschub ist notwendig, argumentiert C., weil wir gegenwärtig ein noch zu begrenztes komparatives Verständnis von diesen beiden religösen Gruppen erreicht haben. Aber er fügt hinzu: „It is surely reasonable to insist that at some point, after doing many comparisons and on that basis, comparative study puts forward not simply a series of practical examples, but also a comprehensive and systematic explanation."[29] Um eine Theorie oder Systematisierung vorzutragen, bedarf es aber der rechten Bedingungen. Eine wichtige Voraussetzung ist das Wachsen einer integren Gemeinschaft, die eine gewisse doppelte Loyalität teilt und eine gemeinsame verständliche Perspektive hat. Solch eine Gemeinschaft muss aber noch entstehen.[30] Aus demselben Grund sollte auch eine Theologie der Religionen offen und unabgeschlossen bleiben, um Raum für neue Gemeinsamkeiten und neue religiöse Grenzziehungen zu ermöglichen.[31]

In „*Hindu God, Christian God.* How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions" konzentiert sich C. nicht auf einen einzigen hinduistischen Text, sondern vielmehr widmet sich nun jedes Kap. einem bestimmten Thema der Gotteslehre innerhalb der systematischen Theologie und gibt Antworten unter Berücksichtigung einer Reihe von christlichen und hinduistischen Theologen. Der allgemeine Effekt besteht darin zu zeigen, dass bereits eine beachtliche analogische Übereinstimmung in systematisch-theologischer Hinsicht zwischen hinduistischen und christlichen Theologen besteht.

Hier bildet ein christlicher Theologiebegriff, welcher Religionsgrenzen überschreitet, den Rahmen, worin C. sein Projekt situiert. Darin bietet er seine eigene Sicht von Theologie, differenziert einige unterscheidende Kennzeichen und gibt Einblick in seine eigene Methodik. *Hindu God, Christian God* enthält auch Anmerkungen darüber, was eine in der heutigen pluralistischen Situation adäquate Theologie sei. Er nimmt Anselm von Canterburys Theologiebegriff vom *fides quaerens intellectum* auf und betont in Übereinstimmung mit dem Grundcharakter des Buches den noetischen Aspekt in dem Sinne, dass Theologie zum Ziel hat, Gott vollständiger und verständiger zu begreifen.[32]

C. nennt vier Aspekte, die für den heutigen theologischen Diskurs von Belang sind: Theologie sollte interreligiös, komparativ, dialogisch und konfessionell sein. C. meint, dass die Theologie und die theologische Praxis ein Phänomen über spezifische Religionstraditionen hinweg ist und ihr eine über Religionsgrenzen hinweg verbindende Logik eigen ist, die allerdings wiederum von verschiedenen Schriften und Traditionsquellen geformt sein kann. Obgleich Theologie als gemeinsamer Diskurs angesehen werden kann, muss es aber deswegen nicht notwendigerweise zu gleichen oder gemeinsamen Ergebnissen kommen. C. bietet keine Theorie, die Hinduismus und Christentum etwa in eine Religion subsumieren wollte. Theologie kann wohl eine gemeinsame Sache sein, Religionen selbst sind jedoch sehr unterschiedlich.

Während C. die Theologie als ein Religionen und Kulturen verbindendes Phänomen betrachtet, argumentiert er in die andere Richtung mit Blick auf Religion und weist einen gemeinsamen Religionsbegriff oder eine Einheit der Religionen zurück. Er spricht sich wohl für eine Inter-Theologie, aber gegen eine Inter-Religion aus. Anstelle dessen spricht er von „bridges of learning and reason to cross otherwise broad gaps between religious people possessed of their own dearly held beliefs."[33] Es bleibt unklar, ob er der Entwicklung einer interkulturellen Theologie, die irgendwo im Zwischenraum von Religionsgrenzen existiert, den Vorrang gibt oder jenen Vorgängen, in denen eine partikuläre Theologie von der Auseinandersetzung mit der Theologie einer anderen Tradition profitiert.

Ein zentraler Punkt der komparativen theologischen Praxis ist, dass sie darauf ausgerichtet ist, Details anstelle von ganzen religiösen Systemen zu untersuchen. Durchgehend kann man in *Hindu God, Christian God* sehen, wie in der Betrachtung von Details spezifischer theologischer Positionen, obgleich sie Bestandteil von oft disparaten und wechselseitig polemischen religiösen Systemen sind, Übereinstimmungen inmitten der Unterschiede zu finden sind. Bis dahin, dass Religionen gar in der Art ihrer Argumentation ihrer Einzigartigkeit oft frappierend ähnlich sind.[34]

In seinem gesamten Werk vermeidet es C., eine konsistente Theologie der Religionen zu skizzieren, wohl aber liefert er Ideen, die man als belangreiche Voraussetzungen für die Entwicklung einer solchen erachten kann. C. betrachtet seinen eigenen Ansatz als eine Alternative zu den vorhandenen Diskursen zur Theologie der Religionen, die nach seiner Ansicht entweder davon ausgehen, dass eine universale Wahrheit allen Religionen eigen ist, oder auf dem besonderen Universalitätsanspruch des Christentums beruhen. Seine Position steht einem Inklusivismus nahe, zeigt aber auch Offenheit für andere Positionen in der christlichen Theologie der Religionen, insofern das Christentum im Dialogprozess eine Transformation erfährt. Aus demselben Grund will C. die komparative Theologie nicht von einer konfessionellen trennen.[35] Er hält hier zwar ihre Unterscheidung für hilfreich, aber der produktivste Weg erscheint ihm eine Dynamik dazwischen, die schrittweise Transformationen erlaubt und damit letztendlich möglicherweise zu einer größeren Konvergenz der Religionen führt.

Clooneys „*Divine Mother, Blessed Mother.* Hindu Goddesses and the Virgin Mary" komplementiert in vielfacher Hinsicht *Hindu God, Christian God.* Hier steht nicht die Begegnung mit rationalen brahmanischen Theologien im Mittelpunkt, sondern die vergleichende Erforschung poetischer Texte aus dem Bereich des Gebets und der religiösen Hingabe. C. vergleicht hinduistische Göttinnenhymnen mit Hymnen aus der christlichen Marienverehrung und untersucht ihre literarischen Metaphern und symbolischen Gehalte, ohne einen der Texte zu favorisieren. Seine Methode ist eine zwischen den Texten, „where the ideas and practices of Hindu and Marian devotional traditions are problematized and intensified by close proximity".[36] Wiederum entwickelt er ein verschränktes Lesen der Texte, in der Absicht, den Leser ins Zentrum der jeweiligen Spiritualitätsliteratur zu führen. Dabei ist jeder Akt des Vergleichs mit den hinduistischen Göttinnenhymnen von seiner eigenen internen Logik geleitet und enthüllt jeweils überraschende Einsichten in die christliche Theologie. Für C. ist aber jeder Vergleich ein unabgeschlossener, weswegen er sich einer definitiven Analyse oder Interpretation enthält.

3. Eine theologisch-spirituelle Praxis des interreligiösen Lesens und Lernens

In zwei von C.s jüngeren Studien lässt sich die CT noch deutlicher auf die ihr inhärente interreligiöse Spiritualität und geistliche Praxis beleuchten.[37] Sie ist primär, was C. in seinem Buch *Beyond Compare* im Anschluss an Paul Griffith und Pierre Hadot in trefflicher Weise „interreligiöses Lesen" (inter-religious reading) genannt hat; ein bestimmter spiritueller theologischer Prozess des Sich-Überlassens und der hinterfragenden Betrachtung von theologisch zentralen Texten

[26] Ebd., 305.
[27] Ebd., 251; vgl. auch 36.
[28] Ebd., 35.
[29] Ebd., 298.
[30] Ebd., 299.
[31] Ebd., 300–301.
[32] Clooney: *Hindu God, Christian God*, 7; vgl. auch 13 und 173.
[33] Ebd., 7.
[34] Vgl. Francis X. Clooney: *Hindu Views of Religious Others*, in: Theological Studies 64 (2003), 306–333, hier: 332.
[35] Wie etwa Keith Ward: *Religion and Revelation*, a. a. O., 40.
[36] Clooney: *Divine Mother, Blessed Mother*, 24.
[37] Francis X. Clooney: *Beyond Compare*. St. Francis de Sales and Śrī Vedānta Deśika on Loving Surrender to God, Washington D.C. 2008; ders.: *The Truth, the Way, the Life*. Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Śrīvaiṣṇava Hindus, Leuven 2008.

und Schlüsselkommentaren von zwei Traditionen, aus dem ein religiöses Verständnis über deren *analogische* Zusammenhänge und Unterschiede erwächst.[38] Für Griffith unterscheidet sich religiöses Lesen eindeutig von einem konsumhaften Leseverhalten, welches Texte verwendet, um eine gewisse Neugier zu befriedigen oder um die Sprache und Literatur einer anderen Welt zu verstehen.[39] Erst der hingebende Charakter, im Unterschied zum konsumhaften Leseverhalten, macht das religiöse Lesen aus und ist darin in bestimmter Weise wesentlich für die religiöse Identitätsbildung. C. greift Griffiths Einsichten in das „religiöse Lesen" als Basismoment in der Praxis der CT auf und erweitert es zu einem des „interreligiösen Lesens".[40]

Hadots Buch *Philosophy as a way of life*[41], die zweite Quelle, auf die sich C. in *Beyond Compare* für sein Verständnis des interreligiösen Lesens stützt, erinnert an die intellektuelle Praxis des „exegetischen Philosophierens". Wichtig ist ihm dabei herauszustellen, dass diese Praxis von starken Glaubensvoraussetzungen mit jeweiligen bestimmten lehrmäßigen Erwartungen ausgeht: „Each philosophical or religious school or group believed itself to be in possession of a traditional truth, communicated from the beginning by the divinity to a few wise men. Each therefore laid claim to being the legitimate depository of the truth."[42] C. greift dies auf und hält fest: „The depository is the text, and the teacher (most often as commentator) is the agent of the transmission not only of the texts, but also of their proper reading to the next generation. In oral discourse and then in writing, the enduring truth of the tradition is made available for new students, new readers. Both the transmission and the reception are instances of spiritual practice."[43] Ein derartiges Traditionsverständnis, das an dem der Praxis des exegetischen Philosophierens angelehnt ist, dient C. zur Erläuterung der Praxis des interreligiösen Lesens von Texten aus zwei unterschiedlichen Traditionen (im konkreten Fall von hinduistischem Vishnuismus und der katholischen Tradition des Christentums): „[Inter-religious reading] makes fuller sense to readers whose reasoning is disciplined by tradition – each tradition, both traditions, the new tradition of double reading – and who are vulnerable to the imaginative and affective dimensions of what both our authors put before us so intensely and insistently. [...] [indebted] to a religious reading and a spiritual exercise and that is faithful to both the Śrīvaiṣṇava and Catholic Christian traditions, and recognizable to the Śrīvaiṣṇava and Catholics."[44]

Von da aus sind mehrere weitere Punkte für C.s Verständnis festzuhalten: Zum einen hat interreligiöses Lesen eine Rückwirkung und einen Wert für die eigene religiöse Tradition im Sinne eines Lernens,[45] „what is learned will most often appear consonant with established and practiced dispositions."[46] Zum anderen überschreitet interreligiöses Lesen die religiösen Grenzen: „Growing familiarity with a previously unfamiliar text draws the reader toward the ideas, images, emotions, and ways of practice of that text and its tradition. At this point, the reader may think twice and draw back at the prospect of a kind of belonging to the other tradition: I, a Catholic, can learn from Deśika's Śrīvaiṣṇava text, but there is no guarantee that I am ready to learn and appropriate *all* that he teaches me. If I stake out a common ground with the term 'loving surrender', the reasonable and attentive reader may wonder or worry how far the analogy can be taken."[47] Das doppelte Lesen, das zwischen zwei solchen Texten hin- und hergeht, enthält somit auch ein Moment der Verunsicherung und Verletzbarkeit, die durch eine dabei mögliche intellektuelle, imaginative und affektive Transformation bis hin zu radikalen Lebensveränderungen gekennzeichnet sein kann.[48]

Die Forderung nach einer Methodologie, die die eigene Position in verwundbarer Weise reformuliert und sich für jede Form des Einspruchs öffnet, lässt sich bei Autoren wie C. und Fredericks auch christologisch begründen. Sie weisen darauf hin, dass es etwas mit Christusnachfolge zu tun hat, keine „verblüffungsfeste" Theologie zu betreiben und eine Form von Verwundbarkeit zum Signum des eigenen religiösen Denkens zu machen: „For to be *loyal* to Christ, one must be *vulnerable* to others."[49] Komparative Theologie – so werden beide nicht müde zu betonen – birgt Risiken für das eigene Selbstverstehen.[50] Die Bedeutung des eigenen Glaubens steht im interreligiösen Dialog immer neu auf dem Spiel: „For Clooney one's religion is not a static entity, but it changes in response to its encounter with other religions in ways that cannot be predicted in advance."[51]

Als eine interreligiös erweiterte Form des religiösen Lesens stellt die CT in diesem Sinne eine spirituell-theologische Offenheit bereit, in der Texten einer anderen Tradition gewährt wird, Resonanzen und Echos in der eigenen Tradition hervorzubringen. Texte werden so miteinander oder in naher Beziehung zueinander gelesen. Dabei wird einerseits der die Texte definierenden Tradition Aufmerksamkeit verliehen und andererseits ein Bewusstsein dafür entwickelt, wie in einer anderen Tradition analoge Themen und Ideen verstanden und angeordnet werden. „Comparative theology is a manner of learning that takes seriously diversity and tradition, openness and truth, allowing neither to decide the meaning of our religious situation without recourse to the other."[52] In diesem Sinne bedeutet C.s Buchtitel *Deep Learning Across Religious Borders* ein zweifaches Lernen: Ein weitgehend unstrukturierter Prozess des Vor- und Zurückschreitens über religiöse Grenzen führt nicht nur dazu, etwas Neues über eine andere Tradition zu lernen, sondern zu einem tieferen und vielleicht neuem Verständnis der eigenen Tradition.[53]

In einer mittlerweile beachtlichen Zahl von Büchern hat C. zentrale christliche und hinduistische spirituelle und theologische Texte miteinander ins Gespräch gesetzt. Darin zeigt er, dass ein bestimmter Typ von Lesen, Schriftauslegung und textlicher Rationalität wesentlich ist. Gegen die pluralistische Tendenz, Vergleichspunkte herauszustellen, um zu zeigen, dass Religionen letztlich unterschiedliche Versionen der gleichen religiösen letzten Realität sind, betont C. den intrinsischen theologischen Wert der Praxis des religiösen Lesens und Studierens. Es geht ihm nicht darum, einen Text von Rumi oder den Koran oder einen Kommentar der Mimamsa Sutren als Erinnerung an Gottes Religionen überschreitende Gegenwart fungieren zu lassen, sondern der Akt des Lesens dieser Texte ist bei ihm selbst eine religiöse Erfahrung. C. besteht darauf: „Comparative theology requires readers, not consumers, and our reading comes to fruition in teaching or in writing that enables our listeners to take up the work themselves with spiritual sensitivity."[54] Insgesamt versucht C. eine interreligiöse Lesepraxis, welche einer theologischen *Lectio Divina* nicht unähnlich ist.

Sicherlich bilden in der CT C.s hinduistische religiöse und philosophisch-theologische Texte den Kern seines interreligiösen Lesens, aber diese werden oftmals in eine weitere kulturelle spirituelle Begegnung zwischen den Religionen eingebettet. C. erzählt von seiner eigenen spirituellen Erfahrung beim Besuch eines Tempels in Südindien südlich von Chennai, in dem die Göttin Lakshmi verehrt wird: „To visit this temple [...] opened for me new possibilities of vision beyond what I had seen or thought before."[55] Die Architektur des Tempels und die Ikonographie, in welcher die Bezogenheit der Göttin auf Gott Vishnu präsentiert wird sowie C.s eigene besondere Erfahrung als Christ im Tempel bilden den weiteren religiösen Raum und Hintergrund, von dem aus sich sein interreligöses Lesen und die Auseinandersetzung mit der inneren Bedeutung der hinduistischen Göttinnen- und Götterwelt entfalten. CT versucht in diesem Vorgang also auch eine Sensibilität für den Kontext glaubender religiöser Praxis ei-

[38] Vgl. CT, 57–68; Clooney: *Beyond Compare*, 77–82 und 202–212.
[39] Paul Griffiths: *Religious Reading*. The Place of Reading in the Practice of Religion, Oxford 1999.
[40] Clooney: *Beyond Compare*, 79.
[41] Pierre Hadot: *Philosophy as a way of life*. Spiritual exercises from Socrates to Foucault, Oxford/New York 1995.
[42] Hadot: *Philosophy as a way of life*, 74.
[43] Clooney: *Beyond Compare*, 80.
[44] Ebd., 81.
[45] Clooney: *The Truth, the Way, the Life*, 179.
[46] Ebd.
[47] Ebd., 82.
[48] Ebd., 82, 178. Siehe auch: Clooney: *Beyond Compare*, 209.
[49] Vgl. Paul Knitter: *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY 2002, 209, mit Verweisen auf Fredericks und Clooney.
[50] Vgl. auch James Fredericks: *The Incomprehensibility of God*. A Buddhist Reading of Aquinas, in: Theological Studies 56 (1995), 506–520. „To do Christian theology in such a [comparative] manner is to place Christian self-understanding at risk." (520)
[51] Christopher Denny: *Interreligious reading and self-definition for Raimon Panikkar and Francis Clooney*, in: Journal of Ecumenical Studies 44 (2009), 409–431, hier: 414.
[52] CT, 8.
[53] Vgl. *Barnes*, Michael: *Interreligious Learning*. Dialogue, Spirituality and the Christian Imagination. – Cambridge: Cambridge University Press 2012. 310 S., pb. $ 29,99 ISBN: 978-1-107-43536-0.
[54] CT, 60.
[55] CT, 88.

ner anderen Religion aufzuspüren, welcher schließlich in Texten verkörpert ist und ihnen Form gibt.

Es wird deutlich, dass sich die Praxis der CT, auch wenn sie auf Texte fokussiert ist, nicht im kulturellen und religiösen Vakuum befindet. CT liest Texte als Teil eines weiteren und komplexen Rahmens religiösen Lebens, welches Tempel, Kunstwerke und religiöse Praktiken ebenso einschließt wie die Menschen selbst, die eine bestimmte Glaubensgemeinschaft formen. Ein derartiger Zugang zur Partikularität von Religionen, zu Kontext und vertexteter religiöser Praxis, ist offensichtlich eine sehr andere Herangehensweise an Religionen als jene eines abstrakten Formalismus einer normativen und letztendlich selbstreferentiellen pluralistischen, exklusivistischen oder inklusivistischen Religionstheologie. Das Zulassen und Aufspüren der Andersartigkeit in seiner Partikularität wird man in der Tat als eine Stärke der CT erachten müssen; sie ist sich bewusst, „[d]ifference cannot be sidelined without doing serious violence to the fragile fabric of human religiosity."[56]

Ein zuletzt in der CT neu aufgenommenes kreatives Genre im interreligiösen Lesen und Lernen ist das des „theologischen Kommentars" zu kanonischen bzw. theologischen Texten nicht-christlicher Religionen. Die von Catherine Cornille edierte neue Reihe *Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts* hält auch hier den Lernprozess für das christliche Selbstverständnis als eines der zentralen Elemente und Ziele des interreligösen Kommentars fest.[57] C.s eigener komparativ-theologischer Kommentar in dieser Serie, sein Buch *The Truth, the Way, the Life,* legt einen solchen christlichen Kommentar zu den drei heiligen Mantras des vishnuitischen Hinduismus vor und hält fest: „It is not easy to find the right terminology for a Christian assessment of the revelatory status of the Mantras, an assessment that is neither too little for Śrīvaiṣṇavas nor too much for Christians. But it does seem evident that denying to the Mantras their power in encompassing an entire religious world, and then too in impinging deeply on our Christian religious world, would be a denial of what the commentarial process in fact has taught us."[58]

Das Ziel des Ansatzes der CT, jedenfalls bei C., ist nicht die große Theorie, weder über eine CT noch über eine Theologie der Religionen, sondern von einem konfessionellen katholischen Hintergrund das spezifisch theologische Gespräch und konkrete Lernen zwischen den Religionen – durchaus im Sinne eines interreligiösen Bezeugens – auf den Weg zu bringen;[59] in eine andere Welt mit all ihrer Fremdheit tatsächlich einzutreten, im Glauben, dass da sehr wohl, um im katholischen religionstheologischen Verständnis zu reden, „Saatkörner des Wortes" [AG 11.15] und „Strahlen der Wahrheit" [NA 2] begegnen und in ihnen die Macht der heilsbringenden und transformierenden Gnade, „auf Wegen, die Gott weiß" (AG 7), erfahren und bezeugt werden kann.

Den größten Nutzen der CT sieht C. dann darin, dass sie komparative Theologen selbst aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit anderen Traditionen, Schriften und Kommentaren in einer Weise verändert, dass sie hernach die Texte ihrer eigenen Tradition anders lesen. Die Früchte der CT sind allerdings nicht leicht und sicherlich nicht für den Passanten zu haben. C. betont die Notwendigkeit des Involviertwerdens in den Prozess. Seine Leser werden in diesem Sinne auch beständig herausgefordert, in den Prozess des Vergleichens selbst einzutreten, die Texte anderer Traditionen tatsächlich zu lesen und diese selbst sprechen zu lassen. Die Absicht C.s ist es nicht, bloß ein Interpret der hinduistischen Texte zu sein, sondern er will sie einem neuen Publikum zugänglich machen und die Leser in den Prozess des interreligiösen Lesens und Lernens der vergleichenden Theologie selbst hineinholen.

Hinsichtlich der Verknüpfung komparativ-theologischer Forschung mit tatsächlichen theologischen Problemen haben manche Kritiker die Fokussierung auf die klassischen Texte angemahnt und darauf hingewiesen, dass es auch darum gehen müsse, komparativtheologische Projekte zu bemühen, die eine Aufnahme der Diskurse und Anliegen der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie erlauben. Jene theologischen Strömungen könnten die CT stärker dafür sensibilisieren, auch die Nöte Marginalisierter und Benachteiligter vermehrt in den Blick zu nehmen.[60]

4. Grundhaltungen von komparativer Theologie und Mission

Mit Blick auf eine theologische Praxis des interreligiösen Dialogs hat Catherine Cornille, Prof.in für Comparative Theology am Boston College, in einer sehr verdienstvollen Studie *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* Voraussetzungen für einen interreligiösen Dialog rekonstruiert.[61] Sie tut dies, indem sie epistemologische wie hermeneutische Haltungen bzw. Tugenden beschreibt, welche die Spannung zwischen Treue zu den eigenen Geltungsansprüchen und der Offenheit auf die Wirklichkeit einer anderen Religion hin bestimmen und so den interreligiösen Dialog ermöglichen oder verhindern können. In verschiedenen Vorträgen hat sie diese Haltungen und Tugenden auch auf die Praxis der CT übertragen. Interessanterweise hat neulich auch Paul Knitter diese in einem Beitrag aufgegriffen, als er versuchte, die Praxis des Missionars, welcher seine spezifische Missionsaufgabe in der Begegnung und Auseinandersetzung mit den Religionen verfolgt, als die eines „grassroots comparative theologian" in einer dialogischen Kirche und entlang derselben Haltungen zu beschreiben.[62] Im Anschluss an Cornille und Knitter können fünf Haltungen bzw. Tugenden skizziert werden, die für den interreligiösen Dialog, die CT sowie die Mission als interreligiöses Zeugnis zentral sind:[63]

(1) *Demut* (*humility*). Für den komparativen Theologen wie für den Missionar beschreibt „Demut" sehr genau das, was in epistemischer Hinsicht im interreligiösen Dialog gefordert ist. Auch wenn man fest glaubt, dass Gott sich selbst in der eigenen Tradition offenbart hat, so trägt man diesen Schatz seiner Gegenwart doch – mit Paulus gesprochen – in „zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4,7). Die epistemische Demut ist im Christentum angesichts des eschatologischen Vorbehalts, der Tradition der apophatischen Theologie sowie der Fallibilität allen menschlichen Urteilens fest verankert und es gibt ein Wissen, dass jedes Glaubenszeugnis immer auch vorläufig und verbesserungsfähig ist. Von daher kann ein Christ bzw. eine Christin die eigene Glaubenslehre und die eigene doktrinale Gestalt des Glaubens bzw. sein Erkennen und Verstehen dieser Gestalt immer nur in einer Haltung der Demut äußern – im Wissen um dessen Vorläufigkeit und Brüchigkeit. Demut spielt also in der christlichen Spiritualität und anderen religiösen Traditionen seit jeher eine große Rolle.

Dennoch scheint es sich damit so zu verhalten, dass sie sich traditionell meistens nur auf die menschliche Stellung gegenüber Gott und nicht auf die epistemischen Ansprüche des Glaubens bezieht. Es geht also oft um Demut der Wahrheit gegenüber, ohne jedoch zu bezweifeln, dass man sie hat. Cornille erinnert hier daran: „While the attitude of pride is generally discouraged in Christianity, […] it is often tolerated and at times even encouraged when directed toward one's own beliefs and practices […] humility must also entail a certain abandonment of all preconceived knowledge of God and of all theological or doctrinal pride."[64] Und weiter: „It is this belief in the absolute and final truth of one's own teachings and practices that prevents one from listening to, let alone learning from other religious traditions."[65] Erläuternd hält Cornille unter Verweis auf das lehramtliche Dokument „Dialog und Verkündigung" fest: „The fullness of truth received in Jesus Christ does not give individual Christians the guarantee that they have grasped that truth fully."[66]

Aus der Einsicht in die Bedingtheit des eigenen Verstehens der Wahrheiten und dem damit verbundenen Wunsch zu lernen resultiert nach Cornille der Impuls zum Dialog. „The impulse to dialogue arises from the desire to learn, to increase one's understanding of the other, of oneself, or of the truth. It thus presupposes humble awareness of the limitation of one's own understanding and experience and of the possibility of change and growth."[67] In der Tat meinen Vertreter der CT,

[56] Barnes: *Interreligious Learning*, 21.

[57] *Song Divine.* Christian Commentaries on the Bhagavad Gītā, hg. v. Catherine Cornille, Leuven 2006 (Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts, 1).

[58] Clooney: *The Truth, the Way, the Life*, 185.

[59] Siehe Kristen Beise Kiblinger: *Relating Theology of Religions and Comparative Theology*, in: *The New Comparative Theology.* Interreligious Insights from the Next Generation, hg. v. Francis X. Clooney. – London: T&T Clark International 2010. 232 S. pb. £ 18,99 ISBN: 978–0–567–14137–8, 21–42.

[60] Vgl. Michelle Voss Roberts: *Gendering comparative theology* und Tracy Tiemeier: *Comparative theology as a theology of liberation*, in: *The New Comparative Theology*, 109–128; 129–150.

[61] Catherine Cornille: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008.

[62] Paul Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian.* Towards a Virtue-based Missiology, in: Verbum SVD 51 (2010), 131–149.

[63] Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 155–168.

[64] Cornille: *The Im-Possibility*, 30; vgl. auch ebd., 26.

[65] Ebd., 10.

[66] Ebd., 37. Mit Verweis auf *Dialog und Verkündigung*, 49.

[67] Ebd., 9.

wie wir oben gesehen haben, dass durch in doktrinaler und epistemischer Demut verfolgte komparativ-theologische Studien der eigene Glaube in neue Horizonte gerückt werden könne, sodass ein zusätzliches Verstehen gewonnen werden kann. Natürlich bergen solche Veränderungen auch verunsichernde Seiten in sich. Aber gerade dadurch, dass der christliche Glaube die Weisheiten fremder Traditionen verarbeitet und würdigt, gewinnt er an Glaubwürdigkeit und sein universaler Anspruch wird verständlich.

(2) *Entschiedenheit* (*commitment*). Bei aller berechtigten und notwendigen epistemischen Demut verlangt der aufrechte interreligiöse Dialog auch klare Standpunkte und eine konfessionelle Entschiedenheit zu der eigenen Tradition. Wenn man nicht mit der eigenen Tradition verbunden ist und für sie Zeugnis gibt, ist das dialogische Bemühen nur noch individuell bedeutsam und vermag nichts mehr zur Verständigung der Religionen beizutragen. Entsprechend setzen Christen in der Tat voraus, „that the fullness of truth is concentrated in their own conception of ultimate reality and that whatever form or degree of truth is found elsewhere will be derived from or oriented toward this truth."[68] Angesichts der Unverzichtbarkeit des konfessionellen Zeugnisses im interreligiösen Dialog kann man mit Catherine Cornille und Paul Knitter ganz nüchtern festhalten, dass jeder authentische Dialog notwendig eine missionarische und apologetische Dimension enthält.[69] An dieser Stelle ist es wichtig, in der konfessionellen Entschiedenheit zur eigenen Tradition nicht die epistemische und doktrinale Demut zu vergessen, auf die sich das dialogische Denken insgesamt verpflichtet; eine Spannung wird hier bleiben müssen.

(3) *Verbundenheit* (*interconnectedness*). K. und Cornille betonen ein grundsätzliches Vertrauen in eine ontologische Verbundenheit, wonach gilt: „[different religions] are in some way related to or relevant for one's own religious viewpoint [...] that the teachings and practices of other religions may in some way derive from or point to one's own conception of ultimate reality [...]."[70] Interreligiöser Dialog und komparative Theologie können nur gelingen, wenn wir unterstellen, dass wir einander zumindest prinzipiell verstehen können. „Any notion of the radical singularity or the fundamental incomparability of religions would render dialogue superfluous, if not impossible."[71] Im christlichen Glauben bekräftigen an dieser Stelle der christliche Missionar und der komparative Theologe das Verständnis, dass der Heilige Geist als Quelle der Verbundenheit seit Anbeginn in der ganzen Schöpfung wirkt. Für den komparativ-theologischen Missionar sind aufgrund des Geistes die Kulturen und Religionen daher als *praeparatio evangelica* auf Christus und die Kirche hin verbunden und orientiert. K. fügt dem hinzu: „[T]he Spirit active within other religions will also render them a *'clarificatio evangelica'* – an opportunity to clarify and understand the Gospel."[72]

Eine allgemein gegebene, grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet natürlich nicht, dass es nicht im konkreten interreligiösen Dialog Situationen geben kann, in denen die Dialogpartner sich nicht verstehen und auch angesichts der Verfahrenheit der Situation oder nicht gegebener Übersetzungshilfen auch nicht verstehen können. Im interreligiösen Dialog wird es immer partielle Inkommensurabilitäten geben und Texte und Konzepte werden unübersetzbar bleiben. Die CT wird sich an dieser Stelle nicht damit zufriedengeben, dass Verstehen unmöglich ist, sondern je neu im Vertrauen auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise und über die Grenzen von Sprachen, Konzepten und Lebensformen hinweg nach Wegen des Verstehens und der Verständigung suchen.[73] Die grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet ebenso wenig, dass unterschiedliche religiöse Menschen sich auf dasselbe beziehen und eigentlich dasselbe erwarten.[74] „[I]t is only insofar as the other religion is thought to be related to one's own experience or conception of ultimate reality that dialogue becomes not only possible, but also necessary."[75] Oft ist es dabei erst das interreligiöse Gespräch bzw. die CT selbst, die uns verdeutlichen, welche unterschiedlichen Dinge wie vergleichbar sind.

(4) *Empathie* (*empathy*). Für die CT, den interreligiösen Dialog wie auch für die missionarische Praxis sind die Fähigkeit und Bereitschaft zur Empathie mit dem Fremden zentral. Es geht um die Fähigkeit, nicht nur ein intellektuelles, sondern auch ein erfahrungsgesättigtes Verstehen des Anderen zu gewinnen.[76] Dafür erforderlich ist einerseits die Erweiterung unserer Imagination und unserer Bedeutungswelten. Der komparative Theologe wie auch der Missionar bedürfen der „analogischen Imagination", „to enter into the world of symbolic and mythical representation [...] [and to] conceive of forms of symbolic expression different from our own."[77] Auf der anderen Seite erinnern uns Cornille und K., dass ein Missionar oder ein komparativer Theologe niemals die analogische Welt des religiös Anderen voll verstehen wird, aber diese gerade eine Quelle des Neuen darstellt: „The impossibility of fully entering into the experience of the other is here thus regarded as a potential source of creative growth for both partners engaged in dialogue."[78]

(5) *Gastfreundschaft* (*hospitality*). Eine letzte Tugend für den interreligiösen Dialog, auf die Cornille aufmerksam macht, ist die der Gastfreundschaft. Gastfreundschaft versteht sie als Einstellung großzügiger Offenheit für die (mögliche) Gegenwart von Wahrheit in der anderen Religion.[79] Wirkliche Gastfreundschaft – so Cornille – beinhaltet die Anerkennung des Anderen als Anderen sowie die Offenheit für die Möglichkeit, sich von dieser Differenz verwandeln zu lassen.[80] Wo es Gemeinsames gibt, wird Gastfreundschaft gleichermaßen wie eine „Zähmung" der Wahrheit anderer Religionen leichter möglich sein. Die eigentliche Herausforderung für die Gastfreundschaft stellt die Differenz und Fremdheit des Gastes dar. „It involves a recognition that there might be elements of truth in the other religion of which one's own tradition has no previous knowledge or understanding."[81] Allerdings kann der interreligiöse Dialog nur dann zu einem echten intellektuellen und spirituellen Wachstum führen, wenn sich alle Gesprächspartner „gastfreundlich" zueinander verhalten.[82] Gastfreundschaft gehört zum zentralen Kern aller komparativen Praxisformen: „To make progress – to grow – is to immediately push the limits of religious hospitality toward still greater openness to truth in difference, which is also to say, to a truth that makes a difference."[83] Die Haltung der Gastfreundschaft bekräftigt schließlich die Einsicht, dass jeglicher Tauschlogik eine zweckfreie Einladung vorausgeht.

Im Sinne missionarischer Tugenden fasst K. diese fünf Grundhaltungen nochmals zusammen: „The practice of hospitality to the other is both the result of, and the condition for, the other four essential missionary virtues: *humbled* by the inexhaustibility of the Divine Mystery, *committed* to a Christ who calls us to a love of neighbors that embraces and honors them even as we challenge them, trusting in the *interconnecting* Spirit who always precedes our missionary witness, and called to an *empathetic* engagement with the symbols and stories of others, Christian missionaries, in their very self-awareness and self-definition, will be *hospitable toward the others*. They will make space for the others with 'the generous openness to the (possible) presence of truth in the other religion.' But this truth to which the missionary is open [...] is not simply to be found in those aspects of the other religions that reflect or agree with what we know of God through Christ. Rather, our 'attitude of openness and receptivity' is to extend also, and especially, 'to those very differences as a possible source of truth.'"[84]

[68] Ebd., 127.
[69] Ebd., 71f; P. Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian*, 140.
[70] Cornille: *The Im-Possibility*, 5.
[71] Ebd., 95.
[72] P. Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian*, 142.
[73] Vgl. CT, 90.
[74] Vgl. Cornille: *The Im-Possibility*, 124f.
[75] Ebd., 134.
[76] Vgl. ebd., 5.
[77] Ebd., 162.
[78] Ebd., 173.
[79] Ebd., 177; vgl. auch *Hospitality – a paradigm of interreligious and intercultural encounter. Gastfreundschaft als Paradigma interreligiöser und interkultureller Begegnung*, hg. v. Friedrich Reiterer / Chibueze C. Udeani / Klaus Zapotoczky. – Amsterdam/New York: Rodopi 2012. (XVII) 258 S. (Intercultural theology and study of religions, 4), pb. € 55,00 ISBN: 978–90–420–3488–4. *Moyaert*, Marianne: *Fragile Identities*. Towards a Theology of Interreligious Hospitality. – Amsterdam/New York: Rodopi 2011. (VI) 352 S., pb. € 72,00 ISBN: 978–90–420–3279–8.
[80] Cornille: *The Im-Possibility*, 178.
[81] Ebd., 197.
[82] Ebd., 198.
[83] Ebd., 210; vgl. auch 214f.
[84] Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian*, 145. Hervorhebungen: N. H.

5. Das Glaubenszeugnis in der *Comparative Theology*

Für eine missiologische Lesart der CT ist es schließlich bedeutsam, den Stellenwert des Glaubenszeugnisses in der CT zu erheben.[85] Hierfür ist hilfreich, nochmals grundsätzlich darauf zu verweisen, dass sich gegenwärtig innerhalb der CT zwei unterschiedliche Richtungen ausmachen lassen, die sich insbes. im Blick auf die Frage nach deren konfessioneller Verankerung bzw. dem konfessionellen Element in der CT unterscheiden. Auf der einen Seite steht eine Reihe von katholischen Forschern, die die CT fest in der konfessionellen Theologie verankert sehen und die religions-theologisch dem Inklusivismus (Clooney, Cornille, Fredericks, Renard) oder Exklusivismus (D'Costa) nahe stehen. Sie betonen, dass sie aus der Haltung konfessionell-katholischer Theologie in den Dialog mit dem Hinduismus, Buddhismus oder dem Islam treten. Auf der anderen Seite stehen protestantische und anglikanische Theologen, wie Robert Neville und Keith Ward, sowie unter der jüngeren Generation Hugh Nicholson, John Thatamanil und John Snydor, die in mehr religionsphilosophischem und konfessionsübergeordnetem Wahrheitsinteresse einem pluralistischen Paradigma nahe stehen dürften. Theologie gilt ihnen als Diskurs und Untersuchung (*inquiry*) im Sinne einer öffentlichen Theologie,[86] aber nicht als eine des konfessionellen Zeugnisses. Während Neville und Ward beide eher an großflächigen systematisch-theologischen Untersuchungen Interesse haben, bemühen sich James Fredericks und Francis Clooney mehr um Detailstudien. In diesen Detailstudien ist die eigene konfessionelle Beheimatung deutlich expliziter ausgesprochen als in den Untersuchungen von Ward und Neville.

Für Clooney und Fredericks gehört die CT ganz selbstverständlich zur konfessionellen Theologie. Interessant ist, dass es hier gerade die konfessionelle Perspektive ist, die die Wertschätzung der je anderen religiösen Tradition ermöglicht. Gerade weil sich C. und F. in die katholische Glaubensgemeinschaft eingebettet wissen, können sie sich auch in letzter Radikalität in nichtchristliche Traditionen hineindenken, ohne noch einmal selbst überprüfen zu müssen, ob die eigene Position noch innerhalb der konfessionellen Grenzen des Katholischen zu verorten ist. C. erkennt hier sogar an, dass es letztlich nicht die Theologie, sondern das Lehramt ist, dem die Rolle der Grenzziehung des noch konfessionell Zulässigen zukommt und das dadurch für die Klarheit der je eigenen Identität sorgt. Ob die eigene Theologie dann nach ihrer komparativen und dialogischen Fortarbeit noch als katholische identifizierbar ist, muss seiner Meinung nach durch die Glaubensgemeinschaft bestimmt werden, in die hinein der Theologe zu wirken versucht.[87] Hier ist ganz offenkundig keine rein akademische Wahrheitssuche im Blick, sondern eine Suche im Spannungsfeld zwischen Loyalität zur eigenen Glaubensherkunft und den Herausforderungen, die die komparativen Studien mit sich bringen. Es ist deutlich, dass C. und F. die religiöse Innenperspektive erkenntnistheoretisch sehr ernst nehmen und immer wieder in ihre komparativen Analysen einbauen, während Neville und Ward grundsätzlich meinen, auf diese verzichten zu können.

Im nächsten Punkt möchte ich kurz auf das Christuszeugnis eingehen: Die breite Betonung der Möglichkeit des tieferen Verstehens des Eigenen wie des Fremden bei Fredericks und Clooney ist letztlich im Kern christologisch begründet. Die CT bezieht ihre stärkste Motivation aus der Hoffnung, durch ihre Praxis eine tiefere Begegnung mit Jesus Christus erleben zu dürfen: „It has been my particular commitment to Jesus Christ that energizes most deeply my vision of comparative theological practice as a disclosure of the widest meaning in the most particular instance. If my comparative theology leads anywhere, it should lead (back) to Christ. […] it is the theologian's faith, rooted in her own tradition, that will be intensified by comparative study."[88] Auch das Lesen der hinduistischen Texte bringe ihn zu einer neuen Begegnung mit Christus: „This religious reading offers a renewed contemplative practice which that complexifies and deepens how we imagine and see God."[89] Letztlich gehe es immer darum, den Mensch gewordenen Gott tiefer und besser zu verstehen. An dieser Stelle wird deutlich, dass der komparative Ansatz keineswegs bereit ist, das christologische Bekenntnis im Angesicht der Wahrheit der Religionen zu relativieren, sondern es durch die interreligiöse Begegnung mit diesen tiefer zu ergreifen hofft.

Vom Bisherigen ergibt sich, dass jede Theologie, traditionell verstanden, auf der Grundlage einer bestimmten Überlieferung und für eine bestimmte Religionsgemeinschaft betrieben wird. Deshalb scheint mir Clooney zu behaupten, dass CT immer auch konfessionelle Theologie ist. Dies muss jedoch nicht unbedingt zu einer apologetischen Haltung führen – obwohl die Apologetik vermutlich auch Teil des Diskurses sein wird –, sondern kann auch Aufgeschlossenheit dafür beinhalten, auf welche Weise eine oder mehrere andere Religionen das eigene religiöse Verständnis womöglich erhellen und bereichern können. Diese Herangehensweise an die CT umfasst eine Dimension des Zeugnisgebens, dessen Form allerdings anders ist als in den anderen Arten des interreligiösen Dialogs. In der CT kann sich das Zeugnisgeben darin manifestieren, dass man die andere Religion auf der Grundlage von Fragen und Aspekten erforscht, die für die eigene Überlieferung relevant sind. Solange man die Theologie als ein gemeinschaftliches Unterfangen des interreligiösen Zeugnisgebens versteht, gehört zur CT nicht nur der Dialog mit den Lehren und Praktiken einer anderen Religion, sondern auch der Dialog mit den Theologen der eigenen Tradition, die hoffentlich von den Erkenntnissen der CT profitieren und damit das theologische Nachdenken innerhalb einer bestimmten Tradition nachhaltig beeinflussen.

Gemeinhin wird das Zeugnisgeben im interreligiösen Dialog als Zeugnis für die Wahrheit des Eigenen in Bezug auf die andere Religion verstanden,[90] doch kann es durchaus auch darin bestehen, der eigenen Religion Zeugnis von den „Elementen der Wahrheit" zu geben, die man in der anderen Religion gefunden hat. Dies veranschaulicht insbes. die Praxis und Disziplin der CT, in der sich der Theologe nicht nur von den theologischen Fragen und Überzeugungen seiner eigenen Tradition mit dem religiösen Anderen befasst, sondern auch den Angehörigen seiner eigenen Religion Zeugnis von den Einsichten und Antworten auf ebendiese Fragen gibt, die er durch den Dialog mit dem Anderen gewonnen hat. Schließlich erhält die ursprüngliche Form des missionarischen Zeugnisgebens in der CT eine neue Richtung: Die theologischen Dialoge, welche die CT entwickelt, werden nicht nur „Wegweiser in der Welt der Religionen" (von Stosch) sein, sondern auch ein durch interreligiöses Lernen qualifiziertes missionarisches christliches Zeugnis im Sinne einer *missio inter gentes* ermöglichen.

6. Ausblick: Comparative Theology und *Missio inter gentes*

In Europa wurde die angloamerikanische CT mit ihren theologischen Impulsen und wissenschaftlichen Leistungen erst in den letzten Jahren verstärkt wahrgenommen,[91] u. a. auch von katholischen Theologen. Für den französischsprachigen Raum mag man dafür den belgischen Jesuiten Jacques Scheuer mit seiner langjährigen Erfahrung in Indien und dem Studium des Hinduismus nennen.[92] Im deutschsprachigen Kontext katholischer Theologie wird diese wissenschaftliche Strömung schwerpunktartig erstmals programmatisch mit einem „Zentrum für Komparative Theologie" rezipiert sowie durch eine eigene Buchreihe, herausgegeben vom Paderborner systematischen Theologen Klaus von Stosch, der selbst entschieden begonnen hat, sich in einige Zusammenhänge komparativer theologischer Fragen in Bezug auf den Islam einzuarbeiten.[93] In ähnlicher Weise hat sich der

[85] Das konfessionelle Element der CT ist schon recht ausgiebig diskutiert in VON STOSCH: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 138–148.

[86] Vgl. Robert C. NEVILLE: *On the Scope and Truth of Theology*. Theology as Symbolic Engagement, New York/London 2006.

[87] CT, 157: „But I cannot decide on my own, or just with my friends, that I actually am a successful Catholic theologian. It is something the Church has to think about and decide, in the complex ways the Church does such things."

[88] CT, 107.

[89] CT, 147.

[90] Vgl. Terry C. MUCK: *Interreligious Dialogue*. Conversations That Enable Christian Witness, in: International Bulletin of Missionary Research 35 (2011), 187–192.

[91] Eine erste mehrkonfessionelle und interdisziplinäre europäische Auseinandersetzung ist in *European Perspectives on the New Comparative Theology*, hg. v. Francis X. CLOONEY / John BERTHRONG. – Basel: MDPI AG 2014. 188 S., geb. CHF 42,00 ISBN: 978–3–906980–44–7 versammelt. Beiträge stammen u. a. von Reinhold Bernhardt (Basel), Claudia Bickmann (Köln), Ulrich Dehn (Hamburg), Rose Drew (Glasgow), Martin Ganeri (London), Paul Hedges (Winchester), Jacques Scheuer SJ (Leuven) und Klaus von Stosch (Paderborn).

[92] Vgl. J. SCHEUER: *Vingt ans de „Théologie comparative"*; DERS.: *Interreligieuse, dialogale, confessionnelle*. La „théologie comparative" de Fr. X. Clooney, in: Revue théologique de Louvain 36 (2005), 42–71.

[93] Siehe dazu beispielhaft aus dieser Reihe die bereits in Fußnote 3 vorgestellten Werke wie auch: *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, hg. v. Muna TATARI / Klaus VON STOSCH. – Paderborn: Schöningh 2013. 268 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 7), pb. € 29,90 ISBN:

Dogmatiker Ulrich Winkler am Zentrum „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen" an der Theol. Fak. Salzburg in einigen Aufsätzen mit der CT befasst und dazu beigetragen, sie für den deutschsprachigen Raum zu erschließen.[94]

In Asien sind v.a. eine Reihe indischer und chinesischer katholischer Theologen mit komparativ-theologischen Arbeiten und Projekten beschäftigt, wo die interreligiöse Problemlage und vertiefte Auseinandersetzung mit anderen Religionen äußerst bedeutsam in der Inkulturation bzw. Interkulturation des Christentums ist und sich die Frage nach dem rechten Verhältnis von Dialog und missionarischer Verkündigung seit Längerem stellt. Von Interesse und nicht geringer Bedeutung für das Feld der CT ist schließlich auch, dass seit dem letzten Jahrzehnt theologische Schulen nichtchristlicher Religionen ihrerseits mit einzelnen Studien und Projekten unter ähnlicher oder selber Bezeichnung hervortreten und sich mit christlicher Theologie oder den Schriften des Christentums in Einbeziehung ihrer jeweiligen Glaubensperspektive und theologischen Tradition beschäftigen.[95]

Angesichts dieses Interesses an der CT auf verschiedenen Kontinenten wird in Zukunft noch deutlicher herauszuarbeiten sein, welche Erwartungen und Ambitionen jeweils in unterschiedlichen Regionen zum Tragen kommen und worin sie konvergieren werden. Eine Option könnte dabei sein, damit ein neues globales und interreligiöses Paradigma für Mission im 21. Jh. befördern zu helfen. Der Beitrag verfolgte in diesem Sinne die Intention, die CT in manchen Hinsichten unter missiologischer Rücksicht zu referieren.[96] Mit Blick auf ein neues Missionsparadigma scheint mir die CT manche von jenen Kompetenzen zu stiften, die notwendig sind, um ein qualifizierteres – von interreligiösem Lesen, Lernen und vertiefter Kenntnis anderer Religionen geprägtes – interreligiöses theologisches Gespräch und „christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt" zu ermöglichen.[97] Ihre Denkform und Praxis ist zudem von einer kreativen und heilvollen Ambiguität gekennzeichnet, die über einen längeren Zeitraum dazu beitragen kann, ein neues Missionsparadigma unter den veränderten interkulturellen und interreligiösen Situationen und Ansprüchen von heute auf den Weg zu bringen und mit entsprechender theologischer Kompetenz auszustatten.

Im Sinne von „ex oriente lux" darf man an dieser Stelle diesbezüglich auf den sich verbreitenden asiatischen Ansatz einer „Missio inter gentes" verweisen, der die Problembereiche des alten „Missio ad gentes"-Begriffes überholen und auf Basis der heutigen interkulturellen und interreligiösen Situation einen neuen paradigmatischen Horizont mit entsprechenden neuen Modi der Mission eröffnen möchte. Der Begriff geht zurück auf William R. Burrows, US-amerikanischer Missionswissenschaftler und früherer Hg. bei Orbis Books, der auf einer CTSA-Tagung 2001 den Wandel hin zu einem neuen Paradigma erstmals in einem *Response Paper* zum Hauptvortrag von Michael Amaladoss über den Pluralismus der Religionen und die Verkündigung von Jesus Christus im asiatischen Kontext artikulierte: „Christian mission is already primarily in the hands of Asians, and is better termed *missio inter gentes* than *missio ad gentes*."[98] Davon inspiriert hat die Idee dann theologisch Jonathan Y. Tan konzeptuell zuerst in einem Aufsatz und soeben in einem breiter angelegten Buch zur Zukunft der christlichen Mission in Asien entfaltet.[99] Dieser bislang mehr noch als Leitmotiv denn missionstheologisch ausgearbeitete Vorschlag einer *Missio inter gentes* wurde zuletzt 2013 immerhin bereits von der International Association of Catholic Missiologists (IACM) in Nairobi diskutiert und katholische Würdenträger, wie der philippinische Kardinal Luis Antonio Tagle (Manila) und die Föderation der Konferenz der Asiatischen Bischöfe (FABC), bemühen ihn ebenso wie der frühere Generalobere des Steyler Missionsordens, Antonio M. Pernia SVD.[100] Im europäischen Raum ist die Thematik bisher kaum wahrgenommen worden.[101] Überlegungen, ob eine *Missio inter gentes* gleichzeitig den Desideraten und Orientierungen einer interkulturellen oder komparativen Theologie gerecht wird, sind erst am Anfang.[102]

978–3–506–77538–2; *Prophetie in Islam und Christentum*, hg. v. Klaus von Stosch / Tuba Işık-Yigit. – Paderborn: Schöningh 2013. 272 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 8), pb. € 36,90 ISBN: 978–3-506–77644–0; *Sühne, Martyrium und Erlösung?* Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Jürgen Werbick. – Paderborn: Schöningh 2013. 195 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 9), pb. € 26,90 ISBN: 978–3-506–77417–0; *Ethik der Befreiung.* Engagierter Buddhismus und Befreiungstheologie im Dialog, hg. v. Barbara Lukoschek. – Paderborn: Schöningh 2013. 397 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 16), pb. € 39,90 ISBN: 978–3-506–77875–8; *Gewalt in den heiligen Schriften von Islam und Christentum*, hg. v. Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch. – Paderborn: Schöningh 2014. 186 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 10), kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–77281–7; *Bernlochner*, Max: *Interkulturell-interreligiöse Kompetenz.* Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam. – Paderborn: Schöningh 2013. 390 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 13), kt € 49,90 ISBN: 978–3–506–77665–5. Wie sich durch diese Auflistung nur andeuten lässt, hat die von Klaus von Stosch beim Verlag Ferdinand Schöningh herausgegebene Reihe „Beiträge zur Komparativen Theologie" mittlerweile bereits eine stattliche Anzahl von Bänden erreicht.

94 Siehe Winkler: *Wege der Religionstheologie.*

95 Vgl. aus einer Vielzahl von Arbeiten etwa das jüngst erschienene und viel bedachte jüdisch-theologische Werk *The Jewish Annotated New Testament*, hg. v. Amy-Jill Levine / Marc Zvi Brettler. – Oxford: Oxford University Press 2011. 700 S., geb. $ 35,00 ISBN: 978–0–19–529770–6 oder das 2-bändige, bislang nur auf Persisch zugängliche Werk des iranischen shiitischen Theologen Alī Rabbānī Gulpāyigānī: *Kalām-i taṭbīqī*, Qom 2004–2006 (*Kalām-i taṭbīqī* bedeutet „Komparative Theologie").

96 Vgl. einen früheren Impuls dazu in Norbert Hintersteiner: *Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft.* Missionstheologie im interkulturellen Wandel, in: *Interkulturalität.* Begegnung und Wandel in den Religionen, hg. v. M. Delgado / G. Vergauwen, Stuttgart 2010, 99–127. Erfreulicherweise hat für den deutschsprachigen Raum auch Klaus von Stosch in seinem Zugang zu einer komparativen Theologie in dieser Richtung Offenheit und Interesse signalisiert, vgl. ders.: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 238–241; vgl. auch Knitter: *The Missionary as Grassroots Comparative Theologian.*

97 Vgl. die Erklärung *„Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt.* Empfehlungen für einen Verhaltenskodex" (2011), welche der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und, auf Einladung des ÖRK, die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) gemeinsam erarbeitet und verabschiedet haben. In dieser Hinsicht steht die missiologische Lesart der CT hier auch dem Bemühen um eine „Theologie des interreligiösen Zeugnisses" nahe, wie sie beispielsweise von Felix Körner: *Kirche im Angesicht des Islam.* Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008 angedacht ist.

98 William R. Burrows: *A Response to Michael Amaladoss*, in: Proceedings of the CTSA 56 (2001), 15–20.

99 Jonathan Y. Tan: *Missio Inter Gentes.* Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), in: Mission Studies 21 (1/2004), 65–95; sowie *Tan*, Jonathan Y.: *Christian Mission among the Peoples of Asia.* – Maryknoll, NY: Orbis 2014. 240 S. (American Society of Missiology, 50), pb. $ 40,00 ISBN: 978–1–62698–104–1.

100 Vgl. Antonio M. Pernia SVD: *The State of Mission Today*, in: Verbum SVD 55 (2014), 9–25.

101 Vgl. Francis V. Anthony: *„Missio inter gentes" e „teologia interculturale".* Cambio di paradigma per una nuova evangelizzazione, in: Salesianum 75 (2013), 83–100; Markus Luber: *„Missio inter gentes" und „Evangelii Gaudium".* Die Pragmatik des Apostolischen Schreibens und seine missionstheologischen Implikationen, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014) (im Druck).

102 Ein internationales theologisches Kolloquium der WWU Münster zu „*Missio inter gentes.* The Future of Christian Mission in Asia" beschäftigte sich vom 3.–5.Dezember 2014 erstmals breiter im deutschsprachigen Raum mit diesem Ansatz; verbunden mit der Antrittsvorlesung des Autors zum Thema „*Missio inter gentes.* Ein asiatischer Beitrag zu einer engagierten interkulturellen und komparativen Theologie".

Nachschlagewerke

Schwertner, Siegfried M.: **IATG^3 – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete.** Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (XLIII) 726 S., geb. € 179,95 ISBN: 978–3–11–020575–6

Der 2012 im Alter von 76 Jahren verstorbene Heidelberger Bibliothekar Siegfried M. Schwertner war einer der Pioniere der internationalen theologischen Bibliographie. Im Jahr 1994 erlebte sein 1974 zum ersten Mal erschienenes Abkürzungsverzeichnis in zweiter, überarbeiteter und erweiterter Auflage als Sonderausgabe für die Autoren und Benutzer der „Theologischen Realenzyklopädie" (TRE) jene Anerkennung, die dann zwanzig Jahre lang in der internationalen theologischen Fachwelt durch reichliche Benutzung zum Standard beim Zitieren der wichtigsten theologischen Fachzeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke wurde.

Sch. gehörte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) an. Mehrere Jahrzehnte war der Theologe, der 1967 in Heidelberg mit einer alttestamentlichen Arbeit promoviert worden war, als wissenschaftlicher Bibliothekar tätig. Als solcher genoss er überall in der Welt einen guten Ruf, wie zuletzt sein bibliographisches Engagement in Myanmar zeigte.

Nun liegt die dritte, wiederum überarbeitete und wesentlich erweiterte Auflage des „Schwertner" vor. Es ist ihr zu wünschen, dass sie ebenso ausgiebig benutzt und zitiert wird wie die zweite Auflage, deren Kürzel auch in andere Lexika, wie z.B. die RGG^4 oder teilweise das LThK^3, Eingang gefunden haben.

Das vorliegende Verzeichnis konnte Pfingsten 2012, wenige Monate vor dem Tod des Vf.s, abgeschlossen werden. Es umfasst ca. 4000 Titel, also etwa ein Drittel mehr als die zweite Auflage von 1994. Trotzdem fehlen m. E. wichtige, heute in der Theologie und ihren Grenzgebieten viel gebrauchte Titel wie z.B. „Karl Barth-Gesamtausgabe", „Main Works/Hauptwerke" von Paul Tillich, „Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und Kirchen", „Enzyklopädie der Neuzeit", „Lexikon der theologischen Werke", „Metzler Lexikon Christliche Denker", „Wolfenbütteler Forschungen", „Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie", „Hallesche Forschungen", „Geistliche Klassiker", „Journal of Religious Culture", „Colloque International de la Pensée Chrétienne", „Religionsgeschichte der frühen Neuzeit", „Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus", „Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising", „Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte" usw.

Der Autor war sich dessen bewusst, dass er nicht alle wichtigen theologischen Reihenpublikationen bibliographisch erfasst hat. Umso erfreulicher ist die wesentliche Erweiterung seines Werkes mit der Berücksichtigung inzwischen zahlreicher bekannter alter und neuer Reihen.

Für eine wissenschaftliche Zitierung völlig überflüssig und dann meistens überholt sind die bei vielen Titeln in Klammern genannten, vom Autor zuletzt erfassten Band- und Jahresangaben der betr. Publikation. Für Bibliothekare mag der Hinweis hilfreich sein, für die in der Theologie und ihren Grenzgebieten Arbeitenden ist er es nicht.

Leider ist der Preis des Werkes für viele Theologen und Theologinnen, die wissenschaftlich arbeiten, viel zu hoch, als dass sie sich dieses Werk anschaffen könnten. Ansonsten ist die verlegerische Gestaltung des Buches, insbes. die gegenüber der zweiten Auflage verbesserte Typographie sowie der feste Umschlag, hervorragend.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Bräuer, Martin: **Handbuch der Kardinäle.** 1846–2012. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (X) 758 S., geb. € 169,95 ISBN: 978–3–11–026944–4

Nachdem vor einigen Jahren Roberto Monge „Duemila anni di papi" (2005; dt.: „Das große Buch der Päpste – Von Petrus bis Benedikt XVI.", München 2007) herausgebracht hatte, legt nun der Catholica-Referent des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim, Pfarrer Martin Bräuer D. D., mit diesem Handbuch ein vollständiges Verzeichnis aller Kardinäle der katholischen Kirche von Papst Pius IX. (1846–1878) bis zu Papst Benedikt XVI. (2005–2013) vor. Die Erfassung der Namen mit jeweiliger Kurzbiographie endet mit den Kardinalserhebungen (B. spricht von Kreierungen durch den jeweiligen Papst) durch Benedikt XVI. im Konsistorium am 24. November 2012.

Der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Freiburger Erzbischof Robert Zollitsch, schrieb am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel, 15. August 2013, ein anerkennendes Geleitwort zu dem Buch, das er für „ökumenisch bedeutsam" hielt. Dem kann man nur zustimmen. Denn sowohl was die äußere Gliederung als auch was den Gehalt des Buches betrifft, ist es als Handbuch für jeden innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche sehr nützlich, der sich mit Leben und Wirken der Kardinäle in den letzten 150 Jahren beschäftigt.

Dass B., der als Beobachter des Bensheimer Instituts am Konklave im April 2005 teilnahm, in dem Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. gewählt wurde, nicht auch die Viten der früheren Kardinäle bietet, mag man bedauern, kann man aber wegen seiner kenntnisreichen Darstellung „Zur Geschichte und Gegenwart des Kardinalskollegiums" einschließlich eines Überblicks über die Aufgaben der Kardinäle und die heutige geographische Zusammensetzung des Kardinalskollegiums (1–33) verschmerzen.

B.s auf den ersten Blick etwas merkwürdige Bezeichnung „Die Kardinäle *von* Papst …", die er als Überschrift gebraucht (34, 113, 200, 232, 253, 299, 336, 374, 478, 644), hat insofern ihre Berechtigung, als der jeweilige Papst die betr. Kardinäle kreierte. Im Übrigen ist schon seit dem hohen Mittelalter, spätestens seit dem Zweiten Vaticanum (1962–1965), klar, dass die Kardinäle an der Kirchenregierung – mehr oder weniger – beteiligt sind. Insofern trifft die Bezeichnung „Die Kardinäle *von* Papst …" durchaus zu.

Soweit ich sehe, hat B. in dem erfassten Zeitraum (1846–2012) keine Kardinalserhebung übersehen.

Auch wenn die Darstellungen der einzelnen Viten, v.a. im letzten Teil des Buches, recht schematisch sind, so sind sie doch, was Daten und Lebensgeschichte betrifft, zuverlässig.

Damit eignet sich das äußerst fleißige Werk, dessen Glossar (712ff) besonders lobenswert ist, in der Tat als Handbuch und ist jeder kirchlichen und theologischen Bibliothek zur Anschaffung zu empfehlen.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Exegese / Altes Testament

Utzschneider, Helmut / **Oswald**, Wolfgang: **Exodus 1–15.** – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 372 S. (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 69,90 ISBN: 978–3–17–022222–9

Das vorliegende Werk stellt einen der beiden Pilotbände des „Internationalen Exegetischen Kommentars zum Alten Testament" dar, der es sich zum Ziel gesetzt hat, den synchronen und den diachronen Ansatz der Bibelexegese miteinander zu verbinden. Dabei werden alle Kommentarbände in Deutsch und in Englisch erscheinen.

Die vorliegende Auslegung von Exodus 1–15* zeichnet sich dadurch aus, dass sie von *zwei* Vf.n bearbeitet wird, von denen der eine die synchrone Exegese (der Alttestamentler der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau Helmut Utzschneider) und der andere die diachrone Analyse (der Tübinger Alttestamentler Wolfgang Oswald) übernimmt. Ausgangspunkt ist dabei eine gemeinsam erstellte und mit Anmerkungen versehene Übersetzung. Zielpunkt bildet eine „Synthese", in der „Konvergenzen und Divergenzen der beiden Perspektiven aufeinander bezogen" (17) und wirkungsgeschichtliche Aspekte angesprochen werden.

Als „synchrone Auslegung" versteht U. eine „literarisch-ästhetische" Analyse des überlieferten hebräischen Textes als eines selbstständigen „literarisch-ästhetischen Subjekts" (20). Die Exoduserzählung wird im Rahmen einer solchen „synchronen" Auslegung somit als ein autonomes Kunstwerk betrachtet, das unabhängig von den Intentionen seiner Autoren zu interpretieren ist. Allerdings zeigen die mit „Synthese" überschriebenen Teile des Kommentars, dass die synchron gelesenen Exodustexte fast immer nur durch den Rückgriff auf die Autorenintentionen theologisches Profil gewinnen. Primär bildet die synchrone Auslegung von Ex 1–15* dabei „eine Darstellung des narrativen Profils der Exoduserzählung" (20), das sich v.a. in der Struktur des Aufbaus in Erzählphasen zeigt.

Für U. gliedert sich Ex 1–15* in sechs Erzählphasen (1. 1,8–2,22: Bedrückung der Israeliten und Moses Kindheit; 2. 2,23–6,1: Vom Gottesberg nach Ägypten; 3. 6,2–7,13: Jahwe verbindet die Befreiung mit seinem Namen; 4. 7,14–11,10: Plagenerzählung; 5. 12,1–13,16: Päsach-Massot und Auszug; 6. 13,17–15,21: Meerwundererzählung).

Diese Erzählphasen sind ihrerseits in Erzählepisoden (27–29) untergliedert, die sich normalerweise aus Szenen (für die die Einheit von

Ort und Zeit typisch ist, vgl. 26) zusammensetzen. In Ex 1–15* gibt es allerdings auch nichtszenische Episoden, wie z. B. die Genealogie von Mose und Aaron in Ex 6,14–25. Im Zusammenhang seiner synchronen Auslegung thematisiert U. auch die dem Text zugrunde liegenden Textbildungsmuster, wie v. a. Gattungen, Motive und Motivkonstellationen. Diese Textbildungsmuster sind dabei der Umwelt des hebräischen Textes zu entnehmen. Für U. ist daher zu Recht eine ästhetische Analyse nicht „a-historisch", sondern hat auf Gattungskritik und -geschichte zurückzugreifen (20). Bei den Motiven und Motivkonstellationen, wie z. B. dem Erzählmuster des „ausgesetzten Kindes" (29), werden auch traditionsgeschichtliche Fragestellungen berücksichtigt.

Schließlich sieht U. die Aufgabe der synchronen Auslegung auch darin, übergreifende „Themen und Intentionen" der Exoduserzählung zu bestimmen (33–35). Für Ex 1–15* ergeben sich dabei drei Themenkomplexe: 1. Die Exoduserzählung als politisch-theologische Lehrerzählung („Theonomie"); 2. Die Exoduserzählung als Kultlegende des Päsach-Massot-Festes („Gottesdienst als Zeichen der Freiheit": greifbar im ersten Schluss in Ex 12–13), 3. Die Exoduserzählung als „t^{e}*hilla*-Erzählung" (greifbar im zweiten Schluss in Ex 13,17–15,21).

Diachrone Analyse bedeutet im vorliegenden Kommentar demgegenüber v. a. „Literargeschichte" (35): O. rekonstruiert dabei folgende fünf „Kompositionen": 1. Die um 600 v. Chr. verfasste ältere Exoduserzählung; 2. Die in Juda unter der Babylonierherrschaft nach 587 v. Chr. entstandene Exodus-Gottesberg-Erzählung mit Zentrum Dekalog (Ex 20,1–17*) und Bundesbuch (Ex 20,24–23,19*); 3. Das Exodusbuch (Ex 3,8–34,28a*) als Teil des Deuteronomistischen Geschichtswerks (in Juda um 450 v. Chr.); 4. Die im Umkreis des Jerusalemer Tempels nach 450 v. Chr. entstandene Priesterliche Komposition; 5. Die Tora-Komposition als Schlusskomposition des Pentateuchs (vor der Septuaginta-Übersetzung um 250 v. Chr.), zu der Oswald in Ex 1–15* u. a. 2,4.7–10a*; 4,1–9.10–16.17; 7,15b.17b*.20a*; 9,23a*; 14,31* rechnet. Bei der folgenden Besprechung konzentrieren wir uns auf die Texte, die von O. der älteren Exoduserzählung bzw. der Tora-Komposition zugeordnet werden und die im Mittelpunkt der diachronen Analysen des Kommentars stehen.

Kern von Ex 1–15* ist nach O. die noch vorexilische ältere Exoduserzählung. Thema dieser Erzählung ist für ihn die Frage, „ob und unter welchen Umständen es rechtmäßig sei, ein Vasallenverhältnis aufzukündigen", worauf die Erzählung antworte, dass dies „dann legitim" sei, „wenn ein mächtigerer Herr dies anordnet" (44f): Jahwe erweise sich dabei in der älteren Exoduserzählung durch Plagen und Meerwunder als dieser mächtigere Herr. Somit könne sich Israel als frei von Vasallenpflichten verstehen.

Diese Interpretation der vorpriesterlichen Plagenerzählung leidet darunter, dass O. literarische Schichten auf eine einlinige Konzeption festzulegen versucht und die Komplexität bereits der ältesten Pentateuchkompositionen unterschätzt. So bleibt bei ihm unberücksichtigt, dass die Plagen in der älteren Exoduserzählung nicht nur Erweise der Macht Jahwes sind, sondern auf die *Einsicht* des Pharaos in die Macht *und Gnade* Jahwes zielen: Jahwe sendet Mose als Propheten zum Pharao, um ihm die Möglichkeit zur Umkehr und zum Gesegnetwerden zu geben (vgl. v. a. das Motiv, dass der Pharao Mose um Fürbitte bei Jahwe, ja sogar um Segen bittet, in 8,4f; 24f; 9,27f; 10,16f; 12,31f).

Da die zentralen Exodustexte der Exodus-Gottesberg-Erzählung, des Deuteronomistischen Geschichtswerks und der Priesterlichen Komposition sich erst in Ex 18–40 finden, sind diese sinnvollerweise erst nach dem Vorliegen des zweiten Bandes des Kommentars zu besprechen. Deutlich herausgearbeitet wird jedoch bereits im vorliegenden ersten Band das Profil der Schlusskomposition des Pentateuchs. O. rechnet hier mit einer nachpriesterlichen Schicht, die sich überzeugend von der priesterlichen Komposition abhebt. Kennzeichen dieser jüngsten Schicht des Pentateuch ist, dass sie die Unvergleichlichkeit Moses gegenüber allen anderen Repräsentanten Israels herausstellt, wie dies v. a. das Epitaph Moses am Ende des Pentateuchs in Dtn 34,10–12 tut. Zu dieser spätesten Schicht des Pentateuchs rechnet O. innerhalb des Exodusbuches – wie oben bereits im Einzelnen referiert – zu Recht die Aussagen über das „Glauben an Mose" und die Stellen, die Mose als Träger eines gottgegebenen, zeichenwirkenden Stabes darstellen. Außerdem gehört die Vorstellung von einem Zelt außerhalb des Lagers, in dem es zur regelmäßigen Begegnung Moses mit Jahwe „von Angesicht zu Angesicht" kommt, in Ex 33–34* zu dieser spätesten Pentateuchschicht. Überzeugend ist auch, dass die Überarbeitung der Geburtsgeschichte des Mose in Ex 2,4.7–10a*, die das Aufwachsen Moses bei seiner hebräischen Mutter sicherstellt, auf diese Schicht zurückgeführt wird.

Wenn O. diese Schicht als „Tora-Komposition" bezeichnet und auf sie die Entstehung der Tora von Gen 1 bis Dtn 34 zurückführt, wird dies nur teilweise den genannten Texten gerecht, in denen Mose nicht als „Gesetzgeber" auftritt, sondern als Prophet, der Zeichen und Wunder tut und Fürbitte übt. Problematisch ist außerdem, dass die Hebammenerzählung in Ex 1 zu dieser Schicht gehören soll. Die Begründung O.s, dass es sich bei den Hebammen um Ägypterinnen handele, die positiv beurteilt werden, und dass dies auf eine späte Schicht deute, überzeugt kaum. Schon in der ältesten Exoduserzählung werden Ausländer wie die Tochter Pharaos und der midianitische Schwiegervater Moses positiv dargestellt. Gleiches gilt für den Pharao der Josefsgeschichte und für den König von Gerar in der Vätergeschichte von Gen 20. Dass es in diesen Erzählungen gleichzeitig um „Gottesfurcht" geht, spricht auch nicht für eine spätnachexilische Entstehung. Vielmehr ist hier eine der vorexilischen Weisheit entsprechende „Gottesfurcht" gemeint. Gleichzeitig zeigt sich, dass schon die älteste Exoduserzählung in Verbindung mit der Vätergeschichte steht (vgl. auch die im Kommentar bei Ex 2,15–22 auf S. 103 angesprochenen, aber nicht literarhistorisch ausgewerteten Beziehungen zwischen der Mose- und der Jakobgestalt).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und die üblichen Stellenregister (hebräische Wörter, Schlagworte, Bibelstellen) beschließen eine insgesamt überzeugende Kombination von diachroner und synchroner Exegese, bei der beide Auslegungen dem komplexen historischen Textentstehungsprozess gerecht werden.

Erlangen Hans-Christoph Schmitt

Gärtner, Judith: **Die Geschichtspsalmen**. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XIV) 439 S. (Forschungen zum Alten Testament, 84), Ln. € 109,00 ISBN: 978-3-16-151903-1

Dass der Psalter mehr und anderes ist als eine Ansammlung von einzelnen Gebetstexten, ist in der Psalterexegese der letzten beiden Jahrzehnte klar herausgearbeitet und intensiv durchdacht worden. Das von vielen Psalmen behandelte Thema der Geschichte trägt zu diesem Eigencharakter des Psalters dar. Judith Gärtner hat es in ihrer Münchener Habil.schrift unternommen, die strukturelle Bedeutung der Psalmen als „hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter" herauszuarbeiten. Sie beginnt mit einer geschichtshermeneutischen Vorüberlegung, indem sie die von Eric Voegelin in den 50er-Jahren eingeführte Unterscheidung von pragmatischer und paradigmatischer Geschichte im Sinne der Dichotomie von story/history übernimmt und dabei für die Psalmen herausstellt, dass in ihnen ein Erinnerungsprozess stattfindet, der Geschichte ausdrücklich paradigmatisch reflektiert. Auch wenn G. die mangelnde Rezeption Voegelins bedauert, ist die von ihm gemeinte Sache in der kulturwissenschaftlichen Debatte breit präsent und intensiv reflektiert.

Das Thema der „Geschichtspsalmen" hat bereits in den letzten beiden Jahrzehnten eine verstärkte Aufmerksamkeit erfahren, und die einschlägigen Arbeiten von Hans-Peter Mathys sowie von Dietmar Mathias (zu Ps 78; 105) und Volker Pröbstl (zu Ps 106; 136) nimmt G. zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Überlegungen.

Für ihre Analyse wählt G. fünf Psalmen aus (Ps 78, 105f, 136f), wobei ihr bewusst ist, dass es sich bei ihnen nicht um eine einheitliche „Gattung", sondern um eine thematische Zusammenstellung handelt, und legt die jeweiligen Einzeltexte in ihrem literarischen Kontext aus. Dabei geht sie von der Voraussetzung aus, dass es sich um späte Psalmen handelt, die „als literarische Texte für den jetzigen Buchkontext konzipiert […]" wurden (29). Methodisch bekennt sie sich zu einer Verbindung psalterkompositorischer und psalterredakioneller Analyse, was in der Durchführung bedeutet, dass von der Redaktionsgeschichte her die Idee der Komposition diachron angegangen wird.

Im Hauptteil ihrer Habil., der sich über ca. 340 der knapp 400 Textseiten erstreckt, macht sich die Vf.in an die sehr sorgfältige Einzelanalyse der fünf ausgewählten Psalmen, die sie eigens übersetzt, in ihrer Struktur erläutert und dann minutiös in kleinen Versgruppen auslegt. Das Eigenprofil der Psalmen wird so herausgearbeitet und anschließend redaktionsgeschichtlich im Kontext der umgebenden Komposition untersucht.

So stellt Ps 78 eine Reflexion der Geschichte der göttlichen Barmherzigkeit dar, die in zwei Reflexionsgängen entfalten wird: „Der Schöpfer und seine Geschöpfe" (V. 12–39; allerdings stellt sich die Frage, worin sich die Schöpfungstheologie äußert) sowie „der Weltenherrscher und sein Volk" (V. 40–72). Redaktionsgeschichtlich kommt G. zu dem Ergebnis, dass ein Kompositionsbogen von Ps 74 zu Ps 79 durch Ps 76f unterbrochen und im letzten Redaktionsschritt durch den eigens für seinen Kontext geschaffenen Ps 78 ergänzt wurde.

Die beiden klassischen „Zwillingspsalmen" Ps 105f, die semantisch, konzeptionell und im Aufbau aufeinander ausgerichtet sind, werden als „großer Parallelismus membrorum der Heilsgeschichte" bezeichnet. Sie erzeugen eine

Kontinuität von der Zeit der Erzeltern bis in die Gegenwart der Leser des Psalms. Von einer gemeinsamen Redaktion sind sie in den Kontext der Komposition Ps 103–106 eingestellt worden, wobei mit dem Thema der Güte Gottes und durch die Hodu-Formel eine Verbindung bis hin zu Ps 107 geschaffen wurde.

Ps 136 unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von den anderen Geschichtspsalmen: er ist nicht narrativ angelegt und er bezieht ausdrücklich die Schöpfungsperspektive mit ein, bevor die paradigmatische Frühgeschichte Israels thematisiert wird. Ps 135 dagegen zeichnet sich v.a. durch seine redaktionell-kompositionell auf den Pentateuch sowie auf andere Geschichtspsalmen und seine Umgebung (Ps 111–118) bezogene Machart aus. Die Verklammerung nach vorn von Ps 136, der nach G. Abschlusspsalm eines vorläufigen Psalters gewesen ist, wird dadurch unterstützt.

Diese Ergebnisse lassen deutlich werden, dass eine eigene Gruppe der Geschichtspsalmen gar nicht zu erurieren ist, weil die einzelnen Psalmen nach G.s Untersuchung in ihren näheren Kontexten sehr unterschiedliche Funktionen einnehmen. Dementsprechend besteht der Hauptertrag der Arbeit in der individuellen Exegese der Texte sowie in Erkenntnissen zur Redaktionsgeschichte des Psalters bezüglich der die Geschichtspsalmen umgebenden Kompositionsgruppen. Letztlich ist dieses von G. erzielte Ergebnis auch ihrer eigenen methodischen Vorentscheidung geschuldet, weil die Bedeutung der Geschichtspsalmen auf die Individualität der Redaktionsgeschichte des jeweiligen Psalms und der ihn umfassenden Kleingruppen hin fokussiert wird. Damit können einzelne exegetische Ergebnisse, da sie sich auf unterschiedlicher redaktioneller Ebene befinden, nicht zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Dennoch bleibt die Frage virulent, und die Monographie von G. regt zum Weitergehen mit ihren Ergebnissen an: Welche hermeneutische Bedeutung hat es für den Psalter als Gesamttext, dass umfangreiche Psalmen, die sich der Reflexion von Israels Geschichte widmen, geradezu strategisch über ihn verteilt werden? Wie verändern sich hierdurch die Wahrnehmung der Gesamtgestalt und damit die Wahrnehmung des Psalters als Buch?

Dortmund Egbert Ballhorn

Barbiero, Gianni: **„Tu mi hai sedotto, Signore"**. Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica. – Rom: Gregorian & Biblical Press 2013. 330 S. (Analecta Biblica, 2), pb. € 35,00 ISBN: 978–88–7653–356–3

Die sog. „Bekenntnisse" von Jeremia sind einzigartige Kompositionen innerhalb der poetischen prophetischen Literatur Israels. Barbiero, Prof. am Bibelinstitut in Rom, bietet mit dem vorliegenden Werk eine ausführliche, innovative und stets ausgewogene Auslegung dieser Texte. Er untersucht sie in ihrem Kontext und legt sie innerhalb des biblischen Kanons aus.

Nach einer kurzen Einleitung, die v.a. einen Forschungsüberblick zum Thema anbietet, die Methode der Studie darstellt und die in der ersten Person Singular zum Vorschein kommende Gestalt des Propheten beleuchtet, untersucht der Vf. im Detail die Texte der fünf Bekenntnisse.

Als Einstieg bespricht der Vf. jedoch nicht das erste Bekenntnis, sondern Jer 1, die Erzählung der Berufung Jeremias. Diese Entscheidung dient dazu, die zahlreichen intertextuellen Bezüge zwischen diesem Einstieg ins Buch und den fünf Texten der Bekenntnisse aufzuzeigen, die sich vielfach sowohl literarisch als auch inhaltlich auf die Berufung des Propheten beziehen.

Die Darstellung der Untersuchung folgt bereits in diesem ersten Kap. einem Schema, das auch bei den Texten der Bekenntnisse verwendet wird. Nach einer kurzen Eingliederung in den Kontext bietet der Vf. eine neue, mit textkritischen Anmerkungen versehene Übersetzung des masoretischen Textes und präsentiert anschließend dessen Struktur, die häufig mit sehr hilfreichen Schaubildern dargestellt wird. In der Folge untersucht der Vf. die so gewonnene Perikope Vers für Vers. Diese sehr detailreiche Analyse zeigt eine der Stärken des Vf.s in der Wahrnehmung und Beobachtung von Textstrukturen, die wesentlich die theologischen Inhalte bedingen.

Der vermehrt synchrone Zugang zum Text – nie greift der Vf. in die Fassung des masoretischen Textes ein – lässt immer wieder aber auch Raum für diachrone Beobachtungen. So wird gleich am Ende des ersten Kap.s festgestellt, dass die Berufungserzählung als Übernahme von Motiven und Inhalten der Konfessionen zu verstehen ist. Ansonsten ist der Vf. sehr bemüht, die Texte innerhalb der kanonischen Fassung des Buches zu untersuchen und sie in diesem vorgegebenen Zusammenhang auszulegen.

Nach der Analyse der Berufungserzählung folgen fünf Kap., die sich mit den eigentlichen Bekenntnissen beschäftigen. Nur beim dritten Text (Jer 17,5–18) weicht der Vf. von der traditionellen Abgrenzung (17,14–18) ab. In seiner Analyse betont er einerseits den Kontext der jeweiligen Perikope und andererseits auch ihre innere Kohärenz. Der Vf. ist stets bemüht, die Bezüge innerhalb des Buches zu beobachten und diese auszuwerten.

Innerhalb der Dynamik der fünf Texte erkennt der Vf. eine Bewegung, die zu einem negativen Schlusspunkt führt. Die Klage des Propheten bleibt nämlich am Ende ohne eine richtige Antwort. Die literarische Figur des Propheten nimmt Gott immer mehr als „fern" und „zornig" wahr, sodass die Schlussfrage des letzten Bekenntnisses und die davor gehenden Flüche wie ein verzweifelter (Hilfe-)Ruf in den Ohren des Lesers bleiben, der leider ohne Antwort bleiben wird.

Die angebotene Auslegung bezieht sich nicht nur auf textliche Eigenschaften, sondern beleuchtet auch die theologische und die geistige Relevanz der Texte. Der Vf. wählt bewusst einen solchen Ansatz, sodass er die schwierigen Passagen auf die Situation des Volkes vor und nach dem Exil beziehen und die Figur des Propheten als Sinnbild eines Kollektivs darstellen kann.

Ein knappes Schlusskap. bietet eine sehr interessante, theologisch fundierte und inhaltlich tiefgründige Darstellung der Parallele zwischen Jeremia und Jesus.

Die auf hohem Niveau geführte Diskussion – sowohl in der Übernahme als auch in der kritischen Auseinandersetzung – mit Meinungen von Fachkollegen als auch die Präzision der Auslegung und deren Darstellung positionieren dieses Werk zu Recht inmitten der Jeremiaforschung. Wie bereits betont, ist die Stärke der Arbeit zweifelsohne in der Detailanalyse zu finden. Hier zeigt der Vf., wie aus den einfachen Beobachtungen ein theologisches Ganzes entstehen kann. Leider – vielleicht aus Platzgründen – bleibt es dem Leser überlassen, die vielen Einzelbeobachtungen in einem zusammenfassenden Fazit zu artikulieren. Auch eine Gesamtvision der Ergebnisse der Analyse von Bekenntnissen und Berufungserzählung wird vom Vf. nicht angeboten. Diese klingt vielfach durch das ganze Buch hindurch, wird dennoch nie dezidiert direkt dargelegt. Dies ist umso mehr schade, denn der Leser merkt häufig, dass der Vf. sowohl auf synchroner als auch auf diachroner Ebene eine solche „Vision" vor sich hat. Diese wird allerdings nie explizit und direkt geschildert.

Die Sprache ist für ein wissenschaftliches Werk adäquat. Der Vf. reduziert die Fußnoten auf ein Minimum, um den Lesefluss nicht zu stören. Aufgrund seiner Beobachtungen zu den Inhalten der fünf Konfessionen scheint der Vf. in der großen Mehrheit des Textbestandes mit einer historischen authentischen Stimme des vorexilischen Propheten zu rechnen. Da wird zu wenig deutlich zwischen der literarischen Figur des Propheten – die, wie das Buch selbst, viel später als schriftgelehrtes Gebilde wohl entstanden ist – und den konkreten Ereignissen, die im Buch nacherzählt werden, unterschieden. Es stimmt zwar, dass gerade in den Bekenntnissen tiefgründige menschliche Gefühlsregungen zur Sprache kommen, der Vf. merkt aber auch selbst, wie der Verständnishorizont solcher Texte wesentlich breiter ist als die Existenz eines einzelnen Menschen. Er deutet daher, wie manch anderer Forscher, auf eine diachrone Lösung des Problems „Einzelperson" oder „Kollektiv". Auch in diesem Fall könnte der Vf. von einer solchen Entscheidung absehen, wenn er sich von einem „historischen" Jeremia als Urheber der Bekenntnisse distanzieren und diese Texte als Frucht einer Schriftgelehrten-Relektüre in (spät-)nachexilischer Zeit ansetzten würde.

Nichtsdestotrotz ist die vorliegende Arbeit ein gelungenes Werk, das sowohl in die Texte als auch in die wissenschaftliche Diskussion Einblick verschafft.

Aachen Simone Paganini

Sedlmeier, Franz: **Das Buch Ezechiel**. Kapitel 25–48. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2013. 376 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, 21/2), pb. € 28,90 ISBN: 978–3–460–07212–1

Franz Sedlmeier, der sich durch eine Reihe von Veröffentlichungen einen Namen als Experte für das Ezechielbuch gemacht hat, legt mit dem zu besprechenden Buch den Folgeband zu seinem Kommentar über Ez 1–24 in derselben Reihe vor (NSK-AT 21/1, Stuttgart 2002). Entsprechend den Gepflogenheiten der Kommentarreihe legt der Band den (leider nicht abgedruckten) Text der Einheitsübersetzung zugrunde.

Auf das Vorwort folgt eine kurze Einleitung (13–17), die im Anschluss an den vorliegenden ersten Band die Methode darlegt und diese im Anschluss an die aktuelle Forschungsdiskussion begründet. Ausgangspunkt der Darstellung ist die bereits von Karl-Friedrich Pohlmann in seinem 2008 erschienenen Forschungsbericht (*Ezechiel*. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2008) festgestellte Tendenz der Polarisierung zwischen der sog. „holistischen" Interpretation und der literar- und redaktionskritisch orientierten Forschung. S. urteilt, dass sich diese Tendenz einer Polarisierung seit dem Erscheinen von Pohlmanns Forschungsbericht eher verstärkt habe, wobei die kanonische Exegese der holistischen Interpretation verstärkend zur Seite getreten sei (13f). Angesichts der „aktuellen unübersichtlichen Forschungslage" (14) wählt S. gleichsam einen salomonischen Zugang zum Text, den er im Anschluss an den von Ulrich Berges in seiner Habil.schrift (*Das Buch Jesaja*. Komposition und Endgestalt, Freiburg i. Br. 1998 [HBS 16]) zugrunde gelegten Zugang als „diachron reflektierte Synchronie" (14) bezeichnet. Unter dieser Bezeichnung versteht S.

den Ausgangspunkt beim Text in seinen unterschiedlichen Textfassungen, um anschließend die Rückfrage nach möglichen Vorstufen stellen zu können.

Dabei spricht er sich aber dagegen aus, dass der Ausgang beim Text und seiner Geschichte mit einem Desinteresse am Autor gleichzusetzen sei; vielmehr sieht er die Beweislast in dieser Frage bei den Vertretern einer literarischen Fiktion des Buches und votiert entschieden zugunsten der Historizität des Propheten (15). Deren Bedeutung wird aber dahingehend relativiert, dass es nicht die Historizität der Person und der Ereignisse ist, die für die Interpretation des Ezechielbuches entscheidend sind, sondern das Selbstverständnis des Buches als Exilsliteratur: „Die geschichtliche Erfahrung des großen Verlierens und eines Lebens in der Diaspora gewann dadurch [durch die Fortschreibung der Botschaft Ezechiels] paradigmatische Bedeutung und wirkt als bleibende Leseanleitung für das Verständnis des gesamten Buches weiter" (15).

Die Kommentierung im Hauptteil (19–335) ist in Fortführung des ersten Bandes in 21 Kap. eingeteilt (XX.–XL.), die nicht nur die abschnittsweise Kommentierung des Textes bieten, sondern in einzelnen Kap.n auch in größere Textzusammenhänge, wie die Fremdvölkersprüche (Kap. XX.: „Die Fremdvölkersprüche im Ezechielbuch 25–32") oder die Tempelvision (Kap. XXXV.: „Die Vision vom neuen Israel – eine Zusammenschau Ez 40–48"), einführen. Dazu finden sich an jeweils entsprechender Stelle in der fortlaufenden Kommentierung acht Exkurse, die einzelnen thematischen Schwerpunkten, wie z.B. „Die Botschaft von Ez 36,16–28 und die Feier der Osternacht" (205f), gewidmet sind. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Exkurs zum abweichenden Textzeugnis des griechischen Papyrus 967 („36,23bß–38 und die Textüberlieferung des Ezechielbuches", 189–191). S. stellt in Kürze das Problem der im Papyrus abweichenden Textfolge im Bereich von Ez 36–39 vor und schließt sich vorsichtig der zuerst von Johan Lust vorgelegten Erklärung an, dass der Papyrus eine dem MT vorausgehende Textgestalt des Ezechielbuches bezeugt (189f).

Der Anhang im dritten Teil des Bandes (337–376) bietet einen Abschnitt zur Wirkungsgeschichte und Aktualität des Ezechielbuches (337–361), ein gut gegliedertes Verzeichnis mit Literatur zum Buch (362–368) sowie einen mit „Namen und Sachen" überschriebenen Schlussabschnitt (368–376), der erfreulicherweise auch ein Glossar der verwendeten fremdsprachigen Wörter enthält. Dabei fasst S. die bleibende Aktualität des Buches unter dem Stichwort der „Krisenliteratur" (359) zusammen; in dieser literarischen Form könne das Buch aufzeigen, „dass Exilserfahrungen, gleich welcher Art, nicht das Ende sein müssen, sondern jeweils den Keim eines Neubeginns in sich bergen" (360).

Der Autor hat eine äußerst ansprechende Kommentierung des Prophetenbuches vorgelegt, die dem Anspruch der Kommentarreihe, eine allgemeinverständliche Kommentierung zu geben, in allen Punkten gerecht wird. Besondere Anerkennung gebührt S. dafür, dass er die literarischen Probleme des Buches nicht zugunsten der (derart gleichwohl falsch verstandenen) Allgemeinverständlichkeit der Reihe unberücksichtigt lässt, sondern diese sinnvoll und nachvollziehbar in seine Kommentierung mit einbezieht. In exemplarischer Weise schlägt er eine Brücke zwischen der Endtextexegese und der literarhistorisch orientierten Forschung. Er vermag es darüber hinaus auch, unter dem Stichpunkt der „paradigmatischen Bedeutung" des Buches als Exilsliteratur, der bisher ungeklärten Frage um die Historizität des Propheten die Bedeutung zu nehmen. Vielmehr gelingt ihm der Nachweis, dass der Erzählkontext des Babylonischen Exils den Interpretationsschlüssel sowohl für die ursprüngliche prophetische Verkündigung als auch für die spätere (und darin eingeschlossen die heutige) Aktualisierung der ezechielischen Botschaft bildet. Er zeigt damit in exemplarischer Weise auf, dass sich historisch-kritische Forschung und allgemeinverständliche Interpretation nicht ausschließen, sondern die literarischen Probleme der alttestamentlichen Prophetenbücher auch für einen nicht-spezialisierten Leserkreis diskutiert werden dürfen und müssen. Erst in dieser exegetischen Tiefe erschließt sich das Ezechielbuch für den geübten Exegeten wie für den allgemein Interessierten.

Die komplexe Natur der literarischen Probleme des Ezechielbuches bringt es dabei mit sich, dass man sich an wenigen Stellen eine etwas ausführlichere Diskussion der Genese des jeweiligen Textes oder seiner literarischen Probleme gewünscht hätte. So verbleibt die literarische Analyse im Falle des Hirtenkap.s (XXIX.), das nach Meinung einiger Exegeten deutliche Spuren literarischen Wachstums zeigt, bei dem knappen Urteil: „Vermutlich wurde das Hirtenkapitel mehrfach bearbeitet. In *VV. 7–8* könnten solche Bearbeitungsspuren gegeben sein, ebenfalls in *VV. 16* und *31*. Auch der Textabschnitt *25–30* gehört vermutlich einer späteren Bearbeitung an" (163). In ähnlicher Weise hätte das Kap. über Ez 36,16–38 (XXXI.) davon profitieren können, dass der durch das Zeugnis des Papyrus 967 gegebene literarische Bruch in 36,23 (vgl. 189–191) auch in seiner redaktionsgeschichtlichen Bedeutung weitere Berücksichtigung in der Textauslegung erfahren hätte. Dem bleibt aber auch entgegen zu halten, dass der Autor es nicht versäumt hat, wenige, aber ausgewählte Literaturhinweise im Rahmen der Textauslegungen beizugeben, die dem Leser eine vertiefende Lektüre erlauben. S. gelingt es, eines der komplexesten und faszinierendsten Bücher des Alten Testaments für einen allgemeinen Leserkreis zu erschließen, wobei er knapp und verständlich auch den gegenwärtigen Stand der Forschungsdiskussion miteinbezieht. Seinem Kommentar sei eine gründliche Beachtung sowohl in Spezialistenkreisen wie auch durch die allgemein interessierte Leserschaft gewünscht.

Edinburgh Anja Klein

Exegese / Neues Testament

Watson, Francis: **Gospel Writing.** A Canonical Perspective. – Grand Rapids: Eerdmans 2013. (XIII) 665 S., pb. $ 48,00 ISBN: 978–0–8028–4054–7

Im Prinzip ist der Gegenstand des Faches Neutestamentliche Exegese definiert durch die dogmatische Entscheidung für einen bestimmten Kanon von Schriften, den wir „Neues Testament" nennen. Dennoch – oder gerade deswegen – gehört die Frage nach der Entstehung des Kanons und nach den Implikationen dieses Vorgangs zu den grundlegenden Fragen des Faches. In den letzten ca. 20 Jahren hat diese Thematik noch an Bedeutung gewonnen, da in der Exegese das Interesse an apokryphen Evangelien deutlich zugenommen hat und der Kanon, v.a. in seiner Konzentration auf „die" vier Evangelien, damit nicht mehr als unhinterfragte, „objektive" Gegebenheit gelten kann. Umso dringender stellt sich die Frage, was der Kanon für die exegetische Arbeit bedeutet: Ist er der Ermöglichungsgrund für die Auslegung biblischer Schriften oder eher ein Hindernis? Vor dem Hintergrund solcher Fragen hat Francis Watson, Prof. an der Univ. Durham, das hier zu besprechende Buch verfasst. Damit hat er sich nichts Geringeres als einen Paradigmenwechsel in der Evangelienforschung vorgenommen (2–3). Er möchte wegkommen von der Text-Archäologie, wie sie seit der Aufklärung für die historisch-kritische Forschung bestimmend war, zugunsten des Augenmerks auf die Rezeptionsvorgänge, durch die ein Evangelium kanonisch wird.

Im ersten Hauptteil („The Eclipse of the Fourfold Gospel", 11–113) skizziert W. die beiden Paradigmen, über die er hinauskommen möchte. Zunächst stellt er den „harmonistischen" Umgang mit den Differenzen zwischen den vier kanonischen Evangelien dar, wie ihn Augustinus exemplarisch durchführte (13–61): Die sachlichen Differenzen sind hier prinzipiell lösbare Probleme, weil die vier Evangelien als Teile eines größeren Ganzen, des Kanons, begriffen werden. Dieses Grundverständnis erklärt den großen Aufwand, der bis ins 18./19. Jh. hinein auf Evangelienharmonien verwendet wurde. Mit der Aufklärung setzte sich jedoch ein grundlegend anderes Verständnis durch („Dismantling the Canon", 62–113), das W. emblematisch mit den Namen Lessing und Reimarus verbindet: Nun sind die sachlichen Differenzen zwischen den vier kanonischen Evangelien nicht mehr ein Problem, dessen Lösung erstrebenswert, sinnvoll oder auch nur möglich wäre. Eine harmonistische Auslegung ist schon in ihren Prämissen verfehlt, denn jedes Evangelium wird als ein literarisches Werk eigenen Rechts betrachtet. Das Interesse gilt nicht mehr einer harmonischen Summe aller vier Evangelien, sondern dem kritischen Minimum an Fakteninformation, das unter den Schichten von literarischer und theologischer Bearbeitung zutage tritt. Anders gewendet: In historischem Interesse werden die Evangelien nun nicht mehr innerhalb des Kanons, sondern gegen den Kanon ausgewertet.

Mit dem zweiten Hauptteil („Reframing Gospel Origins", 115–407), dem Herzstück der Studie, begibt sich W. in die kleinteilige Arbeit an der Vorgeschichte der heute kanonischen Evangelien. Die im deutschsprachigen Raum weitgehend etablierte Zweiquellentheorie („Q-Hypothese") lehnt er, im Gefolge von M. Goodacre, zugunsten der in Großbritannien verschiedentlich rezipierten Farrer-Goulder-Hypothese ab, wonach Lk von Mk und Mt abhängig und Q mithin überflüssig ist (v.a. 117–216; vgl. auch NTS 55 [2009], 397–415). Im nächsten Schritt führt er den Redenstoff der Synoptiker – statt auf Q – auf (mehrere) Spruchsammlungen zurück, eine Gattung, deren Existenz heute durch das EvThom (nach W. ein später Vertreter einer sehr alten Gattung) wieder belegt ist. Damit ist für die Vorgeschichte der kanonischen Evangelien prinzipiell auch außerkanonisches Material in Betracht zu ziehen. W.s Fallbeispiel dafür ist das Verhältnis des Joh (5,37–47; 7,30; 9,29; 10,31.39) zu den auf P. Egerton 2 und P. Köln 255 überlieferten Erzählstücken. Er argumentiert, dass letztere, in judenchristlichem Kontext beheimatet, dem Joh vorausliegen und von diesem interpretiert werden. Diese Erkenntnisse verallgemeinert er zu einem Modell des Rezeptionsprozesses, der idealtypisch in sieben Stufen verläuft: Ereignis („Datum") → Erinnerung („Recollection") → Überlieferung („Tradition") → Verschriftlichung („Inscription") → Deutung („Interpretation") → Neu- bzw. Umdeutung („Reinterpretation") → Kanonisierung ausgewählter Deutungen („Normativization") (347–355). Was unter Verschriftlichung, Deutung und Umdeutung zu verstehen ist, führt W. sodann anhand dreier Beispiele vor: Das Wort vom Suchen und Finden, das aus weisheitlicher Tradition stammt, ist in den von W. postulierten Spruchsammlungen niedergeschrieben worden. Bei Mt (7,7–8) und Lk (11,9–10) wird es durch Einbindung in den narrativen Kontext interpretiert, im EvThom (2; 38; 92; 94) und im Joh (7,34–36; 13,33.36; 16,4–5.23–30) wird es jeweils – existenziell bzw. christologisch – *um*interpretiert (356–370). Das Gleiche lässt sich für das Königsmotiv in der Passionserzählung

feststellen, von Mk über Mt und Lk (Interpretation) zu Joh und EvPetr (Reinterpretation) (370–392). Ebenso bezieht W. die Erzählungen über die Erscheinungen des Auferstandenen in Mk, Mt, Lk, Joh und EvPetr aufeinander (393–405). Mit diesem Modell des Rezeptionsprozesses führt er gedächtnistheoretische Ansätze weiter, die sich ja oft nur für die ersten vier Stufen interessieren. Freilich muss man in Rechnung stellen, dass Deutung und Umdeutung bereits wesentliche Bestandteile der Erinnerung und Überlieferung *vor* dem Übergang in das Medium der Schriftlichkeit sind; es ist fraglich, ob diese Phänomene als distinkte Stufen eines linearen Prozesses adäquat erfasst sind. W.s Ausführungen in diesem Hauptteil zielen v. a. auf den Aufweis, dass die Kanonizität keine inhärente Qualität der betreffenden Texte ist; sie basiert ihrerseits auf einem Rezeptionsvorgang, der bestimmte Interpretationen zuungunsten anderer normativ machte.

Im dritten Hauptteil („The Canonical Construct", 409–603) wendet sich W. der Herausbildung des Kanons im 2.–3. Jh. zu. Dabei besteht im Osten das Problem eher in der Vielfalt der einschlägigen Texte, aus denen nach und nach eine Auswahl getroffen wird: Serapion von Antiochia und Clemens von Alexandria gehen mit dieser Vielfalt noch „liberal" um, bei Euseb von Caesarea ist die Grenzziehung des „Kanons" schon wesentlich restriktiver, im Westen liegt das Problem eher in der Zurückhaltung gegenüber manchen Schriften, etwa dem Joh, das im Laufe des 2. Jh.s gegen mancherlei Widerstände in den Bestand der zum kirchlichen Gebrauch geeigneten Bücher integriert wurde, bis es bei Irenäus integraler Bestandteil des Vier-Evangelien-Kanons ist. Wenn nun dieser Kanon als *ein* literarischer Gegenstand etabliert ist, werfen sich durch die sachlichen Unterschiede zwischen den Erzählungen der vier Evangelien neue Schwierigkeiten der Harmonisierung auf, wie W. am Beispiel von Origenes' Joh-Kommentar darlegt. Diese Kommentierung wird – in den Kategorien von W.s Sieben-Schritt-Modell – durch die „Normativization" erforderlich und stellt ihrerseits eine weitere „Reinterpretation" dar, nun freilich nicht mehr als Produktion eines weiteren Textes gleicher Art, sondern als kommentierender Text über den gegebenen Text. Als Zugabe bietet W. in seinem letzten Kap. (553–603) einen Einblick in die Traditionsgeschichte der Evangelistensymbole, von Ez 1,5–25 und Offb 4,6–8 über Irenäus bis zur spätantiken Mosaikkunst. Der Zusammenhang dieser weitgehend kunsthistorischen Ausführungen (Abbildungen auf https://gospelwriting.wordpress.com/, abgerufen am 2. August 2014) mit den vorhergehenden Kap.n will sich indes nicht recht erschließen.

Das Buch schließt mit sieben Thesen („In Lieu of a Conclusion", 604–619), in denen die wesentlichen Gedanken des Buches noch einmal knapp zusammengefasst und zugespitzt sind. Es folgt eine Bibliographie, die, angesichts der Komplexität des Gegenstandes und der Breite seiner Behandlung, doch etwas knapp ausfällt (620–644), gefolgt von den Registern patristischer Autoren (645–646), moderner Autoren (647–652) sowie von Sachen (653–656) und Quellenbelegen (657–665).

W.s Buch vereinigt eine Fülle an Gedanken und Beobachtungen und bietet vielfältige Denkanstöße zu verschiedensten Themen innerhalb und außerhalb der Exegese. Darin liegt allerdings auch eine Schwäche, insofern der rote Faden bisweilen verloren zu gehen droht. V. a. im zweiten Hauptteil wird deutlich, dass W. mehr als ein Forschungsinteresse verfolgt. Das Verdienst von seiner Studie liegt jedoch darin, dass er die Kategorie der Rezeption durchgehend auf die Jesusüberlieferung des 1.–2. Jh.s anwendet und damit ein hermeneutisches Instrumentarium gewinnt, um die historisch-kritische Erforschung dieser Überlieferungen mit einer Wertschätzung des Kanons zu verbinden. Ob sein Sieben-Schritt-Modell dafür schon der Weisheit letzter Schluss ist, wird sich zeigen müssen.

Freiburg i. Br. Stephan Witetschek

Borgen, Peder: **The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology**. The Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning. – Leiden/Boston: Brill 2014. 329 S. (Novum Testamentum, 154), geb. € 125,00 ISBN: 978-90-04-24790-1

Der Klappentext des Werkes verrät leider nicht, dass es sich zu großen Teilen um den erneuten Abdruck bereits vor längerer Zeit erschienener und teilweise leicht überarbeiteter Beiträge des Vf.s handelt. Deswegen wird manche Erwartung bei der Lektüre enttäuscht. Immerhin stellt eine Untersuchung des Verhältnisses von Synoptikern und Johannesevangelium laut Klappentext einen, wenn nicht den zentralen Teil des Werkes dar: „The study has brought in material and perspectives which strengthen the view that the Gospel of John was independent of the other three written gospels." Im Literaturverzeichnis fehlt dann der Name Gilbert van Belle, der zu den herausragenden Vertretern der sog. „Leuven-Hypothese" zählt, die eine Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern postuliert. Mit wem, wenn nicht mit Gilbert van Belle, muss man in dieser Frage heute diskutieren? Dieser Diskurs findet nicht statt. Das Werk ist also vordergründig viel mehr ein Blick in eine Zeit der Forschungsgeschichte, über die eben gerade die neuere Vergangenheit hinweggegangen ist, als eine Auseinandersetzung mit „neueren" Meinungen. Und die Tatsache, dass Gilbert van Belle, der ja auch bereits eine Festschrift erhalten hat, im Jahr 1947 geboren wurde, zeigt wohl sehr gut, dass hier „neu" eine eher relative Kategorie ist. Insofern mag es erst einmal berechtigt sein, die Frage aufzuwerfen, ob es überhaupt Sinn hat, derartige „historische" Texte noch einmal abzudrucken. So überraschend die Antwort klingen mag, dies muss eindeutig bejaht werden.

Neutestamentliche Forschung ist, wie jeder menschliche Diskurs, Moden und Trends unterworfen. Und die Leuvener Schule hat, was das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern betrifft, die neutestamentliche Forschung der letzten Jahrzehnte entscheidend geprägt. Natürlich kann man dem Vf. den Vorwurf machen, dass er dort, wo er neuere Literatur zitiert und Gilbert van Belle ignoriert, in Teilfragen letztlich Diskursverweigerung betreibt. Dies macht jedoch einige seiner Überlegungen nicht weniger interessant und wird auch in der Antwort von *Michael Labahn* auf den ersten Beitrag des Bandes deutlich (*Response by Michael Labahn: Living Words and the Bread of Life*, 23–26): „By his inspiring studies, Borgen has shown that a close look at the use of sources and traditions by the Fourth Evangelist helps to deepen our understanding of John's Christology and theology." (26)

Dieser von Michael Labahn beschriebene „genauere Blick" wird im ersten Teil (Part A: Survey of Research and Debate), der aus zwei Kap.n besteht, einleitend entfaltet (1. The Scriptures and the Words and Works of Jesus: 3–27) und durch methodische Überlegungen ergänzt (2. Debates on Expository Method and Form: 29–39). Der zweite Teil behandelt das Umfeld des Johannesevangeliums (Part B: John, Philo, Paul and the Hellenistic World). Das erste Kap. dieses Teils ist Philo von Alexandrien gewidmet (3. The Gospel of John and Philo of Alexandria: 43–66), das zweite Kap. Paulus (4. Gospel Traditions in Paul and John: Methods and Structures. John and the Synoptics: 67–77) und das dritte Kap. dem Hellenismus (5. The Gospel of John and Hellenism: 79–99). Der dritte Teil behandelt das Verhältnis von Johannesevangelium und Synoptikern. Bereits der Titel ist paradigmatisch (Part C: From John and the Synoptics to John within Early Gospel Traditions). Aufbauend auf den Überlegungen der vorangegangenen Abschnitte entwickelt der Vf. die These, dass die Verhältnisbestimmung von „Synoptikern und Johannesevangelium" zu kurz greife, dass vielmehr das Johannesevangelium im Strom frühchristlicher Evangelienüberlieferungen zu verorten sei. Bereits an den Überschriften der einzelnen Kap. dieses Teils wird deutlich, dass frühere Beiträge nebeneinander gestellt wurden (6. John and the Synoptics in the Passion Narrative: 103–119; 7. John and the Synoptics: 121–146; 8. The Independence of the Gospel of John: Some Observations: 147–164). Der nächste Teil ist dem Verhältnis Jesu zum Vater gewidmet (Part D: God's Agent in Johannine Exposition). Dieser teilt sich auf in ein einleitendes Kap. (9. God's Agent in the Fourth Gospel: 167–178), eine Beschäftigung mit dem Sabbat-Konflikt auf dem Hintergrund von Philo von Alexandrien (10. The Sabbath Controversy in John 5:1–18 and the Analogous Controversy Reflected in Philo's Writings: 179–191), eine Auseinandersetzung mit der „Suche nach dem historischen Jesus" (11. Observations on God's Agent and Agency in John's Gospel Chapters 5–10: Agency and the Quest for the Historical Jesus: 193–218), sowie in ein Kap. über Johannes den Täufer (12. 'John the Witness' and the Prologue: John 1:1–34(37): 219–238). Den abschließenden Teil bildet das Resümee, das der Gelehrte aus seinem langen und produktiven Leben als Forscher zieht (Part E: Challenge and Response). In diesem Abschnitt kehrt er noch einmal zu ausgewählten Schriften von Philo von Alexandrien zurück (13. Can Philo's *In Flaccum* and *Legatio ad Gaium* Be of Help?: 241–260), beschäftigt sich mit dem Bekenntnis des „ungläubigen Thomas" (14. The Appearance to Thomas: Not a Blasphemous Claim, but the Truth: 261–274) und endet mit einer Zusammenfassung (15. Summary: John, Archaeology, Philo, Paul, Other Jewish Sources. John's Independence of the Synoptics. Where My Journey of Research Has Led Me: 275–294). Am Ende des Bandes wird eine Bibliographie (295–308), ein Index der modernen Autoren (309–311) und ein Quellenindex geboten (312–329).

Trotz der eingangs erwähnten Problematik handelt es sich um ein spannendes Werk, das Aspekte des Johannesevangeliums in den Vordergrund rückt, die möglicherweise gerade aufgrund der Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses des Johannesevangeliums von den Synoptikern nicht ausreichend berücksichtigt werden. Als wichtigster Aspekt ist hier sicherlich die große Nähe des Johannesevangeliums wenn nicht zum Judentum selbst, so doch zu jüdischem Denken zu konstatieren (98): „It is difficult to identify any direct influence on John from outside of Judaism. Thus the hypothesis which has guided the present analysis is: On the basis of Gospel traditions and further Jewish and Christian developments, John cultivates ideas and practices which to some extend are Jewish-Christian versions of aspects and trends present in the larger Hellenistic world." Diese Überlegungen führen dann den Vf. auch dazu, die gängige Datierung des Johannesevangeliums in Frage zu stellen (292): „Thus, it is not obvious that the formulation in John 11:47 refers to the destruction of the Temple during the Jewish War of 66–70 C.E. The context may have been an earlier threatening situation. Thus, the Gospel of John need not necessarily have been written towards the end of the first century C.E."

Es ist zu hoffen, dass das vorliegende Werk trotz der eingangs bemerkten Mängel rezipiert wird, da es zahlreiche Denkanstöße zu geben vermag. Grundsätzlich hat das Werk das Potential, weitere Forschungen anzuregen, obwohl sich der Vf. nur begrenzt an der neueren Forschungsdiskussion beteiligt. Ob dies gelingt, wird der weitere Diskurs zeigen.

Wien Hans Förster

Character Studies in the Fourth Gospel. Narrative Approaches to Seventy Figures in John, hg. v. Steven A. Hunt / D. Francois Tolmie / Ruben Zimmermann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XVII) 724 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. Reihe, 314), Ln. € 194,00 ISBN: 978-3-16-152784-5

Das Forschungsprojekt zu Aspekten der literarischen Technik des Joh ist von S. A. Hunt (Boston) und F. Tolmie (Bloemfontein) im Jahr 2008 begründet worden; R. Zimmermann (Mainz) komplettierte das Team 2009. Ziel des Sammelbandes ist es, eine umfassende narrativ-kritische Studie aller Charakterfiguren vorzulegen, die in der narrativen Welt des Joh Jesus (oder dem Leser) begegnen. Methodisch wird grundsätzlich ein literarischer Zugang gewählt, keine historisch-kritische Analyse. Den international zum Joh und/oder der ntl. Erzählforschung ausgewiesenen 44 Autor/inn/en wurde die Spezifizierung der Methode freigestellt, sodass die einzelnen Beiträge durch eine Methodenvielfalt gekennzeichnet sind. So finden sich textnahe Deutungen ebenso wie Figurenanalysen, intertextuelle Zugänge, Intercharakterisierungen, semantische Analysen u. v. m. Mit dieser Vielfalt wird vermieden, Schlussfolgerungen an den Anfang der Untersuchung zu stellen.

Nach dem einführenden Vorwort, welches Genese, Zielsetzung und Aufbau des Sammelbandes vorstellt, folgt ein ausführlicher Forschungsbericht, den alle drei Hg. als Autoren verantworten (1–33). Der Überblick über die Erforschung von Erzählfiguren beginnt notwendigerweise mit Aristoteles' Poetik, um anschließend die zentralen Meilensteine seit dem 19. Jh. bis zur Gegenwart vorzustellen. Die zunächst in der Literaturwissenschaft entwickelten und beheimateten Methoden werden in der Exegese des AT und NT genutzt; zentrale Studien von R. Alter, A. Berlin, M. Sternberg, S. Bar-Efrat, M. A. Powell, D. N. Fewell, J. Fokkelman, D. Marguerat / Y. Bourquin, F. Tolmie, J. L. Resseguie und S. Finnern werden vorgestellt. Es folgt ein Überblick über Charakterstudien zu den Synoptikern und der Apg, bevor schließlich ein Forschungsüberblick zum Joh angeführt wird. Dieser beginnt mit E. Krafft (1956) und stellt zunächst frühe und allgemeine Publikationen vor, bevor Gender- und Spezialstudien zu einzelnen Kap. des Joh aufgeführt werden. Der Überblick ist hilfreich zur forschungsgeschichtlichen Verortung der einzelnen Autoren/inn/en, die nachfolgend die Jesus begegnenden Figuren des Joh analysieren. Wünschenswert wäre ein Zwischenfazit zum gegenwärtigen Stand der Forschung mit Hinweis auf Desiderata hinsichtlich der Methodendiskussion am Joh gewesen. Dem Forschungsüberblick ist eine übersichtliche Tabelle angefügt (34–45), in der die verschiedenen Figuren, ihr Vorkommen in Szenen des Evangeliums, Ergebnisse der Konkordanzrecherchen zu den jeweiligen Namen/Begriffen und die Interaktionspartner in der Erzählung aufgeführt sind.

Insgesamt werden 70 verschiedene Charakterfiguren in 62 Kap.n behandelt, die nach dem Ersterscheinen in der Erzählung nach Joh angeordnet sind. Bei der Auswahl werden Erzählfiguren ausgelassen, die in Verbindung mit Gott/Jesus/Geist/Paraklet stehen. Engel, die zur übernatürlichen Welt gehören, werden vorgestellt. Als Gruppe zusammen behandelt werden Opponenten Gottes (Satan, Teufel etc.). Neben den individuellen Erzählfiguren werden als Gruppen zusammenhängend behandelt: Priester und Leviten, Jünger Jesu und die Zwölf, Diener in Kana, Geldwechsler und Viehhändler im Tempel, Kranke am Teich und bei der Brotvermehrung, Schriftgelehrte und Älteste, Kajaphas und Hannas, die Mutter Jesu und der von Jesus geliebte Jünger, Zebedäussöhne und zwei anonyme Jünger.

Behandelt werden folgende individuelle Akteure: Johannes der Täufer (46–60), „Kosmos" (61–70), anonymer Jünger (133–136), Andreas (137–150), Simon Petrus (151–167), Philippus (168–188), Nathanaël (189–201), Mutter Jesu (202–213), Bräutigam in Kana (233–237), Brüder Jesu (238–244), Nikodemus (249–259), anonymer Jude (260–267), Samariterin (268–281), Männer der Samariterin (282–291), Königlicher Beamter (306–313), Sohn eines Königlichen Beamten (314–328), Gelähmter am Teich (337–346), Junge mit Brot und Fisch (356–359), Judas, der Verräter (360–372), Ehebrecherin (407–420), Teufel (421–427), Blindgeborener (428–438), Eltern des Blindgeborenen (446–450), Lazarus (460–472), Maria aus Betanien (473–486), Martha (487–503), Thomas (504–529), Kajaphas und Hannas (530–536), Jünger, den Jesus liebt (537–549), Judas (550–553), Malchus (568–572), Pontius Pilatus (578–597), Barabbas (598–600), Mitgekreuzigte (607–617), Maria Magdalena (626–640) und Joseph von Arimathäa (646–657).

Personengruppen und übergreifende Artikel finden sich zu: Juden (71–109 – extra lang), Priester und Leviten (110–115), Pharisäer (116–126), Täuferjünger (127–132), Jünger Jesu (214–227), Diener in Kana (228–232), Viehhändler und Geldwechsler (245–248), Samaritaner in Sychar (292–298), Galiläer (299–305), Sklaven des Königlichen Beamten (329–331), Kranke (332–336), Menschenmenge (347–355), Autoritäten (371–381), Hohepriester (382–387), Tempelpolizei (388–396), Griechen (397–402), Schriftgelehrte und Älteste (403–406), Nachbarn des Blindgeborenen (439–445), Gläubige jenseits des Jordan (451–459), Römische Soldaten (554–567), Menschen im Innenhof [des Hochpriesters] (573–577), Soldaten, die Jesus kreuzigen (600–606), Frauen unter dem Kreuz (618–625), Mutter Jesu und Jünger, den Jesus liebt (641–645), Engel (658–662), Zebedäussöhne und zwei andere Jünger (663–676).

Aus den Überschriften der einzelnen Beiträge lassen sich bereits Akzentsetzungen der Interpretation erkennen. Rand- oder Nebenfiguren der Handlung werden durch die Auswahl hervorgehoben und ebenso behandelt wie Hauptakteure. Bei den einzelnen Artikeln kommt es zu Überschneidungen; die Länge der Artikel ist recht unterschiedlich, sodass Gewichtungen und Interessen erkennbar werden. Bei den übergreifenden Artikeln wären Beiträge zu Männer- und Frauengestalten im Joh als Ergänzung sinnvoll gewesen, zumal der Forschungsbericht eigens Gender-Studien vorstellt. Spannend wäre auch ein übergreifender Artikel zur Interaktion der verschiedenen Erzählfiguren sowie eine stärkere Vernetzung der einzelnen Artikel untereinander gewesen.

Bei den Einzelfiguren fällt auf, dass nicht nur Akteure, die mit dem Handlungsablauf durch Begegnungen mit Jesus verbunden sind, untersucht werden, sondern auch Figuren, die nur erwähnt werden (z. B.: Männer der Samariterin) bzw. Personalisierungen von abstrakten Begriffen (Welt). Lohnenswert wäre hier sicher eine Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenfiguren etc. gewesen; dies würde jedoch eine einheitliche Einschätzung der Figuren voraussetzen.

Eine Auflistung der Autoren/inn/en, Indizes mit Bibelstellen, Autoren und Themen ermöglichen es den Leser/inne/n auf der Grundlage des Sammelwerkes die Johannesforschung weiterzuentwickeln. Die in diesem Sammelband praktizierte Methodenvielfalt würde ergänzt durch diachrone Methoden noch weiter gewinnen.

Dortmund Beate Kowalski

Orr, Peter: **Christ Absent and Present.** A Study in Pauline Christology. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (X) 259 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 354), geh. € 79,00 ISBN: 978-3-16-152883-5

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Version der Ph.D.-Thesis des Vf.s bei Francis Watson in Durham. Thema ist die gleichzeitige Erfahrung von Anwesenheit und Abwesenheit Christi, das Erkenntnisinteresse gilt der paulinischen Konzeption vom erhöhten Christus, die diese Gleichzeitigkeit verständlich werden lässt. Als Frage formuliert: Wie verhalten sich seine unbestrittene Verbindung mit der Kirche (1 Kor 12,27) und dem Geist (2 Kor 3,17) zu seiner ebenso unbestreitbaren Abwesenheit?

Bereits in Kap. 1 wird die zentrale These vorgestellt: Abwesend kann Christus sein, insofern er sich als Auferstandener nicht einfach in „a trans-corporeal or trans-locational being" (2; im Orig. teilweise kursiv) verwandelt hat, sondern einen unterscheidbaren Auferstehungsleib besitzt. Seine Gegenwart kann deshalb nur eine vermittelte („mediated") sein (3). Die eschatologische Hoffnung richtet sich auf die Gemeinschaft mit dem jetzt abwesenden persönlichen Christus, der der Herr seiner Kirche ist und bleibt und sich nicht in geistliche Erfahrungen oder kerygmatische Vollzüge hinein auflösen lässt. (Allerdings wäre „kerygmatic presence" als „mere linguistic actuality" [4] missverstanden.)

Aus Mangel an einschlägiger Forschungsliteratur (vgl. aber M. Ceglarek, *Die Rede von der Gegenwart Gottes, Christi und des Geistes*, Frankfurt u. a. 2011, den Orr nicht zu kennen scheint) wählt der Vf. den Einstiegspunkt bei A. Schweitzer und E. Käsemann (Kap. 2), um zu zeigen, dass die Frage nach dem Verhältnis von An- und Abwesenheit Christi im Verständnis des Erhöhten indirekt und implizit einen größeren Einfluss auf deren Exegese und Paulusinterpretation ausübt als allgemein angenommen.

Für Schweitzer ist Christus im Himmel, und zwar nur dort. Deswegen bedarf es der Christusmystik, durch die der Gläubige „physisch" mit Christus vereinigt wird (S. selbst verwendet den Ausdruck „naturhaft"). O. untersucht „the exact nature of this physical union" (10) und kommt zu dem Ergebnis, dass für S. die „Seelenleiblichkeit" das unzerstörbare Wesen einer Person ausmacht, die es ihr ermöglicht, in eine „corporeal union" mit dem im Himmel befindlichen Christus einzutreten, der somit – jedenfalls für die Gläubigen – auch nicht als „absent" gedacht werden kann (14). Auf den so entstehenden, aus Christus und den Gläubigen bestehenden mystischen Leib Christi beziehen sich auch das Essen und Trinken beim Abendmahl. „In the Lord's Supper the partaker is lifted up to Christ. Christ does not descend to the elements" (16). Für den Einzelnen beginnt das mystische „Sein in Christus" in der Taufe und setzt sich in der als sehr dynamisch und real wahrgenommenen Aktivität erlösender Kräfte in der Gestalt des Geistes Christi fort. Eine Realität von „Christ's corporeity" jenseits dieses Partizipationsgeschehens gibt es nach S. für Paulus nicht und demzufolge für die Gläubigen auch keine „absence from the heavenly Christ" (21). Christus fungiert nahezu „automatisch" als unpersönliches „Medium" des Geistes „rather than a personal agent" (22).

Umgekehrt ist bei Käsemann der Geist das Medium der persönlichen dynamischen Anwesenheit Christi in Gestalt seiner weltweiten Herrschaftsausübung durch die Kirche als seinen Leib. Einen davon unterschiedenen unsichtbaren Christus im Himmel gibt es für ihn nicht. Das Innewohnen Christi im einzelnen Gläubigen nach Gal 2,20 und Röm 8,10 bedeutet für Schweitzer, dass der Gläubige mit Christus im Himmel vereinigt ist – für Käsemann, dass Christus mit dem Gläubigen auf Erden vereinigt ist (24). In und durch die Kirche erweist sich Christus nach seiner Erhöhung irdisch als Kyrios (29, Zitat K.). Auch wenn vom Geist als der „Seinsweise des Auferstandenen" die Rede ist, so ist er doch nichts anderes als „die irdische Präsenz des erhöhten Herrn" (30f), die v.a. in Taufe und Herrenmahl „epiphan" wird und nach den Menschen greift.

Gemeinsam ist S. und K. jedoch, dass eine Realität der Leiblichkeit des Auferstandenen unabhängig von der (Seelen-)Leiblichkeit der Gläubigen sinnvoll nicht gedacht werden kann (31). O. findet bei beiden „a subtle down-playing of the humanity of the exalted Christ" (32) und ähnlich auch seiner „personality" (21, 38) und damit auch eine Vernachlässigung der realen Abwesenheit Christi als des Erhöhten von seinen Gläubigen. „[B]oth seem to operate with a realised eschatology as far as the *relationship* between Christ and the believer is concerned" (40).

Kap. 3 entfaltet, warum man von der „Abwesenheit" Christi von seinen (mit ihm verbundenen) Gläubigen sprechen kann und muss. Von ihm bzw. seinem Leib gelten nach Paulus folgende Eigenschaften: „discrete", „localisable", „not omnipresent but located", in „spatial separation" von den Gläubigen (42). Dafür werden als Belegtexte angeführt: Phil 1,23 (51: „his desire is for the *bodily* presence of Christ"); 1Thess 1,10 (53: „The one for whom believers wait is currently located in heaven"); 4,15–17 (56: „Paul's locating Christ in heaven involves his conceiving of Christ *in some sense* as absent from believers. Only when he comes will he be 'with' them"); 5,10 (58: „'living with the Lord' [...] lies only in the future and so does not contradict the notion of the absence of Christ") (alle Hervorh. im Orig.). Die Schlussfolgerung für die Gläubigen lautet: "[T]hough believers are 'in Christ', they are also absent from him" (59). – Die Abwesenheit Christi ist eine Funktion seines von den Gläubigen getrennten, lokalisierbaren Leibes (5, 217). Deshalb befasst sich Kap. 4 mit „[t]he nature of the exalted body of Christ" und trifft anhand von 1 Kor 15,25–41.42–44.45–49 folgende Näherbestimmungen: „Christ's resurrection body [...] is a *heavenly* [...] a *spiritual* [...] and a *human* body" (62). Dass der erhöhte Christus einen von den Gläubigen unterschiedenen individuellen Leib (91: „his *individual* bodily nature") und einen lokalisierbaren Ort „zur Rechten Gottes" hat, will O. auch durch Röm 8,29.34 zeigen. Er sieht aber selbst die Schwierigkeiten, die man seit der Alten Kirche mit 8,34 hatte, und endet mit einer *akosmischen* Auffassung dieses Ortes (99f). – Dass die Abwesenheit des erhöhten Christus eine leibliche Abwesenheit („bodily absence") ist, versucht O. in Kap. 5 mit den Texten 2 Kor 5,6–8 (bes. V. 7 im Sinne von: Wir leben im Glauben und nicht „in the presence of his visible" bzw. „physical form" [109]) und Phil 3,20f (Die Gläubigen erwarten vom Himmel das Kommen eines Abwesenden, der ihre Leiber in die Gestalt des seinen verwandeln wird) zu belegen.

Die Kap. 6–8 beschäftigen sich sodann mit „three modes of Christ's presence in Paul [...] considering Christ's presence as a *mediated* presence and attending to the nature of the mediation" (116). Diese drei Präsenzmodi sind: „epiphanic presence" (117: „the risen Christ is presented more as an *object* to which the senses respond"; Beispiele etwa sind 2 Kor 2,14–17: der leidende Apostel und seine Predigt als Aroma Christi; 3,1–3: die Gemeinde als Brief Christi, durch den er sich der Welt als präsent zeigt); „dynamic presence" (117f: „Paul stresses the activity of the risen Christ as an agent"); „bodily presence" (118: „Paul views Christ as present in the body of believers and the church").

Dass man diese drei Arten nicht klar voneinander abgrenzen kann, zeigt schon die Rede von der „dynamic, powerful nature" der epiphanischen Art (120), bei der Christus auch als „an active agent" erscheint (133, vgl. Anm. 83). Aber v.a. zeigt sich „a dynamic, transformative character" der epiphanischen Präsenz (134) bei deren Vermittlung durch den Heiligen Geist (2 Kor 3,4–17; bes. V. 17: Es ist der Geist des Herrn, der selbst „Herr" ist und der „Freiheit" bringt). Auch die Wahrnehmung der Herrlichkeit Christi (durch das Evangelium) gemäß 2 Kor 3,18 ist deshalb eine machtvoll verwandelnde. Am deutlichsten zeigt sich die epiphanische Präsenz in der Schau des Angesichts Christi (und damit der Herrlichkeit Gottes selbst) in dem – von Paulus verkündigten – Evangelium, die dem Schöpfungsgeschehen gleichkommt (2 Kor 4,4.6). Und schließlich manifestieren sich gemäß 2 Kor 4,10f Jesu Tod und Leben an der Existenz (Leib, Fleisch) des Apostels, wobei „the 'life of Jesus' in Paul's body as the resurrection power of God mediated by the Spirit" verstanden werden kann (156) und Paulus selbst als „an icon of Christ" (157; Zitat Jane Heath).

Die zweite Art der Präsenz ist die dynamische. Hier wird der erhöhte Christus selbst als handelndes Subjekt aktiv (durch seinen Apostel; 161: „personal mediation"): Durch Paulus hat Christus den „Gehorsam der Heiden" gewirkt – aber auch hier geschieht dies „in der Kraft", d.h. durch Vermittlung und im Modus des Geistes (Röm 15,18f). Auch in 2 Kor 13,2–4 geht es darum, dass durch Paulus bzw. durch die von ihm ergehende Zurechtweisung Christus selbst zu den Gemeindegliedern redet und machtvoll unter ihnen präsent ist. Auf die Präsenz im Herrenmahl geht O. an dieser Stelle nur sehr knapp ein (Kernsatz 176: „particularly the command to *remember* Jesus presupposes his absence") und konzentriert sich für das Konzept einer „impersonal mediation" (174) ganz auf das präsentische Gerichtshandeln Christi gemäß 1 Kor 11,27–34 (Krankheit und Tod). M. E. kann hier – zumindest in der Darstellung des Sachverhalts durch O. – nicht mehr sinnvoll von einer „mediation" der Präsenz Christi gesprochen werden, sondern lediglich von einer „interpretation" (vgl. 180).

Als Fälle von „bodily presence of Christ" schließlich bespricht O. die Texte 1 Kor 12,1–31 (bes. V. 12f.27); Röm 8,9f (mit V. 11.26f) und 1 Kor 10,1–16 (bes. V. 16) – mit dem Ergebnis, dass gerade die „bodily presence" eine dynamische, durch den („hypostatisch" oder „personal" verstandenen) Geist vermittelte ist und deshalb die Abwesenheit Christi voraussetzt. Die Rolle der Elemente Brot und Wein im Herrenmahl bleibt bei O. – anders als bei den von ihm kritisierten J. Murphy-O'Connor und Käsemann (213–216) – völlig offen und undeutlich.

Dass die Arbeit so endet, könnte symptomatisch für die Aporie sein, in die sie m. E. führt.

Beginnen wir mit O.s Auswertung von 1 Kor 15: Bei den „Geistleib"-Konzepten von D. Martin und T. Engberg-Pedersen sieht er die Gefahr, dass die räumliche Trennung zwischen Christus und den Gläubigen bzw. zwischen ihren Leibern nicht klar genug zum Ausdruck kommt (70, 75, 80f), und bei D. Litwa zusätzlich, dass in seinem „Deifikationskonzept" die „Menschheit" Christi (und der Gläubigen) überhaupt zu verschwinden droht (84f). Doch unterschätzt er m. E. das *Ausmaß an Diskontinuität*, das in 1 Kor 15,42–49 zwischen dem „Psychischen"/„Irdischen" und dem „Pneumatischen"/„Himmlischen" besteht. Die dortigen Antithesen sind radikal und lassen sich nicht mit der Transformations- und Belebungsvorstellung von Röm 8,11 und Parallelen gleichsetzen (gegen 86). Nur in 1 Kor 15,21.45.47 und nur unter dem „Symmetriezwang" des Adam-Christus-Vergleichs wird der auferstandene Christus einmal „Adam" und zweimal „Mensch" genannt. Angesichts der Zitiertechnik des Paulus aus den Psalmen ergibt sich dies auch *nicht zwingend* aus 1 Kor 15,27 (auch wenn in Ps 8 vom „Menschen" die Rede ist) (90). Der Mensch Jesus Christus hat in seiner Auferstehung einen himmlischen Leib bekommen – an seiner fortdauernden „Menschheit" besteht insofern kein anderes Interesse mehr, als dass durch seine Auferweckung die Heilswirkungen seines *irdischen* Lebens und Todes den Gläubigen zugänglich gemacht und auf Dauer gestellt werden (gegen 89). Nach 2 Kor 3,18; 4,4 ist das Ziel der Verwandlung die durch Christus dargestellte Herrlichkeitsexistenz der eschatologischen *Gott*ebenbildlichkeit – spätestens dadurch wird die Rede von der Menschheit Christi (oder gar Gottes) sinnlos. Es ist zu fragen, ob Christus als „Bild Gottes" wirklich nur dann „sichtbar" werden kann, wenn er auch als Himmlischer „human form" besitzt (150) – konkretisiert ggf. an der menschlichen Gestalt des Paulus (157).

Weiter: Die Rede von der Personalität des erhöhten Christus (oder des Geistes: 188, 197f, 210) oder gar von seiner Individualität gilt nur zu den Bedingungen eines antiken Personverständnisses, aber nicht zu denjenigen einer individuellen menschlichen Person im modernen Sinne (vgl. 203 Anm. 102; man beachte auch 88f m. Anm.en die Nähe von O.s Ansatz zur objektiven Visionshypothese bezüglich der Erscheinungen des Auferstandenen).

Schließlich: Die himmlische, geistleibliche Person Jesus Christus kann jederzeit (z.B. in den Abendmahlsgaben) präsent werden, ohne in einer räumlichen Transzendenz davon abgegrenzt oder unterschieden werden zu müssen. (Das macht den Unterschied zu einem wirklichen Menschen wie Paulus aus, der ebendieses nicht kann; vgl. 173 Anm. 60.) Es handelt sich um eine umfassende geistliche Wirklichkeit, die solche Aufteilungen und Trennungen in Diesseits und Jenseits – die eher neuzeitlich gedacht sind – nicht kennt.

Auch wenn die im vorliegenden Buch verfolgte Fragestellung sicherlich vorstellungsgeschichtlich interessant und legitim ist, muss man doch darauf achten, die Texte nicht mit Fragestellungen zu überfrachten, auf die sie gar keine Antwort geben wollen. Der einzige Text, der die Fragestellung des vorliegenden Buches (die Abwesenheit des erhöhten Christus bzw. die Trennung des Gläubigen von ihm) wirklich zum Thema macht, ist 2 Kor 5,6b – in einem Abschnitt, der mit großen exegetischen Problemen belastet ist. Allenfalls könnte man noch (mit Vorsicht) auf 1 Kor 11,26c und die Texte aus Kap. 3 verweisen. Vielleicht kann man auch sagen, dass das Vorhandensein von Vermittlungsinstanzen bei der dynamischen Präsenz die leibliche Abwesenheit Christi „reflektiert" („reflect"), aber dass sie sie „hervorheben" („highlight") oder gar hervorheben *sollen* (beides 168; vgl. 180: „emphasise")? Es erscheint mir bei Paulus nicht angezeigt, die wenigen Befunde in dieser Weise zu verallgemeinern und zu systematisieren.

Eine gute Zusammenfassung der Zwischenergebnisse bietet die „Conclusion" (113f), eine Schlusszusammenfassung das Kap. 9.

Neben einigen wenigen Tippfehlern und Akzenten im Griechischen sind zu korrigieren: Kap. 4 Anm. 40 wiederholt wörtlich Anm. 27. – Ergänze: 100 Z. 28: an elision „of the distinction" between Christ and the Spirit; 112 Z. 14: the subject „of" the action. – 105 Z. 21 korr. θαρρ-; 107 Z. 22 erg. ἔρχεσθαι.

Bonn Günter Röhser

Baumert, Norbert / **Seewann**, Maria-Irma: **In der Gegenwart des Herrn**. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher. – Würzburg: Echter 2014. 335 S., Ln. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03700–0

Der neue Kommentar zu den beiden Thessalonicherbriefen von Norbert Baumert und Maria-Irma Seewann konzentriert sich auf philologische Fragen des griechischen Textes und dessen Übersetzung. Geschichtliche Hintergründe wie der Lebenskontext in der Stadt Thessaloniki oder die aktuelle Situation der Adressaten und des Missionsteams kommen nur am Rande zur Sprache. Auch die antike Briefpraxis wird nicht für Aufbau und Verstehen der Briefe fruchtbar gemacht.

Der Auslegung der beiden Briefe (11–92 und 93–202) folgen Exkurse zur Syntax von 1 Thess 1,7f (203–205), zum antijüdischen Charakter von 2,14–16 (205–208) und zum Begriff *pistis* (208–224); es schließen sich Arbeitsübersetzungen zu den beiden Briefen (225–248) und drei Anhänge an: zu „Vorstellungen von der Vollendung der Menschheit bei Paulus" (249–254), zur Echtheitsfrage der Briefe im Stil einer ausführlichen Rezension der Arbeit von M. Crüsemann aus dem Jahr 2010 (255–298) und Auszüge und Zusammenfassungen aus der Diss. „Tag des Herrn" von S. von 2013 (299–313), auf die sich B. und S. im Kommentar häufig beziehen. Durch diesen Aufbau erhält der ganze Kommentar einen etwas bruchstückhaften Charakter, der noch dadurch verstärkt wird, dass B. und S. an vielen Stellen eine exegetische Entscheidung nicht begründen, sondern nur mit einem Hinweis auf frühere eigene Werke andeuten (z. B. 23f). Dadurch gerät die Kommentierung von 1 Thess sehr knapp, und die Nachvollziehbarkeit der Auslegung wird teilweise erheblich erschwert.

Der häufigen Bezugnahme auf eigene Arbeiten von B. und S. steht eine reduzierte Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur gegenüber, die sich im Wesentlichen auf einige Kommentare beschränkt, die jedoch stellenweise sehr ausführlich wiedergegeben werden (z. B. 113–129 zu 2 Thess 1,5–10).

Die Stärke der Kommentierung besteht in der Suche nach neuen semantischen und grammatikalischen Lösungen für exegetische Probleme, wobei die gängige Semantik einzelner Begriffe hinterfragt wird. Daraus ergeben sich immer wieder interessante Alternativen des Verstehens.

Einige Beispiele: Der Begriff „Trauen" weckt andere Assoziationen als das übliche „Glauben" (zu 1 Thess 1,3 u. ö.). Den „Zorn" Gottes über bestimmte Juden aus 1 Thess 2,16 beziehen B. und S. auf gegenwärtige Erfahrungen „seines ‚Spiegel-Vorhaltens'" (32), nicht auf eine endgültige Verurteilung des Judentums. In 3,2–10 bedeutet die *pistis* die zwischenmenschliche, gegenseitige Beziehung von Gemeinde und Missionaren (41.210–212).

Eine Grundlinie der Kommentierung, die weitreichende theologische Folgen für das Gesamtverständnis der Paulusbriefe hat, besteht in einer nicht-eschatologischen Auslegung der Stellen, die gewöhnlich als (Wieder-)Kommen des erhöhten Jesus *in der Zukunft* verstanden werden. Besonders deutlich wird dies in der Entscheidung, den Begriff *parousia* stets mit „Gegenwart" zu übersetzen und nicht die Bedeutung „Ankunft" als Kommen des Christus am Ende der Welt zu wählen. Die eindeutig futurisch-eschatologisch zu verstehende Stelle 1 Thess 4,15 integrieren B. und S. dadurch, dass sie den Titel *kyrios* in 4,15–17 auf *Gott* bezogen sehen, sodass mit dem Letzten Tag *Gottes* kein endzeitliches Kommen des Christus angesprochen sei (59f.67). Die alternative Auslegung der „Gegenwart" Christi als „gemeinsame(s) Gebet" und „Stehen vor Christus" (38; vgl. 45f), die B. und S. zu 2,19 nennen, bedeutet eine Spiritualisierung der Aussage. Das gilt auch für 1,10, wo B. und S. das „Erwarten" des Sohnes vom Himmel her „in einer geistlichen Weise, die mitten in unser Leben einbricht" (18), deuten.

Die Auslegung des 2 Thess setzt das Prinzip, die Texte un-eschatologisch zu verstehen, fort, was bes. bei 2 Thess 2,3–12 auffällt: Statt eines endzeitlichen Gegenspielers Gottes, wie von nahezu allen Exeget/inn/en angenommen (wobei dessen Identifizierung nach wie vor umstritten ist), handele es sich um einen Gegner innerhalb der Gemeinde selbst, einen Falschpropheten, der mit dem Anspruch auftrat, authentische Offenbarung Gottes bzw. Jesu zu vermitteln (135–139). Dazu sind freilich wieder etliche ungewohnte semantische Entscheidungen nötig.

So lesen B. und S. in 2,3 statt „Abfall" „Abstand"; der „Mensch der Bosheit" wird generisch gedeutet; in 2,6 statt „das Aufhaltende" „was ihn deckt"; in 2,7 statt „Geheimnis der Gesetzlosigkeit" „das geheim gehaltene und verdeckte gesetzlose Tun".

Dabei klingt die Deutung von B. und S. ganz modern: Man geht gegenüber einem Menschen mit zu hohen Ansprüchen „zuerst auf Distanz", denn „[n]ur so kann man zu einem unabhängigen Urteil kommen" (143). Aus ihrer un-eschatologischen Auslegung von 2 Thess 2,3–12 schließen B. und S. auf die Authentizität des 2 Thess, da damit der als Argument für den pseudepigraphischen Charakter des Briefes geltend gemachte Unterschied zum „echten" Paulus in der Eschatologie wegfalle (94.98). Die bereits bei der Auslegung von 1 Thess sichtbare Tendenz zur Spiritualisierung setzt sich bei der Auslegung von 2 Thess fort (94.104f.107.135.150.156f).

Damit liegt ein neuer Entwurf zum Verständnis der Thessalonicherbriefe vor. Er basiert auf vielen neuen semantischen Einzelentscheidungen. Diese sind grundsätzlich nicht unmöglich, in ihrer Fülle aber doch auffällig. Und weil sie inhaltlich vielfach zusammenhängen, bleibt dem/r Leser/in, von Einzelstellen abgesehen, nur die Wahl, der Auslegung als Ganzer zu folgen oder nicht. Wenn ich dies nicht tun kann, liegt dies daran, dass sich bei genauerem Hinsehen die philologischen Neubestimmungen an etlichen Stellen als problematisch erweisen und willkürlich wirken:

(1) In Bezug auf den Begriff *parousia* und die Eschatologie: Der von B. und S. angegebene semantische Befund, der u. a. Bedeutungen wie „Besuch, Auftreten, Erscheinen, Epiphanie, Kommen, Heimkehr, Rückkehr" (300) umfasst, eröffnet auch die im deutschen Sprachschatz vorhandene Möglichkeit, *parousia* als „Ankunft" zu verstehen. Entscheidend ist der Kontext, der in 1 Thess 2,19; 3,13 und 5,23 die Perspektive auf das endgültige Kommen des Christus sehr plausibel und für 4,15 sogar unmissverständlich klar macht. Dabei wird der Titel *kyrios* in 4,15–17 im Einklang mit der Verwendung in 1,1.6; 2,15.19; 3,11.13 weiter auf Jesus zu beziehen sein. Entgegen der Tendenz zur Spiritualisierung bei B. und S. scheint mir die soziopolitische Situierung zentral: Für die Briefadressaten bedeutet die „Ankunft" Jesu sein vor aller Welt *sichtbares* Auftreten in der eschatologischen Zukunft. Wenn Jesus dabei als „Herr" angesprochen wird, ist die soziopolitische Bühne der Welt betroffen, wo nicht zuletzt der römische Kaiser als „Herr" tituliert wurde: Dann wird *Jesus* als neuer Herr sichtbar. Seine Ankunft bedeutet – auf dem Hintergrund eines apokalyptischen Denkmodells – den Beginn der neuen, die Geschichtszeit komplett verändernden Heilsherrschaft Gottes. Das Bewusstsein, bereits *jetzt* am Beginn dieser eschatologischen Heilszeit zu leben, prägt die Identität der von ihrer städtischen Umwelt „bedrängten" (vgl. 1,6; 3,3) Adressaten entscheidend, sodass die Verfasser von 1 Thess wiederholt daran erinnern.

(2) Zum Gegenspieler in 2 Thess 2,3–12: Der Satz in 2 Thess 2,7 wird m. E. gegen den griechischen Wortlaut jeder temporalen Konnotation entkleidet; das Relativpronomen „der" zu Beginn von 2,8 wird nicht, wie naheliegend, auf das davor stehende Substantiv („der Gesetzlose"), sondern auf den „Verdeckenden" (d. h. den Satan) bezogen und der Relativsatz völlig aufgelöst, um die in 2,8 genannte Vernichtung durch den Herrn nicht auf ein Mitglied der christlichen Gemeinde (den Falschpropheten), sondern den Satan beziehen zu können (154f). Dagegen verweist die Charakterisierung des Gegners, dass er sich über Gott erhebt, in den Tempel Gottes setzt und selbst als Gott darstellt, im frühjüdischen Kontext auf globale, politische Verhältnisse. Die auf Jesus, den Herrn, bezogene Formulierung „mit dem Hauch seines Mundes" erinnert an das vernichtende Wirken des Messias an den Feinden Israels (PsSal 17,24.35; vgl. äthHen 62,2; 4 Esr 13,9–11; 1QSb 5,24; Jes 11,4) und deutet so wieder auf die politische Bühne. Die Deutung von B. und S. nimmt dem antiken Text das Fremde, Anstößige eines apokalyptisch geprägten Weltbildes.

(3) Die semantischen Entscheidungen müssen sich daran messen lassen, ob sie ein besseres Verstehen des Textes ermöglichen, oder ob der neu konstruierte Text noch mehr Probleme aufwirft als der alte. Letzteres ist z. B. bei 2 Thess 1,6–10 der Fall (104–113): Indem B. und S. das „ewige Verderben" aus 1,9 als nur diesen Äon, also die Gegenwart betreffende Strafe deuten (108–110), handeln sie sich das theologische Problem des innergeschichtlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs ein: „Das Urteilen Gottes hat immer zwei Seiten, je nach dem Verhalten des Menschen, mit der Folge von Lohn oder Strafe, nicht erst oder nur am Ende der Zeiten […], sondern *auch innerhalb der Geschichte*" (109, kursiv i. O.). Diesen Tun-Ergehen-Zusammenhang führte bereits das Ijob-Buch ad absurdum; er entspricht auch nicht den aktuellen Erfahrungen der impliziten Adressaten, die „Bedrängnis" erfahren (1,4–6). Vielmehr geht es um den Gedanken, dass die gegenwärtig erfahrene Ungerechtigkeit durch Gottes Eingreifen zukünftig einen Ausgleich findet.

(4) Auf weitere problematische Stellen sei kurz hingewiesen (vgl. noch 130 zu 2 Thess 1,11): In 1 Thess 2,13 beziehen B. und S. die schwierige griechische Formulierung „Wort der Botschaft – von uns – Gottes" auf ein einzelnes Prophetenwort des Paulus, das zukünftige Bedrängnis vorhersagte (28–30); im sozialgeschichtlichen Kontext einer jungen Konvertitengruppe läge es jedoch viel näher, an die Botschaft des Evangeliums als Ganze, die die neue Überzeugung der Konvertiten grundgelegt hat, zu denken. An der notorisch umstrittenen Stelle 1 Thess 4,4 den Begriff *skeuos* mit „Stütze (seine künftige Ehefrau)" zu

übersetzen (48), ist semantisch kaum belegbar und führt zu der unwahrscheinlichen Interpretation von 4,3–8, dass nämlich „ein junger Mann in der Gemeinde eine junge Frau, die bereits mit einem anderen ‚Bruder' verlobt war, durch Geschlechtsverkehr an sich gebunden und sie damit dem anderen weggenommen hat" (49); ein solch konkreter Fall ließe sich auch konkret ansprechen (vgl. 1 Kor 5,1–13). Dass „Tag des Herrn" in 1 Thess 5,2 unspezifisch als „jede Art eines auffallenden ‚Kommens des Herrn' in die Geschichte von Menschen und Völkern" zu verstehen sein soll (71), ist angesichts einer im frühjüdischen und urchristlichen Sprachgebrauch geprägten Verwendung des Syntagmas für den Tag des machtvollen, endgültigen Eingreifens Gottes in die Welt kaum anzunehmen.

So stellt sich am Ende die Frage nach der methodischen Verifizierbarkeit und nach den Kriterien der semantischen Entscheidungen, gerade wenn es um Nebenbedeutungen oder fernliegende grammatische Konstruktionen geht.

Augsburg Stefan Schreiber

Calaway, Jared C.: **The Sabbath and the Sanctuary**. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XIII) 250 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 349), pb. € 74,00 ISBN: 978–3–16–152365–6

Jared C. Calaway vergleicht in seiner Monographie *The Sabbath and the Sanctuary* den Hebräerbrief mit Qumrantexten, und das an sich ist interessant. Es ist in der Tat so, dass die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer für die Erkennung wie auch Anerkennung eschatologischer bzw. jüdisch apokalyptischer Elemente in der Hebräerforschung förderlich war; gleichwohl ebbte ihr Interesse an diesem Textcorpus mangels überzeugender Ergebnisse schnell ab. Weil aber seither kritische Ausgaben dieser Texte erschienen sind, schließt C. folgerichtig, „are [there] new opportunities to discuss what additional insight […] the Dead Sea scrolls can give to the study of Hebrews and the New Testament" (6–7).

Eine solche Gelegenheit ergreift C. und vergleicht ein bestimmtes Konzept im Hebräerbrief, dasjenige des Zugangs zu Gott (daher der Untertitel: *Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context*), mit den sog. Sabbatopfer-Gesängen, die in zehn fragmentarischen Kopien – acht aus Höhle 4 in Qumran (4Q400–407), eine aus Höhle 11 (11Q17) und eine aus Masada (Mas1k) – erhalten sind. Einen Vergleich dieses liturgischen Zyklus, bestehend aus zusammenhängenden und für die ersten dreizehn Sabbate des Jahres bestimmten Kompositionen, mit dem Hebräerbrief sieht C. aus mehreren Gründen als geboten an: Zwar seien sie in Gattung (Liturgie dort und Homilie hier) als auch Datierung unterschieden (um das 1. Jh. v. Chr. dort und um das 1. Jh. n. Chr. hier), teilten aber einen priesterlichen Hintergrund und in Verbindung damit gleich mehrere inhaltliche Konzepte: So seien die Sabbatopfer-Gesänge zusammen mit dem Hebräerbrief die ersten zwei Zeugen nach dem Pentateuch, Hesekiel und Jesaja, welche den Sabbat in Verbindung mit dem himmlischen Heiligtum bringen würden. Zudem seien sie die einzigen, die von dem himmlischen Zelt (und nicht Tempel) reden würden, und zwar in Verbindung mit dem mosaischen Muster. Ferner seien sie seltene Zeugen eines blutigen Opfers im Himmel (statt der üblichen Rauchopfer, der Gebete und guten Taten), und schließlich stellten sie sich beide eine melchisedekitische Priesterfigur im himmlischen Zelt vor. Nach Darlegung dieses dem Forschungsprojekt zugrunde liegenden Arguments bietet C. im ersten Kap. (1–31) darüber hinaus noch einen Einblick in relevante Aspekte der Hebräerforschung sowie in den Inhalt der folgenden Kap.

Im zweiten Kap. (32–58) sucht C. in der Hebräischen Bibel nach Vorläufern von Verbindungen des Sabbats mit dem Heiligtum und findet sie in priesterlichen Schichten des Pentateuchs, im Hesekiel- und auch im Jesajabuch. Im Ersteren – beispielsweise – sei eine Verbindung bereits in der narrativen Struktur angelegt, denn die Anweisungen zum Bau der Stiftshütte (Ex 25–31) kulminierten in Sabbatgeboten (Ex 31,12–17) und in inverser Abfolge beginne die Aufrichtung der Stiftshütte (Ex 35–40) mit Sabbatgeboten (Ex 35,1–3). Weil aber Sabbatgebote den Schöpfergott würdigten, sei dieser Tag zur Annäherung als für besonders geeignet erklärt worden. Somit war eine „spatiotemporale" Korrelation institutionalisiert, die dem Sabbat eine identische Heiligkeit beimaß wie dem Heiligtum selbst. Ein Konstrukt, das in exilisch und unmittelbar nachexilischer Realität formuliert worden sei, mit dem Zweck, sich anstelle des abhanden gekommenen Tempels als Ort der Annäherung an die Gottheit das von Mose geschaute himmlische Zelt vorstellen zu können.

Vor diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht C. im dritten Kap. (59–97), wie der Hebräerautor den Zugang zur Gottheit nach seinem Verständnis konstruiert. Ausgehend von dem Begriff der „Ruhe" würde dieser nämlich ein ursprünglich räumlich definiertes Konzept in eine temporale und in den Himmel reichende Realität transformieren, welche den Gläubigen zum Eintritt offen stehe. Diese Gläubigen unter den Adressaten aber würde er mit den Glaubenshelden der Vergangenheit in Beziehung bringen, welche der Apostasie der Auswanderergeneration wegen nicht ins Land einziehen konnten. Und zwar über das von David prophezeite „Heute": „‚Today' became the day of the Lord or the age inaugurated by Jesus' actions in the heavenly sanctuary; that is, the eschatological and heavenly Day of Atonement. Therefore, the past faithful, who could not be made perfect ‚apart from us', now constitute a ‚cloud of witnesses' (Hebr 12,1) and, having been perfected by Jesus, could then receive the promises as the ‚spirits of just men made perfect' (Hebr 12,23)" (95). Das Konzept des „Landes" würde durch diese Operation zunächst deterritorialisiert, hernach als Sabbat temporalisiert (Hebr 3,7–4,11), um schließlich als himmlisches Heimatland wieder reterritorialisiert zu werden (Hebr 11,13–16.39–40). Im Unterschied zu den Sabbatopfer-Gesängen sei der Sabbat im Hebräer aber nicht bloß ein temporales Medium zu himmlischen Realitäten, sondern himmlische Realität selbst.

Näher würde der Hebräertext den Sabbatopfer-Gesängen liegen, wenn er das himmlische Heiligtum beschreiben würde, welches Gegenstand von C.s viertem Kap. (98–138) ist. Denn wie andere, und z.T. kurz nach der Tempelzerstörung verfasste Texte auch, würden diese das künftige Heiligtum mit Hilfe des mosaischen „Musters" (*pattern*) umschreiben; nicht jedoch als eschatologische irdische Realität (wie etwa im 4. Buch Esra oder 2. Baruch), und auch nicht als Paradigma des gesamten Kosmos (wie bei Philo), sondern vielmehr und als einzige würden diese Texte das Muster mit dem himmlischen Zelt gleichsetzen, allerdings mit dem Unterschied, dass nur die Sabbatopfer-Gesänge von der Vision Hesekiels ausgehen würden.

Im fünften Kap. (139–177) untersucht C. Zugangsrituale zum himmlischen Heiligtum. Gemäß der biblischen Vorlage würde das in Lev 16 beschriebene Ritual mit seinen Opfern nicht nur das Reinigen des Heiligtums und des Volkes zum Ziel haben, sondern auch die Transformation der punktuellen Sinaitheophanie der Vorväter in eine permanente Gottesgegenwart unter seinem Volk. Auf dasselbe würden sowohl die Sabbatopfer-Gesänge als auch der Hebräer zielen, nämlich auf eine „communal experience of heavenly realities" (176), jedoch in unterschiedlicher Weise. Während es nämlich bei der möglicherweise entrechteten Priesterschaft der Sabbatopfer-Gesänge darum gehe, durch das Rezitieren der Liturgie himmlische Realitäten zu erfahren und darin Einfluss auf das himmlische Opfer zu nehmen, mit dem Ziel, die Visionen des Mose und Hesekiel zu verwirklichen, verlaufe das Zugangsritual im Hebräer in inverser Reihenfolge, nämlich indem Jesu vollendendes Opfer zwingend *vor* dem Zugang seiner Nachfolger zur himmlischen Realität, als Voraussetzung desselben, stattfindet.

Abgesehen von einem Ausblick resümiert C. im sechsten Kap. schließlich (178–206) seine Erträge und kontextualisiert sie in der Nachkriegszeit um 75–115 n. Chr., wo die Rivalität zwischen dem aufstrebenden Christentum und priesterlichen Kreisen des Judentums über Fragen des Zugangs zum Heiligen einen vorläufigen Höhepunkt erreicht hätte. Die Vorstellung Letzterer, dass das Heilige über den Sabbat zugänglich sei, hätte der Hebräerautor dadurch unterminiert, indem er behaupte, „that no one could experience either the early sanctuary (Hebrew Bible) *or* the heavenly sanctuary (*Songs*) ‚without us'" (202).

C. ist ein interessanter Wurf gelungen. Nicht nur, weil er Vorstellungen über einen himmlischen Kult bereits in der Hebräischen Bibel und dort im Zusammenhang von exilischer bzw. nachexilischer Existenz verortet, sondern auch, weil er sie mit dem Textkorpus der Sabbatopfer-Gesänge im Nachgang des ersten jüdisch-römischen Krieges vergleicht. Damit bestätigt er jüngere Forschungsansätze, welche die Ausführungen des Autors zum himmlischen Kult in den Zusammenhang besagter historischer Kalamität gestellt hatten und Kultkritik nicht als Kritik am Levitischen Priestertum, sondern als Kritik am Kultverlust gedeutet hatten.

Auf drei Dinge sei an dieser Stelle verwiesen: Die Titelgebungen scheinen nicht immer gelungen. Ferner hätte die Analyse räumlicher Aspekte des Hebräers einen Einbezug raumtheoretischer Methoden verdient, zumal eines Edward W. Sojas oder eines Henri Lefebvre. Und schließlich scheint C. eine mögliche Parallele des Hebräers zu den Sabbatopfer-Gesängen entgangen zu sein. Denn hätte er den Begriff „vollendet werden" als terminus technicus der Priestereinsetzung und des Herannahens zu Gott in der Septuaginta vertiefter untersucht, wäre ihm vielleicht aufgefallen, dass der Hebräerautor bei den Herannahenden nicht von einem „Füllen der Hände" durch Opferteile wie in der Hebräischen Bibel ausgeht, sondern wie in den Sabbatopfer-Gesängen von einem Herannahen mit „Opfern des Lobes", d.h. „Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen" (Hebr 13,15).

Basel Gabriella Gelardini

Grünstäudl, Wolfgang: **Petrus Alexandrinus**. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 363 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 353), kt € 80,00 ISBN: 978–3–16–152440–0

Die exegetische Zerredung der neutestamentlichen Hauptcorpora – ein Produkt der Personalvermehrung und der technischen Innovation – führt junge Wissenschaftler/innen unmittelbar zu den „Exoten" des neutestamentlichen Kanons, bei denen exegetische „Neuigkeiten" – wenn überhaupt – am ehesten zu erwarten sind. Selbstverständlich sind auch diese keine Exoten mehr. Neueres Beispiel dieser Tendenz ist die unter der Betreuung von Tobias Nicklas an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg entstandene und dort 2012 eingereichte Diss. zum zweiten Petrusbrief von Wolfgang Grünstäudl. Zielsetzung dieser Studie ist eine denkbar breite, insofern sie darin besteht, einen

„Vorschlag zur Verortung des 2 Petr zu entwickeln" (VII) und damit einen Beitrag zur „Erschließung dieses oft verkannten Textes" (VII) sowie zur Behebung seiner „Ortlosigkeit" (5) beizusteuern. Anvisiert ist damit der Versuch einer gründlichen historischen Kontextualisierung dieses Briefes (3), die aller darauf aufbauenden Einzelversanalysen ein verantwortliches Fundament verleiht.

Dazu unterteilt der Vf. seine Studie in fünf Kap. mit sehr ansprechenden Titeln: 1. „Konturen"; 2. „Petrus Apocryphus"; 3. „Petrus Receptus" und 4. „Petrus Alexandrinus". In Kap. 5 werden die Ergebnisse präsentiert und Impulse zur Anschlussforschung benannt.

Diese Arbeit versteht sich als ein kontinuierlicher, kritischer „Dialog" mit den von Richard Bauckham vorgelegten Arbeiten zu 2 Petr sowie mit exegetischen Ansätzen, die 2 Petr mit Rom und einer etwaigen dort gepflegten „Petrustradition" (233) in Verbindung bringen wollen.

In Kap. 1 (Einleitungskap.: „Konturen") wird – nach einem kurzen forschungsgeschichtlichen Abriss – auf S. 7f die Zielrichtung der Analyse benannt, die darin besteht, „in einer *rezeptionsgeschichtlichen Analyse* mögliche frühe Spuren für die Existenz und Verwendung des 2 Petr auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen und für eine Verortung des 2 Petr auszuwerten". Dazu wird der Untersuchungszeitraum für etwaige literarische Bezugnahmen auf den 2 Petr bis zum Beginn des 3 Jh.s ausgeweitet. Insgesamt dient Kap. 1 als Sammelbecken diverser „Ausgangspunkte der Untersuchung" zu 2 Petr (8), in dem der pseudepigraphe Charakter von 2 Petr aufgewiesen und nach diversen literarischen Verbindungen des 2 Petr mit weiteren urchristlichen Schriften gefragt wird (literarische Abhängigkeit von Jud; Verbindung zu 1 Petr, zum Corpus Paulinum sowie zu den kanonischen Evangelien). Der Duktus der Ausführungen positioniert den 2 Petr – zunächst ohne genauere Festlegung – ins 2. Jh. Aufbauend auf diesem intertextuellen Befund werden im zweiten Teil des einleitenden Kap.s präzisere „Annäherungen an einen terminus ad quem" vorgelegt. Hier wird die „sehr späte Bezeugung des 2 Petr im lateinischen Westen" (88) als massives Argument gegen eine römische Herkunft gedeutet und Origenes als erster unzweifelhafter Zeuge des 2 Petr etabliert, womit ein topographischer Fingerzeig vorliegt, dem die Studie im weiteren Verlauf genauer nachgehen will.

Kap. 2 („Petrus Apocryphus") fährt mit einer Untersuchung diverser frühchristlicher Texte fort, die wie 2 Petr „die Figur des Apostels Petrus als das zentrale Trägermedium ihrer theologischen Anliegen gebrauchen" (89) und in den in Kap. 1 markierten Entstehungszeitraum fallen. Den Beginn macht dabei eine wenig aussagekräftige „Untersuchung" zum „Kerygma Petri" (2.1: 90–97). Der gleiche Einwand gilt auch Punkt 2.3 (144–147: „Evangelium des Petrus"). Untersucht werden ferner in 2.4 (147–156) „Akten des Petrus", in 2.5 (157–165) die „Pseudoclementinische Literatur" sowie in 2.5 (165–181) die Apokalypse des Petrus aus Nag-Hammadi. Anderen Kalibers sind die äußerst stringenten Ausführungen zum Konnex des 2 Petr mit der „Apokalypse des Petr" (2.2: 97–144) mit der ebenso überraschenden wie überzeugenden These der Priorität der ApkPetr und der literarischen Abhängigkeit des 2 Petr von dieser. Damit markiere die ApkPetr keinesfalls einen *terminus ad quem* als vielmehr einen *terminus a quo* zur Datierung des 2 Petr (142f). Der Vf. spricht äußerst selbstbewusst von dem von ihm erbrachten „Nachweis" der Rezeptionsrichtung (181). Negativ fällt auf, dass Kap. 2 (89–183) das mit Abstand längste Kap. ist, in dem jedoch hinsichtlich der Rezeption des 2 Petr weitgehend (Ausnahme: ApkPetr) negative Ergebnisse präsentiert werden, sodass sich die Frage einstellt, inwieweit der betriebene Aufwand und die vorgelegten Ergebnisse in einem stimmigen Verhältnis stehen und ob das auf S. 8 anvisierte Forschungsvorhaben erreicht worden ist.

Kap. 3 („Petrus Receptus") ist diversen Texten des 2. Jh. gewidmet, die in der Forschung gern als früheste Spuren einer Rezeption des 2 Petr gewertet werden. Der Vf. kommt hier zunächst – wohl zu Recht – zu überwiegend negativen Ergebnissen: Weder lasse sich in 1 Clem, Herm (trotz terminologischer Berührungen mit 2 Petr), noch 2 Clem, noch Barn, Polyk eine Verwendung des 2 Petr wahrscheinlich machen. In allen Fällen seien etwaige Parallelen weder genügend deutlich noch spezifisch genug, um eine Abhängigkeit – in welcher Rezeptionsrichtung auch immer – positiv behaupten zu können. Das Blatt wende sich erst bei Justin dem Märtyrer. Das Verhältnis von Justin Dial. 82,1 und 2 Petr 2,1 erzwinge gleichsam die Annahme einer literarischen Abhängigkeit, wobei der Vf. durch seine Position einer literarischen Verwendung von Justin Dial. 82,1 *durch* (!) 2 Petr exegetisches Neuland betritt: 2 Petr 2,1 sei eine „Reformulierung von dial. 82,1" (219). Für diese Rezeptionsrichtung spreche auch das Fehlen jeglichen Anklanges an 2 Petr bei Tatian, Irenäus Tertullian und Theophilus von Antiochien (gegen I. Broer / H.-U. Weidemann).

Kap. 4 („Petrus Alexandrinus") ist das Unterkap., das der gesamten Monographie ihren Titel verliehen hat. Darin wird eine Kenntnis des 2 Petr durch Clemens Alexandrinus für unwahrscheinlich erklärt. Wichtiger sei die Beobachtung einer „fundamentalen *Entsprechung*" (282) innerhalb der theologischen Konzeption beider Textbereiche, sodass in Alexandrien ein konzeptionelles Umfeld vorliege, in dem die Abfassung des 2 Petr gut vorstellbar ist. Diese Beobachtung führt daher zur Kernthese der Studie insgesamt, die darin besteht, „*die historische und theologische Heimat des 2 Petr* in jenem Lehrertum Alexandriens zu erkennen, das für uns in den Texten des Clemens Alexandrinus [...] greifbar wird" (283). Freilich wird sich diese These angesichts der bei Clemens fehlenden apokalyptischen Eschatologie des 2 Petr im exegetischen Diskurs allererst bewähren müssen.

Die Bewertung dieser Studie ist eindeutig: Ohne jeden Zweifel liegt eine hochklassige Promotion im Grenzbereich von ntl. Exegese und Patrologie vor. Die Methodik ist klar, die Fülle der rezipierten und kritisch diskutierten Literatur ist beachtlich und die Ergebnisse sind im Großen und Ganzen überzeugend. Alle exegetischen Überlegungen werden auf einem auffallend hohen Reflexionsniveau präsentiert. Die Argumentation hat den Mut, Sachverhalte, die ausgehend von der Quellenlage als offen gelten müssen, als solche auch anzuerkennen (z.B. 153/156: Beziehung ActPetr/2 Petr; 163f: Beziehung 2 Petr/PsClem). Die Monita halten sich hingegen im Rahmen. So ist bes. im vorderen Bereich der Studie (Kap. 1 und 2) eine mangelnde Leserfreundlichkeit anzusprechen, verursacht durch die Vorliebe des Vf.s zur Konstruktion betont auf Unverständlichkeit ausgerichteter Sätze und durch zum Teil ausufernden Anmerkungen. Es fällt der etwas unkritische Anschluss an Forschungspositionen seines Lehrers Tobias Nicklas auf, wo es in der Regel zu einem Vollanschluss kommt (vgl. z.B. 127–129). Befremdlich wirkt bisweilen die Paraphrasierung von Textinhalten mangels gesicherter Daten (151). Nicht wenige Thesen bleiben, auch wenn ein gewisses Maß an Plausibilität erreicht worden ist, letztlich doch spekulativ (z.B. Rezeption des Justin durch 2 Petr). Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass mit dieser Studie eine Arbeit vorgelegt worden ist, die die 2 Petr-Exegese der kommenden Jahre nachhaltig beeinflussen wird. Die Anschlussfähigkeit und das heuristische Potential dieser Studie sind als extrem hoch einzustufen. So kann diese Rezension mit der Standardbemerkung günstig ausfallender Rezensionen schließen: Die 2 Petr-Exegese der kommenden Zeit wird an der Studie von G. nicht mehr vorbeikommen.

Münster Adrian Wypadlo

Kirchengeschichte

The Churches of Syrian Antioch (300–638 CE), hg. v. Wendy Mayer / Pauline Allen. – Leuven: Peeters 2012. (XVIII) 372 S. (Late Antique History and Religion, 5), geb. € 67,00 ISBN: 978–90–429–2604–2

Die christliche Geschichte Antiochiens vom Beginn des vierten Jh.s bis zur arabischen Eroberung hat – abgesehen von den Studien Robert Devreesses (1945) und Glanville Downeys (1961) – bislang nur wenige Forscher zu einer Monographie gereizt, obwohl die Stadt am Orontes neben Altrom und Alexandria der bedeutendste Bischofssitz der Antike war. Die vorliegende Studie unternimmt daher – das Ergebnis sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen – nicht ohne beachtlichen Erfolg das schwierige Unterfangen, eine kirchenbaugeschichtliche Gesamtschau Antiochiens (vgl. die umfangreiche Einleitung S. 1–29) in seiner patristischen Glanzzeit, d.h. vom vierten Jh. an bis zur arabischen Eroberung, vorzulegen.

Die Studie gliedert sich in drei Abschnitte, in einen ersten katalogartigen Überblick über die Kirchen der Stadt sowie in einen zweiten zeitgeschichtlichen Teil, der die kaiserlichen Bauaktivitäten näher beleuchtet, und einen dritten, die praktische Verwendung der einzelnen Gebäude betreffenden Abschnitt. Die über 140, wenngleich leider nur schwarz-weißen Abbildungen (287–372) machen das Buch zu einer wahren Fundgrube nicht nur für Archäologen, sondern auch für Patrologen und historisch interessierte Theologen. Eine gewisse Schwierigkeit besteht allerdings, und sie wird von den Autorinnen meisterlich gelöst, in der rechten Zuordnung und Deutung der mannigfachen literarischen Angaben in ihrem Bezug zu den archäologischen Ausgrabungsbefunden. Die Autorinnen haben sich dafür entschieden, die sicher identifizierbaren Kirchen, und dies sind zweifelsfrei die meisten, dem Leser in einem umfangreichen alphabetischen Katalog (31–111) zu präsentieren. Der zweite Unterteil (112–118) liefert nützliche, aber keinem konkreten Bauwerk zuordnungsfähige Angaben, der dritte die spärlichen Dubia (119–122). Der große Vorteil der einzelnen Katalogangaben im ersten Hauptteil besteht nicht nur in den zahlreichen Fußnotenangaben, sondern v.a. in den Belegen aus der griechischen und syrischen Väterliteratur. Besonders ausführlich wird das Babylas-Heiligtum (32–49) behandelt, zu dem die meiste Literatur vorliegt und die Autorinnen auch persönlich geforscht haben.

Der zweite Hauptteil (127–164) geht diachron vor und beleuchtet die Phasen der einzelnen Herrscher, angefangen von der vorkonstantinischen Zeit (128–130) über das vierte Jh. von Konstantin bis Theodosius I. (130–146), das fünfte Jh. von Theodosius II. bis Zeno (146–153) und schließlich das sechste und frühe siebte Jh. bis Heraclius und dem Arabereinfall (154–164). Der Kirchenbau ist, wie die Autorinnen (127) ausführen, kein Zufallsprodukt, sondern verdankt sich, spätestens seit den Baubriefen Konstantins, einer systematischen Planung. Neben örtlichen Vorgaben oder der Integration eines Märtyrergrabs spielt die öffentliche Repräsentation der kaiserlichen Politik eine entscheidende Rolle. So war beispielsweise die Aufwertung des Babylas-Kultes ein Politikum; vom heidnischen Kaiser Julian dem Apostaten bekämpft, wurde er von den christli-

chen Imperatoren gefördert, um die traditionelle Apollo-Verehrung in dem malerischen Daphne zu bekämpfen. Einen besonderen Höhepunkt des antiken Märtyrerkultes bildet die in Antiochien beheimatete Makkabäer-Verehrung, die aus ihrem ursprünglich rein jüdischen Kontext herausgelöst zum fixen Bestandteil des christlichen Pilgerrepertoires wurde. Es versteht sich von selbst, dass diesem Kult die Kanonizität der bisweilen als „apokryph" angesehenen Texte des ATs unausgesprochen zugrunde lag. Frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist der bezeichnende Umstand, dass unter Kaiser Leon I. das erste Michael-Patrocinium (151) erwähnt wird. Der durch Erdbeben und andere Katastrophen stark dezimierten Bevölkerung war am himmlischen Beistand des Engelsfürsten so sehr gelegen, dass sie ihm ein Gotteshaus zur besonderen Verehrung zuwies. Während der Pestepidemien und der militärischen Bedrohungen des sechsten Jh.s wurde unter Kaiser Justinian I. (162) der Michaelskult noch intensiver gepflegt und das Kirchenbauprogramm entsprechend erweitert.

In einem dritten Schritt wird die Funktionalität des Kirchenraumes (165–231) behandelt. Dabei geht es konkret um Fragen nach der Aufbewahrung kostbarer Reliquien, um den damit verbundenen Heiligen- und Märtyrerkult, die Verwendung des Kirchenraumes als Bischofskirche und Kathedrale, Stationsgottesdienste und liturgische Prozessionen, um den Klerus, die Bediensteten, die Gilden und Bruderschaften sowie die kirchliche Repräsentation im Allgemeinen. Eine gewisse Schwierigkeit bringt die Lokalisierung der Kathedrale (174–182) im Sinne eines Bischofssitzes mit sich. Die Autorinnen gehen davon aus, dass es zwei Kathedralkirchen (175) gab, da die alte vorkonstantinische Basilika, die sog. „Palaia", durch die „Große Kirche" abgelöst worden sei. Doch angesichts der Zerrissenheit der Kirche in Antiochien ist von vornherein von einer Vielzahl der Kathedralen auszugehen. Während des berühmten Schismas ab 341 kann es als sicher gelten, dass Katholiken und Arianer (Homöer) nicht denselben Kultraum benutzten und dass es mehrere *cathedrae* in der Stadt gab. Selbiges gilt für die unübersichtliche Situation, als sich die chalcedonischen Orthodoxen und die schismatischen Monophysiten aufs heftigste befehdeten.

Eine umfangreiche Bibliographie (235–254) bietet die wichtigste Quellen- und Sekundärliteratur zum Thema und lässt nichts zu wünschen übrig. Ob es allerdings darüber hinaus noch eines speziellen Glossars (255–257) bedurft hätte, mag der geneigte Leser selber entscheiden; aber modernen Archäologie- und Kunststudenten muss man wohl eigens erklären, dass es sich bei einem Baptisterium um eine Taufkapelle handelt. Den Begriff „Chalcedonian" mit „pertaining or adhering to the Council of Chalcedon" zu erklären, bedeutet freilich kein Mehr an dogmengeschichtlicher Information. Die chronologische Tabelle (262–267) erweist sich indes wegen ihres synoptischen Charakters als recht nützlich, kombiniert sie doch die Lebensdaten der Kaiser und Bischöfe mit den Naturkatastrophen, Konzilien und den kirchlichen Ereignissen rund um den Märtyrerkult.

Zusammengenommen mit dem reichen Karten- und Fotomaterial (287–372), oft auch aus privaten Beständen der Autorinnen, setzt das Werk Maßstäbe für die historische Erforschung Antiochiens in seiner patristischen Glanzzeit und kann daher jedem Interessierten nur empfohlen werden.

Bamberg Peter Bruns

Nesselrath, Theresa: **Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches**. Konzepte und Vorbilder. – Münster: Aschendorff 2013. 220 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Kleine Reihe, 9), geb. € 35,00 ISBN: 978–3–402–10916–8

Bei diesem Buch handelt es sich um eine für den Druck leicht überarbeitete Diss., die im WS 2011/12 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommen wurde. Sie widmet sich einer interessanten Figur des vierten Jh.s: dem römischen Kaiser Julian. In einem Jahrhundert, in dem der römische Staat eine religionspolitische Wende zugunsten des Christentums vollzieht, steht dieser Kaiser, obwohl als Neffe Kaiser Konstantins christlich erzogen, während seiner nur kurzen Regentschaft von kaum zwei Jahren (361–363) auf der Seite der heidnischen Opposition und betreibt eine Restaurationspolitik des heidnischen Kults und der heidnischen Religion. Dazu konzipiert er eine bis dato in den heidnischen Kulten unbekannte reichsweite Organisation, die bereits sein Zeitgenosse Gregor von Nazianz als „Nachäfferei" der Christen wertet (Gr. Naz. or. 4,112). Obwohl dieser Kaiser, schon angefangen bei seinen Zeitgenossen wie Gregor von Nazianz, durch die Geschichte hindurch immer wieder große Aufmerksamkeit erfahren hat, bemerkt die Vf.in, dass die bisherige Forschungsliteratur „gerade die Behandlung von Julians reichsweiter paganer religiöser Organisation und bes. die interessante Frage nach der Quelle seiner Inspiration für diese Vereinigung (christlich oder pagan) meist nur kurz am Rande erwähnt" (12) bzw. „zwiegespalten [ist]: Ein Teil sieht eindeutige Parallelen zum Christentum, während ein anderer Teil jede Abhängigkeit Julians von der Religion seiner Kindheit bestreitet" (7). Da Nesselrath, wie sie bereits in der Einleitung feststellt (7), „eine pauschale Verortung des julianischen Konzeptes entweder ganz im Christentum oder ganz im Heidentum kaum möglich" erscheint, setzt sie es sich zum Ziel, die julianische Konzeption zu analysieren sowie mit paganem und christlichem Verständnis zu vergleichen.

Die Vf.in gliedert ihre Untersuchung in zwei große Teile: In einem recht umfänglichen ersten Teil (17–80) widmet sie sich der Person Julians: seiner religiösen Biographie, seinem Verhältnis zum Christentum und seinem philosophischen Hintergrund. Nach diesen Hintergrundinformationen geht es im zweiten Teil um Julians Konzeption einer Repaganisierung sowie seine paganen und christlichen Einflüsse (83–184). Die Ergebnisse werden abschließend auf wenigen Seiten zusammengefasst (180–184). Ein Literaturverzeichnis (190–209) sowie mehrere Register (211–220) beschließen das Buch.

N. kommt zu dem Ergebnis, dass Julian, „ein Wanderer zwischen den Welten, der sich noch nicht endgültig vom christlichen Gott abwendete, aber auch die paganen Götter ehrte, da er sich das Wohlwollen beider Seiten erhalten wollte" (26), sich von seiner christlichen Seite trennte und mit der christlichen Tradition brach, als er an die Macht kam. Er fühlte sich fortan von den Göttern erwählt, ihre Verehrung neu zu beleben. Die Neubelebung sei als „eine Art Neukonstruktion der alten paganen Kulte" zu verstehen (186), bei der Julian auch auf originär christliche Aspekte zurückgegriffen habe. N. sieht diese vorrangig im Bereich der christlichen „Philanthropie" gegeben (168–184): der caritativen Sorge um Bedürftige, der Gastfreundschaft, dem liebevollen Umgang mit Kranken, der Sorge um Gefangene. Julian habe die caritative Praxis der Christen übernommen, sie aber anders begründet: „Ihm ging es um die Nachahmung der Götter, nicht um den Lohn im Jenseits" (183). Daneben findet die Vf.in pagane und christliche Einflüsse in Julians Streben nach einer reichsweiten Organisation des heidnischen Kultes sowie den Anforderungen, die der Kaiser an Ausbildung und Lebenswandel der Priester stellte. Dabei habe Julian sich aber – damit sein Konzept in den Augen der heidnischen Bevölkerung nicht von Vornherein zum Scheitern verurteilt gewesen wäre – bemüht, „jeglichen Verdacht, er imitiere die Kirche, zu vermeiden"; vielmehr habe er danach getrachtet, „den Erfolg der Christen nachzueifern, indem er solche paganen Kultvollzüge und Vorstellungen in sein Konzept aufnahm, die den von ihm als nachahmenswert empfunden christlichen Praktiken vergleichbar waren" (188). Somit ist Julians Repaganisierungspolitik in den Augen N.s weder „bloße Imitation der Kirche" noch „einfache Restauration der traditionellen Kulte", sondern „etwas Neues, eine großartige eigenständige Leistung Julians, die [...] wie seine eigene Frömmigkeit Paganes und Christliches verbindet [...], eine ganz eigene julianische Interpretation des Paganen" (189).

Die Studie ist insgesamt gut lesbar und übersichtlich aufgebaut. So folgt z.B. der Aufbau des zweiten Teils zur Konzeption der julianischen Repaganisierung (mit Ausnahme des 6. Kap.s, wo ein Abschnitt vorangestellt ist) dem stets gleichen Muster: Zunächst wird Julians Entwurf dargestellt, dann nach paganen und christlichen Parallelen gefragt. Ein abschließender Vergleich fasst die Ergebnisse zusammen. Auf der Grundlage einer profunden Kenntnis der antiken Quellen und weitgehend auch der modernen Forschungsliteratur gelingt der Vf.in eine eigenständige Position zur julianischen Religionspolitik, die in der bisherigen Forschungsliteratur unterschiedlich beurteilt wird. Allerdings versammelt die Vf.in, gerade im ersten Teil, viel Bekanntes und bleibt oberflächlich. Als Leser der Studie ist man zudem doch sehr überrascht, wenn man am Ende des Buches angelangt N.s bereits erwähnte Bewertung der julianischen Repaganisierungspolitik als „etwas Neues", als „eine großartige eigenständige Leistung Julians" liest (189). Das, was die Vf.in hier abschließend so klar vorträgt, erscheint beim Lesen der einschlägigen Kap. des zweiten Teils als weit weniger eindeutig und bleibt vielmehr vage. Immer wieder ist von Scheinbarem die Rede, von Möglichem oder Wahrscheinlichem; N. äußert des Öfteren Vermutungen und räumt mehrfach ein, nicht mit Sicherheit feststellen zu können, wie Julians Konzeption vor dem Hintergrund vermeintlich christlicher und paganer Parallelen denn zu bewerten sei. Um ein Beispiel zu nennen: Es erscheint N. bei ihren Ausführungen zu Julians Konzeption der Priesterschaft als „*sehr wahrscheinlich*, dass Julian sich von Jamblich anregen ließ und dessen Konzept des Philosophenpriesters [...] übernahm." Dass es zudem aber auch „viele ins Auge fallende Ähnlichkeiten zwischen Julians Konzept und den Anordnungen der Kirche" gibt, „liegt *vermutlich* daran, dass sowohl die Kirche wie auch Julian erkannt haben, welch wichtige Rolle die Priester für die Ausbreitung des jeweiligen Glaubens spielten [...]. Die Übereinstimmungen zwischen christlichem Klerikerbild und Julians Ideal eines Priesters *scheinen* sich so *fast schon notwendig* aus ihren ähnlichen Zielen zu ergeben. Dabei *lässt sich kaum mit Sicherheit feststellen*, ob und, wenn ja, inwieweit Julian diese Ziele von der Kirche übernahm, um sie dann, unter Berufung auf die pagane Tradition und gestützt auf die neuplatonischen Lehren, v.a. Jamblichs, neu mit Inhalt zu füllen. Dabei *mag* er das eine oder andere christliche Element *unbewusst* aufgrund der in seiner Kindheit und Jugend erfahrenen christlichen Prägung *übernommen haben*" (135; Hervorhebungen C. U.). Eine durch und durch neuartige, „große, eigenständige Leistung Julians" ist doch etwas anderes. Trotz dieser kritischen Bemerkungen wird derjenige N.s Studie mit

Gewinn lesen, der sich kompakt über Kaiser Julian und seine Religionspolitik informieren möchte.

Münster Christian Uhrig

Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit"?, hg. v. Michaela Maurer / Bernhard Schneider. – Münster: Lit 2013. 411 S. (Religion – Kultur – Gesellschaft, 1), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12003–8

Vorliegender Band, der die interdisziplinäre und interkonfessionelle Reihe „Religion – Kultur – Gesellschaft. Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte des Christentums in Neuzeit und Moderne" eröffnet, dokumentiert die Referate einer in Trier abgehaltenen internationalen Tagung des Teilprojekts „Armenfürsorge und katholische Identität" innerhalb des Trierer Sonderforschungsbereichs „Fremdheit und Armut", die beide – wie vorgesehen – im Dezember 2012 abgeschlossen wurden. Im Mittelpunkt der Tagung, die von 29. Juni bis 2. Juli 2011 in Kooperation mit der Kath. Akademie Trier und dem Diözesan-Caritasverband Trier stattfand, stand die Frage, ob im langen 19. Jh. (d.h. von 1789 bis 1914) der vom späteren Mainzer Bischof Ketteler 1848 reklamierte „edle Wettkampf der Liebe und Barmherzigkeit" (17) zwischen katholischen Initiativen einerseits und protestantischen, öffentlichen und säkular-philanthropischen Bestrebungen andererseits in politisch und religiös unterschiedlich geprägten europäischen Ländern tatsächlich zustande kam.

Einer instruktiven „Einleitung und Zwischenbilanz" (13–37) von *Bernhard Schneider,* dem Initiator der Tagung und Mitherausgeber des Bandes, folgen 15 Beiträge, von denen vier Übersetzungen auf Englisch gehaltener Referate bilden. Entsprechend dem Tagungsablauf sind sie in die drei Sektionen „Semantiken und Diskurse", „Offene und geschlossene Armenfürsorge" sowie „Armenfürsorge und Genderfrage" gegliedert.

In der ersten Sektion wird die konfessionelle bzw. profane Bewertung von Armut, Wohltätigkeit und Sozialer Frage in zeitgenössischer Publizistik und Verkündigung in den Blick genommen. Während in der evangelischen Publizistik der konfessionelle Wettstreit nur eine untergeordnete Rolle spielte *(Thomas K. Kuhn)* und das Urteil von profaner Seite verschieden ausfiel *(Wilfried Rudloff),* kamen *Michaela Maurer* und *Ingmar Franz* für den katholischen Bereich zu einer differenzierenden Einschätzung: „Ein ‚Wettkampf der Barmherzigkeit' wurde in den ultramontanen Kreisen diskursiv sowohl dem konfessionellen Konkurrenten als auch dem Staat gegenüber ausgefochten, nicht dagegen in den katholisch-spätaufklärerischen" (22).

Die zweite und umfangreichste Sektion wendet sich der praktischen sozialen Arbeit in Deutschland, in der Habsburgermonarchie *(Rupert Klieber),* in Frankreich *(Catherine Maurer),* Belgien *(Leen van Molle / Jan de Maeyer),* Großbritannien *(Frances Knight)* und Irland *(Dáire Keogh)* zu. Ein weiterer Vortrag der Tagung zu Dänemark und Schweden konnte für den Druck nicht fertiggestellt werden *(Liselotte Malmgart:* Christian social work in 19th century Denmark and Sweden – A competition of charity?); auch auf zugesagte Beiträge zur Schweiz und zu den Niederlanden musste verzichtet werden. In Bezug auf Deutschland werden von *Christian Schröder* die Entwicklungen im katholischen Fürsorgewesen in Südbaden und im Saargebiet zwischen 1800 und 1870 beleuchtet (143–162), von *Beate Althammer* die deutsche Wandererfürsorge am Beispiel des 1883 ins Leben gerufenen „Rheinischen Vereins wider die Vagabundennoth" (163–182), und von *Andreas Henkelmann* das durch den Kapuziner Cyprian Fröhlich 1889 gegründete „Seraphische Liebeswerk für verwahrloste Kinder" im Kaiserreich (183–207). H. stellt dabei fest, dass im Bereich der Kinder- und Jugendfürsorge ein in feindseliger Atmosphäre ausgetragener Streit zwischen katholischer Caritas und evangelischer Innerer Mission stattfand, der alles andere als „edel" war, sondern vielmehr ein „praktischer Kulturkampf im Alltag" (24; vgl. 190).

Die dritte Sektion schließlich betrachtet die Armen- und Krankenfürsorge in der Genderperspektive, was insofern sinnvoll ist, als im 19. Jh. einerseits Frauen (insbes. Witwen und alleinerziehende Mütter) von Armut wesentlich häufiger betroffen waren als Männer, und andererseits das sozial-karitative Arbeitsfeld eine ausgesprochene Frauendomäne war. Von daher stellt sich auch die Frage nach einem „Wettbewerb der Geschlechter" (19) innerhalb und zwischen den Konfessionen. Die drei Aufsätze dieser Sektion stellen die Genderfrage hinsichtlich des deutschsprachigen Katholizismus am Beispiel vom steirischen Klerus verwendeter religiöser und homiletischer Publikationen *(Michaela Sohn-Kronthaler),* bezüglich des deutschsprachigen Protestantismus am Beispiel der Kaiserswerther Diakonissen *(Ute Gause)* und hinsichtlich der Konkurrenz (aber auch Kooperation!) zwischen christlicher Caritas und staatlicher Wohltätigkeit in Frankreich *(Rachel G. Fuchs).* Ein viertes Tagungsreferat *(Yvonne Maria Werner:* Armenfürsorge und Genderfrage im Protestantismus Skandinaviens) konnte nicht im Druck erscheinen.

Der letzte Teil des Buches bietet einen Ausblick, bestehend aus einem Beitrag des renommierten Sozialwissenschaftlers *Karl Gabriel* (385–401) und dem Kommentar des Trierer Caritasdirektors *Bernd Kettern* aus praktischer Sicht (403–407). Ersterer sah Rechristianisierungskonzepte und sozial-karitative Arbeit im deutschen Protestantismus deutlicher gekoppelt als im deutschen Katholizismus, der stärker auf getrennte Organisationen gesetzt habe (was Bernhard Schneider in Frage stellt; vgl. 34). Heute seien Caritas und Diakonie gemeinsam herausgefordert, sich für den Erhalt und die Weiterentwicklung des deutschen „Sozialmodells der Vielfalt und des sozialen Ausgleichs" (398) zu engagieren und sich vom Markt mit seinen gewinnorientierten Organisationen abzusetzen. K. betonte, dass es sich gegenwärtig kaum mehr um einen edlen Wettkampf der Konfessionen handle, sondern mehr um ein Mit- und Nebeneinander und um einen „edlen Wettbewerb der Werthaltungen" (403). Außerdem verwies er darauf, dass angesichts von fast 80% weiblicher Mitarbeiterinnen im Deutschen Caritasverband und ähnlicher Quoten in anderen Wohlfahrtsverbänden die soziale Arbeit somit immer noch eine Frauendomäne ist. Als weiterer Kommentator zum Tagungsvortrag Gabriels fungierte der Bremer Politikwissenschaftler Philip Manow, dessen Überlegungen nicht abgedruckt sind, aber in die „Einleitung und Zwischenbilanz" Schneiders einflossen.

In dieser Bilanz hält der Trierer Kirchenhistoriker fest, dass in allen untersuchten Ländern ein weites Terrain für private, d.h. vor allem religiös-konfessionelle Aktivitäten karitativer Art existierte. Nicht selten gab es auch Zusammenarbeit mit der staatlichen Fürsorge, einen unmittelbaren Wettkampf dagegen nur, als die Staaten am Ende des langen 19. Jh.s das Fürsorgesystem neu ordneten, nun selbst fürsorgerische Leistungen anboten und die kirchlichen Institutionen sich dadurch positionieren mussten. Interkonfessionell wurde der Spielraum für Kooperationen wegen der „(Re-)Konfessionalisierungsdynamik im 19. Jahrhundert" (32) zwar eher geringer, aber man lernte voneinander, griff Anregungen und erfolgreiche Modelle der anderen Seite auf und schnitt sie auf die eigenen Bedürfnisse zu. Nur für Großbritannien lässt sich von einer Vorstufe sozialer Ökumene sprechen, in Irland hingegen fast von konfessionellem Krieg. Jedenfalls wirkte die Vielzahl von Hilfen und Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege „der Monokultur einer rein staatlichen Fürsorge entgegen" (35), worin Schneider ein wesentliches Element beim Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen sieht. Schließlich verweist er auf die konfessionsübergreifend hervorragende Rolle der Frauen in der Armenfürsorge, die im katholischen Bereich v.a. in einem wahren „Ordenskongregationsfrühling" (Relinde Meiwes) Ausdruck findet, der der kirchlichen Caritas in der Öffentlichkeit ein weibliches Gesicht verlieh. In Irland war dieser Frühling – nach *Dáire Keogh* – allerdings teuer erkauft, weil die kirchliche Hierarchie karitative Initiativen junger Frauen bewusst in die geordneten Bahnen von Schwesternkongregationen lenkte, um unkontrollierte Aktivitäten weiblicher Laien zu verhindern. Sollten sich die Beobachtungen Keoghs für weitere Länder erhärten lassen, müssten die Forschungen von Relinde Meiwes – so Schneider – um einen wichtigen Gesichtspunkt ergänzt werden. Zumindest für Deutschland ist der Sachverhalt nach Überzeugung des Rez.en indes ein anderer, hatte doch hier eine Reihe von Bischöfen Reserven gegenüber jeder eigenständigen Fraueninitiative, auch und gerade was die diözesanübergreifenden und von einer Generaloberin zentral geleiteten neuen Kongregationen anbetraf.

Insgesamt bildet das anregende Werk eine willkommene Bereicherung der noch immer nicht üppigen wohlfahrtsgeschichtlichen Fachliteratur. Schade ist nur, dass man sich – wie heute leider so oft – ein besonders bei Sammelbänden ungemein hilfreiches Register der Personen, Orte und Sachen gespart hat.

Osnabrück Manfred Eder

Lätzel, Martin: **Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg.** Zwischen Nationalismus und Friedenswillen. – Regensburg: Pustet 2014. 216 S., pb. € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2581–9

Die Nachwirkungen des Kulturkampfes in Deutschland, in dem die Katholische Kirche zahlreichen gesetzlichen Einschränkungen unterworfen worden war und die Katholiken sich damit an den Rand gestellt sahen, waren noch nicht überwunden. Die zahlenmäßig etwa 37% Katholiken der Gesamtbevölkerung waren bei den Eliten unterrepräsentiert. Der Kulturkampf führte zu einer stärkeren Identifikation der Katholiken mit der Kirche. Nun bot der Erste Weltkrieg die Gelegenheit, sich als treue Bürger des Staates zu erweisen bzw. die „ungebrochene Diskriminierung war ihnen Ansporn, ihre Vaterlandsliebe zu beweisen" (41). Ein Berliner Dominikaner fasste auf dem Katholikentag in Mainz die patriotische Begeisterung in dem bekannten Kreuzzugsmotto „Gott will es" zusammen (43). Die Folge war eine nationale Engführung, während die Katholische Kirche prinzipiell übernational und international strukturiert ist. Der Autor, Theologe und Publizist Martin Lätzel richtet den Blick auf die Katholische Kirche.

Die Kriegsbegeisterung war nach dem Attentat in Sarajevo auf das österreichische Thronfolgerpaar Franz Ferdinand und seiner Gemahlin Sophie durch alle Bevölkerungsschichten in Deutschland und Österreich weit verbreitet, die ausbleibenden Kriegserfolge führten bald zu einer nüchterneren Sicht.

Die von Cicero ausgehende und von Augustinus weiterentwickelte antike Lehre des *bellum iustum* wurde vehement vom Moraltheologen Joseph Mausbach, Prof. für Moraltheologie, vertreten (62), wie auch in Feldpredigten. Viele meinten das Christentum wieder in einem Land wie Frankreich einzupflanzen, wo der Laizismus zur Abwendung von der Religion geführt habe. In Feldpostbriefen wird von einer wieder gehaltenen Fronleichnamsprozession berichtet. In der Publizistik wurde der Krieg von Frankreich als gegen den Katholizismus

gerichtet, von Deutschland hingegen als Weg, um das laikale Frankreich wieder zu christianisieren, interpretiert (72). Auch der Philosoph Max Scheler hat mit seinem Buch „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg" die nationale Begeisterung unterstützt (85), Kriegsbegeisterung wurde mit Kulturpatriotismus begründet.

Die Bischöfe vertraten die Lehre vom gerechten Krieg, damit wurde selbst der von Papst Benedikt XV. kritisierte Überfall auf das neutrale Belgien als Verteidigung dargestellt. Der belgische Kardinal Désiré-Joseph Mercier verurteilte den Überfall auf sein Land, deutsche Bischöfe und Politiker kritisierten dafür den belgischen Primas (57–61). Ein 1918 veröffentlichter Hirtenbrief der deutschen Bischöfe hatte das Leitwort „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist", (55) ein Bibelwort, das im Vorwort zur „Feierlichen Erklärung" der Österreichischen Bischöfe nach der Okkupation Österreichs im Jahr 1938 wiederkehren sollte, dessen Text im Büro des Gauleiters Joseph Bürckel in Wien endredigiert worden war (M. Liebmann).

In Predigten, Berichten und Briefen von der Front, die durch Beispiele dokumentiert sind, wurde der Krieg nach den ausbleibenden Erfolgen als Strafe Gottes, als Erzieher gedeutet (104–107), so hegte der Bischof von Speyer, Michael Faulhaber, die Hoffnung auf eine Resakralisierung.

Zum Thema Sittlichkeit weist eine 1917 vom Preußischen Kriegsministerium ausgegebene Empfehlung zum Gebrauch von Kondomen als Schutz vor Geschlechtskrankheiten auf diese Problematik im Krieg hin. Dagegen traten stellvertretend die Bischöfe Kardinal Felix Hartmann aus Köln und Erzbischof Franziskus Bettinger aus München in einer Eingabe an den Kaiser auf. Einige Bischöfe interpretierten die Empfehlung als eine „Anleitung zur Hurerei" und führten beim Reichskanzler und Zentrumspolitiker Georg von Hertling Beschwerde (114f).

Die Friedensinitiativen der Päpste Pius X., der für den Frieden sein Leben zu opfern sich bereit erklärte, und Benedikts XV., der am 8. September 1914 einen Mahnruf an die Katholiken des Erdkreises schickte, sind nicht gehört worden. Auch der Schutz von Kulturgütern, wie des Doms zu Trier oder der Kathedrale von Reims, für deren Erhalt sich Papst Benedikt XV. ausdrücklich einsetzte, wurde verhandelt.

Papst Benedikt XV. wurde gar als „Pazifist" bezeichnet, was als Schimpfwort gegolten hat. Seine humanitären Initiativen, Versorgung von Kriegsgefangenen sind heute noch anerkannt. Sein wörtlich abgedrucktes Mahnschreiben an die Oberhäupter der kriegführenden Länder vom 1. August 1917 wurde von Frankreich abgelehnt, die deutschen Bischöfe druckten es nicht ab (169). Die vom Reichstag 1917 auf Initiative von Matthias Erzberger beschlossene Friedensresolution brachte wegen der zeitlichen Nähe zur päpstlichen Initiative keine angemessene Beurteilung der Zentrumspartei. Ebenso findet sich ein an den Papst übersandtes Friedensprogramm in 12 Punkten des Friedensaktivisten Max Joseph Metzger abgedruckt, der zusammen mit Pater Wilhelm 1917 das Weltfriedenswerk vom Weißen Kreuz, seit 1920 Missionsgesellschaft vom Weißen Kreuz genannt, gründete. Wegen seiner Gegnerschaft zum Nationalsozialismus wurde Metzger 1944 hingerichtet (173–176).

Von November 1917 bis September 1918 stellte das Zentrum mit Graf Georg von Hertling erstmals einen Reichskanzler. Die Bedeutung des Verbandskatholizismus und der Zentrumspartei war schon vor dem Krieg ausgeprägt. Folgerichtig hat Matthias Erzberger als Zentrumspolitiker im Wald von Campiègne die Kapitulation für das Deutsche Reich mit unterzeichnet. Das Zentrum sah sich „primär der deutschen Politik verpflichtet und pflegte durchaus Distanz zum Vatikan" und verstand sich als Vorreiter einer sozialen Gesetzgebung (19f). Mit der Zustimmung zu Hitlers Ermächtigungsgesetz und der folgenden Selbstauflösung des Zentrums war das Ende des parteipolitischen Katholizismus eingeläutet.

Eine zentrale Rolle in der Zeit des Ersten Weltkrieges spielte der spätere Kardinal Michael Faulhaber, bis 1917 Bischof von Speyer, dann Erzbischof von München und Freising, der 1915 den bayerischen Soldaten ein patriotisches Kriegsgebet widmete. Kardinal Faulhaber hat den Wandel zur Republik beim Münchner Katholikentag 1922 kritisiert, er blieb der Monarchie verbunden (192).

Wieweit ein katholischer Aufbruch in den Jugendbewegungen „Quickborn" mit frei gewählten Leitungen und Abbau von Unterschieden in Stand und Geschlechtern und „Neudeutschland" durch die Erlebnisse des Krieges beschleunigt wurden, ist vielleicht eine offene Frage, die liturgische Bewegung war erst nach dem Ersten Weltkrieg gewachsen. Für sie wird besonders die Bedeutung des österreichischen, in Klosterneuburg wirkenden Paters Pius Parsch herausgehoben (187f), die in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt wurde. Zitate zum „katholischen Verbandsghetto" (185) wirken etwas eindimensional. Nuntius Eugenio Pacelli beurteilte die Entwicklung der Jugendbewegungen mit Augustin Bea (SJ) in kurialer Perspektive in einer Lagebeurteilung negativ, „ein verkehrter Geist der falschen Autonomie und Unabhängigkeit [...] habe in den ‚Quickborn' Einzug gehalten" (186).

Die Kritik in einem Ausblick auf das Dritte Reich, „dass Katholiken dem Vernichtungskrieg und Völkermord nicht entschieden genug entgegentraten", klingt zeitgeistig pauschalierend und schuldzuweisend, wird aber durch die Feststellung „die Kirche steht niemals außerhalb der Gemeinschaft, da ihre Glieder ebenfalls Glieder derselben sind" etwas zurechtgerückt.

Eine profunde Kenntnis von Literatur liegt dem Buch zugrunde, daraus ist eine lesenswerte Zusammenfassung des Verhältnisses der Katholischen Kirche zum Ersten Weltkrieg von der Hierarchie bis zum einfachen Soldaten geworden, wenngleich nicht jeder Aussage und Beurteilung gleiches Gewicht zukommt.

Graz Rudolf K. Höfer

Theologiegeschichte

Bruns, Christoph: **Trinität und Kosmos**. Zur Gotteslehre des Origenes. – Münster: Aschendorff 2013. 357 S. (Adamantiana, 3), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–13713–0

Bei diesem Buch handelt es sich um eine für den Druck leicht überarbeitete Diss., die im WS 2012/13 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg angenommen wurde. Sie widmet sich mit der Person des Origenes' einem der bedeutendsten Theologen der Spätantike und mit ihrer Thematik der Trinitätstheologie auch einem gewichtigen Aspekt des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie. Theologiegeschichtlich spielt Origenes für die Entwicklung des trinitarischen Dogmas keine unwichtige Rolle, nennt er in seinem Johanneskommentar (Jo. 2,10,75) Vater, Sohn und Geist doch schon „drei Hypostasen", ohne deren wesenhafte Einheit begrifflich auf den Punkt bringen zu können. In der Forschung besteht jedenfalls, wie der Vf. selbst äußert, „Konsens über die herausragende Bedeutung [...], die dem Alexandriner in der Geschichte der theologischen Bemühungen um das Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit zukommt" (14). Diesen generellen Konsens konkretisierend verweist der Vf. (mit den Worten Wolfgang Bienerts) auf die in der Forschungsliteratur breit bezeugte Erkenntnis, dass Origenes „wesentliche Voraussetzungen für das erst in späterer Zeit (im 4. Jahrhundert) ausformulierte trinitarische Dogma geschaffen hat" (15). Vor diesem Hintergrund will Bruns mit seiner Diss. den Versuch einer „Gesamtschau des trinitarischen Denkens [unternehmen], wie es im weitläufigen Œuvre des Origenes zutage tritt" und das „in seinem Schrifttum allgegenwärtig" ist (15). Dabei geht es dem Vf. nicht nur um eine kommentierende Zusammenstellung trinitätstheologisch relevanter Textpassagen aus dem Werk des Alexandriners, sondern auch darum, „Origenes' Wirklichkeitsdeutung als ganze in ihrer trinitarischen Bestimmtheit (...) in den Blick zu nehmen" (15), sie also auch theologisch zu durchdringen. Da B. mit Christoph Markschies Origenes als „systematische[n] Ansatzpunkt für den schweren trinitätstheologischen Konflikt des vierten Jahrhunderts" sieht, will B.' Studie dann auch einen „Beitrag zum besseren Verständnis der Theologiegeschichte des vierten Jahrhunderts" leisten (18f). Schließlich sieht B. in der Trinitätstheologie des Origenes auch eine reiche „Quelle der Inspiration" für die heutige Theologie (17). Damit ist ein weites Feld abgesteckt.

Der Vf. gliedert seine Studie in zwei große Teile, die der Systematik folgen, die „als Erbe Augustins seit der Scholastik im Abendland geläufig ist" (15), die aber, wie B. selber zugesteht, „Origenes (...) noch nicht zur Anwendung" bringt (15), auch wenn er sie „der Sache nach voraussetze" (40): So folgt auf eine recht ausführliche Einleitung (11–40) der erste Hauptteil zur „immanenten" Trinitätstheologie des Origenes (41–157). Hier widmet B. jeder göttlichen Hypostase ein eigenes Kap. Darin trägt er aus dem Gesamtwerk des Alexandriners zusammen, was dieser über Vater, Sohn und Geist und über ihre Beziehung zueinander gedacht hat. Im zweiten Hauptteil (159–300) analysiert B. die „ökonomische" Trinitätstheologie des Origenes, das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist, und zwar unter den Gesichtspunkten von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Die Ergebnisse werden abschließend zusammengefasst (301–309). Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (310–337) sowie mehrere Register (338–357) beschließen das Buch.

Das Ergebnis seiner Untersuchung präsentiert B. seinen Lesern in ein paar wenigen Zeilen bereits am Ende seiner Einleitung (40): „Die origeneische Trinitätstheologie erweist sich als *Trinitätslehre in statu nascendi*." Weiterhin sieht B. die Lehre des Origenes' von einer „inneren Ambivalenz" gekennzeichnet: Vater, Sohn und Geist seien für Origenes zwar „drei wesensgleiche Hypostasen", er habe aber „in seinen Überlegungen zur immanenten Trinitätslehre den ontologischen Status weder des Sohnes noch des Heiligen Geistes eindeutig zu bestimmen vermocht." Was B. damit meint, ergibt sich aus seinen weiteren Analysen. Origenes' Trinitätstheologie zeichne ein insgesamt „ambivalentes Bild", denn die bemerkenswerten Ansätze des Alexandriners zu einer Wesensgleichheit der drei Hypostasen von Vater, Sohn und Geist gehen mit einer „partielle[n] Tendenz zum ontologischen Subordinatianismus Hand in Hand" (304). In diesem ambivalenten Nebeneinander sieht B. den Grund dafür, dass „der trinitätstheologische Entwurf des großen Alexandriners in den Auseinandersetzungen des vierten Jh.s zum Gegenstand heftiger Kontroversen werden konnte und bis in unsere Tage Streit unter den Gelehrten hervorruft" (40). Dabei kommt B. in seinem zweiten Hauptteil, der sich mit dem Wirken von Vater, Sohn und Geist in der Heilsgeschichte beschäftigt, zu dem Ergebnis, „dass in das Bild, das der Alexandriner von der trinitarischen Heilsökonomie entwirft, der Sache nach nur eine der beiden Tendenzen in gedanklich substantieller Weise hineinwirkt, die Vorstellung nämlich, dass der eine wahre Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit in den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Heiligem Geist subsistiert, um als der dreifaltig Eine das Heil der vernunftbegabten Kreatur zu sein" (309). Somit müsse Origenes im Endeffekt „als Vordenker des späteren kirchenamtlichen Trinitätsglaubens angesehen werden" (309).

Die Studie ist inhaltlich wie sprachlich insgesamt sehr anspruchsvoll. Ohne fundiertes Wissen über den Forschungsdiskurs zu Orige-

nes ist sie nur schwer zugänglich. Das liegt natürlich auch zu einem guten Teil darin begründet, dass man bei einer solchen Themenstellung methodisch gar nicht anders vorgehen kann, als stark systematisierend unterschiedliche Textstellen und Gedanken aus dem Werk des Alexandriners zusammenzubringen und zu interpretieren, um das Thema angemessen bearbeiten zu können. Dabei entsteht dann ein sehr komplexer und sprachlich dichter Argumentationsgang, der dem Leser manches abverlangt. Man mag darüber streiten, ob eine Gliederung sinnvoll ist, die erst späteren theologischen Erwägungen entspringt, bei Origenes aber der Sache nach angelegt sein mag – jedenfalls passt die Zweiteilung in eine immanente und ökonomische Trinitätstheologie bei Origenes gut zu B.' Duktus und er zeigt sich in seiner Durchführung konsequent. Zudem muss man insgesamt sagen, dass der Vf. ein sehr eigenständiges Werk vorgelegt hat und er sich darin auch klar positioniert. Er zieht eine Reihe von Quellentexten aus dem Gesamtwerk des Origenes' heran und beweist eine gesunde Kritikfähigkeit im Umgang mit der Sekundärliteratur.

Gleichwohl seien dem Rez. ein paar kritische Anfragen gestattet. Nicht alle eingangs benannten Zielsetzungen löst der Vf. ein. So stellt er sicher eine beachtliche Zahl trinitätstheologisch relevanter Aspekte aus dem Gesamtwerk des Alexandriners zusammen. Sein Ziel, „Origenes' Wirklichkeitsdeutung als ganze in ihrer trinitarischen Bestimmtheit [...] in den Blick zu nehmen" (15), gelingt B. aber nur ansatzweise. Diesem Ziel widmet er den zweiten Hauptteil seiner Studie. Allerdings scheint es ihm darin weniger um eine wirkliche trinitätstheologische Durchdringung von Origenes' Wirklichkeitsdeutung zu gehen, als vielmehr darum, wie er selber sagt (304), das von ihm als ambivalent bewertete Ergebnis seines ersten Teils, nämlich „das Problem der ontologischen Implikationen, die dem ewigen Beziehungsgefüge der drei Hypostasen eigen sind, aus dem Blickwinkel der trinitarischen Heilsökonomie einer weiteren Klärung zuzuführen." Hier wäre sicher mehr möglich gewesen.

Aber nicht nur das, sondern bei seiner Absicht nach weiterer Klärung sind B.' Thesen zuweilen zu eng und lassen gewisse Aspekte der origeneischen Theologie unberücksichtigt. So sieht er, um nur ein Beispiel zu nennen, völlig zurecht, dass das Ereignis der Inkarnation für Origenes „ein einzigartiges, völlig unvergleichbares Ereignis darstellt, das es weder in früheren Tagen dieser Weltzeit je gegeben hat noch in Zukunft jemals geben wird" (210). Diese Sichtweise des Alexandriners steht aber in einer gewissen Spannung zu B.' zuvor geäußerter These, dass „die inkarnatorische Offenbarung für Origenes gegenüber der transzendentalen Offenbarung [des ewigen Gottessohnes; C. U.] von untergeordneter Bedeutung" (208) und „die Inkarnation letztlich als Höchstfall der Prophetie" zu begreifen sei (210). B. meint damit, dass die Inkarnation letztlich auch ein solches (wenn auch unüberbietbares) Ereignis ist, das es auch schon davor gab und danach geben wird, bei dem „der ewige Gottessohn einer heiligen Seele Anteil an seiner göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit gewährt" (206). Dagegen steht jedoch Origenes' Äußerung in seiner dritten Josuahomilie, die B. als „modifizierende Bemerkung" abtut (230, FN 808): Vor der Inkarnation war nur eine teilweise Erkenntnis der Trinität möglich, da gerade das Wissen um die Fleischwerdung des Einziggeborenen fehlte (hom. 3 in Jos., 2). Genausowenig ist B. zuzustimmen, wenn er mit Matthias Eichinger festhält, dass „[d]ie Fleischwerdung des ewigen Gottessohnes [...] für Origenes [...] keine bleibende Bedeutung im Offenbarungsgeschehen" hat (233). Wie Origenes in seinem Johanneskommentar (Jo. 2,8,61) und seinem Matthäuskommentar (comm. in Mt. 15,24) ausführt, ist der göttliche Logos selbst nach seiner Rückkehr in seinen präinkarnatorischen Zustand nicht ohne das Ereignis der Inkarnation und die im menschlichen Leib durchlebte Zeit zu denken. Beide Stellen berücksichtigt B. nicht.

Der bereits erwähnte „ambivalente Befund" weist auf ein anderes Problem hin. B. bescheinigt Origenes immer wieder einen „Mangel an Präzision" (94), eine „uneinheitlich[e] Terminologie" (95), „Ambivalenzen und Inkonsistenzen" (119), einen Mangel „an Eindeutigkeit" (88) und meint sogar, Origenes' Entwurf führe auf der Grundlage der „in sich selbst ambivalenten Aussagen der Heiligen Schrift" und vor den Herausforderungen des Modalismus „geradezu zwangsläufig in das Dunkel" (88). Solche Bewertungen sind befremdlich, da sie ein späteres theologisches Reflexionsniveau voraussetzen und eine Begrifflichkeit einfordern, die Origenes so aber noch nicht zur Verfügung stand. Man kann nicht anachronistisch erwarten, dass Origenes Begrifflichkeiten verwendet, wie sie sich im weiteren Verlauf der trinitätstheologischen Auseinandersetzungen herausgebildet haben. Der Vf. versucht aber immer wieder, „das einschlägige Quellenmaterial im Licht der Problemstellung zu interpretieren, inwieweit Origenes bereits die spätere nizänische Trinitätslehre der Sache nach vertreten hat" (112). Warum ist das nötig? Dem Vf. jedenfalls ist es sehr wichtig zu erweisen, „dass Origenes der Sache nach als *Vordenker des späteren kirchenamtlichen Trinitätsglaubens* angesehen werden muss" (309; Hervorhebung C. U.). Was man auch immer davon halten mag, v.a. muss man Origenes aus seiner Zeit heraus verstehen. Zu seiner Zeit ist es z.B. möglich, der Sache nach von einer Wesenseinheit von Vater und Sohn zu sprechen und gleichzeitig von einem Subordinatianismus des Sohnes in seinem Verhältnis zum Vater. Das ist nicht ambivalent, sondern das, was Origenes zu seiner Zeit sagen konnte, auch wenn es im Licht späterer theologischer Reflexion betrachtet als befremdlich oder als nicht hinreichend betrachtet werden mag. Aber schon vor einem halben Jahrhundert hat Wolfgang Marcus in seinem Buch „Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen" gezeigt, dass Origenes' Subordinatianismus nicht ontisch-usiologisch missverstanden werden darf, so als sei im Sohn eine reale Wesensminderung im Vergleich zum Vater gegeben.

Die kritischen Bemerkungen sollen den Wert und die Leistung der Studie nicht schmälern. Mit B. bleibt zu hoffen, dass Origenes zu einer Quelle der Inspiration für die heutige Theologie werden möge.

Münster Christian Uhrig

Cyprian of Carthage. Studies in His Life, Language and Thought, hg. v. Henk Bakker / Paul van Geest / Hans van Loon. – Leuven: Peeters 2010. (XX) 307 S. (Late Antique History and Religion, 3), geb. € 65,00 ISBN: 978–90–429–2397–3

Der Sammelband geht aus einem Symposium niederländischer Theologen des *Centre of Patristic Research* (kurz CPO) in Tilburg/Amsterdam hervor, das am 12. September 2008 an der VU Univ. Amsterdam anlässlich des 1750. Todestages Cyprian von Karthagos abgehalten wurde.

Zum Aufbau des Buches: Der Band selbst gliedert sich in 13 einzelne Beiträge. Wie der Untertitel des Bandes schon vermuten lässt, gibt es keine eindeutige inhaltliche Schwerpunktsetzung durch die Autoren. Das angesprochene Themenspektrum *Life, Language and Thought* ist weit gefasst und lässt viele Anknüpfungsmöglichkeiten zu. Entsprechend vielfältig sind die angesprochenen Fragen und Themen. Die Hg. selbst ordnen die Beiträge wie folgt (vgl. 22): a) biographische Fragen (Kap. 2–3); b) hermeneutische und philologische Fragen (Kap. 4–6); c) theologische Aspekte (Kap. 7–9); d) rezeptionsgeschichtliche Fragen (Kap. 10–13). Abgerundet wird der Band durch ein umfassendes Literaturverzeichnis sowie verschiedene Indizes (Stellen-, Sach- und Personenindex).

H. Bakker, P. van Geest und *H. van Loon* geben in ihrer Einleitung „Cyprian's Stature and Influence" einen Überblick über den aktuellen status quaestionis innerhalb der Cyprianforschung zu folgenden Themenfeldern: a) Cyprians Rolle und Bedeutung innerhalb der westlichen Tradition; b) literarkritische Probleme und Editionen; c) Taufe und Buße; d) Ekklesiologie. Besonders hilfreich ist die umfangreiche Zusammenstellung der Forschungsliteratur zu den einzelnen Themenspektren. *V. Hunink* („St Cyprian, a Christian and Roman Gentleman") beschäftigt sich anhand der *Acta proconsularia* und der *Vita Cypriani* des Pontius mit dem heidnischen Hintergrund Cyprians. Beide Texte „von außen" lassen Cyprian als einen christianisierten *dominus* und *patronus* der städtischen Oberschicht erscheinen: wohlhabend, gebildet, weltgewandt. Aber Cyprian hat für H. noch ein zweites Gesicht: Er ist Bischof und Märtyrer mit einer überaus negativen, pessimistischen Weltsicht. Weitere Facetten Cyprians deutet H. an (vgl. 41), sodass gerade diese Mischung von *personae* Cyprian auch im 21. Jh. immer noch zu einer faszinierenden Gestalt der Alten Kirche macht. Im Beitrag „'Instigator and Standard-bearer' of Christianity (Acta Proconsularia 4.2): A Reconstruction of Early Impressions of Cyprian's Image as Bishop" geht *H. Bakker* der Frage nach, welche biographischen Informationen *Acta* und *Vita* bieten, welches Bild sie von der Person Cyprians und seinem bischöflichen Wirken zeichnen und welche Absichten sie dabei verfolgen. Letzteres hängt eng mit der Frage nach dem literarischen Genre beider Texte zusammen. In Auseinandersetzung mit P. Corssen und A. v. Harnack sieht B. in der *Vita* wie auch in den *Acta* panegyrische Texte mit stark apologetischen Zügen („hagiographic propaganda tale") der Anhänger Cyprians, die auf die Kritik an Person und Amtsführung Cyprians (z.B. im Hinblick auf seine Flucht zu Beginn der decischen Verfolgung) reagieren. *N. Vos* („A Universe of Meaning: Cyprian's Use of Scripture in Letter 58") geht exemplarisch Cyprians Umgang mit biblischen Schriften nach, um so zu vertieften Einsichten in die „creative capacities" des karthagischen Bischofs „as a rhetorician and exeget" (65) zu kommen. Zwar gibt es auch hier wichtige Vorarbeiten, wie M. Fahey: *Cyprian and the Bible.* A Study in Third-Century Exegesis, Tübingen 1971 (BGBH 9), doch berücksichtigen diese nach V. zu selten die Verortung des Schriftgebrauchs im Prozess der Kommunikation und damit die soziale Bedeutung cyprianischer Schriftrelektüre (leider fehlt in dieser Hinsicht eine Auseinandersetzung mit W. Wilhite: *Cyprians Scriptural Hermeneutic of Identity.* The Laxiest 'Heresy', in: HBT 32

[2010], 58–98). V. zeigt auf, dass Cyprian die Hl. Schrift unmittelbar auf die aktuellen Umstände anwendet. So zieht er direkte Verbindungen zwischen biblischen Verfolgungsszenarien und den aktuellen Bedrängnissen der Christen. Um den eigenen Standpunkt zu unterstreichen und die Adressaten in seine Richtung zu beeinflussen, führt der Bischof die Leser und Hörer des Schreibens eng an biblischen Texten entlang. Zwei Übersichten zur Struktur und den Themen des Briefes, den verwendeten biblischen Textstellen und Signalwörtern runden den Beitrag ab. Stärker kommunikationstheoretisch orientiert gibt sich der Beitrag von *A. Smeets „Traces of Care and Involvement.* A Semiotic Reading of Cyprian's De Vnitate". S. unternimmt den Versuch, Cyprians Traktat *De unitate* als Teil eines Diskurses zu verstehen, in dem Cyprian als Zeichengeber dem Adressaten vermittelt gegenübertritt. Eine wichtige Frage ist dabei, wie in diesem Diskurs Sinn erzeugt und welcher Sinn transportiert wird. S. legt für seine Analyse als Theorie die Strukturale Semantik von A. Greimas zugrunde. Demnach installiert Cyprian eine Form der Kommunikation zwischen sich („I") und den Adressaten („You"), in der Licht/Finsternis/Erlösung/Unsterblichkeit/Verdammung die Signalbegriffe sind. Das „I" tritt als Experte für deren Bedeutungsgehalt und als Garant für die Einheit der Kirche auf. *L. H. Westra* („*Cyprian, the Mystery Religions and the Apostles' Creed.* An unexpected Link") geht der Etymologie des Begriffs *symbolum* im antiken christlichen Kontext nach. Er sieht *symbolum* bei Cyprian als ein „baptismal password" (125). Frage und Antwort in der Taufliturgie setzen den kommunikativen Rahmen. Bedauerlicherweise seien gerade Cyprians wenige Anspielungen auf ein möglicherweise bereits bestehendes (apostolisches) Glaubensbekenntnis häufig übersehen worden. *H. v. Loon („Cyprian's Christology and the Authenticity of Quod idola dii non sint")* geht der Frage nach Cyprians Urheberschaft von *Quod idola* nach. Für die Abfassung durch Cyprian spricht neben philologischen Gründen eine große inhaltliche Nähe zu *Ad Quirinium*, insbes. in der Christologie. Beide Schriften verweist er in die frühe Phase des kirchlichen Wirkens Cyprians, noch bevor Verfolgung und innergemeindliche Konflikte seine weiteren Schriften bestimmen. *A. van de Beek („Cyprian on Baptism")* befasst sich mit dem viel diskutierten Thema Ketzertaufe. Cyprians Haltung zur Ketzertaufe müsse stärker als Teil seiner Ekklesiologie erkennbar gemacht werden. Hinter seiner rigorosen Ablehnung der Ketzertaufe gegenüber Stephan v. Rom stehe eine völlig andere Sichtweise auf die Kirche: die Christusgemeinschaft als unabdingbare Voraussetzung für den Vollzug der Taufe. Dennoch sucht Cyprian den Bruch mit Stephan zu vermeiden, da er die kirchliche Einheit über eine dogmatische Position zur Taufe stellt. V. d. B. zeigt dann auch im Verhältnis zum augustinischen Taufverständnis Unterschiede auf. Die Taufe ist für Augustinus gültig, wenn die richtige Taufformel gebraucht wird. Ebenso ist Augustins Blick auf die Kirche ein anderer. Während der Karthager von der Gemeinschaft her denkt, steht bei Augustinus das Individuum im Zentrum seiner Tauftheologie. *A. W. H. Evers* („*Post populi suffragium.* Cyprian of Carthage and the Vote of People in Episcopal Elections") beleuchtet die Rolle des Gemeindevolks im Verfahren der Bischofseinsetzung. E. arbeitet sich an der alten und immer noch häufig vertretenen These ab, dass dem Volk bei der Bischofswahl allenfalls eine untergeordnete Bedeutung zukomme. Dabei entscheidet sich die Frage nach der Reichweite der Beteiligung des Gemeindevolks am Verständnis des Begriffs *suffragium* (= Willensbekundung; Zustimmung; Akklamation). E. kritisiert die Annahme, das *suffragium* des Volkes sei gegenüber dem *iudicium* der Bischöfe zweitrangig, als anachronistisch. Eine Akklamation im römischen Kontext sei ein sehr vielgestaltiges Verfahren und beinhalte aktive Elemente wie Bittgesuche und spezifische Willensbekundung. Dies zeigen auch die Schriften Cyprians auf: Die *plebs christiana* ist bei der Wahl wie auch bei der Absetzung von Bischöfen entscheidend beteiligt. E. sieht das *suffragium* als unzweifelhaft demokratisches Element im kirchlichen Leben, das im römischen Nordafrika stärker etabliert gewesen sein könnte als in Rom.

Kap. 10–13 behandeln rezeptionsgeschichtliche Fragen. *M. A. Gaumer* („*Dealing with the Donatist Church.* Augustine of Hippo's Nuanced Claim to the Authority of Cyprian of Carthage") und *P. van Geest* („*Pectus ardet evangelica pietate, et pectori respondet oratio.* Augustine's Neglect of Cyprian's Striving of Sincerity") untersuchen Augustins Bezugnahme auf Cyprian. Für G. sind Cyprians Ansehen und Autorität Augustins stärkste Waffe, um die Donatisten auch theologisch zu überwinden. Augustin rekurriert weniger auf Cyprians rigorose Haltung zur Ketzertaufe, sondern fokussiert sich auf das Thema Schisma. Hier kann er mit Cyprian seinen Gegnern den Vorwurf der willentlichen Spaltung und der mangelnden Nächstenliebe machen. P. v. G. beobachtet, dass sich Augustinus im Donatistenstreit bei seiner Grundforderung nach innerer Wahrhaftigkeit gerade nicht auf Cyprian stützt, obwohl diese in *De unitate* als unabdingbare Voraussetzung für die Einheit der Kirche erscheint. Augustinus wolle, so v. G., den Eindruck vermeiden, dass auch Cyprian wie den Donatisten die innere Heiligkeit des Sakramentenspenders wichtig sei. *A. Goudrian* erörtert zu „Cyprians de ecclesiae catholicae unitate" die Frage: *Why did Reformed Theologians Consider it as a Useful Book (1559–1655)?* Trotz Cyprians Haltung, „wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben", die einem römischen Exklusivismus zuvorzukommen scheint, hat Cyprian gerade in den Kontroversen um das Papsttum für die Reformatoren (Calvin, A. Scultetus, D. Mornay, Lubbertus, A. Polanus, G. Voetius) großes Gewicht. Sie finden in *De unitate* wichtige Argumente für ihre Behauptung der Gleichheit aller Bischöfe und für ihre Ablehnung des päpstlichen Primats. Einige Reformatoren betonen mit Cyprian auch die Einheit der Kirche in und durch Christus. *M. Poorthuis* („*Cyprian and the Tolerance of our Mother the Church.* A Heritage between Identity and Exclusion") fragt nach der heutigen Relevanz Cyprians, insbes. im Verhältnis zu Anders-/Nichtgläubigen. Cyprians Diktum „außerhalb der Kirche kein Heil" solle man nicht exklusivistisch gegenüber anderen Religionen verstehen, sondern als Appell an die nachfolgenden christlichen Generationen sehen, Erlösung nicht außerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft zu suchen. Bereits Cyprians Gedanken von der notwendigen Einheit der Kirche und sein Bild von der Kirche als Mutter seien mehr von Liebe, Milde und Sorge um Erlösung bewegt als von Intoleranz.

Gleich zu Beginn des Vorwortes stellt *A. Di Berardino* die Frage, ob angesichts der Fülle der Veröffentlichungen zu Cyprians Leben, Werk und Wirken überhaupt noch etwas Neues über Cyprian und dessen Kontext gesagt werden kann. Die Frage ist durchaus berechtigt. Zweifellos liefert der Band aufs Ganze betrachtet nicht nur neue Erkenntnisse, sondern eröffnet auch durch veränderte Perspektiven auf bereits Bekanntes interessante Möglichkeiten, um weiterzudenken. Die biographischen Beiträge weisen verstärkt auf die Komplexität der Person Cyprians und seiner Lebensumstände hin. Auch wird zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Person Cyprian, obwohl verehrter Märtyrer, unmittelbar nach seinem Tod umstritten war und dass es sich bei den dann entstandenen „biographischen" Schriften im Kern um politische (Propaganda-)Schriften handelt. Das liegt insbes. daran, dass Cyprian selbst ein hoch politisches Leben geführt hat. So müssten auch viele Briefe und Werke Cyprians von der Forschung noch stärker als bisher als politische Schriften betrachtet werden. Gerade Vos und Smeets geben in diesem Kontext den wichtigen Denkanstoß, Cyprians Schriften und seinen pointierten Umgang mit der Heiligen Schrift v.a. als Elemente eines komplexen Kommunikationsgefüges zu betrachten, in dem die Intentionen und Erwartungen der Diskursteilnehmer eine außerordentliche Rolle spielen. Besonders die rezeptionsgeschichtlichen Beiträge stoßen in eine Forschungslücke, ohne diese im gegebenen Rahmen auffangen zu können. Sie vermitteln einen sehr guten Eindruck von der Auseinandersetzung Augustins mit Cyprian und die Rezeption cyprianischen Gedankenguts durch einige Reformatoren. Es fehlen aber bis heute umfassende Arbeiten zur Cyprianrezeption von der Alten Kirche bis in die Gegenwart. Welchen Stellenwert ihm auch in der heutigen römisch-katholischen Tradition zukommt, kann allein schon der Blick auf die Kirchenkonstitution Lumen Gentium zeigen. Auch Cyprians eigene Abhängigkeit von der christlichen Tradition in Nordafrika, insbes. von Tertullian, bedarf noch einer systematischen Aufarbeitung. Trotz umfassender Forschung ist das Kapitel Cyprian innerhalb der Kirchengenschichte keinesfalls abgeschlossen, weitere Arbeiten im Geiste des Tagungsbandes wären zu begrüßen.

Siegen Peter Ley

Zachhuber, Johannes: **Theology as Science in Nineteenth-Century Germany.** From F. C. Baur to Ernst Troeltsch. – Oxford: Oxford University Press 2013. (XII) 318 S., Ln. £ 75,00 ISBN: 978–0–19–964191–8

In seinem berühmten Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", der 1898 in der Zeitschrift *Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein* erschien und eine Art Selbstverständigungsdebatte über das Verhältnis von Normativität und Geschichte in der Schule Albrecht Ritschls darstellt, skizzierte Ernst Troeltsch das Programm einer wissenschaftlichen Theologie unter den Bedingungen des modernen Historismus. Für diese sei die historische Methode der alternativlose Zugang zu den biblischen Schriften. Mit diesem Programm knüpfte Troeltsch an grundlegende Motive der protestantischen Theologie des 19. Jh.s an, wie sie von dem Tübinger Theologen Ferdinand Christian Baur und seiner Schule ausgearbeitet wurden. Baur selbst formulierte seine Konzeption einer historischen Theologie vor dem Hintergrund der um 1800 einsetzenden Historisierungsprozesse in Theologie, Philosophie, Geschichtswissenschaft und anderen Disziplinen. Dieses bislang nur wenig untersuchten Forschungsfeld nimmt sich die hier anzuzeigende Studie von Johannes Zachhuber mit dem Titel *„Theology as Science in Nineteenth-Century Germany.* From F.C. Baur to Ernst Troeltsch" an. Bei ihr handelt es sich um die überarbeitete und ins Englische übersetzte Fassung einer Untersuchung, welche im Jahre 2010 von der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. zu Berlin als Habil. schrift angenommen wurde (VIII). Das Buch bietet einen umfassenden Überblick über die Versuche protestantischer Theologen des 19. Jh.s, ihre Disziplin mit den Standards der modernen Wissenschaften in Einklang zu bringen und die Theologie als eine Wissenschaft auszuarbeiten. Exemplarisch wird dies anhand der einflussreichen Konzeptionen von Baur und Ritschl durchgeführt.

Die Untersuchung ist in zwei Hauptteile untergliedert. Der erste Teil ist *Ferdinand Christian Baur and the Tübingen School* (21–130) gewidmet und der zweite *Albrecht Ritschl and the Ritschl School* (131–285). Nach einer Einlei-

tung, welche über den problemgeschichtlichen Hintergrund sowie das Anliegen der Untersuchung informiert (1–20), wendet sich Z. dem Begründer der jüngeren Tübinger Schule zu. Der zweite Abschnitt skizziert zunächst anhand der 1835 erschienenen Studie *Die christliche Gnosis* Grundzüge von Baurs historischer Theologie. Diese Studie setzt die Rezeption von Hegels Religionsphilosophie, dem einzigen Text, welchen der Tübinger Theologe von dem Berliner Philosophen rezipiert hat, voraus. Das von Baur 1835 konzipierte Programm einer Religionsphilosophie, die zugleich Religionsgeschichte und Theologie sein soll, ist indes ambivalent (38). Z. spricht deshalb von *F.C. Baur's Two Programmes of Scientific Theology* (25–50), welche in der Gnosis-Abhandlung nebeneinander stehen. Einerseits sei es dem Tübinger Theologen darum zu tun, Theologie, Philosophie und Geschichte zu vermitteln, und andererseits wird eine strikte Differenz von Geschichte und Theologie betont. Das erste Programm nennt Z. neo-rationalistisch und das zweite idealistisch (47–50). Das idealistische Programm zielt darauf ab, „to overcome the dualistic dichotomy of history and reason by means of rational self-reflection" (49). In seinen Analysen der antiken Gnosis, welche in der Studie von 1835 als Folie zur Rekonstruktion der modernen Religionsphilosophie – und hier sind v.a. Schleiermacher und Hegel im Blick – fungiert, hebt Baur jedoch zugleich die Differenz von Unendlichem und Endlichem, Geist und Natur hervor. Dies führt zu der neo-rationalistischen Lesart seines Programms: „Drawing this final consequence of course means, in practice, returning to the perspective of eighteenth-century Rationalism, which regarded history as merely factual and thus incompatible with true philosophical interest" (ebd.).

Die Wurzeln dieses ambivalenten Programms einer historischen Theologie werden im dritten Abschnitt der Studie untersucht (51–52). Z. rekonstruiert zunächst das Tübinger Osterprogramm (52–64), sodann Baurs frühes Hauptwerk *Symbolik und Mythologie* (64–67) von 1824 und schließlich den Einfluss von Schellings Geschichtsphilosophie auf die Formierung des Programms einer wissenschaftlichen Theologie bei dem Tübinger Theologen (67–72). Mit dem Hinweis auf die von Schelling in seinem Transzendentalsystem von 1800 sowie die in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* ausgearbeitete Geschichtsphilosophie benennt Z. einen Aspekt, der in der Forschung zumeist unterbelichtet wird. Für die sich in der ersten Hälfte des 19. Jh.s formierenden historischen Wissenschaften fungierten diese Texte Schellings in der Tat als ein wichtiger Referenzpunkt, um die pragmatische Geschichtskonzeption der Aufklärung zu überwinden und die Aporien der Hegelschen Konzeption zu vermeiden.

Die These von der Ambivalenz von Baurs historischer Theologie, welche unterschiedliche Lesarten des Projekts wissenschaftlicher Theologie ermöglicht, gibt Z. den Schlüssel, um die Entwicklungsgeschichte der protestantischen Theologie im 19. Jh. zu strukturieren. Die Schüler Baurs haben, wie die Studie prägnant herausarbeitet, die historische Theologie Baurs im Sinne des neo-rationalistischen Programms rezipiert. Von hier aus fällt nun ein höchst aufschlussreiches Licht auf die Theologie von David Friedrich Strauß, welche im vierten Kap. (*A Science without Presuppositions: David Strauss*, 73–95) thematisiert wird, sowie auf die von Eduard Zeller (*Debating the Nature of Religion: Eduard Zeller*, 96–123) und Adolf Hilgenfeld (*A Manifesto of Tübingen Orthodoxy: Adolf Hilgenfeld*, 124–134). Die Konzeption von Strauß, die in der bisherigen Forschung im Horizont des theologischen Hegelianismus untersucht wurde, kommt vor dem Hintergrund der Theologie seines Lehrers Baur als eine Radikalisierung von dessen Programm einer neo-rationalistischen historischen Theologie in den Blick, welche selbst wieder auf den Tübinger Lehrer zurückwirkte. Strauß trennt strikt zwischen empirischer Geschichte und überzeitlicher Wahrheit der Religion. Deshalb optiert er für eine wissenschaftliche Theologie ohne Voraussetzungen, und aufgrund der strikten Differenz zwischen Geschichte und Idee ist er der Meinung, dass die Kritik der evangelischen Geschichte die Wahrheit des Christentums unberührt lässt. Auch Zeller knüpft an das neo-rationalistische Programm Baurs an. Im Unterschied zu Strauß rückt bei dem Schwiegersohn Baurs allerdings die Debatte über das Wesen der Religion in den Fokus. Dieses wird – vor dem Hintergrund der Kontroversen in den frühen 1840er-Jahren über die *Glaubenslehre* von Strauß sowie Feuerbachs *Wesen des Christentums* – in einen praktischen Horizont gerückt. „His [Zellers] response to the triad of knowledge – action – feeling is given along the same lines as his earlier evaluation of Strauss' and Feuerbach's theories; an adequate account must integrate the theoretical and the practical elements of religion and show their mutual interconnectedness." (116)

Während die Schüler Baurs bis hin zu dem Jenaer Theologieprof. Hilgenfeld, der die dritte Generation der Schule repräsentiert, an die neo-rationalistische Lesart des Programms wissenschaftlicher Theologie anknüpfen, rezipiert der Renegat der Baur-Schule, Albrecht Ritschl, das idealistische Programm des Tübinger Theologen. Dessen Programm einer wissenschaftlichen Theologie, gewissermaßen eine Selbstkorrektur der Baur-Schule, ist das Thema des zweiten Hauptteils der Untersuchung. Z. setzt im siebenten Abschnitt (*Albrecht Ritschl on Theology as Science*, 135–174) mit der Debatte zwischen dem späteren Göttinger Theologen und Zeller über die Tübinger Schule ein und arbeitet anhand der zweiten Auflage von Ritschls Schrift *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* dessen Aufnahme des idealistischen Programms aus. Ritschl verknüpft gegen den Hegelianismus von Baurs neo-rationalistischem Programm Theologie und Geschichte. Dahinter steht das Interesse an der Geschichtlichkeit und der individuellen Realisierung des Glaubens, welche in der Sicht des Göttingers in dem Geschichtspantheismus Hegels untergehen. Das achte Kap. *Philosophical Insights and Influences* (175–210) arbeitet behutsam die Quellen von Ritschls Theologie heraus, insbes. des für diese signifikanten Dualismus von Natur und Geist in dem spekulativen Theismus von Hermann Chalybäus und Immanuel Hermann Fichte (196–210), während im neunten Kap. der Reich-Gottes-Begriff Ritschls (211–249) erörtert wird.

Im abschließenden Kap. *The End of the Idealist Programme* (250–285) wird die Theologie der Ritschl-Schule in den Blick genommen. Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und insbes. Ernst Troeltsch teilen nicht mehr die Überzeugung des Göttinger Theologen, dass sich Theologie und Geschichte im Sinne von dessen idealistischem Programm verbinden lassen. Auch wenn von den Schülern das Programm einer historischen Theologie fortgeschrieben wird, so treten doch Glaube und Geschichte zunehmend in einen Gegensatz. Darin löst sich das idealistische Programm Ritschls auf. Die weitere Entwicklung der Theologie im 20. Jh., die Betonung der strikten Differenz von Historie und Glaube bei Paul Tillich, Karl Barth, Friedrich Gogarten u.a. nimmt, so könnte man sagen, unter den durch den modernen Historismus des 20. Jh.s veränderten Bedingungen Baurs neo-rationalistisches Programm wieder auf.

Z. hat eine anregende und überzeugende Studie zur protestantischen Theologie des 19. Jh.s vorgelegt, welche die komplexen Debatten über das Programm einer wissenschaftlichen Theologie in der Baur- und Ritschl-Schule klar strukturiert präsentiert.

Wien Christian Danz

Philosophie

Hoff, Johannes: **The Analogical Turn**. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa. – Grand Rapids: Eerdmans 2013. (XXVI) 241 S. (Interventions), pb. $ 38,00 ISBN: 978–0–8028–6890–9

Johannes Hoff, ein deutscher Theologe, der als Prof. für Systematische Theologie am Heythrop College in London lehrt, legt mit dem zu besprechenden Werk eine außergewöhnlich tiefsinnige und weitsichtige Studie vor. Es handelt sich um eine kritische Auseinandersetzung mit der rationalistischen Moderne, v.a. anhand des mittelalterlichen Denkens des Nikolaus von Kues. Das Buch skizziert die neue, in wissenschaftlichen und künstlerischen Kontroversen seiner Zeit gewonnene Perspektive des Cusanus im Hinblick auf ihre Bedeutung für philosophische Theologie heute. Die von ihm anvisierte analogische Wende ist die Wende zurück zum Analogiedenken des Mittelalters im Unterschied zur Univozität naturwissenschaftlicher Rationalität. H. sieht die moderne Zeit in Diskrepanz mit der Equivozität der post-modernen Popkultur und will diese Diskrepanz mit Hilfe des Cusanus überwinden. Seine Alternativposition würdigt sowohl individuelle Subjektivität als auch naturwissenschaftliche Rationalität.

Den Ansatz bezeichnet H. als „einen mystagogischen Zugang zur Unendlichkeit Gottes, basierend auf spiritueller und liturgischer Praxis" (XV). Gemäß einer an ihn gerichteten Bitte von Christoph Schlingensief sucht H. einen „ästhetischen Weg zu Jesus". Das Resultat ist „eine alternative Modernität, die uns befähigt, die mittelalterliche Analogizität zurückzugewinnen, ohne das befreiende Erbe der Moderne aus dem Auge zu verlieren" (XV). Dank seiner Erfahrungen in Großbritannien gelangt H. zu seiner Kritik der liberalen deutschen Theologen, die im Fahrwasser von Kant, Fichte, Hegel und Schelling sowie Karl Rahner eine anspruchsvolle Ebene der intellektuellen Strenge hegen, aber „ohne dass sie das Bedürfnis fühlen konnten, sich aus der engen und bequemen Umgebung der liberalen Nachkriegs-Ära" (XVII) zu lösen.

H. will nachweisen, dass Kants primäre Leistung in einer bündigen Zusammenfassung des spätmittelalterlichen und frühmodernen Niedergangs des christlichen Denkens bestand, ohne jedoch darüber hinaus zu gehen. Demgegenüber wird gezeigt, dass die Begegnung des Cusanus mit seinem Zeitgenossen Leon Battista Alberti (1406–1472) zu einer Zeit geschah, zu der es noch möglich war, eine alternative Version der Modernität zu finden.

Die cusanischen Verständnisse von Individualität, Kreativität und wissenschaftlicher Genauigkeit haben ihre Wurzel in der analogischen Rationalität des Mittelalters. Im Gegensatz zu Martin Heidegger, der für H. den Nihilismus der Moderne auf Plato und Aristoteles zurückführte, vertritt H. die Ansicht, dass dieser vielmehr in der Frühmoderne zu orten ist. Im Vergleich zu Thomas von Aquin hat Nikolaus von Kues den Vorzug, dass er sich direkt mit der Frühmoderne konfrontiert.

Im ersten der drei Teile des Buchs widerspricht H. der Deutung des Cusanus als Vorläufer der modernen Subjektivitätsphilosophie, der das mittelalterliche Denken bloß als ein Überbleibsel aus der Kindheit westlicher Rationalität versteht. „Cusanus nahm sich selbst als einen Philosophen der Renaissance wahr, der frische und bisher unbekannte Einsichten geboten hat, aber es ist ihm gelungen, diese Selbst-Wahrnehmung mit einem der durchdachtesten Versuche, die mittelalterliche Einheit von Glauben und Vernunft, von Weisheit und Wissenschaft wiederzugewinnen" (2). Mithin wird die Weisheit der Unwissenheit aufrechterhalten. Diese apophatische Anthropologie gab Cusanus den Schlüssel, um auf die Herausforderungen der Frühmoderne zu antworten. Dank dieses Ansatzes konnte er dem Dualismus des Szientismus mit dem Anspruch auf Objektivität einerseits und der offenen ‚negativen' Freiheit der modernen Kunst und Kultur mit ihrer Subjektivität andererseits widerstehen.

Mit seiner apophatischen, christlichen Spiritualität war Cusanus imstande zu erkennen, dass die Weisheit den Gelehrten verborgen blieb, aber den kleinen

und demütigen Menschen schon auf den Straßen und Plätzen offenbar sei. Dieser Weg führt schließlich zum Lob des unaussprechbaren Gottes. „Nur das Lob Gottes" schreibt H. „kann unseren wahrheitssuchenden Geist vor den analytischen Ambition einer desorientierten, um seiner selbst willen verstehenden Rationalität bewahren" (22). Das menschliche natürliche Verlangen danach, Gott zu sehen, ist nach H. nicht nur eine religiöse Angelegenheit; „das Lob Gottes ist eine Angelegenheit der *naturwissenschaftlichen* Bedeutung" (69). Die Vernachlässigung dieser negativen Theologie führe zur ikonoklastischen Gegenbewegung des modernen Atheismus. Zusammenfassend stellt H. fest: „Die Bedeutung des Nikolaus von Kues liegt darin, dass er das Unmögliche versucht hat. Er strebte die Entwicklung eines apophatischen Weges an, um der nihilistischen Selbst-dekonstruktion des westlichen Christentums" (24) durch eine Synthese von Weisheit und Wissenschaft entgegenzuwirken.

Der zweite Teil des Buchs dreht sich um die Koinzidenz von Schauen und Hören, wie sie in der Schrift „De visione Dei" dargestellt wird. H. deutet diese als den Schlüssel zur Dekonstruktion der im 15. Jh. entstehenden ‚narzisstischen' Welt. In seiner kleinen Schrift zeigt Cusanus, dass durch die Verbindung von Sehen und Hören die Subjektivität der Erkenntnis verdeutlicht wird. Die Perspektivität des Individuums zusammen mit der durch das Hören vermittelten Objektivität ist somit eine Komponente des Wissens. Um dies zu verstehen, untersucht H. durch eigene Studien der Kunstgeschichte die Vorgeschichte der modernen Konzepte der Perspektive und des Raums. Cusanus entwickelt eine philosophisch rigorosere Erklärung der modernen Mathematisierung des Raums, sodass er eine umfassende „Dekonstruktion" der Auffassungen Albertis von Raum, Perspektivität und subjektiver Autonomie durchführt. Dank der analogen Perspektive, die etwa Descartes und Leibniz nicht gekannt haben, erscheint Christus als der Verbindungspunkt des Universalen und Einzelnen. „Es ist allein die kontingente Singularität der inkarnierten Universalität Gottes, die zwischen *allen* Unterschieden, einschließlich des Universalen und des Partikularen, vermittelt" (68). In der analogen Sprache des Betens und Lobens werde das Universale mit dem Partikularen vereinigt. Ein beachtenswertes Ergebnis der peniblen Untersuchungen des komplexen zweiten Teiles ist die Feststellung, dass schon der Titel der Schrift über die Gottesschau die cusanische Antwort auf die Innovationen der Renaissance verkörpert, und zwar, indem nicht die Sichtbarkeit von objektiven Gegenständen im perspektivischen Raum, sondern Gott als die Sichtbarkeit des Unsichtbaren in dem realen Raum der persönlichen Begegnungen von Angesicht zu Angesicht herausgestellt wird.

Der dritte Teil ist der Relevanz der cusanischen Vision für die künftige Zeit gewidmet, wobei wiederum die Konzepte des Raumes als auch der Autonomie vor dem Hintergrund der nochmaligen Emergenz des Unsichtbaren in der Kunst und Philosophie der Spätmoderne betrachtet werden. Der „Widerstand gegen die Hyper-Reflexivität des narzisstischen Zeitalters" (101) wird erörtert. Nach Cusanus sind wir berechtigt, uns selbst als das Zentrum des Universums zu sehen, aber nicht im Sinne einer Selbsttäuschung, sondern als den ersten Schritt eines mystagogischen Aufstiegs zum Heil hin. Dabei hebt H. hervor, dass Christus nicht notwendig ist, um Gott zu schauen; umgekehrt ist unsere Deifikation die Bedingung der Möglichkeit der Inkarnation (vgl. 211). Die Präsenz Christi in der Eucharistie „offenbart die unendliche *ambilitas* einer Aktualität, die die Kraft besitzt, unser natürliches Streben nach Wahrheit in einen Spiegel der unveränderlichen Einfachheit Gottes zu transformieren" (204). Der Verzehr der Eucharistie ‚verunendliche' das Verlangen, sodass es mit dem Verlangen des ganzen Universums zusammenfällt. Im Unterschied zu den voluntaristischen Traditionen von Duns Scotus und Kant besteht das Heil für Cusanus in kontemplativer Erkenntnis. Der Glaube kulminiert für ihn im ‚Gipfel der Theorie' (apex theoriae).

Das begrenzte Verstehensvermögen des Rez. reicht vielleicht, um einem intelligenteren Leser anzudeuten, wie er von diesem reichhaltigen und tiefsinnigen, wenn auch schwierigen Buch profitieren kann.

Münster William J. Hoye

Tömmel, Tatjana Noemi: **Wille und Passion**. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt. – Berlin: Suhrkamp 2013. 364 S. (stw, 2077), pb. € 18,00 ISBN: 978–3–518–29677–6

Tatjana Noemi Tömmels Diss. (*Wille und Passion*. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt) ist als suhrkamp taschenbuch wissenschaft publiziert und gründlich gearbeitet, obwohl ihr Thema die Versuchung mit sich bringen mag, auch Modisches zu implementieren. Die Einleitung (15–45) führt sachgemäß in das Buch ein und soll kurz ins Auge gefasst werden. Wie die konkrete Beziehung zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt beschaffen war und ob sie sachliche Bedeutung für deren Denken hat, interessiert den Rez.en nur wenig. Auch die Vf.in will den „Liebesbegriff" beider „gänzlich aus dem biographischen Kontext lösen, um ihn als Teil der philosophischen Werke zu interpretieren" (17). T. gesteht aber (19): „Heideggers Liebesbegriff ist ort- oder zumindest heimatlos". Sie betont das „Schweigen Arendts und Heideggers über die Liebe", will aber dennoch deren Liebesbegriff „rekonstruieren" (25). Obwohl „die Quellenlage generell, insbes. zur ersten Phase der Begegnung der beiden, bescheiden und äußerst einseitig" sei (27), teilt sie „die biographische Beziehung [...] in fünf, in ihrer Intensität stark divergierende Phasen" ein (28; zu diesen „Phasen" vgl. 28–33).

Nüchtern konstatiert die Vf.in am Ende der Einleitung, dass sich „nicht in Erfahrung bringen lasse", „[o]b und inwieweit [...] ein ‚Streit' über die Liebe [zwischen H. und A.] tatsächlich stattgefunden hat" (34). Ersatzweise wendet sie sich dem „Hintergrund der intellektuellen Begegnung von Arendt und Heidegger" zu, nämlich erstens der ‚Reflexion des Traditionsverlustes', zweitens der daraus ‚erwachsenden Methode', drittens der ‚Kritik der philosophischen Grundlagen der Moderne' (34f). Im ersten Punkt findet sich indessen ein πρῶτον ψεῦδος, das dieVf.in – das räumt der Rez. ein – mit einem Großteil der Zeitgenossen teilt (auch wenn der Rez. von der Irrigkeit dieser Einschätzung überzeugt ist). Wenn immer ‚das höchste Wissen' (schon nach Platon) das Wissen des Nichtwissens um das Höchste ist (vgl. z.B. *Politeia* 505a, 509b und *Apologie* 20d–21a) – was H. in seiner Interpretation des Höhlengleichnisses übrigens unter Verdrehung des Textes verdeckt hat (vgl. *Platos Lehre von der Wahrheit*; GA 9,221), dann gerät auch die *kritische* Philosophie Kants in ein anderes Licht: Denn sie zeigt sich als ‚Grundlegung einer kritischen Metaphysik' in sokratisch-platonischem Geist, der Kant gerade nicht fremd war. Der Nachzeichnung der Geschichte der neueren Philosophie durch die Vf.in, in der sie H.s und A.s Sicht bis hin zu Adorno und Habermas vergegenwärtigt und dieser folgen mag, stimmt der Rez. also nicht zu. H.s Weg, dessen Hauptwerk *Sein und Zeit* ein riesiges Fragment geblieben ist, sofern dessen für die Gottesfrage entscheidender dritter Abschnitt des ersten Teils fehlt, mag zu den Ursachen von H.s Fehleinschätzung Kants gehören. Dieser Irrtum tritt ebenso in H.s Vorlesung vom SS 1927 zutage (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), deren Kantdeutung den wesentlichen Punkt in Kants Personauffassung verfehlt (vgl. GA 24, bes. 185–194: zur „personalitas moralis"; vgl. dazu Norbert Fischer: *Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Kant im Blick auf die Zukunft der Metaphysik* [im Druck]). Sofern T.s Buch im Weiteren aber *nicht* ‚die Metaphysik' zum Thema hat (vgl. 43), sondern ‚die Liebe', die ein wichtiges Phänomenfeld der Metaphysik ist, wecken die weiteren Ausführungen Interesse. Die zwei Hauptteile untersuchen den Liebesbegriff H.s (49–187) und A.s (191–344). Das Buch endet mit einem „Resümee und Ausblick", der den Titel des Gesamtprojekts aufgreift: „Liebe als Wille und Passion" (345–364).

Der Heidegger-Teil hat vier Kap. Er beginnt mit der theologisch geprägten Frühphilosophie, wendet sich Gedanken aus dem Umfeld von *Sein und Zeit* zu (II. und III. Kap.) und schließt mit Hinweisen zum Liebesbegriff im Spätwerk (IV. Kap.). Exemplarisch sei das III. Kap. genannt (118–144), welches den Titel „*Amo, volo ut sis* – Die Liebe als Wille zum Sein des Geliebten" trägt. Die Vf.in webt zunächst Biographisches in die Sachbetrachtung (118) mit ein, indem sie mit H.s Rede zum Hochzeitstag seines Bruders Fritz und dessen Frau Liesel beginnt, bezieht diese Rede aber auf das Ideal des Selbstseins und der Eigentlichkeit der Existenz. Augustins „amo: volo, ut sis" begleitet die Darstellung wie ein Basso ostinato, jedoch so, dass (bei H. und in T.s Auslegung) die Personalität des Geliebten zeitweilig aus dem Blick gerät, insofern gelegentlich neutral vom „dilectum" gesprochen wird (120); z.B. wird H. so zitiert (120): „‚amo volo ut sis' ich liebe, das heißt, ich will daß *das* Geliebte sei, *was* es ist" (Kursivierung vom Rez. eingefügt). Implizit wird aber die Intention verfolgt, die *Personalität des Geliebten* im Sinn zu behalten. Zutreffend kommen auch Kantische Kernworte (z.B. „Achtung" und „Zweck an sich selbst", hier als „Selbstzweck") zur Sprache. In diesen Kontext gehört auch T.s Deutung (125): „Echte Liebe besteht also im gemeinsamen Gottesbezug als der Rückkehr zum Schöpfer."

Mit ihrer Betonung des Weiterwirkens der‚christlichen Tradition' im Denken H.s (auch *nach* der ‚Kehre') mag die Vf.in Zutreffendes betonen, obwohl H. sich im ‚ereignisgeschichtlichen Denken' der *Beiträge zur Philosophie* teilweise vehement von dieser Tradition absetzt. Dazu erklärt sie (133): „Es könnte sein, daß die großzügigen Anleihen, die Heidegger bei Paulus, Augustinus und Kierkegaard in Bezug auf den eigentlichen Lebensvollzug als Wandel vor Gott gemacht hat, ihn in einen Widerspruch treiben." Dieses Problem mag seinen Grund in Heideggers erwähntem Scheitern am dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* haben. Die Vf.in bewegt sich damit auch auf der Linie der Interpretation Otto Pöggelers, nach dem „‚Heidegger die augustinische Tradition mit Nietzsche zusammenzuführen' versuche" (vgl. 136, Fn 73). Die Vf.in gehört somit wohl zu den Interpreten H.s, die dessen von Nietzsche geerbte *Antichristlichkeit* nicht übermäßig ernst nehmen und für sein ‚letztes Wort' halten (welche Haltung dem Rez. angesichts von H.s innerer Zerrissenheit in dieser Frage plausibel erscheint).

Dazu passt die Auskunft im Abschnitt „Der ‚Fehl Gottes' und die Seinsverlassenheit" (150): „Zwei Pfähle, schreibt Heidegger 1935 an Karl Jaspers, steckten in seinem Fleische: die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats." Womöglich ist beides die Folge von H.s Zurückweichen vor einer wesentlichen Begegnung mit Kants Philosophie, sofern diese eben vom „Primat der praktischen Vernunft" her gelesen werden muss.

Dieser Aspekt liegt außerhalb des Horizontes der vorliegenden Diss., die sich insofern mit Recht an H.s faktischen Weg hält, auch wenn gelegentlich in Hinweisen auf Levinas (140) und andere neuere Philosophen alternative Denkmöglichkeiten gestreift werden.

Der zweite Teil zum „Liebesbegriff bei Hannah Arendt" (191–344) betrachtet und vergegenwärtigt Wirkungen von H.s Denken bei A. Der Rez. ist zwar der Meinung, dass A. kein ebenbürtiges Denken bietet, doch kann auch dieser Abschnitt mit Interesse und Gewinn gelesen werden. Im abschließenden Teil „Resümee und Ausblick: Liebe als Wille und Passion" werden die begrifflichen Untersuchungen zusammengefasst und an das wirkliche Leben zurückgebunden, was die Vf.in zu der (jedoch nicht weiter konkretisierten) Aussage treibt: „In überraschender Nähe zu Martin Buber scheint Heidegger für einen Moment sogar eine Philosophie des *Du* zu vertreten." (348) H. wie A. verstünden „die Liebe

als Ausnahmezustand, als den überwältigenden Einbruch einer übermenschlichen, göttlichen Macht, der in die Sphäre des Absoluten entrückt"; sie werde als „Einbruch einer transzendenten Sphäre in den Alltag erfahren" (351) – was mit Worten von Günter Anders auch als „Religiosifizierung der Liebe" benannt wird (352). Das Urteil von T. ist am Ende nicht ohne Grund zwiespältig (357): „Heideggers Liebesbegriff bleibt trotz vieler konstruktiver Ansätze letztlich in demselben ‚spiritualisierten Egozentrismus' verfangen, den Gregory Vlastos bei Platon ausmacht" (357). Das gegen Ende des Buches zitierte Wort A.s aus einem Brief scheint eben in diese Richtung zu weisen. A. schreibt: „Immer noch scheint mir unglaubhaft, daß ich beides habe kriegen können, die ‚große Liebe' und die Identität mit der eigenen Person. Und habe doch das eine erst, seit ich auch das andere habe. Weiß aber nun endlich auch, was Glück eigentlich ist." (357) Damit endet das Buch mit Hinweisen, die mit Mitteln Augustins („sancta civitas") oder Kants (vgl. das von Gott gestiftete „Reich Gottes") weiter bedacht werden könnten: denn wie könnte ein vernünftiger Mensch sein ‚Glück' *genießen*, wenn es ihm – oder seiner/seinem Geliebten – alleine und exklusiv beschert wäre, ‚die Anderen' hingegen im ‚Unglück' verharrten!

Das vorliegende Buch ist gründlich gearbeitet, anregend und bietet viel Anlass, an der Sache weiterzuarbeiten. Für die Lektüre dieses wissenschaftlichen Werkes ist deswegen das Fehlen von Verzeichnissen der benutzten Literatur, von Siglen und Registern sehr störend und lästig.

Wiesbaden Norbert Fischer

Enxing, Julia: **Gott im Werden**. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes. – Regensburg: Pustet 2013. 313 S. (ratio fidei, 50), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2495–9

„Warum greift Gott nicht ein, wo Unheil geschieht?" Mit dieser gleichermaßen alten wie immer wieder neu bedrängenden Frage führt Julia Enxing ihre Diss. über die Prozesstheologie Charles Hartshornes ein. Der Kontext, indem der „*neo*klassische Ansatz" des amerikanischen Philosophen und Theologen vorgestellt wird, ist die Vereinbarkeit von göttlicher Allmacht und Allwissenheit mit der unüberbietbaren Liebe Gottes. Damit verortet sich die Untersuchung im weiteren Umfeld der aktuellen Frage nach den göttlichen Eigenschaften, wie sie derzeit v.a. in der anglophonen Religionsphilosophie erörtert wird. Schon vorausgreifend sei gesagt, dass die Vf.in damit nicht nur einen mittlerweile fast klassischen amerikanischen Denker dem deutschsprachigen Publikum nahebringt, sondern auch einen wichtigen Beitrag zu laufenden theologischen Debatten im deutschen Sprachraum liefert.

Die Untersuchung gliedert sich in fünf verschieden lange Kap. von durchaus auch sehr unterschiedlichem theologischen Gewicht. So beginnt die Arbeit mit einer biographischen Annäherung an die Jahrhundertgestalt amerikanischer Philosophie, wobei sogleich das Hauptcharakteristikum der Hartshornesschen Religionsphilosophie vorgestellt wird. Dem klassischen Bild eines ewigen, unwandelbaren Gottes von reiner Wirklichkeit (actus purus) wird die Vorstellung des „best and most moved movers", der sich durch ein Maximum an Wandelbarkeit und Flexibilität auszeichnet, entgegengehalten (25). V. a. die Vorstellung eines Gottes, der die Welt und ihren Lauf auf Grund seines Wissens und seiner Macht sowohl von Ewigkeit her kennt und bestimmt, wird vehement abgelehnt. Gleichwohl hält die Autorin daran fest, dass die frühen Prägungen des Autors sein Werk bestimmen (26), weshalb der persönliche und wissenschaftliche Werdegang Hartshornes ebenso dargestellt wird wie die Begegnung mit Alfred North Whitehead und Charles Sanders Peirce (35–38), die wohl dessen intellektuelle Genese am meisten beeinflusst haben. Gewisse Akzente werden gesetzt, wenn die Autorin neben den wenigen Bemerkungen zu Karl Rahner (42f) noch Hartshornes Feminismus erwähnt (43).

Der erste denkerische Schwerpunkt ist das zweite Kap., das von der Perfektion Gottes handelt. Genauer betrachtet werden hier nicht nur zwei verschiedene Perfektionen (48–67) sowie die Dipolarität Gottes (67–70) eingeführt, sondern auch der (In-)Determinismus postuliert (71–87), der besagt, dass Gott den Menschen nicht direkt beeinflussen kann. Während die „klassische" Theologie Gottes Unwandelbarkeit als höchste Perfektion begreift, geht die Prozesstheologie davon aus, dass Wandelbarkeit ein höheres Maß an Vollkommenheit impliziert, weshalb Gott generell als wandelbar und auf seine Schöpfung bezogen vorgestellt werden müsse (47). So werden von Hartshorne absolute und relative Vollkommenheit unterschieden (bes. 56). Während Gottes Liebe und Treue etwa als absolut perfekt gedacht werden, gilt dies nicht gleichermaßen für Macht, Wissen und Glückseligkeit. Allmacht und Allwissenheit verunmöglichten nicht nur die menschliche Freiheit, sondern stünden auch im Widerspruch zur Erfahrung einer Welt voller Leid. Die Existenz von Übeln wird auch als Grund dafür angenommen, dass Gott selbst nicht vollkommen glückselig sein könne. Mit Hartshorne behauptet die Vf.in, dass relative Perfektion keine schlichte Unvollkommenheit bedeute, denn göttliche Macht finde ihre natürliche Grenze an der Existenz einer (nicht aus nichts, sondern aus einer präexistenten Materie erschaffenen) widerständigen Welt, Allwissenheit an der prinzipiell nicht wissbaren Zukunft, vollkommenes Glück am Leid der Kreatur (60). Dennoch und deshalb wird Gott als der „self-surpassing surpasser of all" (53) vorgestellt, der endlos Potentialitäten in Aktualitäten überführe, sich selbst endlos vervollkommne und in Wechselwirkung mit der Schöpfung diese wiederum in einen unendlichen Prozess der Entwicklung und Vervollkommnung entgegen „locke" („lures"), ohne dass ein Ende jemals erreicht werden könne.

Im Horizont einer bipolaren, an die analytische Philosophie angelehnten Logik werde der sog. „klassische Theismus" (vornehmlich der patristisch-scholastischen Epoche) zu einem Nest von Widersprüchen, das es aufzudecken gelte (63). Der Gottesbegriff der metaphysischen Tradition wird folglich nicht in seiner trinitarischen Struktur wahrgenommen, sondern als „monopolar" aufgefasst. „Das monopolare Gottesverständnis" wiederum erscheint als Bedrohung, da die Rechte der Andersheit und der Pluralität nicht mehr gewahrt bleiben (69). Inwiefern freilich ein quasi-totalitäres „Monopol" Gottes in der langen Geschichte der Metaphysik angenommen werden kann und es sich nicht um eine Rückprojektion aus dem nachspekulativ-modernen Kontext handelt, ist eine weite Frage, die hier nur angedeutet werden kann.

Hartshorne jedenfalls unterscheidet in Gott selbst, der, wie gesagt, als „dipolar" begriffen wird, einen absoluten und einen relativen, einen unveränderlichen und einen veränderlichen, einen abstrakten und einen konkreten Aspekt (67). Hier stellt sich die Gretchenfrage, ob die beiden Aspekte wirklich „versöhnt" sind, will sagen, ob beide Pole wirklich zusammen den einen Gott ausmachen oder ob die absolute Seite nur auf einige Aspekte Gottes, so auf seine Liebe und Treue, reduziert wird und sein Wille, seine Macht und seine Ewigkeit nicht letztlich doch zu sehr begrenzt werden (vgl. 132, bes. Anm. 275). Inwiefern ist Gott wirklich ewig und zeitlich zugleich, wie postuliert wird (vgl. 76)? Führt die Dipolarität nicht doch dazu, „einige Attribute zu bejahen und andere zu verneinen" (78)? Es scheint, dass die anthropomorph gefassten göttlichen Attribute beschnitten werden müssen, um für den menschlichen Verstand einen Widerspruch zu vermeiden und Gott vorstellbar zu machen (80–82). V. a. die menschliche Freiheit wird zur absoluten Grenze Gottes (82–87). Entweder göttliche Allmacht und Allwissenheit oder menschliche Freiheit! Doch bevor das Gottesbild Hartshornes weiter entfaltet wird, schiebt die Vf.in im dritten Kap. eine wichtige Zwischenbetrachtung ein.

Einen recht großen Raum nimmt die Analyse der Korrespondenz Hartshornes mit dem methodistischen Philosophen Edgar S. Brightman, der sich um die Fragen des Personalismus und des Panpsychismus entfaltet (94–118). Für Hartshorne ist auch die menschliche Persönlichkeit keine geschlossene Einheit, sondern stets „bound together in a real mutuality" mit anderen Persönlichkeiten. Menschen leben in einer relativen Abhängigkeit voneinander. Mit Whitehead hält Hartshorne daran fest: „It is the view of isolate self-indentity from birth to death that is the illusion" (95). Entscheidend aber ist, dass Hartshorne auch Gott als Persönlichkeit begreift, wobei die „Welt als Körper der Person Gottes verstanden wird" (135). Gerade die Vorstellung eines berührbaren und prozessfähigen Gottes ist die Voraussetzung für „ein reales und personales beidseitiges Gott-Mensch-Verhältnis" (135).

Die wesentliche Vertiefung und mithin das Herzstück der Arbeit findet sich im vierten Kap., das vom sozialen Gotteskonzept Hartshornes handelt (139–239). Hier nennt und entfaltet die Vf.in die verschiedenen „neoklassischen" Gottesattribute und grenzt sie scharf von den „klassischen" ab. Bemerkenswert ist, dass sie sich an dieser Stelle explizit gegen einen Mittelweg und die damit verbundene Kombinierbarkeit beider Konzepte ausspricht (187): „Gott, das soziale Wesen, steht in einer echten, reziproken Beziehung zu seinen Geschöpfen und wird somit – im Gegensatz zur klassischen Auffassung – als veränderlich und berührbar begriffen" (187). Gerade auch in diesem Teil, dem Corpus des Buchs, wird stets auf hohem Niveau argumentiert. Zusammengefasst wird das Kap. mit einer tabellarischen Auflistung von zehn (Dobrowski) bzw. acht (Viney) Brennpunkten, die nicht nur die Konfliktlinien zwischen der Hartshornesschen Prozesstheologie und ihren Gegnern präzise bestimmen, sondern auch als Grundlage für eine weitere Diskussion dienen können.

Dass hier noch Diskussionsmöglichkeiten sind, lässt die zweite Hälfte des vierten Kap.s erahnen, wo nach dem sozialen Gotteskonzept im engeren Sinn Konsequenzen für den Menschen, genauer für die eschatologische Bestimmung des Menschen, gezogen werden. Unter dem Titel „Hartshornes Theorie der essentiellen Immortalität" wird dessen Kritik an Vorstellungen von Auferstehung, Leben nach dem Tod, aber auch ausgleichender Gerechtigkeit (205) erörtert. Die Vf.in macht deutlich, dass Hartshorne „die Option einer postmortalen Karriere" ausschließt, da für ihn der Tod das Ende des aktiv-subjektiven Erlebens ist. Als Argumente werden etwa die Vermeidung der Monotonie in einer endlos sich hinziehenden „schlechten" Unendlichkeit angegeben (196ff). Hartshorne vertritt lediglich eine Immortalität durch Erinnert-Werden (202). Als die drei Prinzipien der „essentiellen Immortalität werden angegeben: 1. die Unvergänglichkeit von Realität, 2. die Immortalität der Vergangenheit und 3. der Glaube an Gottes Allwissenheit und sein unsterbliches Gedächtnis" (216). Wichtig ist es, darauf hinzuweisen, dass sich E. in diesem Kontext nun doch von Hartshorne deutlich distanziert (205, 239), seine Argumentation nicht vollends überzeugend findet (239) und auf andere prozesstheologische Eschatologien (u.a. von Joseph A. Bracken SJ, 223f) verweist. Für die Theodizeefrage, die ja eine Art roten Fadens durch die Arbeit bildet, ist nach E. die „Streichung des Allmachtsprädikats" von weitaus größerer Bedeutung als die eschatologischen Überlegungen Hartshornes (239). Angesichts der Tatsache, dass hier nun noch die Position Hartshornes relativiert wird, ist zu fragen, ob dies nicht auch im eigentlichen Gotteskonzept möglich wäre.

Wenn als letztes Kap. die Abgrenzung vom „Open Theism" vorgenommen wird, dann deshalb, weil nach Überzeugung der Vf.in ein Dialog nicht nur zwischen dem Prozesstheismus und dem klassischen Theismus, sondern auch mit dem „Open Theism" für die Zukunft von Belang sei (240). Der in Deutschland

noch relativ unbekannte „Offene Theismus", der in den USA aus einem progressiven evangelikalen Milieu erwachsen ist, befindet sich mit vielen Positionen in unmittelbarer Nähe zur Prozesstheologie. Wie sich diese v. a. gegen die „klassische" Position etwa eines Thomas von Aquin abgrenzt, so wendet sich jener auch gegen ein fundamentalistisch-evangelikales Denken (250). Die „Open View"-Theologie sieht sich in der Tradition der östlichen Orthodoxie, des Kirchenvaters Tertullian, der Arminianischen und der Wesleyanischen Kirche sowie der Reformierten Gemeinschaft und der Pfingstgemeinden. Gemeinsam ist dem „Offenen Theismus" und der Prozesstheologie v. a. die Begrenzung der Allmacht und der Allwissenheit Gottes. Gott selbst zeichnet sich durch Beweglichkeit und Berührbarkeit aus. Doch während die Prozesstheologie Schöpfung und Gott stark ineinander blendet, betont der „Offene Theismus" die Schöpfungsdifferenz und hält zugleich an einer sehr begrenzten Möglichkeit Gottes, „unilateral" ins Weltgeschehen einzugreifen, um dieses doch immer wieder zum Guten wenden zu können, fest (250–275). Es kann durchaus behauptet werden, dass die Diskussion von beiden Seiten als ein Kampf um das wesentlich Christliche aufgefasst wird. Besonders die Auseinandersetzung zwischen dem Offenen Theisten William Haskers, der in gewisser Weise am „übernatürlichen" Eingreifen Gottes festhält, und dem Prozesstheologen David R. Griffin, der nicht einsieht, warum Gott dann in Auschwitz nicht eingegriffen habe (274f), wird analysiert. Die Kritik am „Open Theism" wird v. a. aus evangelikal-fundamentalistischer Sicht (Douglas Wilson) vorgestellt (275–290), um schließlich das gesamte Kap. mit einer „Kritik der Kritik" (291–294) ausklingen zu lassen. Hier plädiert E. in aller Deutlichkeit dafür, dass der theologische Dialog nicht nur vom „Bemühen um ein Verständnis der jeweils anderen Position" geleitete werden solle, sondern auch „die ein oder andere Modifikation an der eigenen Position aufgrund des Diskurses" möglich sein müsse (293).

Die Arbeit insgesamt endet mit dem Beitrag der Prozesstheologie zu weiteren Forschungsfeldern. Genannt werden hier: Nachhaltigkeit und Umweltethik, geschlechtersensible Gottesbilder, politische und interkulturelle Theologien, Prozess-Theodizee sowie moraltheologische und tierethische Fragestellungen (296–300).

M. E. besteht das Grundproblem aktueller prozesstheologischer Logik darin, dass diese im Wesentlichen bipolar zu sein scheint. Zwei sich vorgeblich ausschließende Begriffe werden zu einem Gegensatz und mehr noch zu einem Widerspruch zugespitzt, z. B.: entweder göttliche Allmacht oder menschliche Freiheit. Werden damit nicht die beiden Ausgangsbegriffe als endliche Größen vorgestellt? Das hätte zur Konsequenz, dass letztlich ein endlicher Gottesbegriff eingeführt würde. Gott und Welt, Ewigkeit und Zeit, Schöpfer und Geschöpf, göttliche Glückseligkeit und menschliches Unglück wären gegeneinander begrenzt – trotz aller panentheistischen Grundintuition. Der Begriff göttlicher Unendlichkeit erhielte sich lediglich im Sinn einer „schlechten Unendlichkeit" (Hegel), die eine endlose Reihe eines temporalisiert vorgestellten Fortschritts meint. Dezidiert abwesend wäre der Gedanke einer absoluten Transzendenz Gottes (wie ihn die Theologie etwa der Spätantike und des Mittelalters denkt) oder der göttlichen Dialektik (wie ihn die klassisch neuzeitliche Philosophie entfaltet). In beiden „klassischen Theismen" kann Gottes Unendlichkeit gerade nicht einer endlichen Größe entgegengesetzt werden. Gott und Welt befinden sich – einfach gesagt – nicht auf einer Ebene, dennoch ist Gott nicht gegen die Welt begrenzt, da er schlechthin unendlich ist. Es stellt sich die Frage, ob an die Stelle der dreigliedrigen spekulativen (Vernunft-)Logik Hegels, die von der Identität von Identität und Differenz ausgeht, eine zweigliedrige (Verstandes-)Logik getreten ist. Trinitätstheologisch formuliert: Die Differenz von Vater (dem Einen) und Sohn (dem Anderen) wäre nicht mehr vom ebenfalls göttlichen Geist der Liebe umfangen. Das Dritte, der Grund, dem die Differenzen entsteigen, wäre entfallen.

Diesem Bild der Logik entspricht auf der materialen Ebene eine häufig grobe Schematisierung. Historisch gewachsene, in sich differenzierte Gedankenkomplexe, die ihre eigentliche Kraft an ihrem geschichtlichen Ort entfalten, erscheinen oft lediglich als „Argument" in einer modernen „Funktion". Ist die Kategorie „klassischer Theismus" nicht eine aus argumentationsstrategischen Gründen vorgenommene Vereinfachung? Ist dieses, sagen wir, mittelalterliche Denken überhaupt die (einzige) Alternative zum prozesstheologischen Ansatz? Warum wird die Dialektik des neuzeitlichen Denkens (Fichte, Hegel, Schelling) weitgehend ausgeblendet, wie übrigens auch postmoderne Ansätze (Derrida, Marion)? Vielleicht wäre es gut, wenn die bipolar zugespitzte Schärfe der Argumentation durch die ebenfalls eingeforderte Kultur der Beziehung und Relativität, der Pluralität und Andersheit abgemildert würde. Möglicherweise käme so das von der Vf.in geforderte offene Gespräch eher zustande, als durch die Aufdeckung von scheinbaren logischen Widersprüchen.

Nicht zuletzt die angesprochenen Kritikpunkte zeigen aber, dass das Buch nicht nur brisant ist, sondern auch, dass die Darstellungen und Erörterungen sehr anspruchsvoll sind. Gerade deshalb ist eine produktive Auseinandersetzungen mit den Thesen der Untersuchung wichtig. Wenn man nach der Lektüre das Buch aus der Hand legt, ist man nicht nur an Wissen bereichert, sondern voller Lust auf das theologische Gespräch. So handelt es sich im allerbesten Sinn des Wortes um ein provozierendes Buch.

Dresden Karlheinz Ruhstorfer

Šijaković, Bogoljub: **The Presence of Transcendence.** Essays in Facing the Other through Holiness, History and Text. – Los Angeles: Sebastian Press 2013. 347 S. (Contemporary Christian Thought Series, 22), pb. $ 20,00 ISBN: 978–1–936773–14–5

Bogoljub Šijaković ist in Deutschand wenig bekannt; in Serbien hingegen ist er eine Größe des politischen, akademischen und kirchlichen Lebens. Als Prof. für Philosophie in Belgrad und Nikšić hat er sich ebenso ausgiebig mit den Vorsokratikern wie mit der deutschen Philosophie beschäftigt. Dezidiert versteht er sich als christlicher Philosoph wie auch als „Balkan native", der den Beitrag der Region zum europäischen Erbe von Hellenismus und Christentum artikuliert. In seine Verantwortung als ehemaliger Religionsminister fallen der Entwurf für ein Gesetz über die Religionsfreiheit von 2002, die Einführung von konfessionellem Religionsunterricht an staatlichen Schulen und schließlich die Einsetzung eines dem Religionsministerium angegliederten interreligiösen Rates. Sein ambitioniertes Projekt einer *Bibliographia Praesocratica,* Paris 2001 stellt (als reine Titelbiographie) die heute umfangreichste Spezialbiographie zur vorsokratischen Philosophie inkl. neugriechischer und slawischer Werke dar. Š. hat sich vielfältig um die Übersetzung bedeutender Werke deutscher Philosophie ins Serbische verdient gemacht. Zwei starke Sammelbände von ihm sind bereits auf Englisch bzw. Deutsch erschienen: *Between God and Man.* Essays in Greek and Christian Thought, Sankt Augustin 2002 und *Amicus Hermes.* Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie, Podgorica 1996.

Der vorliegende Band versammelt Beiträge von Š. aus den Jahren 1983–2013 zu einer breiten Reihe von Themen wie Metaphysik und Ethik, Ontologie und Epistemologie, Geschichtsphilosophie, Klassikerauslegungen und biblische Betrachtungen. Die Beiträge sind nicht chronologisch geordnet, sondern thematisch recht lose um die Schlüsselworte „Holiness", „History" und „Text" gruppiert. Die Begegnung mit „dem Anderen" markiert den gedanklichen Gesamtrahmen, wenn auch keineswegs ein wirklich einheitsstiftendes „Thema" des Bandes. Damit steht Š. einerseits grundlegend im Gespräch mit klassischer Metaphysik und offenbarungstheologischen Traditionen, hat andererseits aber auch vielfältige Anknüpfungspunkte an postmodern-kontinentale Philosophie, wie etwa Emmanuel Levinas, dessen „prima philosophia" das Konzept des „Anderen" liefert.

Die Beiträge beinhalten neben einer Vielzahl von Vorträgen auf internationalen Tagungen sowie Einleitungen zu von Š. herausgegebenen philosophischen Werken auch eine Zusammenfassung seiner Diss. („The Ontological Character of Early Greek Philosophy", 275–284) und sein Manifest „A Critique of Balkanistic Discourse: Contribution to the Phenomenology of Balkan ‚Otherness'" von 1999 (153–181), das auch im Westen Aufsehen erregt hat und nun wieder für ein breiteres Publikum zugänglich gemacht wird. Umfangreiche Register erleichtern nicht nur die Übersicht über Sachen, Personen und Bibelzitate, sondern auch über Zitate von Kirchenvätern und der antiken Philosophie. Die einzelnen Beiträge sind in Struktur, Zielrichtung und Stil durchaus unterschiedlich. Viele zeichnen sich eher durch einen meditativ-kreisenden Duktus als einen streng argumentativen Aufbau aus. Viele bieten eher kurze thetische Darstellungen, viele enden mit offenen Fragen. Fromme und gebildete Reflexionen vor philosophiegeschichtlichem und biblischem Hintergrund zeigen zugleich, wie umfassend gebildet Š. auf verschiedenen Gebieten der Geistesgeschichte ist.

Ein wiederkehrender Ausgangspunkt im Denken von Š. ist die Transzendenzvergessenheit der modernen Welt, die Vertreibung des Heiligen, die zu einer Deformierung der Erinnerung ebenso wie der gegenwärtigen und zukünftigen Kultur führt und sich in Wertrelativismus und Nihilismus äußert. Š. will das Gefühl für das Heilige wiedergewinnen. Transzendenz, personifiziert in der Figur des Anderen, ist für ihn die Quelle von Würde und Verantwortung. Die Begegnung mit dem Heiligen bildet die grundlegende Relationalität menschlichen Daseins ab (Teil I). Die Transzendenz, der wir in der Geschichte begegnen, ist die Quelle des Selbstbewusstseins – für das serbische Volk insbes. das Bewusstsein als Opfer der Geschichte, aber dennoch als ihr Subjekt (Teil II). Die Begegnung mit dem Text bildet die Transzendenzerfahrung von Bedeutung aus (Teil III).

Ein Zentralmotiv der christlichen Philosophie von Š., aber auch seines Geschichtsverständnisses ist das hohepriesterliche Opfer Christi, das in Liturgie und Sakrament anamnetisch vergegenwärtigt wird und an dem Menschen in ihren historischen Erfahrungen von Leid teilhaben können. Opfer und Erinnerung konstruieren auch die eigene geschichtliche Identität, was sich etwa in Š.s wiederkehrende Rede vom „Balkan Golgotha" (155 u. ö.) zeigt. Als Überwindung des Todes kann Erinnerung Leben und Identität stiften. Š. fordert darum eine „Ontologie des Gedächtnisses" zur Überwindung der „Phänomenologie

des Vergessens" (82). Immer wiederkehrende Schlüsselbegriffe des Denkens von Š. sind „Memory", „Suffering", „History" und „Oblivion". Immer wieder kreist sein Denken um die zentralen Fragen: Wie lässt sich theologisch das Vergessen bekämpfen? Wie lässt sich eine Geschichte vom Standpunkt der Opfer aus betrachten, die sie nicht nur als Objekte, sondern auch als Protagonisten ernst nimmt? Auch sehr persönliche Details scheinen in den geschichtsphilosophischen Reflexionen auf: „[S]hould I care about finishing and printing my Bibliographia Praesocratica", fragt sich Š. im Kosovokrieg unter den Angriffen der NATO-Bomber (204).

Die Kategorie des Anderen wird in Š.s provokativem und lange vergriffenem Manifest konkret: „A Critique of Balkanistic Discourse" von 1999. Da es im Rahmen dieser Rezension unmöglich ist, alle dreißig Beiträge in der Verschiedenheit ihrer Hintergründe, Inhalte und Bezüge zu würdigen, erlaube ich mir, diesen Beitrag exemplarisch etwas genauer vorzustellen. Unter dem Stichwort „Balkan Golgotha" (155 u. ö.) verweist Š. auf das Leid und die Traumatisierung dieser Region durch die fortgesetzte imperiale Stigmatisierung von den Römern über die Osmanen, Habsburger, Nationalsozialisten bis zum Zusammenbruch Jugoslawiens. In loser Anlehnung an Levinas' Ethik des Anderen und Saids Orientalismus-Kritik entfaltet er seine Demaskierung des „Balcanistic discourse". Š. verweist auf die Schaffung von Realitäten durch Sprache, Namensgebung und Stereotypisierung und bezeichnet die kolonialen Strategien als „significatory terrorism" (162), „semantic enslavement" (163) und „verbal terrorism" (178). Gegenüber der rhetorischen Inszenierung des Balkan als „Pulverfass" fragt Š.: „Who fills the keg with powder and who produces the fuse?" (164) Gegenüber der Darstellung der „Balkan natives" als barbarisch, tribalistisch und gewaltbereit zeigt er das Interesse europäischer Mächte auf, selbst als Zivilisierer nicht nur kulturell überlegen, sondern zur Machtausübung moralisch legitimiert zu sein (168). Gegen eine voreilige „de-Balkanization" wehrt Š. sich allerdings, da sie die Frage übergehe: „Who has ‚Balkanized' the Balkans?" (179) So appelliert er gleichermaßen an die „Balkan natives" wie an Gesamteuropa, den Balkan als „den Anderen" Europas als konstitutiven Teil Europas zu verstehen und die kulturellen Beiträge des Balkans zu den für ihn höchsten europäischen Errungenschaften – „Hellenism and Christianity" (160) – anzuerkennen.

Š. schlägt in seinem Denken weite Brücken zwischen Philosophie und Theologie, Metaphysik und Mystik, Ontologie und Ethik, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, Frömmigkeit und Geschichtskritik. Es ist sein erklärtes Anliegen, die tiefe Verbindung von Hellenismus und Christentum herauszustellen und gegen eine Moderne zur Geltung zu bringen, deren Krise sich gerade darin zeigt, dass sie beides vergessen hat: „[T]he problem is that contemporary culture is forgetful both of Socrates and of Christ." (304)

Der vorliegende Band bietet nun auch im Westen umfassenden Zugang zum Denken von Bogoljub Šijaković und gibt – über ihn vermittelt – einen wichtigen Einblick in die serbische Orthodoxie der Gegenwart. Als preiswerte englischsprachige Ausgabe bietet dieser Band eine der wenigen handlichen Möglichkeiten zu beidem.

Halle-Wittenberg Hanna Reichel

Fundamentaltheologie

Neuhaus, Gerd: **Fundamentaltheologie**. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch. – Regensburg: Pustet 2013. 318 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2489–8

Mit dieser Arbeit legt der Autor ein Lehrbuch der Fundamentaltheologie vor, das dem Schema der drei klassischen *demonstrationes* folgt. Es sind im Wesentlichen zwei Grundideen, die in diesem Werk entfaltet werden:

(1) Die Rechenschaftslegung der Theologie hat sich im Rahmen einer Erstphilosophie zu vollziehen, die sich aus Deutschem Idealismus und Transzendentalphilosophie speist. Hier sind Hansjürgen Verweyen und Richard Schaeffler die maßgeblichen Gesprächspartner des Autors. Entsprechend soll die Rationalität des Glaubens an Gott durch die Selbstreflexion erstens der theoretischen Vernunft auf einen unverfügbaren Grund der Konzeptualisierung von Welt (Fichte) und zweitens der praktischen Vernunft durch die Postulatenlehre Kants sichergestellt werden. Im Gegensatz zu gängigen erstphilosophischen Glaubensbegründungen betont der Autor jedoch die bleibende „Gebrochenheit" der Autonomie der menschlichen Vernunft. Sie kann sich ihrer Voraussetzungen bewusst werden, diese aber nie abschließend durchdringen. Insofern steht am Ende der *demonstratio religiosa* nur die Rationalität des Glaubens, nicht der Nachweis der Existenz Gottes.

(2) Die Geschichte des (deutschen) Atheismus (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Horkheimer) wird daher als Teil der kritischen Selbstreflexion des religiösen Glaubens gelesen, der frommen Selbstbetrug überwinden kann. Hier kommt nun die zweite Grundidee ins Spiel, eine modifizierte Form von Girards Theorie des mimetischen Verhaltens. Nietzsche hat die Moral als Ressentiment gegenüber dem „Anderen" gedeutet. Girard geht davon aus, dass sich die menschliche Identität durch Nachahmung konstituiert. Dies führt beim Erstreben von begrenzt verfügbaren Gütern zu unvermeidlichen Konflikten. Der Autor ergänzt Girards Theorie noch durch eine psychologische Komponente, indem er das mimetische Verhalten als Angstverhalten deutet.

Der Gottesbegriff sei zwar ein A priori der menschlichen Vernunft, so der Autor, die Vernunft bedürfe aber in der Regel der Offenbarung, um sich dieses A priori bewusst zu werden. Im zweiten Teil dieser Arbeit, der *demonstratio christiana*, wird daher die Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition als dynamischer Lernprozess entfaltet. Der schrittweisen Überwindung des religiösen Gentilismus im AT folgt die Deutung Jesu als Überwinder des mimetischen Ausschlusses von Randgruppen. Auch das Kreuz hat dann eine kritische Funktion, insofern es die Versuchung überwindet, Jesus wieder zu einem exklusiven Besitz zu machen. Erst mit einem Leben aus dem Geist Christi wäre das Christentum voll verwirklicht. Damit ist der Autor bei der *demonstratio catholica* angekommen, die er nicht als statische Rechtfertigung, sondern anhand von kirchengeschichtlichen Brennpunkten als dynamischen Kampf um die Verwirklichung des Glaubens eindrucksvoll entwickelt.

Der Autor hat den sehr ansprechenden Einfall, seinen Arbeitsauftrag auf Grundlage von 1 Kor 14 zu formulieren. An dieser Stelle lobt Paulus den „prophetischen" Vortrag in der Gemeinde, weil er im Gegensatz zur Glossolalie selbst für den außenstehenden Gottesdienstbesucher zur Selbstreflexion führen und insofern für ihn verständlich sein kann. Als Philosoph und damit als Fachfremder fühlt sich der Rez. nicht berufen, dieses Projekt hinsichtlich seiner theologischen Qualitäten weiter zu beurteilen, sondern möchte hier einige Überlegungen anfügen, wie diese Arbeit auf Außenstehende wirken könnte. Der „prophetisch Redende" lädt seine Hörerschaft zu einem philosophischen Diskurs ein. Als Medium wählt er die deutsche Philosophie des 19. Jh.s. In der deutschen Fundamentaltheologie mögen erstphilosophisch orientierte Ansätze zwar noch hoch in Kurs stehen, außerhalb der theologischen Fakultäten haben sie ihre Vormachtstellung aber schon lange eingebüßt. Ein transzendentalphilosophischer Ansatz muss daher heute erst plausibel gemacht werden. Hier sind drei Vorschläge, worauf man dabei achten könnte:

(1) Fragen der Ontologie spielen heute wieder eine zentrale Rolle. Mir ist unklar, was es bei dem gewählten Ansatz „Existenz Gottes" (119) bedeuten soll, wenn es um einen „Begriff a priori" geht. Wenn die Hörerschaft nicht schon über eine starke transzendentalphilosophische Präferenz verfügt, kann diese Strategie leicht zum Eindruck einer ontologischen Marginalisierung zentraler Begriffe des Christentums (Gott, Auferstehung) führen. Die Theologie scheint diesbezüglich heute vorsichtiger, um nicht zu sagen ängstlicher zu sein als die Philosophie.

(2) Das Buch weist zwar durch seine beiden Grundideen und ihre konsequente Entfaltung eine große terminologische und argumentative Geschlossenheit auf. Trotzdem sind mehrere Traditionen zusammengekommen, sodass eine Klärung notwendig wird, wieso die unterschiedlichen Konzeptionen, die hier als Gott bezeichnet werden, sich auf das gleiche Objekt beziehen – falls man hier von Referenz sprechen darf – oder zumindest begrifflich zusammengehörig sind. Wie gehören die Postulate der praktischen Vernunft, der uneinholbare Möglichkeitsgrund für die Selbstreflexion des Ichs (30) und dessen Personalität (48) – die übrigens nicht begründet wird – miteinander zusammen? Und wieso sind sie mit dem Gott der Offenbarung, „der Liebe ist" (247), gleichzusetzen? Gerade wegen des prekären ontologischen Status Gottes ist eine Antwort auf diese Fragen wichtig.

(3) Die gewählte Perspektive hat Implikationen für das Verständnis von Erlösung. Gibt es hier nicht eine starke Tendenz zu einer Intellektualisierung? Emotionen (Angst) erscheinen als Störfaktoren, die es beim Bemühen um Autonomie der Vernunft zu überwinden gilt. Früher spielten in diesem Zusammenhang die durch die ethischen Tugenden geformten Affekte durchaus eine Rolle. Besteht Erlösung in der Gewinnung voller Autonomie der Vernunft? Lässt sich damit das Bewusstsein Jesu deuten, wenn die Möglichkeit zur Konzeptualisierung von einem „uneinholbaren Möglichkeitsgrund" logisch abhängig ist? Ist das Verhältnis von spekulativem Vernunftbegriff und Psychologie ganz geklärt (108)? Der Systemgedanke, den Kant und der Deutsche Idealismus in diese Arbeit einbringen, könnte in der Konzeption von Erlösung zu einer Perspektivverengung geführt haben.

Generell gefragt: Sind die Vorzüge der Denkmodelle der deutschen Philosophie des 19. Jh.s für die Theologie so groß, dass sie zum *ausschließlichen* Medium der Selbstreflexion herangezogen werden sollten?

Eine große Stärke dieses Buches besteht im konsequenten Bemühen des Autors, den theologischen Aussagen einen Sitz im Leben zuzuweisen. Insofern enthält es eine Fülle von einsichtsvollen und bedenkenswerten Einzelanalysen.

Paderborn Andreas Koritensky

Striet, Magnus: **In der Gottesschleife**. Von der religiösen Sehnsucht in der Moderne. – Freiburg i. Br.: Herder 2014. 174 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–451–30686–0

Das neue Bändchen des Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet gliedert sich in fünf Kap., wobei dem ersten und letzten jeweils ein Exkurs beigefügt ist. Nicht alle Texte sind gänzlich neu, jene aber, die bereits anderweitig veröffentlicht wurden, seien für diese Monographie gründlich überarbeitet und umgestaltet worden. Die fünf Studien verstehen sich als ein Ganzes, könnten aber auch einzeln gelesen werden. Dieser Intention seien die Redundanzen geschuldet, die sich tatsächlich vielfältig wiederfinden und für die der Autor um Entschuldigung bittet. Gleichwohl stellen sie für den Leser einen hilfreichen Indikator für die zentralen Anliegen in S.s theologischem Denken dar. Kurz zusammengefasst sind dies folgende Themen:

Glaubenskrise: Der christliche Glaube sei innerhalb der römisch-katholischen Kirche, auf die sich der Freiburger Theologe ausdrücklich bezieht, in eine unübersehbare Krise geraten – zumindest in der westlichen Welt. Zwar sei die Gottesfrage in der westlichen Gegenwartskultur keineswegs verstummt, doch der alte Kirchenglaube werde im Kontext gegenwärtiger Welterfahrungen nicht mehr als tragfähige und befriedigende Antwort wahrgenommen. Verschärft werde diese Situation dadurch, dass im kirchlichen Binnenraum die Gottesfrage im Sinne von: „Wo bist Du, Gott?" (12) noch immer nicht in ihrer ganzen Radikalität gestellt werde. Doch Glaube und Welt dürften sich nicht ausschließen, sondern hätten sich aufeinander zu beziehen. Würde die Abgründigkeit der Geschichte nicht ausgeblendet, dann würde das Schweigen Gottes als unausweichliche und bedrückende Last empfunden. S. möchte den Leser dazu animieren, sich mit seinem Glauben der harten Faktizität der Wirklichkeit zu stellen und nüchtern einzugestehen, dass es keinerlei Gewissheit gibt, was indes kein Grund sei, das Sehnsuchtswort Gott preiszugeben. Suspekt, ja anstößig ist ihm ein naiver, oberflächlicher, allzu harmloser Glaube, wie er ihn in manchen Formen gegenwärtiger Spiritualität am Werk sieht.

Theodizee: Stehle sich der Glaubende nicht aus der Welt, d.h. den geschichtlichen Realitäten, so nehme er den hilflosen, ohnmächtigen und oftmals vergeblichen Schrei nach Gott angesichts des unsäglichen Leids in der Welt als existentielle Herausforderung und Verunsicherung wahr. Nach S. könnten Theologie und Kirche der Theodizee-Frage, die in der Moderne auffällig und beunruhigend an Brisanz gewonnen habe, gar nicht genügend Beachtung schenken, was indes oftmals nicht geschehe. Im Gespräch mit Heinrich Heine, Albert Camus, Jean Améry, Georg Büchner etc. macht er deutlich, wie sehr die äußerst bedrängende Frage nach der Gegenwart Gottes bzw. dem Schweigen Gottes im Zentrum seines theologischen Denkens steht. Warum greift Gott, wenn er denn existiert, nicht ein? „Niemand weiß es" (147). Trotzdem aber müsse das Hoffen des Menschen nicht notwendig falsch sein.

Augustins Erbe: Die augustinische Theologie hat sich nach Ansicht des Fundamentaltheologen S. äußerst verhängnisvoll auf den christlichen Glauben ausgewirkt und wirke bis heute noch immer negativ nach. Insbes. betreffe dies Augustins (Erb-)Sündenlehre und damit verbunden seine Leib- und Sexualfeindlichkeit. Augustinus habe mit seiner Theodizee, die allein darauf angelegt gewesen sei, Gott für die Faktizität des Bösen nicht verantwortlich zu machen, einen entsetzlich hohen Preis bezahlt: Die Schuld liege einzig und allein bei Adam und damit bei allen Menschen, die nun unentrinnbar von der Macht des Bösen, d.h. der Erbsünde befallen seien. Mit diesem theologischen, auf die Sünde fixierten Konstrukt, verbunden mit einer bestimmten Prädestinations- und Satisfaktionslehre, habe Augustinus „unzählige Menschen religiös neurotisiert" (26). Inzwischen musste aber Augustins Gott angesichts evolutionsbiologischer Erkenntnisse und des modernen Freiheits- und Verantwortungsbewusstseins notgedrungen abdanken. „Der alte Gott wird still tot geschwiegen" (135) und „an der Stelle des augustinischen Gottes entstand eine große Leere" (63).

Freiheit: Seit der französischen Revolution bzw. der Aufklärung sei dem Menschen ein ganz neues Freiheitsbewusstsein zugewachsen, welches sich in der grundlegenden Einsicht niedergeschlagen habe, dass sich der Mensch selbst Gesetz sein müsse, sollte er überhaupt moralisch sein können. Doch gerade mit der Freiheitsdynamik moderner Gesellschaften habe sich die Kirche bislang theologisch nicht entschieden genug auseinandergesetzt. Denn das Freiheitsdenken ernst zu nehmen hieße, den Gottesbegriff in der Kategorie der Freiheit zu denken und von einer unbegrenzten Allwissenheit sowie Allmacht Gottes Abschied zu nehmen. Bedeutet dies dann, letztlich mit dem Scheitern Gottes rechnen zu müssen? In letzter Konsequenz könne dies nicht ausgeschlossen werden, doch wer sich zur Auferweckung Jesu bekenne, hoffe darauf, dass Gott solange warte, „bis auch der letzte Mensch sich einfangen, bis in die letzte Faser seiner Existenz überzeugen lässt von der Allmacht Gottes", die kein anderes Mittel habe als die Liebe (169).

Das Büchlein analysiert die Krise des christlichen Glaubens und die Herausforderungen, die sich hieraus für Kirche und Theologie ergeben, klar und zutreffend: Die Folgen natur- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse, die Glaubenszweifel aufgrund buchstäblich zum Himmel schreienden Unrechts sowie eines erfahrungsmäßigen Schweigen Gottes wie auch das durch die Aufklärung erweckte Freiheitsbewusstsein des modernen Menschen, all dem wird in weiten Kreisen kirchlichen Denkens kaum Rechnung getragen. Somit bleiben Glaubende, die nicht mehr glauben können, allein auf sich gestellt. Dies wird auch zukünftig solange der Fall sein, wie sich die Soteriologie im traditionellen Fahrwasser von Erbsündenlehre und Sühnetheologie bewegt. Wer bereit ist, seinen Glauben kritischen Anfragen schonungslos auszusetzen, ohne sich mit halbherzigen Antworten zufrieden zu geben, dem sei dieses Bändchen zur Lektüre empfohlen. Es lässt dabei noch genügend Raum zum eigenen Reflektieren, fallen die Antworten S.s doch weniger bestimmt aus als seine scharfsinnigen Problemanalysen. Zudem laden sie teilweise zu kritischen Rückfragen ein. So wird beispielsweise zu Recht darauf gedrungen, dass der Glaube auf rationale Argumente nicht verzichten kann, und doch bleibt die diskursive Antwort auf die gewichtige Theodizee-Frage letztlich in einer eigenartigen Schwebe.

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, hg. v. Klaus von Stosch / Muna Tatari. – Paderborn: Schöningh 2012. 285 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 5), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77317–3

Im Rahmen der Buchreihe „Beiträge zur Komparativen Theologie" wird mit diesem Sammelband erstmals Befreiungstheologie zum Thema des christlich-islamischen Dialogs. Im ersten Teil finden sich sechs Beiträge zu islamischer Befreiungstheologie, wovon vier von muslimischen Autoren verfasst worden sind. Der zweite Teil umfasst fünf Beiträge zur christlichen Befreiungstheologie; die Autoren sind allesamt Christen. Der dritte Teil trägt den Titel „Kontexte einer Theologie der Befreiung. Spiritualität – Pädagogik – interreligiöse Perspektiven". Hier finden sich je drei Texte von muslimischen und von christlichen Autoren. Ein Teil der Beiträge sind Texte, die kommentierend bzw. erwidernd auf einen anderen Text des Bandes eingehen. In den Fußnoten wird immer wieder auch auf weitere Beiträge des Buches Bezug genommen. So macht bereits die Struktur des Bandes das Anliegen komparativer Theologie sichtbar, christliche und muslimische Theologien in einen Austausch zu bringen, bei dem sie auch auf Positionen der jeweils anderen Religion Bezug nehmen. Komparative Theologie wird in diesem Band selbstverständlich praktiziert, ohne dass die in anderen Zusammenhängen im Vordergrund stehenden hermeneutischen Anliegen dieser theologischen Richtung Gegenstand des Dialogs werden. Der interreligiöse Charakter kommt auch durch die gemeinsame Herausgeberschaft durch den Paderborner Systematiker Klaus von Stosch und durch die islamische Theologin Muna Tatari, die ebenfalls an der Univ. Paderborn tätig ist, zum Ausdruck.

Die Hg. und Autoren des Bandes sprechen religionsübergreifend von „Befreiungstheologie" und betonen, dass sich diese nicht allein im Christentum finden lässt. Der Begriff „Befreiungstheologie" wird auch von den muslimischen Autoren ohne Vorbehalte verwendet, wobei *Hamideh Mohagheghi* darauf verweist, dass er „im islamischen Kontext eher unbekannt" (77) sei. Ihr Beitrag widmet sich iranischen Positionen, für die, wie *Anna-Maria Fischer* in einer Replik betont, das Verhältnis von Religion und Staat im Unterschied zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine zentrale Rolle spielt (94). Daneben wird immer wieder auf den 2013 verstorbenen indischen Reformdenker Ashgar Ali Engineer Bezug genommen. Ob in der Tat alle von *Halima Krausen* angeführten islamischen Reformdenker (vgl. 179–193) sinnvoll unter dem Programm einer Befreiungstheologie subsumiert werden können, bedürfte einer weitergehenden Diskussion. In jedem Fall macht der Band die Breite verschiedener islamischer Ansätze sichtbar.

Prominent mit einem eigenen Beitrag vertreten ist der südafrikanische Theologe *Farid Esack*. Befreiung betrachtet er als „allgegenwärtige(n) Impuls" (27) im Islam. E. wehrt sich auch gegen eine Idealisierung des Islams, die er bei anderen Befreiungstheologen beobachtet (34). Sein Ansatz ist von einer befreienden Praxis, einer ausgeprägten Sensibilität für sich verändernde Kontexte und einer Koranhermeneutik geprägt, die die Marginalisierten in den Mittelpunkt rückt. In seinem kommentierenden Beitrag formuliert *von Stosch* Zweifel, inwiefern sich E.s Positionen für westliche Kontexte fruchtbar machen lassen (43). Er stellt außerdem in Frage, ob eine Teilhabe für Theologen am Leben Marginalisierter und an der Praxis der Befreiung erforderlich sei (45f). E.s Begründung der Parteilichkeit Gottes für die Armen hält er für „offenbarungspositivistisch" (49). Hier wird deutlich, dass es um fundamentaltheologische Grundfragen geht, die an befreiungstheologische Entwürfe aus unterschiedlichen Religionen gerichtet werden müssen.

Erfreulicherweise werden in dem Band auch verschiedene Kontroversen sichtbar: Während E. (ebenso wie der christliche Befreiungstheologe *Stefan Silber*) den materiellen Aspekt von Armut in den Mittelpunkt stellt, möchte *Mouhanad Khorchide* eine Polarisierung vermeiden, indem er eine spiritualisierte Deutung von Reichtum und Armut vertritt (112f). Strittig ist auch, inwiefern Analogien zwischen islamischen und christlichen Entwürfen als ein Abhängigkeitsverhältnis zu deuten sind. *Shadaab Rahemtullah*, Doktorand an der Univ. Oxford, beobachtet eine „epistemische Dominanz des Christentums", woraus

die Gefahr resultiert, dass islamische Entwürfe „nur eine Kopie christlicher Befreiungstheologie" (55) sind. Diese Gefahr sieht er bei E. gegeben, der analog zu christlichen Autoren dem Exodus (allerdings in der Darstellung des Korans) zentrale Bedeutung beimisst. Für wechselseitige Inspirationen über Religionsgrenzen hinweg ist in R.s Konzeption kein Raum. *Tatari* betont im Unterschied dazu das „genuin islamische Moment des Einsatzes für Gerechtigkeit" (268) bei E. und verweist auch auf Vertreter der umgekehrten These, dass christlich-befreiungstheologische Positionen auf ein islamisches Religionsverständnis zurückzuführen seien (ebd., Anm. 63). Weitere Gemeinsamkeiten, wie die Auseinandersetzung mit Kolonialgeschichte und Imperialismus sowie die Einbeziehung feministischer Anliegen, sind weniger strittig. Trotz des beschriebenen Dissenses zwischen den beiden Autoren findet sich bei E. eine interessante, nicht weniger ideologiekritische Entsprechung zu R., wo E. dem nicht-muslimischen westlichen Publikum ein „eifrige(s) Interesse an Blaupausen ihrer selbst" (30) und fehlende Differenzierung vorwirft. Ein stärker interreligiöses Diskussionsfeld, das aber ebenfalls innerislamisch kontrovers ist (vgl. 69), ist das im Islam (etwa auch im Ansatz E.s) zentrale Prinzip der Einheit (*tauḥīd*), das *Katharina Lammers* in einer Spannung zur muslimischen „Wertschätzung von Pluralität" (199) sieht.

Immer wieder verbinden die Autoren des Bandes mit befreiungstheologischen Ansätzen die Hoffnung, damit gemeinsame Handlungsmöglichkeiten zu erschließen, wie das etwa Mohagheghi am Ende ihres Beitrags andeutet (87). Für Silber gewinnen dadurch Religionskritik und Alltagsorientierung im interreligiösen Dialog an Gewicht (125). Der spanische Theologe *Juan José Tamayo* hält den Übergang zu einem „kulturell polyzentrischen Christentum" (142) für notwendig und spricht von einer „islamisch-christlichen Theologie der Befreiung" (232–253) auf der gemeinsamen Grundlage eines „ethischen Monotheismus" (239). Eine solche religionsübergreifende Befreiungstheologie bedarf sicherlich noch weitergehender Diskussionen.

Für eine Leserschaft aus der christlichen Theologie liegt die Stärke des Bandes im Teil zur islamischen Befreiungstheologie und im abschließenden vergleichenden Beitrag von *Muna Tatari*, in dem sie etwa den Unterschied herausstellt, dass für Gustavo Gutiérrez die Liebe Gottes, für E. „die Verantwortung des Menschen, Gottes Auftrag nach Gerechtigkeit zu streben, zu erfüllen" (269), zentral ist. Der zweite Teil dokumentiert eine rein innerchristliche Diskussion, was zeigt, dass die komparative Theologie hier noch in ihren Anfängen steht. So könnten in Zukunft etwa Unterschiede in den jeweiligen Darstellungen des Exodus stärker zum Thema werden (vgl. 196). Da Schrifttexte für muslimische wie christliche Befreiungstheologen eine zentrale Rolle spielen, kann auf deren gemeinsamer Lektüre wie auf Fragen der Hermeneutik ein lohnenswerter Schwerpunkt liegen. In jedem Fall eröffnet der Band ein weites Diskussionsfeld, dem sich muslimische und christliche Theologen hoffentlich auch in anderen Projekten und Publikationen noch ausführlich widmen werden. Die besondere Herausforderung besteht darin, den je eigenständigen und stark kontextuell geprägten Charakter befreiungstheologischer Entwürfe aus beiden Religionen zum Ausdruck zu bringen, ohne damit verbundene Chancen gemeinsamer Perspektiven und wechselseitiger Solidarisierungen aus den Augen zu verlieren. Schließlich könnte auch eine mögliche Erweiterung des Gesprächs um jüdische, buddhistische oder hinduistische Positionen, die in dem Band anklingen (vgl. 25), eine Bereicherung darstellen.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Winkler, Ulrich: **Wege der Religionstheologie**. Von der Erwählung zur komparativen Theologie. – Innsbruck: Tyrolia 2013. 482 S. (Salzburger Theologische Studien, 46/Salzburger Theologische Studien interkulturell, 10), pb. € 29,80 ISBN: 978–3–7022–3191–0

The subtitle of Ulrich Winkler's beautiful book has given me much food for thought. At first I guessed that it might discuss the special honor of being chosen to do comparative theology, but on closer inspection the subtitle suggests something programmatic rather than autobiographical. It seems to suggest that the theology of religions needs to say goodbye to the notion of being elected by God as its presupposition in considering other religions – specifically Judaism – and move towards comparative theology as a new paradigm. Yet W. clearly does not endorse the proposal by James Fredericks and Klaus von Stosch that comparative theology should now substitute the theology of religions. At the same time, the subtitle specifies the title in indicating that "election" and "comparative theology" are not just two of the possible ways in the theology of religions, but that there is a certain historical movement from the one to the other.

W.'s book enacts this movement by taking us from the beginnings of the *Fachbereich* that he represents at the Univ. of Salzburg to the present day. In that sense, the movement "from election to comparative theology" corresponds with the historical line that connects the sixteen essays gathered in this book. The first part, *Theologie interkulturell*, contains four essays from 2001 to 2007, while the second part (*Israeltheologie*) contains two essays from 2008 and 2009. The third part, on *Religionstheologie*, is clearly the central part in the book because it describes W.'s central concern in six essays published between 2004 and 2009, while the fourth part about *Komparative Theologie* contains four essays that were published in 2008–2009.

It is certainly no coincidence that the term "election" (Erwählung) is used as a sort of *terminus a quo* for this book since it not only betrays the supersessionism that has haunted traditional Christian systematic theology, but the research about the consequences of such election is clearly part of W.'s contemporary theological agenda, together with research about the foundation of comparative theology in the theology of religions. In that sense, the second and the fourth part of the book serve as the side panels that support the central panel on the theology of religions, while the first part serves as its historical and geographical introduction.

Taken together, the four parts of this book serve to supply four ways to remove long-standing theological arrogance. The first part describes the development of an awareness that all theology is located in a specific culture, as W. shows by displaying the genesis of *Theologie Interkulturell* in Salzburg. Reading this first part of the book in another continent made me aware how important this local rootedness is for a healthy theological development. It leads W. to an insight that might contain the most important challenge he gives us: the mutual blindness of a Christian theology of the Jewish people (*Israeltheologie* – part two) and a Christian theology of religions (*Religionstheologie* – part three). One quote may suffice here: „Deshalb halte ich die Kongruenz von Israeltheologie und Religionstheologie auf dem Boden christlicher Theologie für eines der wichtigsten Desiderate gegenwärtiger systematischer Theologie" (146). In this sense, Catholic theologians still need to fulfill the promising overtures made by the Vatican II document *Nostra Aetate* now fifty years ago. W. tries to give his own contribution to such fulfillment by developing a situational notion of election (179–185, also 238–244). While the strong side of W.' s systematic-theological argument shows itself in his masterful discussion of the long *adversus Iudaeos* tradition, his weaker side shows itself in his lack of attention to Jewish historical approaches to the notion of election, for instance by Reuven Firestone.

While some of the sometimes long-winded discussions have only local relevance and betray their origins in the genre of the academic *Festschrift*, the challenges uncovered by W.' s thorough analysis certainly deserve a much wider public. The main challenge is addressed in the essay on Christology under crossfire *(Christologie im Kreuzverhör*, originally published in Salzburger Theologische Zeitschrift [2004]) where W. shows how Friedrich-Wilhelm Marquardt's passion for a Christology that does justice to the Jewishness of Jesus leads him to disregard the values of the *goyim* and their religions (196). Conversely, John Hick's passion for religious pluralism causes him to overlook the special election of Israel (203). In this essay, W. gives some basic criteria for further reflection that he enfolds in the next essay, and this is how the entire book develops step by step. At the same time, *Wege der Religionstheologie* is still very much a set of articles that are reproduced without editing: the analysis of the positions by Marquardt and Hick is repeated in a shorter fashion in the next essay, in order to further develop criteria for interreligious reflections. This leads to a repetitiveness that makes the book much thicker than necessary. Something similar happens in the final chapters about comparative theology: after a long discussion of the approaches by Keith Ward and Robert Neville on pages 426–449, the same discussion is repeated more concisely in the next essay, on pages 459–462 and again on 476–478. The footnotes in that essay duly refer to the earlier essay with full bibliographic references instead of referring to the earlier pages in the book, making it to appear as a set of essays instead of a thoroughly edited book.

Nevertheless, W. shows his excellence as a systematic theologian with a formidable range of interests: he does not only discuss intercultural theology, theology of Judaism, theology of religions and comparative theology in the four parts of his book, but he is also able to connect with contemporary discussions in philosophy, history and phenomenology of religion as well. W. is one of the few dogmatic theologians who is able to engage in scholarly conversations with representatives of the *Religionswissenschaften*. This wideness of vision gives the book a particular attraction, but it sometimes leads to a lack of focus. A comparative theologian working along the lines of Francis X. Clooney will miss a more specific engagement with other religions in this book, and in that sense the book might be a foundational defense of comparative theology („Religionstheologie ist ein Begründungsdiskurs der komparativen Theologie", 469) rather than a substantial comparative contribution to it. Yet that limit might very well show the excellent quality of the systematic theologian: it is his – or her – task to show those who are working more concretely with other religious traditions how their work can be a legitimate part of the Christian theological tradition. We may be very thankful to W. for having guided us along the paths of the theology of religions toward new horizons.

Washington D.C. Pim Valkenberg

Heidemann, Astrid: **Religiöse Erfahrung als theologische Kategorie.** Grenzgänge zwischen Zen und christlicher Theologie. – Paderborn: Schöningh 2013. 337 S., kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–77620–4.

Es bedeutete eine Revolution, als 1954 Yasutani Haku'un Roshi in Kamakura die sich inzwischen Sanbō Zen nennende Sanbō-Kyōdan-Bewegung gründete. In der hier ganz bewusst durchgeführten Öffnung für das Christentum wurden nicht nur christliche Zenschüler aufgenommen, sondern zum ersten Mal in der Geschichte des Zen-Buddhismus katholische Priester wie Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, Willigis Jäger, Peter Lengsfeld oder Johannes Kopp zu Zenmeistern ernannt. Diese erste Generation von katholischen Zenlehrern kehrte aus Japan zurück, um in Europa Zen zu lehren. Die Theologin Astrid Heidemann gehört als Schülerin des letztgenannten Pallottiners Johannes Kopp nun zu einer zweiten Generation von christlichen Zenschülern, die Zen nicht mehr in Japan, sondern in Europa kennenlernten. Mit ihren „Grenzgängen zwischen Zen und christlicher Theologie" wurde die Autorin im WS 2012/13 zur Dr. theol. am Lehrstuhl für Systematische Theol. der Univ. Duisburg-Essen promoviert.

In einem ersten Kap. reflektiert die Vf.in den Erfahrungsbegriff in seiner Abgrenzung zu Wahrnehmung und Erlebnis sowie zu einem hermeneutischen oder empirischen Erfahrungsverständnis (14–101). Besondere Schwerpunkte werden auf die Aufarbeitung von Erfahrung in der neueren deutschsprachigen, aber auch der amerikanischen Theologie gelegt. Auf ihrer Suche nach einem genuin religiösen Erfahrungsbegriff kritisiert die Autorin dabei die meisten theologischen Ansätze in ihrem mangelnden Potential, wirkliche Gotteserfahrung plausibel zu machen, da meist keine tiefere Erfahrung als die bereits erlebte erschlossen werde. Die tatsächlichen Möglichkeiten menschenmöglicher Erfahrung bleiben so unerkannt und dies insbes. dann, wenn Gotteserfahrung als Leere-Einheits-Erfahrung verstanden wird, in der die Diskrepanz von Subjekt und Objekt aufgehoben sei. Obwohl sich jede religiöse Erfahrung als in dieser Weise ungegenständliche Erfahrung dem menschlichen Zugriff entziehe, sieht die Vf.in doch die Möglichkeit zur Vorbereitung des Menschen für ein solches Erfahren durch geistlich-kontemplative Übungsformen. Das Kap. mündet daher in der Betonung einer Mystagogie geistlichen Lebens und religiöser Erfahrung. Einer Theologie der Erfahrung als Mystagogie komme die Aufgabe zu, „Menschen neue und tiefe religiöse Erfahrungen zu erschließen und den Glauben so als lebendige Gegenwart attraktiv zu machen" (99).

Das zweite Kap. widmet die Autorin dem religiösen Erfahrungsweg des Zen-Buddhismus (102–147). Es werden Grundstrukturen von Zen als Übungsweg aufgezeigt und die Einordnung der mit Kenshô und Satori benannten Zenerfahrung in die formale Zen-Schulung dargelegt. Grundlegende Methodik bildet jedoch der bekenntnisgebundene, innere Mitvollzug des Zen für die Vf.in als „erfahrungsbasierte interreligiöse Kompetenz" (111). Zahlreiche Missverständnisse der von außen kommenden Interpreten, die große Teile der gegenwärtigen Diskussion prägen, aber in der Sache nur wenig hilfreich sind, können so vermieden werden.

Das Zentrum der Arbeit liegt dann in dem umfangreichen dritten Teil einer fundamentaltheologischen Reflexion zur Integration des Zen in die christliche Theologie (148–317). Es geht der Autorin somit weder um einen religionstheologischen Vergleich, noch um eine Gegenüberstellung von Zen und Christentum, sondern um die Prüfung der Vereinbarkeit des religiösen Erfahrungsweges des Zen mit christlicher Spiritualität. Die Vf.in vertritt dabei, wie schon ihr Zenlehrer Johannes Kopp, die These von der Möglichkeit eines „christlichen Zen". Schritt für Schritt diskutiert die Autorin die zentralen Fragen nach der Einordnung der Zenerfahrung in die Kontexte von Religion, des Buddhismus und des Christentums, wobei nicht nur Argumente aus der christlichen Theologie, sondern auch aus dem japanischen Zen-Buddhismus herangezogen und diskutiert werden. Die durch die Praxis des Zen eröffnete Intensität religiöser Erfahrung sei nicht an eine bestimmte Religion gebunden, da durch sie die „numinose Qualität jeder Religion und religiösen Erfahrung" eröffnet werde (154). Hierbei hat die Autorin einen interreligiösen Dialog im Blick, durch den sowohl Zen als auch christliche Theologie ihre „material-verendlichenden" Verkürzungen ihrer ursprünglichen Intention überwinden könnten. Dann könnten beide Seiten ihre eigenen Wege jeweilig als „Tore zu einem existentiellen Glaubensgeschehen" begreifen (195). Wie dies konkret gehen kann, vermag die Vf.in v. a. in ihren umfangreichen Analysen zu den Themen Sterben, Tod und Auferstehung überzeugend aufzeigen.

Dabei werden durchaus auch Konfliktfelder im Dialog mit dem Buddhismus angesprochen, wobei sich die Autorin nicht mit der Aufklärung von althergebrachten Missverständnissen oder unzutreffenden Vereinfachungen begnügt, wie sie in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder zu finden sind (z. B. der Vorwurf der Selbsterlösung oder das nihilistische Verständnis des Buddhismus). Ihr geht es um die Hochinterpretation des Zen wie auch christlicher Theologie, durch die erst ein lebendiger Dialog möglich wird. Als wichtigstes Thema ist die Frage nach dem personalen Gottesbild hervorzuheben, wobei die Vf.in einerseits Kritik an einer „einseitig personalistischen Ausrichtung zeitgenössischer Theologie" übt, gleichzeitig aber auch die Vermutung äußert, dass gerade die personale Dimension sowohl des Menschen wie auch Gottes „zum größten Geschenk der abendländischen Philosophie- und Theologietradition" an den Buddhismus werden könnte (237).

In der heutigen Zeit erscheint der Kontakt mit dem Gedankengut anderer Religionen unvermeidlich, sodass es immer wichtiger wird, die bei einem solchen Kontakt ins Bewusstsein tretenden Unterschiede nicht als Mangel, sondern als, wie die Autorin schreibt, „gegenseitig wertvolle Herausforderung" begreifen zu können (320). Lernende Dialoge geschehen nicht zwischen West und Ost und nicht einmal zwischen Christentum und Buddhismus, sondern in der ganz konkreten Praxis zwischen individuellen Personen, die in ihren jeweiligen Kulturkreisen und Religionen beheimatet sind. Mit Sanbō Zen entstand, im Unterschied zu zahlreichen anderen Zenformen, eine Laienorganisation, die sich außerhalb traditionell-buddhistischer Tempelstrukturen entwickelte und sich so mit all ihren Grenzen, aber auch Möglichkeiten für den Dialog mit zahlreichen Vertretern des Christentums öffnete. In beeindruckender Weise gelang es Astrid Heidemann, den Ball aufzunehmen und das Potential eines buddhistisch-christlichen Dialoges fundamentaltheologisch auszuloten und in dieser Weise einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung christlich-theologischen Denkens der Gegenwart zu leisten.

Münster Eckard Wolz-Gottwald

Dogmatik

Hubert, Rudolf: **Im Geheimnis leben.** Zum Wagnis des Glaubens in der Spur Karl Rahners ermutigen. – Würzburg: Echter 2013. 549 S., geb. € 49,00 ISBN: 978–3–429–03602–7

Wer sich 30 Jahre nach dem Tod Karl Rahners erneut mit dem Jesuitentheologen beschäftigt, tut dies vermutlich vornehmlich mit wissenschaftlichem Interesse an den Wurzeln der Transzendentaltheologie. Da deren Fortschreibungen die Systematische Theologie bis in die Gegenwart prägen, ist dies fraglos ein bleibend wichtiges Unterfangen. Wer sich jedoch in anderer, näherhin vergegenwärtigender Fragerichtung einem der Hauptvertreter anthropologisch gewendeten Denkens in der akademischen katholischen Theologie des 20. Jh.s nähert, wird diesen unter den Vorzeichen heutiger kultureller Wirklichkeiten anders wahrnehmen müssen. Eine solche Perspektive versucht der Vf. des vorliegenden Bandes. Er bietet eine Mixtur zwischen theologischen Fragen, geistlichem Entdecken und rational verantworteter Verkündigung und schreibt R. darin die Rolle eines „Lehrmeister[s] des Fragens" (25) zu. Somit begegnet R. in aktualisierter Gestalt und macht damit zugleich eine gewisse Zeitlosigkeit seines Fragens und Denkens offenkundig. Derjenige, der diese Art von Zeitgenossenschaft ermöglicht, tut dies aus der doppelten Perspektive dezidierter Diasporasituationen: als Zeitzeuge des DDR-Sozialismus sowie eines radikal säkularen Zeitalters im Osten Deutschlands.

Angesichts einer für die säkulare Gegenwart konstatierbaren Unselbstverständlichkeit bzw. Irrelevanz des Glaubens, stellt der Vf. bereits zu Beginn die Frage nach dem Gottesbezug bzw. dem übernatürlichen Existential des Menschen, einer für das Rahnersche Denken konstitutiven Prämisse. Dieses Gerichtetsein des Menschen bleibe jedoch trotz aller augenscheinlichen Verschüttung dauerhaft in vielen Einzelerfahrungen als Grunderfahrung präsent: gerade ihre Verdrängung in Rausch, Utopie oder Ideologie weise auf deren fortwährende Existenz im Menschen hin. In diese den Gottesglauben und das Glaubensleben auf bisher ungekannte Weise herausfordernden soziokulturelle Kontexte soll nun R.s Theologie insbes. als geistliches Suchen aktualisiert werden, freilich nicht ohne deren kritisches, weil prophetisches Korrektiv zu entfalten, das gerade heute spezifische Weisen der Bekehrung fordert.

Strukturell orientiert sich der Vf. an den neun „Gängen" des Rahnerschen Hauptwerkes „Grundkurs des Glaubens" (1976). Die innere Logik dieser Reihung führt er dabei allerdings über den Aufbau des Grundkurses hinaus zu den wesentlichen Brennpunkten des Denkens R.s. Die „Gänge" dieses Bandes sind somit überschrieben mit: „Experiment Mensch" (37–57), „Der ‚Hörer des Wortes'" (59–103), „Der Mensch im Lichte des Glaubens: Heils- und Offenbarungsgeschichte" (105–136), „Jesus Christus" (137–211), „Der dreifaltige Gott als ‚konkreter Monotheismus' – Leben aus der Gnade" (213–250), „Kirche in der Welt von heute" (251–314), „Christlich glauben angesichts des Pluralismus der Weltanschauungen – Was dürfen wir hoffen?" (315–372) und „Christliche Lebenskultur in Anerkennung des bleibenden Geheimnisses" (373–405). Diese einzelnen Kap. werden unterteilt in wesentliche Leitfragen bzw. thematische Unterpunkte, welche wiederum durch immer wiederkehrende Strukturmerkmale gekennzeichnet sind: Nach einer kurzen Einführung folgen passend ausgewählte, gut verständliche Textabschnitte aus dem gesamten Œuvre R.s, zu denen der Vf. dann eine jeweils „Kurze Interpretation" bietet. Eine „Entfaltung auf heutige Erfahrung hin" ermöglicht sodann eine Verbindung zwischen den Kontexten der Rahnerschen Theologie bzw. Fragesituationen und heutiger Lebens- und Glaubenserfahrung. Noch persönlicher und daher tiefergehend fragen die dann folgenden Abschnitte „Zu welcher Bekehrung möchte Rahner mit die-

sem Text bewegen?", denn hier geht es um die für den Jesuiten R. so wesentliche geistliche Erkenntnis- und tatsächlich existentielle Prägekraft theologischen Denkens.

Als ergiebig für die theologische Diskussion um den bleibenden fachwissenschaftlichen Stellenwert der Theologie Karl R.s zeigen sich die letzten beiden Abschnitte, in denen neben dem Vf. auch *Roman A. Siebenrock* zu Wort kommt. Letzterer (409–426) gibt einen theologischen Überblick in die Herkunft (die ignatianischen Exerzitien in ihrer „doppelt-einen Bewegung" [413]: „‚Wer sich Gott naht, dem naht sich Gott'" [ebd.] als Grundprägung des Gesamtwerkes), Dynamik (zwischen Gegenwartsanalyse und dogmatischen Prinzipien), Kernthemen (Transzendental-, Sakramenten- und Logostheologie) sowie Perspektiven (Analysen zur Situation des Glaubens in Ungleichzeitigkeit, unhintergehbarem Pluralismus und Minderheit) des Rahnerschen Gesamtdenkens, der zugleich zeitgeschichtlich-biographisch eröffnete Entwicklungslinien erkennbar werden lässt. Wie S. betont der Vf. daran anschließend (427–475) die bleibende Orientierungsfunktion R.s für eine der Moderne und ihren Problemstellungen sich verpflichtende Theologie. Dabei lässt er klassische Anfragen an R. nicht aus (das Verhältnis von kategorialer und transzendentaler Offenbarung sowie die Bedeutung der Kategorie der Stellvertretung für Soteriologie und Eschatologie), fragt jedoch die tatsächliche Gegensätzlichkeit von Positionen (beispielsweise in der Kontroverse Balthasar–Rahner) mithilfe synoptisch angeführter Textauszüge (vgl. etwa 459) an.

All diese Erkundungen und Brücken zwischen Rahnerschem Gesamtwerk und heutigen kulturellen Lebens- und Glaubenskonstellationen werden unterfüttert durch einen sehr breit und kundig angelegten Anmerkungsapparat (477–533), der nicht nur die Rahnerstudien verschiedener Generationen zu Wort kommen lässt, sondern auch sachliche Panoramen anderer, durchaus kontroverser inner- wie außertheologischer Denkansätze über die hier hergestellten Kontexte hinaus eröffnet. Damit wird an wesentlichen Punkten auf Diskussionen hingewiesen, die das im Text Gesagte einmal in Form wissenschaftlicher Diskussionspunkte weiten und darin zugleich durch persönliche Lebenskontexte oder Anfragen des Vf. bereichert werden.

Es ist erfrischend, R. von seinen Urintentionen einer kerygmatischen und mystagogischen Theologie her vergegenwärtigt zu lesen. Die umfassende Kenntnis des Vf.s macht es möglich, nicht nur einen Ausschnitt der Theologenpersönlichkeit Karl Rahners wahrzunehmen, sondern Person und Werk unter den wesentlichen thematischen Brennpunkten vorgestellt zu bekommen. Dass dabei die theologische Fachdiskussion in Gestalt der beiden abschließenden Aufsätze ebenfalls nicht ausgespart wird, macht die Ausgewogenheit des vorliegenden Bandes aus. All das regt an, nochmals bei R. nachzulesen, alte Fragestellungen nicht als erledigt oder zeitbedingt abzulegen und R.s Grundanliegen einer möglichen und nötigen anthropologisch gewendeten Rede von Gott als Prämisse theologischen Denkens zu bewahren und die darin notwendig implizierte Geschichtlichkeit menschlicher Existenz als theologischen Erkenntnisort dauerhaft zu würdigen.

Bereichernd wirken auch die persönlichen Perspektiven, richtungsweisenden Interpretationen oder Bekehrungsoptionen im Sinne R.s, insbes. da hier deutlich deren subjektiver und daher freiheitlicher Charakter gewahrt bleibt. Was nachdenklich macht, ist ein bisweilen kulturpessimistischer Unterton oder die Haltung der „Angst" (40) areligiösen Lebensentwürfen gegenüber. Denn gilt es nicht auch bei aller berechtigten zeitdiagnostischen Skepsis, ohne die christliche Prophetie gewiss nicht denkbar ist, auch angesichts dessen mit Karl R. die Haltung eines „Glaubens, der die Erde liebt", einzuüben und so innerhalb eines toleranten Pluralismus das Eigene in eine „Konkurrenz der Hoffnungen" (J. B. Metz) hinein anzubieten, einzubringen, zur Diskussion zu stellen? Erschwert es nicht, wenn man sich mit Menschen, die den Bezug auf Gott hin nicht (mehr) realisieren wollen bzw. können, innerlich schwer tut?

Unbeschadet dieser Anfrage liegt hier ein Band vor, der allen Generationen „nach Rahner" diesen auf eine Weise näherbringt, die den Ordensmann, Theologen und Seelsorger Karl Rahner als kontroversen Diskussionspartner, geistlichen Lehrer und insbes. existentiellen Gottsucher vorstellt.

Münster Jan Loffeld

Roth, Ulli: **Gnadenlehre**. – Paderborn: Schöningh 2013. 274 S. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie, 8), pb. € 38,90 ISBN: 978–3–506–77647–1

„Gnade scheint keine entscheidende Kategorie mehr für die gegenwärtige Reflexion des Glaubens zu sein" (15), stellt der Autor, Privatdozent an der Theol. Fak. in Freiburg, einleitend fest, und man muss ihm wohl zustimmen. Wie können wir wieder von dem reden, was für den Glauben das Kostbarste ist? Die vorliegende Gnadenlehre will keinen neuen Ansatz entwickeln, sondern einen „Blick auf das Gesamtbild" tun, unter der Voraussetzung, „daß die Gesamtentwicklung [...] hinsichtlich des Gnadengedankens eine gewisse Geschlossenheit erreicht hat" (18). So stellt sich die Frage, wie der Autor mit der Perspektivität umgeht, der auch er nicht entkommt. Welche Selektionen nimmt er vor? Die Antwort ergibt sich aus seiner Überzeugung, dass „der unmittelbare Zugang" zur Gnade heute für die Glaubensreflexion „nicht mehr möglich" ist (17). Das mit Gnade Gemeinte kann nur aus dem Rahmen der philosophischen Reflexionen über die Gabe bzw. das Geben überhaupt erschlossen werden. Leser des Buches müssen sich also auf ein hohes Abstraktionsniveau gefasst machen. Sie müssen damit rechnen, dass die Philosophie sehr viel Raum einnimmt und die Theologie auf den Kernbestand reduziert wird.

Gemäß der Anlage der Reihe schreitet die Darstellung von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit, dem „Zielpunkt" bzw. der „gründende[n] Stellung" (9) der Heiligen Schrift entgegen. Daraus ergeben sich, wie auch bei den anderen Bänden, erhebliche Darstellungsprobleme. Roth meistert sie, indem er die referierten theologischen Positionen als Artikulationen innerhalb des zeitgenössischen philosophischen Denkens ausweist, also synchron zur Philosophie statt diachron zur theologischen Tradition. Wenig überzeugend erscheint mir die Heranziehung der kantischen Modal- und Qualitätskategorien (Affirmation, Negation, Limitation), um damit die Geschlossenheit des Denkens einer Epoche belegen zu können. – Der Ausgangspunkt bei Denkern der Postmoderne (Foucault, Derrida, Marion) errichtet eine hohe Hürde der Abstraktion und liegt wie eine Barriere vor den weiteren Ausführungen. Während die Postmoderne, so erfährt man, von der „Unmöglichkeit der Gabe" spricht, postuliert die Moderne die „Möglichkeit einer Gabe". Lubac, Rahner, Boff, Barth und Scheeben sollen sich unter diesem Vorzeichen verstehen lassen. Breiten Raum nimmt das Reden von Gnade und Gabe in der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie ein. Ihr werden Schleiermacher, die Protagonisten des Gnadenstreits im 16./17. Jh. und die Auseinandersetzungen der Reformationszeit zugeordnet. Thomas v. A. und Augustinus kommen im Kontext der plotinischen, gnostischen und hellenistischen Philosophie zur Sprache. Das Schema der Zuordnung der Theologie zur Philosophie ist in etwa immer das Gleiche: Theologie steht im Horizont philosophischen Denkens, überbietet dieses jedoch durch Radikalisierung. R. hebt hervor, dass christliche Gnadenlehre jeden Gedanken einer Wechselhaftigkeit zwischen Gabe und Gegengabe abschneidet (vgl. 157, 227, 231, 214f u. ö.), wie er in der Philosophie doch noch immer leitend ist. Das biblische Zeugnis wird aus den Voraussetzungen des altorientalischen Umfelds und der griechischen Weisheit erschlossen. Die Darstellung weicht hier vom dem invers-chronologischen Prinzip ab, das AT wird doch vor das NT gezogen. Warum das so ist, hätte man gerne erklärt gefunden. Jesus Christus, in dem die Fülle der Gnade erschienen ist, verkündet die Botschaft von der vorbehaltlosen, bedingungslosen Zuwendung Gottes und das Lebensprinzip der freien Selbsthingabe für die anderen. Warum das nach dem AT noch gesagt werden musste bzw. inwiefern es sich von der bedingungslosen Zuwendung Gottes zum Sünder unterscheidet, von der bereits der Alte Bund wusste (vgl. z. B. 209), wird nicht so recht klar.

Die Darstellungsleistung des Vf.s ist beeindruckend. Die Mühe der Erarbeitung, von der das Vorwort spricht, hat zu instruktiven Ergebnissen geführt. Zu einigen der aufgeführten Positionen hat man selten eine so gehaltvolle Darstellung gefunden; im Besonderen möchte ich dabei den Abschnitt zu Scheeben nennen. Bei der Passage über das AT bewährt sich die Orientierung an Ex 34,6f hervorragend, um den gewaltigen Stoff zu meistern. Bei manchen Positionen bleibt unvermeidlich ein gewisses Ungenügen, wenn da ein Fichte, ein Kant, ein Leibniz auf vier, fünf Seiten zusammengefasst werden. Man kann fragen, ob nicht eine Gliederung nach Sachgesichtspunkten eine konsistentere Erfassung des Materials ermöglicht hätte, aber diese Frage richtet sich an den Hg., nicht an den Vf. Es ist jedenfalls so, dass die philosophischen Anfragen der Gegenwart im Laufe der Durchführung und gerade an deren Ende, bei der Bibel, so gut wie keine Rolle mehr spielen. Einige wenige Anspielungen darauf (z. B. 218f, 224, 236, 260), bleiben zu unbestimmt, um den breiten Raum, den die Philosophie in diesem Buch einnimmt, zu rechtfertigen.

Will man das Werk kritisch würdigen, so ist zu sagen: Es handelt sich um ein durch und durch idealistisches Werk. Idealistisch in dem Sinne, dass es sich an Gedanken und Ideen orientiert und nicht an den materiellen Gegebenheiten wie dem Schmerz und der Lust, dem Hunger und dem Überfluss, den Produktionsverhältnissen und den ökonomischen Bedingungen von Geben und Nehmen. Ein Materialismus, wie ihn beispielsweise René Buchholz[1] mit guten Gründen für die Theologie reklamiert hat, liegt dieser Gnadenlehre völlig fern. Kann man aber über die Gnade, über das Geben und die Gaben reden, ohne die materiellen Verhältnisse ins Auge zu fassen? Wäre es für eine Theologie der Gnade, die schon im Titel der Reihe den Gegenwartsbezug betont, nicht richtig und angemessen, die Gnade in den Kontext

[1] R. Buchholz: *Körper – Natur – Kultur.* Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt 2001.

der Ökonomie unserer Tage zu stellen? Für die angeführten postmodernen Positionen stehen die ökonomischen Verhältnisse zweifellos im Hintergrund, aber ihre Wiedergabe lässt das nicht mehr erkennen. Marx wird zwar unter den Denkern der Moderne aufgeführt, aber seine Kritik am sog. Deutschen Idealismus wird nicht aufgegriffen. Die Darstellung des Idealismus bleibt selbst idealistisch, insofern der vermeintliche Gegensatz von Freiheit und Gnade kritiklos übernommen und auch noch als Deutungs-Determinante für den sog. Gnadenstreit auftritt, der mir damit weitgehend verzeichnet zu sein scheint. Der Gnadenstreit entzündete sich an der Unterscheidung *geschuldet/ungeschuldet* und zeigt schon damit sein ökonomierelatives Profil. Es braucht nicht viel, die Positionen der beiden Parteien als theologische Perspektiven auf die im Entstehen begriffene Geldwirtschaft zu erkennen; ihnen geht es jedenfalls nicht um einen abstrakten Freiheitsbegriff. Ein für diesen Zusammenhang so elementares Werk wie das von August Maria Knoll über „Zins und Gnade“[2] wird nicht berücksichtigt. Die Passagen zum AT sprechen vollmundig über Huld und Erbarmen, ein Bezug zum Erbarmensrecht Israels, das die Tora ist, wird indessen nicht hergestellt. Für Paulus, so heißt es, ist Gnade „das Herzstück“ (228) des Evangeliums, aber dass er daraus eine sehr konkrete Gemeindeordnung abgeleitet hat, die u.a. in manchen Freikirchen bis heute eine nachhaltige Wirkung entfaltet, wird nicht erwähnt (vgl. 1 Kor 14 in der Deutung von J. H. Yoder[3]). Dass eine so ökonomieferne Deutung der Gleichnisse Jesu, wie R. sie vornimmt, heute überhaupt noch möglich ist, hat mich gewundert.

Das Buch ist von der Art, dass diejenigen, die heute im Namen eines irren und irrigen Verständnisses von Geben und Nehmen Gottes schöne Schöpfung ruinieren und den Menschen die Würde nehmen, es ohne die geringste Irritation, ohne Beunruhigung oder gar Verärgerung zur Seite legen können. Aber das sollte doch ein Qualitätskriterium für theologische Werke heute sein, für solche über die Gnade zumal.

Dortmund Thomas Ruster

Greshake, Gisbert: Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis. – Regensburg: Pustet 2014. 636 S., geb. € 44,00 ISBN: 978-3-7917-2592-5

Gisbert Greshake gelingt es seit Jahrzehnten als theologischer Forscher und akademischer Lehrer die Diskussion auf zentralen Feldern der katholischen Dogmatik in nachhaltiger Weise mitzugestalten. Nun hat er als sein „mit Sicherheit [...] letztes *größeres* theologisches Werk“ (15) eine umfassende Studie mit dem Titel „Maria-Ecclesia“ vorgelegt. In der Einleitung (15–33) gibt G. autobiographische Rechenschaft über seinen Weg zu dieser Thematik, der in gewisser Weise das wechselvolle Schicksal der Mariologie im 20. Jh. widerspiegelt. G. versteht die Mariologie als dogmatischen Knotenpunkt, an dem Linien aus vielen Richtungen zusammenfinden. Sein Werk bemüht sich daher um nichts weniger als eine theologische Gesamtsynthese mit „marianischer Grundierung“. Besonderes Augenmerk wird auf die enge Verbindung von mariologischer und ekklesiologischer Reflexion gelegt, da die Entfaltung dieses Schlüsselmotivs des Zweiten Vaticanums bis heute nicht überzeugend gelungen ist.

Eine „entschiedene Sicht der Kirche von Maria her“ (25), so G.s These, könnte das theologische Bild der Kirche und auch die ekklesiale Praxis entscheidend verändern. – Sein Buch arbeitet dieses Programm in zwei großen Schritten aus. Ein erster Teil, allzu bescheiden mit „Prolegomena“ überschrieben, umfasst sieben Kap., die nach Umfang und thematischer Aufteilung als kompletter mariologischer Traktat in herkömmlicher Form gelten dürfen. An den Anfang wird ein an den Ergebnissen der Exegese orientierter, zugleich bereits systematisch ausgerichteter Überblick über die Maria betreffenden Texte des NT gestellt (37–120), den G. offenbar primär der materialen Vollständigkeit halber ausgeführt hat (28). Das Fazit verknüpft die nüchterne Kenntnisnahme der historischen Befunde mit einem Verweis auf das lebendige Glaubensbewusstsein der Kirche, in dem die biblischen Texte rezipiert wurden und werden (104–120). – Es folgen vier Kap., die den zentralen marianischen Titeln gewidmet sind. Sie illustrieren zugleich die wesentlichen dogmatischen Glaubensaussagen über Maria: Gottesmutterschaft (121–189), Jungfräulichkeit (190–235), Sündenlosigkeit (236–283), himmlische Verherrlichung (284–300). In seiner systematischen Reflexion stellt der Vf. konsequent die Relevanz für die Ekklesiologie heraus. Ob Maria als „Typos“ der Kirche tatsächlich mehr sein muss als deren „erste exemplarische Verwirklichung“, wie Congar die Lehre der lateinischen Väter zusammenfasst (153), ist die schon hier aufgeworfene Leitfrage, deren Beantwortung G. sich im zweiten Buchteil vornimmt. Dass er selbst auf ein vertieftes Verständnis der *„bräutliche[n] Identität* von Maria und Kirche“ abzielt (187), klingt in seiner kritischen Darstellung der Mariologie des Zweiten Vaticanums (182–188) an. – Die systematische Bedeutung des Bekenntnisses zur Jungfräulichkeit Mariens sieht G. in der Verbindung mit der Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit und Gestalt des Handelns Gottes in der Welt. Der diesbezügliche Exkurs (206–210) kann die Differenziertheit der Positionen in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte allerdings kaum abbilden. Überzeugend sind die Ausführungen zur christologischen Relevanz der biblisch bezeugten einmaligen Empfängnisweise (223–228), die ich kürzlich in ähnlicher Weise zu erläutern versucht habe (*Mein Herr und mein Gott.* Christus bekennen und verkündigen. Festschrift für Walter Kardinal Kasper, Freiburg i. Br. 2013, 117ff). – Das Immaculata-Dogma konfrontiert der Vf. mit modernen Einwänden gegen die Erbsündenlehre im augustinischen Sinn. Er selbst versteht „Erbsünde“ als die „in einem uns entzogenen Ur-Geschehen“ (260) vollzogene Verweigerung des Menschen, die eigene Freiheit als „Gabe“ Gottes glaubend entgegenzunehmen. Der stattdessen gewählte selbstbezügliche Vollzug pflanzt sich im gemeinsamen „Freiheitsraum“ der Menschheitsgeschichte als „gesellschaftlicher Unheilszusammenhang“ fort und lässt ein zum Bösen drängendes Bedingungsgefüge entstehen, das die einzelnen Menschen stets neu tathaft bestätigen und verfestigen. Eine so (um)gedeutete „Erbsünde“ kann niemandem einfachhin „erlassen“ werden, auch nicht Maria. Ihre „Freiheit von der Erbsünde“ liegt nach G. darin, dass sie, in der „lebendigen Glaubenstradition Israels“ stehend (und so „vorerlöst“), „letztlich“ dem Sog des Bösen, dem auch sie ausgesetzt war, nicht erlegen ist (265–270, hier Zitate 267f.269). Einen wesentlichen Unterschied zur Begnadung aller Menschen (verstanden als apriorisch wirksames Existential) nimmt G. nicht an. Die bei Rahner und von Balthasar noch als Privileg Mariens gelehrte Prädestination zur Sündenlosigkeit lehnt er aus freiheitslogischen Gründen ab. Maria hat durchaus lässliche Sünden begangen (282) und hätte sich auch radikal verweigern können – Gott hätte dann aus der Fülle seiner „kreativen Möglichkeiten“ einen anderen Weg für die Durchsetzung seines Heilsplans (unter Mitwirkung eines anderen Individuums?) gefunden (280, Anlehnung an Pröpper). Hier kommt G. den Positionen eines „Open Theism“ sehr nahe. Dass er das Dogma von 1854 in einer Weise interpretiert, die von der *mens auctoris* weit abweicht, lässt er selbst anklingen (255). – Recht knapp fällt das fünfte Kap. zur Assumptio Mariens aus (284–300). Das ist nicht überraschend: Unter den Bedingungen seiner bekannten These einer „Auferweckung im Tod“, deren Kerngedanken der Vf. in Erinnerung ruft, ist die Vollendung Mariens nur exemplarische Manifestation dessen, was an allen Erlösten im Tod geschieht. – Bevor der erste Hauptteil mit einem knappen Blick auf die ökumenische Relevanz der Mariologie schließt (343–360), wird ein Kap. eingefügt, das über den üblichen mariologischen Traktatstoff hinausweist: „Maria Sapientia Ecclesia“ (301–342). Es ist in der Architektur von G.s Buch wichtig, weil es das Kernkap. des zweiten Teils in materialer Hinsicht vorbereitet. Da der Vf. die Prädestination Christi als absolute ansieht, müssen zugleich alle Menschen, welche das Kommen Gottes in die Welt ermöglichen, in das ewige Erlösungsdekret eingeschlossen sein, allen voran Maria (309f). Das ist zunächst eine auch aus der Perspektive traditioneller Prädestinationstheologie wenig spektakuläre These. Diesen sicheren Grund verlässt G. allerdings, wenn er die ewige Erwählung Mariens mit einer Präexistenzthese verknüpft. Dabei beruft er sich auf eine Identifikation von Maria/Kirche und der erstgeschöpflichen göttlichen Weisheit, wie sie angeblich in der Liturgie und in einem bestimmten Strang der theologischen Tradition vorgenommen worden sei. Die rätselhafte, mit personalen Zügen ausgestattete Gestalt der Weisheit begegnet in späten Schriften des atl. Kanons und wurde von der überwiegenden Mehrheit christlicher Theologen als Hinweis auf den präexistenten Logos verstanden. Die Belege, die der Vf. für seine abweichende Deutung v.a. aus dem Buch von Th. Schipflinger (einer wissenschaftlich nur bedingt seriösen New Age-Programmschrift) zusammenträgt, überzeugen allesamt nicht recht: Wenn die Liturgie einige Weisheitstexte an Marienfesten verwendet, bedeutet dies keine uneingeschränkte „Identifikation“ (so u.a. 363), sondern die Übertragung bestimmter Motive im Kontext einer geistlichen Schriftauslegung. Niemand würde ja auch behaupten, Maria sei „identisch“ mit den unzähligen anderen alttestamentlichen Gestalten und Bildern, die auf sie hin ausgelegt wurden. Auch weitere Belege, die G. diskutiert, bleiben schwach. Bei Augustinus geht es beim „Himmel der Himmel“ wohl um einen kreatürlichen „Herrlichkeitsraum“ von Anbeginn für die zur Glorie erwählte geistige Schöpfung, einen marianischen Bezug entdecken die Interpreten in diesem neuplatonisch gefärbten Motiv aber nicht (mit Ausnahme Hans Urs v. Balthasars, vgl. 330). Schipflingers Versuch, im Werk der Hildegard von Bingen Maria als Inkarnation der göttlichen Weisheit aufzuweisen, muss G. selbst im Rekurs auf seriösere Literatur als „weit überzogen“ beurteilen (331). Die stärkste Unterstützung könnte G. wohl bei russisch-orthodoxen Sophiologen des 19. und 20. Jh.s finden, die er aber nur erstaunlich knapp und mit wenig Rekurs auf die Originalquellen abhandelt (335–341). Vielleicht haben ihn die vielen ungeklärten Probleme, die in der russischen Sophiologie zu konstatieren sind (341), zu dieser Zurückhaltung geführt.

Der zweite Hauptteil des Buches greift explizit das Leitthema des Titels auf („Maria-Ecclesia: Reflexionen und Impulse“, 365–587). – Im ersten Kap. („Maria die Glaubende“: 367–417) bildet den Ausgang eine v.a. im Kontext des aktuellen Gabediskurses entfaltete Glaubensphänomenologie, die G. am Beispiel Mariens bestätigt sieht und aus der er teils sehr konkrete Postulate für die aktuelle ekklesiale Praxis ableitet. Vor der damit verbundenen Kirchenkritik hatte er

[2] A. M. Knoll: *Zins und Gnade.* Studien zur Soziologie der christlichen Existenz, Neuwied/Berlin 1967; vgl. auch ders.: *Der Zins in der Scholastik.* Wien 1933 sowie Chr. Fleischmann: *Gewinn in alle Ewigkeit.* Kapitalismus als Religion, Zürich 2010.

[3] J. H. Yoder: *Die Politik des Leibes Christi.* Als Gemeinde zeichenhaft leben, Schwarzenfeld 2011.

in seiner Einleitung „Theologen und Hierarchen, die den […] ‚frommen' Äußerungen vielleicht Beifall zollen" (29), gewarnt. Da seine v. a. gegen die nachkonziliare römische Kirchenleitung gerichtete Polemik kaum die üblichen, ausgetretenen Bahnen verlässt, dürfte sich das Erschrecken in Grenzen halten. Mit den zahllosen Konsequenzen, die der Vf. aus seinen allgemeinen „marianischen Prinzipien" ableiten möchte, dehnt er den Rahmen wissenschaftlicher Theo-Logik vielleicht allzu sehr aus. Der Übergang zwischen dogmatischer Argumentation und geistlicher Exhorte wird in den diesbezüglichen Passagen des Buches jedenfalls fließend. – Das zweite Kap. („Maria quae est sancta Ecclesia": 418–466) beschreibt differenziert den Sinn von Einheits- und Differenzaussagen über Maria und die Kirche. Zentral wie schwierig bleibt die im antiken (biblischen) Denken häufig anzutreffende Figur „korporativer Persönlichkeiten", denen G. auch in der heutigen theologischen Reflexion eine mehr als nur metaphorische Bedeutung zumisst (421ff). Aber überzeugen die dafür angeführten Plausibilisierungen, gerade wenn man die Unhintergehbarkeit individueller Freiheit so stark betont, wie es G. an anderen Stellen des Buches tut? Als Ziel ekklesialer Existenz wird die Aufnahme der Menschen in das „trinitarische" Personenverhältnis beschrieben, in dem Vielheit und Einheit ihre Vermittlung finden (424–430). Hier kommt der im Vorwort (25) angekündigte enge Bezug des vorliegenden Werkes zur (sozialen) Trinitätstheologie des Vf.s klar zum Ausdruck. – Die so konstituierte ekklesiale *Communio* hat in der Kraft des Heiligen Geistes echte sakramentale Bedeutung im Heilsgeschehen, ohne dass im stellvertretenden Handeln der Kirche die Souveränität Gottes und der Primat seiner Gnade in Frage gestellt würden (Kap. 3: „Maria-Ecclesia als ‚Mitarbeiter Gottes'", 467–489). In diesem Punkt sind weiterhin konfessionelle Differenzen zu konstatieren (472). – Kap. 4 („Geschaffen als Anfang seiner Wege…": 490–569) bezeichnet G. selbst als „Schlussstein", der das Ganze seiner Überlegungen zusammenhält (489). Tatsächlich beinhaltet es die originellsten, aber auch kühnsten Thesen des Buches. Die zuvor nur angedeutete Identifizierung Marias mit einer präexistenten kreatürlichen Weisheit präzisiert und systematisiert der Vf. im Rekurs auf Ideen des Jesuitenspirituals Wilhelm Klein, die u. a. bei Ferdinand Ulrich und in seinem Kreis (jüngst durch Stefan Oster) rezipiert wurden: Die Reflexion der Heilsgeschichte führt zum Postulat eines ersten Geschöpfes, mit dem sich der göttliche Logos schon „im Anfang" so vermählt hat, dass im Verbund mit ihm ein „Wechselspiel von Wort und Ant-Wort, von Gabe und Gegen-Gabe" (510) möglich wurde. Dieses Ur-Geschöpf kann synonym als „sapientia creata", „ecclesia primigenia" oder „Maria-Ecclesia" bezeichnet werden (516). G. scheint dieser These v. a. aus drei Gründen zuzuneigen. Erstens hält er nur auf diesem Wege die „Vermittlung der ungeheuren Differenz von Schöpfer und Schöpfung" für möglich, ohne entweder den Eigenstand der Schöpfung oder die Allmacht Gottes negieren zu müssen: Weil Gott trinitarisch ist, kann er dem Endlichen „Raum" eröffnen, und weil die Schöpfung in ihrer ursprünglichen Gestalt „als Adressatin einer Beziehung" zu denken ist, kann diese Ur-Gabe ohne Beeinträchtigung Gottes Annahme finden (518ff). Zweitens wird mit der Idee eines Urbundes „Gott–Maria" die Möglichkeit begründet, die ursprüngliche Einheit der Schöpfung auch unter den Bedingungen ihrer evolutiven Konstitution denken zu können (521ff). Drittens erblickt G. in seinem Theologoumenon den archimedischen Punkt einer Gnadenlehre, die sich dem Einwand zu entziehen vermag, ein punktuelles historisches Ereignis (die Inkarnation) könne gar nicht Ursache einer die gesamte Menschheitsgeschichte prägenden Wirkung (der Durchsetzung des alle Menschen umfassenden göttlichen Heilswillens) sein. Man könnte G.s These folglich als Versuch einer transzendentalhistorischen Letztbegründung für Rahners Konzept eines „übernatürlichen Existentials" verstehen (vgl. 529), sofern die apriorisch-gnadenhafte Erwählung aller Menschen nun in einer maximal universalen Bundestheologie fundiert wird. Die „‚Vermählung' des Gottessohns mit dem ‚reinen Geschöpf'" (524) umfasst wegen ihres primordialen Charakters alle Gesellschaften, Kulturen und Religionen. Somit ist „jede Religion die ‚Spiegelung' bzw. sich ‚wiederholende' geschichtliche Konkretisierung des Ur-Verhältnisses ‚Gott in Maria'". Damit ein Mensch im religiösen Vollzug daran teilhaben kann, kommt es nicht primär auf die Bejahung materialer Offenbarungsinhalte an, sondern „auf die Erfahrung der Liebe und das Tun der Liebe" (560). – Aus der Vielzahl kritischer Anfragen, die gegen dieses Modell erhoben werden könnten, seien nur drei knapp benannt. (1) Formal leidet die These nicht bloß an unzureichendem Rückhalt in Schrift und Tradition, sondern auch an der Unschärfe ihrer zentralen Begriffe, die vom Vf. nicht zufällig andauernd in Anführungszeichen präsentiert werden. Ob die präexistente „Ecclesia-Maria" eine Person ist oder eine Struktur, ob sie überhaupt eine ontologisch reale Größe ist oder eher eine transzendental-ideale, wird kaum deutlich. (2) Fraglich ist, was der Ansatz für die Lösung des Gnade-Freiheit-Problems leistet. Wenn die Ur-Maria eine echte kreatürliche Antwort auf Gottes Anrede geben soll, die durch keine „innere Gnade" prädestiniert ist, stellt sich ihr Ja-Wort wiederum als kontingentes Faktum dar, das für die Konstitution eines alle späteren geschöpflichen Stellungnahmen „umgreifenden Raumes" (vgl. 547) nicht taugt. Nimmt man für die erste geschöpfliche Antwort dagegen eine prädeterminierende Gnade an, wird das Ur-ereignis ebenfalls verzichtbar, weil unter diese Bedingung auch alle einzelnen späteren Freiheitsentscheidungen gestellt sein könnten. (3) Was das Verhältnis zwischen Ur-Vermählung und geschichtlicher Verwirklichung des Bundes, v. a. hinsichtlich der Funktion der Inkarnation angeht, lehrt G. klar den sachlichen Primat des primordialen Geschehens. Die „Annahme des Menschen durch Gott" ist nicht bloß prä-inkarnatorisch *gewollt*, sondern *real vollzogen*. Die Geschichte ist nur noch „der Prozess, in welchem das marianische Ur-Ja zur Vermählung weitergesprochen wird" (527). Für den grundlegenden Bund Gottes mit der Menschheit ist demnach Inkarnation nicht notwendige Bedingung, sondern sie ist allein dessen höchste Manifestation in der Zeit. Diese Inanspruchnahme einer die entscheidenden Weichen stellenden „Geschichte vor der Geschichte" steht hinter dem vom Vf. als Selbsteinwand eingeführten Gnosis- und Mythologieverdacht, der trotz starker Bemühungen (529ff) nicht wirksam entkräftet zu werden vermag. – Der Band schließt mit der exemplarischen Analyse einiger Marienbilder der Kunst aus alter und neuer Zeit, die mit den zuvor behandelten Themen in Verbindung gebracht werden können, sowie mit der thesenartigen Zusammenschau theologisch-ekklesialer und geistlicher Konsequenzen (Kap. 5: 570–587).

In einer Zeit, in der starke systematische Modelle und Neuansätze in der katholischen Theologie selten geworden sind, setzt G.s Studie ein herausforderndes Zeichen. Die konsequente Durchdringung einer riesigen Fülle theologischen Materials von einer inneren Mitte her, die Öffnung eines regionalen Traktats in die umfassende Weite dogmatischer Reflexion, die Verbindung von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Spiritualität – all diese Qualitäten früherer Werke G.s beeindrucken den Leser auch in der vorliegenden Monographie. Die Kernthese des Buches allerdings führt in eine spekulative Sackgasse und wird vermutlich nur wenige Unterstützer finden.

Augsburg Thomas Marschler

Valentin, Joachim: **Eschatologie**. – Paderborn: Schöningh 2013. 308 S. (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie, 11), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77648–8

Stellt man im Rahmen einer Modulprüfung die Frage nach den klassischen Traktaten der Dogmatik, wird mit bemerkenswerter Regelmäßigkeit die Eschatologie ans Ende der Aufzählung gestellt. Schließlich handelt es sich um die „letzten Dinge", mit denen sich der kirchliche Glaube beschäftigt. Dass sich mit dieser Einschätzung allerdings keine Abwertung verbindet, beweisen überfüllte Seminare und Vorlesungen, weil das Thema in der Populärkultur massiv vertreten ist. Es ist daher nur folgerichtig, dass im Rahmen der Reihe „Gegenwärtig Glauben Denken" mit dem Religionsphilosophen Joachim Valentin ein Vordenker gewonnen wurde, dessen wissenschaftlicher und beruflicher Werdegang exakt auf die vom Hg. betonten „Herausforderungen der Gegenwart" (5) zu passen scheint. Und in der Tat versteht der Vf. seine Eschatologie als Ausdruck tiefgreifender Glaubensabbrüche der Moderne bzw. als eine fundamentale Um- und Neubesetzung religiöser Metaphern im Zeitalter digitalisierter Artikulationsformate. Die im Anschluss an Norbert Bolz und Wolfgang Iser formulierte „fiktionale Anthropologie" (18) dient dabei als zeitgenössische Deutekategorie, um Apokalypsen als fiktionale Texte zu lesen und Eschatologie als deren theologischen Sinngehalt zu reflektieren. Mit dieser Hermeneutik ist es sinnvoll im ersten Hauptteil mit einem eingehenden Blick auf die „Gegenwart" zu beginnen, und nicht, wie der Vf. einleitend formuliert, „bei Adam und Eva" (13).

Ausgehend von einer kurzen und prägnanten Untersuchung des postmodernen Restgehalts eschatologischer Themen und ihrer vielschichtigen Rekonstruktion im Denken von Levinas, Derrida und Foucault (vgl. 50–72), setzt der Autor bei der Genreanalyse des Films (vgl. 73–97) ein, der zweifelsohne als zentraler Diskursort apokalyptischer Themen bezeichnet werden kann. Dies ist umso bedeutsamer, weil das v. a. von US-amerikanischen Produktionen beherrschte Medium nicht nur den weitaus größten Teil der Glaubenshaltung einer Bevölkerung widerspiegelt, sondern weil über diese Filme das Thema Religion insgesamt zum Ausdruck gebracht wird. Trotz der inhärenten Disparatheit und Unübersichtlichkeit werden gerade in diesem Format für den heutigen Konsumenten die religiösen Versatzstücke aufbereitet, die in der westlichen Welt die Arbeit der kirchlichen Bildungsträger sukzessive ersetzt haben. Dabei geht es nicht nur um Kassenschlager wie die Weltuntergangsszenarien in „Armageddon" und „Independence Day", sondern um weitaus mehr: „Soll ein theologischer Text von solcherlei marktförmiger Faszination des Apokalyptischen absehen, es gar nicht erwähnen oder in Bausch und Bogen verdammen? […] Tritt es doch zumindest Teile des christlichen Erbes an und profitiert dabei ganz gewiss von der Faszination eines finalen Kampfes, der ‚das Gericht ist', genauso wie Dantes *Divina Comedia* oder das flämische Tafelbild." (94, Hervorh. im Orig., W. B.) Es ist einer der größten Vorzüge dieses Buches, um dem Gesamturteil vorzugreifen, dass V. nicht nur sehr umfassend gegenwärtige Kulturorte nach ihren eschatologischen Denk- und Sprachmustern und/oder apokalyptischen Motiven hin befragt, sondern dies ohne die theologische Arroganz und Vorverurteilung bewerkstelligt, die für die universitäre Vernunfttheologie so typisch geworden sind. Gerade die Systematische Theologie lebt in der fatalen Fehleinschätzung, über die künstliche Hermetisierung ihrer Inhalte ihren wissenschaftlichen Status zu legitimieren. Der an der Schnittstelle zwischen Theologie und Gesellschaft (noch dazu in der Finanzmetropole Frankfurt) lehrende Akademiedirektor V. weiß um die Umsetzungsschwierigkeiten einer rational verantworteten Glaubensvermittlung, die sich kirchlicherseits überwiegend abseits gesellschaftlicher Selbstinszenierungen bewegt, von Jugend- und Katholikentagen einmal abgesehen. Dass sich Theologie selbst aus dem Diskurs verabschiedet hat, liegt sicherlich auch an ihrer subkulturell abgenabelten Spra-

che, die keine Vermittlungsebene zu den Erfahrungsräumen des interessierten Laien mehr zulässt, zum Teil aus Selbstschutz, zum Teil aus despektierlichem Desinteresse. Der zeitgenössische Bildungsbürger findet seine Antworten mittlerweile in der Literatur (vgl. 98–112) oder im Expressionismus der Moderne, die sich ebenso in den existenzphilosophischen Ansätzen Heideggers oder in den Utopien Blochs bzw. Benjamins widerspiegeln (vgl. 113–120). Deren Radikalität zeigt sich auch in den evangelischen Eschatologien des 19. und frühen 20. Jh.s (vgl. 124–132) sowie in den katholischen Entwürfen, etwa in der Theodramatik von Balthasars oder in politischen oder befreiungstheologischen Konzepten (vgl. 133–152). Gerade letztere verstehen sich als Reaktion auf den massiven Zuspruch, den die Endzeitkirchen seit dem 19. Jh., v.a. in Amerika und mittlerweile auch in Osteuropa, erfahren (vgl. 153–190). Für den außenstehenden Betrachter oftmals schwer voneinander zu unterscheiden, verbindet diese Gruppierungen dennoch ihre dualistisch-apokalyptische Denkform, die gepaart ist mit einer elitären Sektierermentalität sowie einer hohen Missionierungsmotivation, die sich gerade in strukturell schwachen Kulturen und Gesellschaften von den etablierten Großkirchen und ihren lebensfremden, behäbigen Diktionen abheben kann. Ungemein kenntnisreich und auf der Basis einer langjährigen wissenschaftlichen Beschäftigung analysiert V. diese Bewegungen, ohne die Geduld des Lesers mit Details zu überfordern. Vielmehr verbindet er seine Beobachtungen mit der konkreten US-amerikanischen Realwelt, ihren Lieblingsbüchern und -politikern, die sich erst recht nach dem religiös konnotierten Datum des „11. Septembers" in einer unmittelbaren Endzeit begreifen (vgl. 191–205).

Der zweite, nicht minder anspruchsvolle Hauptteil befasst sich mit der Geschichte eschatologischer Entwürfe, wobei auch hier die Gegenwart als Ausgangspunkt dient und das Buch beim historischen Jesus endet, was zunächst für einen systematischen Theologen etwas ungewöhnlich erscheint, beim zweiten Nachdenken aber der Makrostruktur des Buches sehr wohl entspricht. Für die Neuzeit hebt V. die aufgrund der ätzenden Kritik Kants geradezu untergegangene Relevanz Emanuel Swedenborgs hervor, dessen Einfluss auf die westliche Esoterik ebenso nachweisbar ist wie der des mittelalterlichen Chiliasmus des Joachim von Fiore (vgl. 218–228). Beiden Autoren wird in den zeitgenössischen Vorstellungen des New Age sowie in den neuen Parallelwelten und Respiritualisierungssehnsüchten des modernen Stadtmenschen ein später Erfolg beschert. Antike Eschatologien, v.a. die wiederentdeckte Apokatastasis-Lehre des Origenes sowie die apokalyptischen Bilder und Visionen in der jüdischen und frühchristlichen Literatur, schließen das Buch (vgl. 255–294).

V. legt eine sehr informative, umfassende und v.a. aktuelle Eschatologie vor, die auf knapp 300 Seiten klassische Standardautoren und theologische Wissensformen genauso mustergültig behandelt wie den quasireligiösen Charakter einer Daily Soap. Damit bietet dieses Buch erheblich mehr als das in Studienbüchern vorherrschende Vertrautmachen mit geschichtlichen Argumenten und ihren Vertretern. Es ist Übersetzungsarbeit im besten Sinne, weil der Vf. mit einem historisch geschulten Auge alle Gegenwartsströmungen von Religion sensibel im Blick hat, ohne diese pauschal zu verurteilen. Vielmehr prüft und reflektiert er vorbehaltlos ihren semantischen Gehalt. So bietet dieses Buch einen höchst anregenden Theologieunterricht, flüssig und verständlich geschrieben und umfassend belegt. Gerade darin erweist es sich als äußerst wertvoll für Lehrende, Studierende und – last but not least – intellektuell Interessierte an einer „Theologie, die an der Zeit ist" (294) und deren Engagement für das „letzte Traktat" der Dogmatik mit diesem Grundlagenwerk ganz gewiss weiter zunehmen wird.

Regensburg Wolfgang Baum

Meuffels, Otmar: **Ein eschatologisches Triptychon**. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (IX) 221 S. (Religion in Philosophy and Theology, 64), geh. € 54,00 ISBN: 978–3–16–151907–9

Meuffels widmet sich auf originelle Weise einem derzeit wieder stark diskutierten Thema, nämlich der Eschatologie. Der Titel verweist auf ein aus drei Tafeln bestehendes Gemälde, welches in der christlichen Kunst oftmals als dreiflügeliger Altar für Kirchen angefertigt wurde und ein Ereignis in mehreren Episoden und Gesichtspunkten wiedergibt. Er ist insofern gut gewählt, als ein zentrales Anliegen im Buch von M. darin besteht, verschiedene Perspektiven zusammenzudenken, ohne sie zu nivellieren. Damit will er dem heutigen gesellschaftlichen und noetischen Pluralismus gerecht werden, aber auch die Theologie in den Kontext anderer methodischer Zugänge, namentlich der Philosophie und der Soziologie, stellen.

Näherhin gliedert sich die Arbeit, die unter dem Motto steht, „in christlicher Hoffnung zu leben *angesichts* des Todes" (5), in drei „Tafeln" und zwei „Scharniere". Die erste Tafel thematisiert in Auseinandersetzung mit philosophischen Texten das Thema *Gedächtnis* (11–39). M. hält fest, dass dieses Gedächtnis gerade aufgrund des Todes immer ein gebrochenes ist, da unser Subjektsein sich in Relationen vollzieht, die durch den Tod fragmentiert werden. Als besondere Gesprächspartner dieses Teils fungieren Heidegger, Agamben und Derrida, wobei letzterer ein für das Buch wichtiges Motiv beisteuert, nämlich das „Sich-gegenseitig-erwarten" (32). Dieses steht dem von Heidegger akzentuierten Egoismus des Todes entgegen, was in dieser Spannung zu einer philosophisch nicht mehr auflösbaren Aporie führt.

Das erste Scharnier, welches den Bogen zur folgenden Tafel spannen soll, trägt den Titel „Leben und Tod in Gottes Verheißungen" (39–60). Es spannt einen Bogen der biblischen Heilszusagen von der frühen Königszeit bis hin zum Auftreten Jesu. Als Leitwort deutet sich in diesem Scharnier das Thema *Anerkennung* an. In Gottes Bund zeigt sich eine den Tod umgreifende Anerkennung des Anderen, auf die sein Volk antwortet, in einem entsprechenden Gedächtnis auch des nach irdischen Maßstäben Verlorenen, aus dem ein räumlich und zeitlich universaler Anerkennungsraum erwächst. An dieses Scharnier schließt sich die zweite Tafel (61–97) mit dem Titel „Anerkennung und Wiedererkennen in Verantwortung" an. Diese hat im Gesamtzusammenhang des Buches einerseits die Funktion, sich mit aktuellen Anerkennungstheorien zu konfrontieren, andererseits will sie ganz besonders die gesellschaftliche Situation, in die hinein sich Anerkennung vollziehen soll, beleuchten. M. bringt in diesem Teil Autoren wie Honneth, Mead, Ricœur und Levinas ins Spiel. Anhand von Honneth versucht er die Relationalität und Wechselseitigkeit menschlich-kommunikativer Existenz herauszustreichen. Mit Levinas akzentuiert er eine „überschüssige Herrlichkeit des Unendlichen" (89), die sich in der Begegnung des Anderen offenbart. Dieser ist niemals vergegenständlichbar und ruft in eine Verantwortung, die sich jeder Verrechnung und Begrenzung entzieht. Besonders herausgestrichen wird daher im Gefolge von Levinas (und Ricœur), dass die Anerkennung, wenn sie sich als liebendes Ja zum Anderen vollzieht, auch den Tod (bzw. den Toten) mit einbeziehen muss. Ansonsten wäre weder ganzheitliches Anerkennen möglich noch, aufgrund der Relationalität alles Seins, eine Lebensganzheit. Daraus folgt nicht zuletzt, dass eine Gleichsetzung des Todes mit dem Nichts ein ewiges Verfehlen der menschlichen Existenz – und wohl auch eine Verendlichung des Anderen – nach sich zöge. Die Eschatologie wird also da virulent, wo einerseits sich der Andere jeder Verfügbarkeit entzieht und wo andererseits der Mensch über seinen fragmentarischen Status hinausgreift. Allerdings ist die Hereinnahme des Todes in menschliche Anerkennungsbeziehungen nie im Letzten diskursiv möglich, sondern kann nur symbolisch-narrativ erfolgen, wo der Bruch, den der Tod bedeutet, gewissermaßen offen gehalten werden kann. Als ausdrucksstärkstes Symbol sieht M. dabei Kreuz und Auferstehung Jesu, die auch den Toten nicht in beziehungsloses Nichts fallen lassen. Vielmehr erweckt dieses Symbol die Hoffnung, dass es mit Christus gegen alles letztendliche Zerbrechen und Fragmentieren eine „Bewahrung des identischen Lebens im göttlichen Leben" (93) gibt.

Das zweite Scharnier, welches auf die mittlere Tafel folgt, thematisiert konsequenterweise das österliche Ereignis und die Frage der Existenz im dreieinigen Leben Gottes (99–139). Die alle Zeiten und Relationen umfassende Unendlichkeit als Horizont von Lebensganzheit und definitiver Anerkennung ist nach M. das innertrinitarische Leben Gottes, in dem die Andersheit der Schöpfung eingeborgen und anerkannt wird. Daran schließt die dritte Tafel „Topik der Wahrheit – Zeit und Ewigkeit" an (141–185), in der eine Verhältnisbestimmung von endlicher Existenz und unendlichem Leben Gottes versucht wird. Der Begriff der *Wahrheit* spielt in diesem Teil – nach demjenigen des *Gedächtnisses* im ersten und demjenigen der *Anerkennung* im zweiten Teil – die zentrale Rolle. Dabei schwingen immer die Momente „Wahrhaftigkeit" und „Liebe" mit, d.h. es geht im Letzten um eine (ganzheitliche) Authentizität und Stimmigkeit des Lebens, in denen sich sozusagen Ewigkeit kundtut. Ihren Maßstab haben sie im Umgang mit Differenzen (186) und der Anerkennung der Doxa des Anderen. Passend schließt daher das Buch mit einer Art Epilog unter dem Titel „Respekt", der Brücken schlägt, ohne Differenzen einzuebnen.

Das vorliegende Buch hat nicht zuletzt den Vorzug, gut lesbar zu sein. Die originelle Grundstruktur und viele Ideen, die dem Leser mitgegeben werden, vermögen Interesse zu wecken, wichtig und zeitgemäß ist das sehr authentische Bemühen um die Wertschätzung von Differenzen. Einige mögliche Kritikpunkte seien aber nicht verschwiegen: Es werden zahlreiche Philosophen und Theologen als Gesprächspartner herangezogen, allerdings wäre es wohl von Vorteil gewesen, wenn dieser Dialog mit einigen vertieft worden wäre und sich nicht primär in Andeutungen vollzogen hätte (z.B. Agamben, Heidegger …). Ein zentraler Begriff des Buches, an dem ein Großteil der Argumentation angebunden ist, nämlich die Anerkennung, hätte noch stärker in seinen Bedeutungsnuancen herausgearbeitet werden können. Eng damit verbunden ist die Frage, ob heute wirklich noch die Alternative „Fragment" – „Lebensganzheit" überzeugen kann. Meint Anerkennung nicht auch und gerade einen Blick für die Dignität des Zerbrochenen, Kontingenten, Fragmentarischen, Unvollkommenen? So gibt dieses Buch, wie andere theologische Bücher unserer Zeit auch, trotz und gerade in der vom Autor auf schöne Weise zum Ausdruck gebrachten Sensibilität für „Alterität", „Differenz" und „Endlichkeit" zur kritischen Anfrage Anlass, ob nicht generell die Theologie dazu übergehen müsste, ihre zentralen Aussagen vorsichtiger und weniger direkt zu formulieren, nicht zuletzt, um die Fragen einer Welt, die nicht in ungebrochenem Glauben steht, *anzuerkennen*.

Wien Kurt Appel

Moraltheologie / Sozialethik

Berkenkopf, Christian: **Sünde als ethisches Dispositiv**. Über die biblische Grundlegung des Sündenbegriffs. – Paderborn: Schöningh 2013. 230 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–77295–4

In der neueren Moraltheologie begründet sich die Rede von der Sünde üblicherweise in der theologischen Sicht des Menschen als eines in Freiheit geschaffenen und zur Gemeinschaft mit Gott berufenen Wesens; Sünde ist die schuldhafte Selbstverfehlung dieser Freiheit, d.h. sie ist die Negierung der kreatürlichen Abhängigkeit von Gott als des absoluten Woher und Woraufhin des Menschen und damit die Ablehnung des Geschenks göttlicher Gnade. So wie Freiheit keine Teileigenschaft des Menschen ist, so bleibt auch der Missbrauch der Freiheit nicht auf abgrenzbare Bereiche beschränkt, sondern betrifft den Menschen in seiner gesamten Lebenswirklichkeit, in all den Relationen, in denen der Mensch mit seiner Welt verbunden ist. Die konsequente Einbindung in eine Theologie der Freiheit hat die dem Diskurs der Moderne verpflichtete Moraltheologie befähigt, an die Wurzel der Phänomene menschlicher Fehlbarkeit zu gehen und den durch das menschliche Herz gehenden „Riss" (vgl. Röm 7,19ff) als „Tat", „Macht" und „Zeichen einer verkehrten Grundoption" aufzudecken. Die eigentliche Radikalität menschlicher Selbstverfehlung in der Sünde erhellt auch für die gegenwärtige Moraltheologie erst aus der Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu Christi als des fleischgewordenen Logos; im Glauben an die Erlösung durch Christus weiß der Mensch erst zuverlässig, wie es um ihn steht: Er erkennt seine absolute Heilsunfähigkeit in der Sünde, die er aus eigenen Kräften nicht zu überwinden vermag; er weiß aber ebenso um die Definitivität der Heilszusage Gottes, kraft derer er auch angesichts der menschlicherseits unentrinnbaren Verstrickungen in den Strukturen des Bösen Hoffnung zu haben vermag.

An all diesen moraltheologischen Erkenntnissen will der Vf. nicht rütteln, gleichwohl sucht er angesichts der Banalisierung und der Sprachlosigkeit, was die Rede von der „Sünde" im heutigen gesellschaftlichen Diskurs betrifft, nach neuen hermeneutischen Zugängen, um diese zutiefst theologische Kategorie konstruktiv und innovativ weiterzudenken (vgl. 9). Die Erschließung dessen, was Sünde bedeutet, scheint von einem freiheitsanalytischen Ansatz allein her nicht mehr zureichend zu sein. Die Frage nach der Schuld ist damit nicht suspendiert, aber die Gefahr besteht, sie mit einem Subjektverständnis anzugehen, das sich in dieser Weise zumindest nicht in den biblischen Texten findet und allzu leicht die Opposition von „individuell" und „kollektiv" erzeugt. Dies ist auch einer der Gründe, weshalb der Vf. den Begriff der „sozialen bzw. strukturellen Sünde" nicht weiter aufgreift und reflektiert (vgl. 13). Die zunächst etwas paradox erscheinende These besteht darin, dass es der Theologie nicht gelungen ist, den „Mehrwert" des Sündenbegriffs gegenüber dem Schuldbegriff hinreichend zum Ausdruck zu bringen (vgl. 205). So berechtigt die mit Augustinus einsetzende „*Anthropologisierung* des Sündenbegriffs" (205) und damit die Etablierung der Erste-Person-Perspektive als moral point of view ist, so bedeutet die „Ichförmigkeit" dieser Perspektive eine Gefahr, dem relationalen Geschehen von „Gesellschaft, Geschichte und Handeln" (204) nicht mehr adäquat gerecht zu werden und damit auch den biblischen Sündenbegriff um seine spezifische Semantik zu bringen.

Um dies deutlich zu machen – ohne die transzendentaltheologischen Zugänge einfachhin aufzuheben –, bedarf es eines methodischen Neuansatzes. Der Vf. möchte quasi der „generativen Grammatik" des biblischen Redens von der Sünde durch eine Verbindung strukturalistischer und systemtheoretischer Ansätze auf die Spur kommen. Verknüpfungspunkt beider Ansätze ist der auf Michel Foucault zurückgehende Begriff des „Dispositivs": „eine heterogene Gesamtheit von Ideen, Institutionen und Praktiken, die sich zwecks eines strategischen Interesses miteinander und untereinander vernetzen" (209). Das ethische Moment des untersuchten biblischen „Dispositivs" liegt in der Differenz zwischen Konnektivität und Diskonnektivität. Sünde ist dem Grundsinn nach „Sonderung"; dies kann hinsichtlich des Konnexes von Sünde und Geschichte wie auch des Konnexes von Sünde und Gesellschaft beschrieben und erfasst werden (vgl. 89), woraus sich nach Darstellung des semantischen Feldes biblischer Rede von Sünde („Wie spricht die Bibel von Sünde?") die anschließenden Hauptteile „Sünde in Relation zu Geschichte und Gesellschaft" und „Sünde als Aspekt von Moral und Recht" ergeben. Ohne die äußerst kenntnisreichen, sehr lesenswerten Ausführungen im Einzelnen darstellen und würdigen zu können, geht es im ersten Reflexionsgang um eine andere, dem biblischen Denken adäquatere Anthropologie, die v.a. durch den „konstellativen Personbegriff in Israel" (vgl. 129f), wie ihn Bernd Janowski aus exegetischer Sicht entwickelt hat, inhaltlich ausgestaltet wird. Entscheidender Integrator des die Leib- und Sozialsphäre des Menschen ausmachenden „Dispositivs" ist nicht die intellektive Seele, sondern das „Herz" (vgl. 141); die Frage nach der Einheit von Seele und Leib erweist sich hierbei als ein Scheinproblem, weil die „Temporalität" von vornherein in die Geschichte JHWHs mit seinem Volk und mit der Welt hineingenommen ist. Die der Sünde inhärente Diskonnektivität enthüllt sich damit in der Realität ihres Unheilscharakters, sie führt „mittels der Theodizee zur Frage nach der Erlösung" (143). JHWHs Gerechtigkeit begreift die Bibel stets und zentral als rettende Gerechtigkeit. Dies zeigt v.a. der zweite Diskursgang über Moral und Recht. Der trennende Charakter der Sünde begegnet auf der gesellschaftlichen Ebene in der Negierung von Achtung. Die moralische Differenz von Achtung und Missachtung wird aber im Zuge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung „Israels" theologisch kommuniziert und grundlegend neu interpretiert, nämlich als Bruch mit Gott (vgl. 199): „Sünde ist, mit einem Wort, quasi der Widerpart zur göttlichen Gerechtigkeit, denn Sünde ist der Inbegriff jeglicher diskonnektiven Dynamik. [...] Der Mehrwert des Sündenbegriffs liegt darin, dass er die Möglichkeit einer retroaktiven Wiederherstellung der verletzten Ordnung und der Integrität der Opfer denken lässt" (206f).

Der Vf. erachtet am Schluss seiner Arbeit seine These von der Sünde als „ethisches Dispositiv" ohne weiteres als anschlussfähig an eine transzendentale Anthropologie, wie sie Karl Rahner entwickelt hat und welche ‚die wesenhafte apriorische und in Freiheit zu übernehmende Geöffnetheit auf das menschliche Du' als ‚inneres Moment seiner (erkennenden und wollenden) Transzendentalität' (211) versteht. Denn darum geht es, Personalität als Vollendung von Individualität zu begreifen und die bisherige moraltheologische Sicht der Sünde auf ein neues, konstellatives Personverständnis hin zu öffnen und zu erweitern. Dies ist dem Vf. in vorzüglicher Weise gelungen. Es ist klar, dass ein solcher Neuaufbruch eine Vielzahl von An- und Nachfragen methodischer und inhaltlicher Art hervorruft, aber dies macht gerade die wissenschaftliche Bedeutung dieser Arbeit offenkundig.

Bonn Gerhard Höver

Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik, hg. v. Friedrich W. Horn / Ulrich Volp / Ruben Zimmermann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XII) 478 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 313), Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–152499–8

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge zu den ersten vier „Mainz Moral Meetings" (MMM), die in den Jahren 2009–2011 in Mainz stattfanden und die von dem an der dortigen Ev.-Theol. Fak. eingerichteten Zentrum für Ethik in Antike und Christentum (EAC) veranstaltet wurden. Dieses Zentrum, das von den drei Hg.n des Bandes im Jahre 2010 begründet worden ist, will einen „interdisziplinären Ansatz zur Erforschung der ethischen Bildung, der literarischen und rhetorischen Konstruktionen von ethischen Normen und der diskursiven Grundlagen für die Ethik im frühen Christentum" (V) etablieren. Dabei zielt das Zentrum auch auf akademische Nachwuchsförderung, denn zu den Treffen werden stets auch Doktoranden und jüngere Wissenschaftler eingeladen, die hier ihre Arbeit präsentieren und zur Diskussion stellen können. Die MMM fokussieren sich je auf einen relativ eng definierten Themenbereich, der durch Beiträge aus unterschiedlichen Wissenschaften, die sich mit der Antike auseinandersetzen, erschlossen werden soll. Dabei werden punktuell auch Brückenschläge in Bereiche außerhalb der Antikenforschung unternommen, so etwa zu den systematisch arbeitenden Fächern oder in Epochen der späteren (Kirchen-)Geschichte hinein. Die innere Kohärenz des inhaltlich vielschichtigen Bandes wird dadurch erreicht, dass sich alle vier dokumentierten Meetings mit ethischen Normen in Antike und Christentum auseinandersetzten, und zwar über die Schlüsselbegriffe „Gut/das Gute", „Leben", „Leib" und „Tugend". Zwei unter der Überschrift „Hinführung" publizierte Aufsätze von *Ruben Zimmermann* zur impliziten Ethik frühchristlicher Schriften (3–27) und von *Gerd Theißen* zur Frage von Bibelhermeneutik und Ethikbegründung (29–49) schließen den Horizont auf, in den die folgenden Detailstudien einzuzeichnen sind.

In den Publikationen des ersten MMM zum „Guten" als ethischer Norm setzt sich *Ruben Zimmermann* v.a. mit dem Thema Güterabwägung auseinander, und zwar zum einen in grundsätzlicher Perspektive (53–60) und zum anderen am konkreten Beispiel des 1. Korintherbriefes (131–153). *Christoph Horn* stellt über den Güterbegriff die Verbindungslinien zur antiken Moralphilosophie her (61–72). *Jan G. van der Watt* analysiert in seinem englischsprachigen Beitrag die Reflexionen über Gutes und Wahres im Johannesevangelium (73–92). *Jörg Röder* klärt in einer umfänglichen Untersuchung die hohe Bedeutung des Adjektivs „gut" in der ethischen Argumentation im NT (93–129). Ein Brückenschlag über die Fächergrenzen schließt den ersten Teil ab: Aus Perspektive der Systematischen Theologie plädiert *Notger Slenczka* programmatisch für eine deskriptive christliche Ethik (155–175).

Das zweite MMM widmete sich dem „Leben" bzw. dem Lebensbegriff als ethischer Norm. *Ruben Zimmermann* zeichnet einführend Aspekte des Begriffes im antiken ethischen Diskurs nach (179–184). *Maren R. Niehoff* untersucht die Ethik im hellenistischen Judentum unter bes. Berücksichtigung von Philon von Alexandrien, der mosaisches Gesetz und hellenistische Tradition über die Vorstellung einer gemeinsamen, im Naturgesetz verankerten Ethik verbindet (193–206). *Manfred Lang* (207–224), *Eckart David Schmidt* (225–255) und *Mira Stare* (257–279) klären die Funktion von „Leben" im Römerbrief, im 1. Petrus-

brief und im Johannesevangelium. Brückenschläge unternehmen Präses *Nikolaus Schneider* mit der Frage „Wieviel Naturwissenschaft verträgt die Theologie?" (185–191) und *Werner Zager*, der sich mit der unter dem Schlagwort „Ehrfurcht für das Leben" bekannt gewordenen Ethik Albert Schweitzers befasst (281–304).

Der dritte Teil des Bandes widmet sich dem „Leib" als ethischer Kategorie in der Antike und im Christentum. *Ulrich Volp* zeichnet knapp einführend den Begriff in die Begründungsstrukturen frühchristlicher Ethik ein (307–311). Sodann wird ein weiter Bogen gespannt, der von der aristotelischen Ethik (*Jochen Althoff*, 313–328) über Paulus (*Lorenzo Scornaienchi*, 329–349 sowie *David G. Horrell*, 351–363) und Markion (*Sebastian Moll*, 365–370) bis hin zu Maximus Confessor (*Frederick D. Aquino*, 371–381) reicht. Dieser Teil des Bandes bleibt leider beim Historischen stehen und unternimmt, anders als die anderen Abschnitte, keine Ausflüge in Diskurse der Gegenwart, die sich doch gerade bei diesem Thema angeboten hätten.

Der vierte und letzte Teil ist dem Tugendbegriff als ethischer Norm gewidmet. *Friedrich W. Horn* bietet eine kurze geistesgeschichtliche Hinführung (385–388) und problematisiert dann in einem längeren Beitrag die forschungsgeschichtlich etablierte Rede von einer „Tugendlehre" in den Texten des NTs (417–431). Mit paganen Perspektiven auf die Tugend setzen sich die Beiträge von *Wilhelm Blümer* zur Verpflichtung auf ein tugendhaftes Leben bei Hesiod (389–398) und von *Maximilian Forschner* zum Tugendbegriff in Stoa und akademischer Skepsis (417–431) auseinander. *Christian Hengstermann* referiert unter dem Titel „Leben des Einen" zum Tugendbegriff des Origenes (433–453); direkt auf diesen Beitrag respondiert der abschließende Aufsatz von *Ulrich Volp* (455–464), der auch noch einmal über die reine Origenesforschung hinaus gehende Perspektiven thematisiert, z.B. was die Frage des Verhältnisses von (christlicher) Tugend und spätantiker „theoria" angeht (464).

Ein Autorenverzeichnis und ein Stellen- und Sachregister runden den Band ab, dessen sorgfältige Bearbeitung durch Esther Verwold eigens herauszuheben ist.

Das Mainzer EAC und die ersten vier Treffen der MMM haben sich ein weites Themenfeld vorgenommen, das nicht eben neu ist, sondern in Vergangenheit und Gegenwart – aufgrund seiner Bedeutung auch ganz zu Recht – bereits intensiv bearbeitet worden ist und weiter bearbeitet wird. Verwiesen sei hier nur auf den neuen Band von van Henten / Verheyden in den „Studies in Theology and Religion" (Brill); auf das „Oxforder Handbook Early Christian Ethics" oder auf die Arbeit des Heidelberger FIIT, dessen Abteilung VI sich mit Anthropologie und Ethik im frühen Christentum befasst. Weitere gegenwärtig laufende Projekte wären zu nennen. Möglicherweise wird man in Mainz noch vermehrt nach Kooperationen Ausschau halten, um Synergien zu erreichen und Dubletten zu vermeiden. Andererseits ist das Thema der frühchristlichen Ethik im Kontext des antiken Denkens nahezu unerschöpflich und die ohnehin sehr breite Quellenbasis ließe sich, falls gewünscht, durch vermehrte Ausflüge in die Spätantike noch mühelos erweitern. Die als „Brückenschlag" gedachten Beiträge aus anderen Disziplinen und Epochen sind begrüßenswert, öffnen doch schon jetzt wenigstens punktuell die Konzentration auf die Antike. Möglicherweise könnte man auf diesem Wege noch den einen oder anderen Schritt weitergehen. Denn in der Gegenwart drängt sich die Frage nach Kriterien und Begründungszusammenhängen ethischen Handelns angesichts der hoch komplexen Gesellschaften unserer Tage unmittelbar auf. Auch unter diesem Aspekt könnte sich die Erforschung der so stark von Pluriformität geprägten Antike als lohnendes, weil in Teilen anschlussfähiges Unternehmen erweisen.

Sehr zu würdigen ist das hohe Eigenengagement der drei Gründer des EAC und Hg., die immerhin acht der insgesamt 27 Aufsätze des Bandes selbst verfasst haben. Erfreulich ist auch, dass die Arbeitsgruppe an der Wissenschafts- und Publikationssprache Deutsch festhält (was Internationalität und Kommunikationsfähigkeit im Englischen und in anderen modernen Sprachen ja bekanntlich nicht ausschließt). Zu hoffen bleibt, dass sich die Bemühungen des Zentrums hinsichtlich der Nachwuchsförderung als fruchtbar erweisen. Den weiteren Aktivitäten des Mainzer EACs, nicht zuletzt auch den hier hoffentlich bald entstehenden Qualifikationsarbeiten, darf man gespannt entgegensehen. Mit der Publikation des vorliegenden Bandes ist den Gründern jedenfalls ein guter Start geglückt.

Halle (Saale) Jörg Ulrich

Hermanns, Manfred: **Weltweiter Dienst am Menschen unterwegs**. Auswandererberatung und Auswandererfürsorge durch das Raphaels-Werk 1871–2011. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Dr. Werner Thissen. – Friedberg in Bayern: Pallotti 2011. 242 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–87614–079–7

Dienste an Menschen unterwegs sind heute stark nachgefragt, betreffen sie doch dynamische Migrationsbewegungen, die jeden Winkel dieser Welt ergriffen haben. Deutschland ist im 19. und 20. Jh. und bis in die Gegenwart hinein nicht nur Einwanderungs-, sondern auch Auswanderungs- und Transitland. Armutskreisläufe, die Suche nach Arbeit und Wohlstand oder politische bzw. ethnische Verfolgung haben seit der Mitte des 19. Jh.s mehr als fünfzig Millionen Menschen veranlasst, aus Europa und damit auch aus bzw. über Deutschland auszuwandern.

Der Sozialwissenschaftlicher Manfred Hermanns, em. Prof. für Soziologie an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg, beschäftigt sich mit dem Engagement in der Auswandererfürsorge des katholischen Raphaels-Werkes in Deutschland (Generalsekretariat in Hamburg). Erschienen zu dessen 140-jährigem Gründungsjubiläum rekonstruiert er die Geschichte, die aktuellen Herausforderungen und das spezifische Profil ihrer professionellen Beratung durch speziell ausgebildete Sozialarbeiter/innen. In den Blick geraten damit rückblickend auch die ca. vier Millionen Menschen, die als Auswanderer und Auswanderungsinteressierte in der 140-jährigen Geschichte vom Verein begleitet wurden, v.a. aber auch die Beratungssuchenden heute, die als Deutsche dauerhaft ihren Wohnsitz in ein anderes Land verlegen, dort vorübergehend arbeiten oder von dort nach Deutschland zurückkehren wollen bzw. die als Ausländer oder Flüchtlinge neue Perspektiven in einem Drittland suchen oder in ihr Herkunftsland zurückkehren oder die in binationalen Partnerschaften und Familien dementsprechenden Beratungsbedarf entwickeln.

Detailgenau geht der Autor auf ein spannendes Stück jüngerer Sozial- und Caritasgeschichte ein, indem er – bezogen auf die einzelnen geschichtlichen Etappen von Auswanderung im 19. und 20. Jh. – das dementsprechende Engagement des Raphaels-Werkes, dessen inhaltliche Ausrichtung und die damit verbundene konkrete Arbeit darstellt. Er beginnt mit der Gründungs- und Aufbauphase (Kap. 1–4) bis zum Ende des 19. Jh.s, in die die Gründung des „Comités zum Schutz deutscher Auswanderer" und des St. Raphaels-Vereins durch den Limburger Kaufmann Peter Paul Cahensly (1838–1923) im Jahre 1871 fällt. Cahensly, der entscheidende Ideengeber und Motor, ist Zeitgenosse der bedeutenden Sozialpioniere Lorenz Werthmann und Franz Hitze, agiert wie diese im Vorfeld des katholischen Milieus und vertritt im Raum der Gesellschaft offensiv die sozialen und ethischen Anliegen der Kirche. Cahensly verfolgt als Laie – aufgrund seiner persönlichen Wahrnehmung von Not – zielstrebig den Aufbau eines organisationalen Rahmens, durch den die Begleitung der Auswanderer in den Heimatorten und den Einschiffungshäfen, die Betreuung auf den Schiffen während der Überfahrt und schließlich während des Aufenthaltes in den Ausschiffungshäfen Amerikas möglich wurde.

Die Kap. 5–7 widmen sich dann der Internationalisierung der Arbeit bis zum Zweiten Weltkrieg, u.a. der Gründung weiterer Raphaels-Vereine in Europa und Amerika und der dadurch initiierten internationalen Begegnung der engagierten kirchlichen Akteure, dann den neuen Aufgaben durch den Auswanderungsstrom aus Süd- und Osteuropa, durch Mädchenhandel und den ersten gesetzlichen Maßnahmen zur Verbesserung der sozialen Situation der Auswanderer.

Kap. 8 befasst sich mit der Auswanderungshilfe für Juden während der Zeit des Nationalsozialismus. Diese zeigt sich u.a. im Lebenszeugnis des ehemaligen Generalsekretärs Max Größer, der als Pallotinerpater in der Zeit von 1930 bis 1940 vielen Katholiken, die – in der Sprache der Nazis – eine „nicht-arische" Biographie besaßen, zur Auswanderung aus Deutschland verhalf, dabei mehrfach von der Gestapo verhaftet wurde und 1940 an den Haftfolgen verstarb. Der Verein selbst erhielt 1941 ein Tätigkeitsverbot, gleichzeitig wurde das Vermögen beschlagnahmt.

Kap. 9 stellt die Wiederaufnahme und Neuorganisation der Auswanderungsberatung nach Ende des Zweiten Weltkrieges dar, mit der Umbenennung in „Raphaels-Werk – Dienst am Menschen unterwegs e. V." im Jahre 1976.

Kap. 10 beschäftigt sich mit den Auswanderungsbewegungen aus dem sog. Ostblock in den 70er- und 80er-Jahren und der ersten Sensibilisierung für das Weltflüchtlingsproblem.

Die abschließenden Kap. 11 und 12 thematisieren die Beratungsarbeit unter den Bedingungen der Globalisierung seit den 80er-Jahren und bieten eine aktuelle Selbstvergewisserung und damit verbundene Zukunftsperspektiven.

Der inzwischen em. Hamburger Erzbischof W. Thissen verweist in seinem Geleitwort auf den Charakter einer „gut lesbaren ‚Biographie' einer Organisation" (6). Von diesen Biographien der zahlreichen, im katholischen Raum von engagierten Laien, Priestern oder Ordensleuten im 19. und 20. Jh. gegründeten sozialen Vereine, Initiativen oder Genossenschaften, gibt es immer noch zu wenig, wie auch dem vielfältigen kirchlichen Zeugnis einer institutionalisierten Diakonie sowohl in der Pastoraltheologie wie der Pastoral der Kirche insgesamt zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. H. exemplifiziert am Beispiel des Raphaels-Werks entscheidende Elemente des Sozialkatholizismus in Deutschland: Aus der persönlich wahrgenommenen Betroffenheit über die Notlage von Auswanderern eines Einzelnen (Cahensly) ergibt sich unmittelbar, motiviert von einer am Evangelium orientierten Humanität, die Notwendigkeit zum Handeln, indem zur Abhilfe eine notwendende Organisationsform initiiert wird. Damit korrespondieren eine breite Vernetzung der eigenen Initiative mit anderen kirchlichen und gesellschaftlichen Kräften und ein dementsprechendes sozialpolitisches Engagement. Dazu gehört auch das Bemühen sowohl um eine kirchliche Anerkennung und Verankerung der eigenen Arbeit in den Strukturen von Kirche und Gesellschaft als auch um eine Verbreitung der eigenen guten Idee durch institutionelles Wachstum und gezielte Öffentlichkeitsarbeit.

Deutlich wird bei H.' sozialkatholischer Organisationsbiographie auch, dass und wie sich das kirchliche Engagement sowohl mit den jeweiligen gesellschaftlichen bzw. sozialstaatlichen Gegebenheiten und Ansprüchen arrangiert und auch das eigene Profil und die eigene Tradition im Blick behält. V. a. in der Gegenwart einer hochprofessionalisierten Dienstleistungsgesellschaft wird verdeutlicht: Eine christlich motivierte und kirchlich eingebundene Beratungshilfe muss, den gesellschaftlichen Standards gemäß, bestmögliche Beratung sein. In einer Migrationsgesellschaft und vor dem Hintergrund eines dynamischen Globalisierungsprozesses erfordert fachkundige Beratung höchste Professionalität, wie auch u. a. detaillierte Sachkenntnis. Sie wird diese aber auch mit im Evangelium verankerten Haltungen und Optionen verbinden können, die die eigene Tätigkeit entscheidend begründen und stimulieren.

Der Autor erschließt sachkundig, wissenschaftlich kompetent und lesefreundlich die bisher wenig für die Pastoral- bzw. Caritastheologie erschlossenen Archivquellen, sodass seine Organisationsbiographie durchaus auch von kirchlich Fernstehenden gut nachvollzogen werden kann. Hilfreich sind diesbezüglich auch die vielen biographischen Informationen zu haupt- und nebenbeteiligten Akteuren. An einigen Stellen kommt eine kritisch-diskursive Reflexion einzelner Stationen des Raphaels-Werkes zu kurz, z. B. bezüglich dessen Deutschtumsorientierung (99, 202) nach dem Ersten Weltkrieg. Beachtlich ist ferner die Einbettung der Geschichte der Auswanderungsberatung in eine soziologische, sozialgeschichtliche und sozialethische Perspektive. Diese interdisziplinäre Grundorientierung des Werkes ist hilfreich und erhellend. Gerade die pastoral- und caritastheologische Perspektive müsste notwendigerweise ergänzt werden, etwa im Blick auf den Stellenwert des Raphaels-Werkes im Geflecht des Deutschen Caritasverbandes oder im Blick auf die dort neu aufgebrochene Diskussion über den Stellenwert einer angewandten Theologie in sozialcaritativen Einrichtungen und von Sozialberufen.

Aachen Rainer Krockauer

Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hg. v. Nils Goldschmidt / Ursula Nothelle-Wildfeuer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2010. (XIII) 390 S. (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 59), geh. € 59,00 ISBN: 978-3-16-150330-6

Zum 100. Geburtstag von Joseph Kardinal Höffner veranstalteten das Walter Eucken-Institut und der Arbeitsbereich Christliche Gesellschaftslehre der Freiburger Theol. Fak. eine Gedenktagung, deren Vorträge im vorliegenden Sammelband veröffentlicht wurden. Der Natur eines solchen Anlasses und einer solchen Publikation entsprechend, werden in den 22 Beiträgen von Autorinnen und Autoren aus Wissenschaft, Politik und Kirche Leben und Werk Höffners ausführlich gewürdigt und in seiner bleibenden Bedeutung für heute vorgestellt und diskutiert. Da die meisten der Autoren/innen dem Denkansatz Höffners und seinen eher als „konservativ" einzuordnenden politischen und kirchlichen Positionen durchaus nahestehen, ist nicht verwunderlich, dass die Beiträge sein Lebenswerk v. a. positiv herausstellen und wenig kritisieren. Wegen der vielen Bezugnahmen auf Höffner in fast allen Beiträgen können auch häufige Wiederholungen nicht ausbleiben. Trotzdem sind die meisten der Artikel lesenswert und anregend, können aber hier natürlich nicht alle vorgestellt werden.

In zehn präzisen und knappen Thesen bietet *Ursula Nothelle-Wildfeuer* eine gute einführende Übersicht über das Denken und den sozialethischen Ansatz Höffners, wobei sie seine Ethik zutreffend als Ordnungsethik charakterisiert und die besondere Nähe seines ökonomischen Denkens zum Ordoliberalismus herausstellt. Der letzte Punkt wird dann in dem Beitrag von *Nils Goldschmidt* – ebenfalls in zehn Thesen – noch einmal deutlicher herausgearbeitet, wobei er am Ende auch die Unterschiede, v. a. in Einzelfragen benennt. Besonders spannend – weil für mich neu – fand ich den Beitrag von *Norbert Trippen*. Auf der Grundlage ausführlicher Quellenstudien gibt er einen Einblick in Höffners Freiburger Studienjahre, in denen es Höffner trotz anderer Vorstellungen seiner kirchlichen Vorgesetzten offenbar gelingt, seine eigenen akademischen Ziele und wissenschaftlichen Interessen effektiv zu verfolgen, und dies auch noch in atemberaubend kurzer Zeit.

Neben den allgemein den Ansatz Höffners würdigenden Beiträgen gibt es auch einige Artikel, die mehreren bis heute relevanten Einzelfragen gewidmet sind, so z. B. von *Arnd Küppers* zur Mitbestimmung und Sozialstaatsdiskussion, von *Ulrich van Lith*, der für mehr Wettbewerb in der Ordnung des Bildungssystems eintritt, von *Jörg Althammer* zur Alterssicherung und ihren aktuellen Herausforderungen durch den demographischen Wandel, den Höffner so natürlich noch nicht absehen konnte, von *Dirk Sauerland* zum Gesundheitswesen oder von *Michael Schramm* zur Unternehmensethik und zur Frage eines von Höffner vorgeschlagenen „Ethos des Unternehmers". Diese und andere Beiträge zu weiteren Einzelthemen setzen in unterschiedlichem Maß immer wieder Höffners Positionen zu heutigen Fragestellungen in Bezug, wobei hin und wieder auch sichtbar wird, dass selbstverständlich heute weit über Höffner hinaus gedacht werden muss, um heutige Probleme zu lösen, etwa im Bereich der Familienpolitik, die sich in der Gegenwart nicht mehr an Höffners noch sehr traditionellen Vorstellungen der Geschlechterrollen orientieren kann. Besonders S. stellt in seinem Artikel sauber getrennt die Position Höffners kurz vor und diskutiert sie dann ausführlich, wobei er in manchen Punkten zu Einsichten kommt, die mit der Position Höffners nicht mehr übereinstimmen.

Auch der evangelische Ökonom und langjährige Vorsitzende der Kammer der EKD für soziale Ordnung, *Gert G. Wagner*, hat einen interessanten Text, nämlich einen Vergleich von Höffners Lehre über die Familie mit den familienpolitischen Vorstellungen der Evangelischen Kirche in Deutschland, beigetragen, der die Verdienste Höffners herausstellt, in dem aber zugleich verständlicherweise eine größere Distanz zu seinen Positionen, insbes. zur Familienpolitik deutlich wird. *Friedhelm Hengsbach* hat einen interessanten Vergleich zwischen der Kapitalismuskritik bei Höffner und der Kapitalismuskritik von Oswald von Nell-Breuning vorgelegt, ohne freilich seine größere Sympathie für Nell-Breuning zu verleugnen. Trotzdem arbeitet er auch „tiefe Gegensätze" (285) Höffners zum Ordoliberalismus heraus, etwa in Fragen der Verteilung der Einkommen oder der extrem ungleichen Verteilung des Produktivvermögens. Der „irenische" Joseph Höffner habe in Wirtschaft und Unternehmen immer an die gemeinsamen Interessen aller Beteiligten erinnert, während Nell-Breuning stärker die Interessenskonflikte und asymmetrischen Machtverhältnisse herausgestellt habe.

Ein aus meiner Sicht wichtiges Problem kommt leider nur im entwicklungspolitischen Beitrag von *Joachim Wiemeyer* kurz zur Sprache, nämlich Höffners Position zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Meinem Eindruck nach hat die Marxismusrezeption in der Befreiungstheologie und ihre starke Kapitalismuskritik Höffner den Zugang zu diesem wichtigen theologischen Neuansatz in Lateinamerika verstellt. Man muss aus heutiger Perspektive konzedieren, dass Höffner in seiner Kritik der Befreiungstheologie teilweise zwar Recht hatte, aber trotz seiner guten Kenntnisse Lateinamerikas und seiner Geschichte war er offenbar nicht in der Lage zu sehen, dass die dort rezipierten marxistischen Theorieelemente nicht die Übernahme sowjetkommunistischer Ideologie bedeuteten, und die befreiungstheologische Ablehnung des Kapitalismus eben jenen abhängigen und von lokalen Eliten als Ausbeutungssystem organsierten Kapitalismus meinte, der auch von der katholischen Soziallehre her nicht zu rechtfertigen war (und heute sogar vom Papst als eine „Wirtschaft, die tötet" in „Evangelii gaudium" direkt verurteilt wird). So konnte Höffner, der ansonsten ja als eine eher vermittelnde, Konsens suchende Persönlichkeit beschrieben wird, offenbar leider nur wenig zu einem besseren Verstehen zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und Rom beitragen.

Mainz Gerhard Kruip

Praktische Theologie

Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven, hg. v. Thomas Schreijäck u. a. – Ostfildern: Grünewald 2012. 560 S., geb. € 34,90 ISBN: 978-3-7867-2925-9

Diese Festschrift hat mit dem Begriff Weltkirche einen weiten Fokus: „Weltkirche – das meint nicht nur gemäß Jesu Sendungsauftrag, das Evangelium in der ganzen Welt zu verbreiten, sondern auch den vielfältigen Artikulationen der Ortskirchen Raum und Stimme in der Gesamtkirche zu geben und als solidarische Gemeinschaft in der einen Kirche auf der ganzen Welt einzustehen" (Einband Rückseite). Prälat und Prof. Sayer war selbst jahrelang in der kirchlichen Entwicklungsarbeit in Peru tätig, dann ab 1988 Prof. für Pastoraltheologie in Freiburg (CH) und später Hauptgeschäftsführer und Vorstandsvorsitzender des kirchlichen Hilfswerkes Misereor (1997–2012). Die einführende knappe biografische Skizze von *Werner Thissen* („Überall die Stimme der Armen hören lassen", 10–13) würdigt sein vielseitiges Engagement unter dem Motto „Kampf gegen den Hunger, Krankheit und Unterdrückung auf der einen Seite und andererseits Gespräche mit den Großen und Mächtigen dieser Welt" (11).

Der Band beinhaltet unter den Rubriken „Erfahrungen", „Themen" und „Optionen und Perspektiven" 36 Beiträge aus Theologie und Kirche, Forschung und Wissenschaft, Politik, Öffentlichkeit und Medien, aus kirchlichen Hilfswerken und aus humanitären Entwicklungs- und Hilfseinrichtungen. Herausragende Beiträge sind *Albert Biesinger*, „Nähe als Grundprinzip gelingender Pastoral" (14–30); *Gerhard Ludwig Müller*, „Meine Erfahrungen mit der Befreiungstheologie" (49–58); *Gustavo Gutiérrez*, „Die Pluralität der Religionen – eine Herausforderung" (110–128); *Ignatius A. Kaigama*, „Interreligiöser Dialog in Nigeria" (144–157) (der Autor ist Erzbischof von Jos, u. a. gute Beschreibung der religiösen Realität in Nigeria); *Diethmar Mieth*, „Barmherzigkeit" (176–194), *Stephan Ackermann*, „Gerechtigkeit – mehr als ein Thema: Verheißung, Auftrag und Perspektive" (195–203); *Theo Paul*, „Kirche für die anderen" (275–283); *Franz Kamphaus*, „Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt" (312–327); *Paulo Suess*, „Gerechtigkeit, Friede, Befreiung – Zur konstitutiven Natur missionarischen Handelns" (355–368); *Rita Panicker*, „Kinderrechte und Kin-

derpartizipation" (369–388; „Kinder für die Mitwirkung am Entwicklungsprozess stärken"); *Thomas Schreijäck*, „Das eine Zeugnis und die vielen Zeugen: ‚Theologie interkulturell' als weltkirchliche Artikulation ‚unsere(r) Hoffnung'" (415–427) und *Leo Karrer*, „Plädoyer für eine Pastoral des Säens – Zwischen Vision und Wirklichkeit: Mut zum langen Atem" (428–440; Gesamtverzeichnis der Beiträge auf http://www.gruenewaldverlag.de/pdf/978-3-7867-2925-9.pdf).

Die Beiträge dokumentieren die Spannungen, Herausforderungen und Erfolge des vielfältigen kirchlichen Engagements für die Armen und Hungernden, oft verbunden mit den persönlichen, teilweise inspirierenden Erfahrungen Einzelner. Sie verbinden biblische, kirchenhistorische (etwa die vielen Bezüge zu B. de las Casas) und missiologische Einsichten mit den einschlägigen Erklärungen der katholischen Kirche und bieten in dieser Kombination interessante Anregungen für eine bewusst kirchlich geprägte Entwicklungsarbeit und ein gesellschaftsrelevantes Zeugnis im europäischen Kontext.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Boschki, Reinhold / **Bergold**, Ralph: **Einführung in die religiöse Erwachsenenbildung**. – Darmstadt: WBG 2014. 160 S., pb. € 17,95 ISBN: 978-3-534-25498-9

In der kath. Erwachsenenbildung tätige Personen mahnen gerne und zurecht an, dass alle theoretischen Überlegungen zur Erwachsenenbildung einer deutlichen Verankerungen in der Praxis bedürfen, um tatsächlich vor Ort in den Bildungshäusern, Stadt- und Kreisbildungswerken, in den Verbänden und Pfarrgemeinden wirksam werden zu können. Entsprechend hoffnungsvoll beginnt man die Lektüre, kommen doch im beruflichen Hintergrund der beiden Autoren Theorie und Praxis gleichermaßen zusammen. Ralph Bergold ist Direktor des Katholisch-Sozialen Instituts in Bad Honnef sowie Vorstandsmitglied in der KEB Deutschland. Reinhold Boschki ist Prof. für Religionspädagogik, religiöse Erwachsenenbildung und Homiletik an der Univ. Bonn.

Die Vf. leisten einen wesentlichen Beitrag zur Schließung einer Lücke, unter der die kath. Erwachsenenbildung seit Jahrzehnten leidet: Bislang gibt es wenig ernstzunehmende Versuche einer theologischen Einordnung und Fundierung dieses kirchlichen Handlungsfelds. Darüber hinaus fristet die Erwachsenenbildung auch in den vielfältigen theologischen und religionspädagogischen Ausbildungsrichtungen ein Schattendasein. Ihre vermeintliche Ferne zu den kirchlichen Grundvollzügen (vgl. dazu aber Helmut Gabel: *Kirchliche Erwachsenenbildung – Luxus oder Kerngeschäft?*, in: StdZ 4 [2012], 265–273) trägt dazu ebenso bei wie ihre strukturelle und inhaltliche Heterogenität.

Das Buch gliedern die Vf. in vier große Teile, welche systematisch aufeinander aufbauen. Der erste Teil wendet sich dem Erwachsensein im Kontext unserer Zeit zu (18–43). Die Kernthese dieses Teils ist, dass gerade angesichts enorm beschleunigter gesellschaftlicher Transformationsprozesse die Bildung Erwachsener einen großen Bedeutungszuwachs erhält. Eine umfangreiche, auf die Forschungen von Hartmut Rosa und Zygmunt Bauman aufbauende Zeitdiagnose (20–27) verdeutlicht, dass die Identitätsentwicklung des Menschen zu einer immer größeren Herausforderung wird. Zwar ist allgemein bekannt, dass der „kulturelle Rahmen verlässlicher Traditionen" (29) verlorengegangen ist. Die Konsequenzen für das Erwachsenenalter können jedoch nicht oft genug betont werden. Diese „Entbettung" bedeutet für das Individuum ein Leben im Fragment. Die Vervielfältigung der Lebenswelten sind für die Vf. das zentrale Vor-Zeichen, um über eine religiöse Erwachsenenbildung heute nachzudenken.

Der zweite Teil „Bildung und Lernen Erwachsener" (44–72) zeichnet ein eindrucksvolles Panorama der Folgen der gesellschaftlichen Transformationsprozesse für Erwachsenenbildungsangebote heute. Basis dabei ist ein Bildungsbegriff, der sich – anders als in vielen sonstigen Zusammenhängen gängig – deutlich von einer Zweckbindung des Gelernten absetzt. Der Fokus von Bildung heute muss für die Vf. nicht auf Beschäftigungsfähigkeit, sondern auf persönlicher Selbstverwirklichung und dem sozialen Zusammenleben der Lernenden liegen (47), um der „Pluralität des Weltzugangs" (47) gerecht zu werden. Diese Erkenntnis binden die Vf. in den bildungstheoretischen Diskurs (Konstruktivismus, Systemtheorie) zurück und betonen mehrfach die unabdingbare Notwendigkeit eines lebenslangen Lernens gerade in den heutigen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Auch strukturelle Hinweise auf die vielfältigen Anbieter professioneller Erwachsenenbildung in Deutschland fehlen nicht (61–63). Der weite Bildungsbegriff wird untermauert durch die Entwicklung mehrerer Dimensionen von Erwachsenenbildung (u.a. politisch, dialogisch, ethisch und kulturell-ästhetisch). Insbes. die Charakterisierung von Bildung als „Differenzgeschehen" (65) und „Befreiung" (71) verdeutlicht die Grundposition der Vf.

Im dritten Teil wiederum folgt erstmals der Schritt auf eine dezidiert religiöse Erwachsenenbildung hin (73–117). Gleich zu Beginn greifen die Vf. die Diskussion auf, wann religiöse Erwachsenenbildung als solche zu bezeichnen ist: Ein EDV-Kurs kann für sie bedenkenlos von einem konfessionellen Erwachsenenbildungsträger angeboten werden, da die übergeordnete Zielstellung eines solchen Trägers immer ist, den Menschen in seinen vielfältigen Beziehungen zu stärken und ihn durch Kompetenzerwerb Entwicklungsschritte zu ermöglichen. Dies führt wiederum zu weitergehenden, anthropologischen Ausführungen über die Gottesbegabung des Menschen und mündet in ein zentrales Kap. über die „Religiöse Erwachsenenbildung als ‚Re-Kontextualisierung'" (82–86). Dabei vertreten die Vf. die Auffassung, dass das Christentum seit Anbeginn aufgefordert war, sich zu „Kontextualisieren" bzw. zu „Re-Kontextualisieren", indem es sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neuen kulturellen, geistesgeschichtlichen und historischen Situationen stellen musste und sich daran weiterentwickelte. „Re-Kontextualisierung heißt Neuwerdung bei gleichzeitiger Bewahrung des Ursprünglichen" (83). Daran hängt wiederum eine der zentralen Thesen dieses Buches: Die oben ausgeführten massiven gesellschaftlichen Transformationsprozesse fordern eine Re-Kontextualisierung des Christentums, zu dem die religiöse Erwachsenenbildung einen, wenn nicht *den* entscheidenden Beitrag zu leisten hat (84). Im Anschluss daran wird erstmals die Nähe der Vf. zum Denken von Johann Baptist Metz explizit deutlich: Die Methode der Re-Kontextualisierung ist für sie die von Metz entwickelte Kategorie der „Unterbrechung". Diese gelingt dann, wenn das gängige Zeit-Bewusstsein unserer Gesellschaft hinterfragt und neu gedeutet wird. Letztlich geht es darum, die heutige Schnelllebigkeit (gewissermaßen ein ununterbrochenes Unterbrochenwerden) zu unterbrechen (91f). Dieses Postulat führt die Vf. zu einer Relecture religiöser Erwachsenenbildungsbemühungen seit vorchristlicher Zeit (93–101), welche in eine kenntnisreiche konzeptionelle Weiterentwicklung von Erwachsenenbildungspraxis heute mündet. Die These der Re-Kontextualisierung wird anschließend im Spannungsfeld Kirche – Individuum – Gesellschaft ausformuliert und damit erstmals in einen praktischen Kontext gerückt.

Der Praxisbezug wird in Ansätzen zumindest im vierten Teil des Buches mit dem Titel „Konzeptionen der religiösen Erwachsenenbildung und ihre didaktische Realisierung" (118–145) weiterentwickelt. Der dialogische Grundduktus des Buches setzt sich fort, indem der Kompetenzbegriff eingehender beleuchtet und der Konstruktivismus erneut als die für die Vf. nächstliegende Lerntheorie beleuchtet wird. Eine differenzierte Zielgruppenanalyse religiöser Erwachsenenbildung sowie die Auseinandersetzung mit den immer noch kaum vorhandenen didaktischen Prinzipien für Erwachsenenbildung führen zu einer das Werk abrundenden Überlegung über aktuelle Konzeptionen religiöser Erwachsenenbildung. Ganz im Sinne der oben erarbeiteten Problematik der Identitätsentwicklung des Individuums heute sehen die Vf. in der narrativen Biographiearbeit ein wesentliches Element heutiger religiöser Erwachsenenbildungsarbeit. Besonders wichtig ist den Vf.n jedoch die Unterbrechung als „didaktische Kategorie der religiösen Erwachsenenbildung" (129–135). Überlegungen zur salutogenetischen religiösen Erwachsenenbildung (136–138) und zur „religiösen Erwachsenenbildung als Empowerment" (138–142) runden die konzeptionellen Überlegungen dieses Buches ab.

Bereits oben wurde die Bedeutung dieses Buches für die fortschreitende Professionalisierung religiöser Erwachsenenbildung erwähnt. Es ist ein Lehrbuch, das religiöse Erwachsenenbildungsarbeit kontextualisiert, theoretisch fundiert und praktisch ausfaltet. Entsprechend gering sind die kritischen Anmerkungen: An manchen Stellen hätte man sich eine tiefergehende, differenziertere Reflexion gewünscht. Die anthropologischen Grundlagen etwa wären durchaus ausbaufähig. So mutet die Befassung mit der Religionsfähigkeit des Menschen, bei der auf etwa einer halben Seite mehrere Jahrhunderte erwähnt werden, arg kursorisch an. Auch der Praxisbezug (so etwa in der Ausformulierung der „Unterbrechung" als didaktisches Prinzip) hätte noch mehr Aufmerksamkeit verdient.

Am Ende bleibt aber die Erkenntnis, dass hier ein hervorragendes, überfälliges, klar gegliedertes, sprachlich gut verständliches und v.a. kenntnisreiches Buch vorgelegt wurde, das zur Pflichtlektüre für alle in der religiösen Erwachsenenbildung tätigen Personen werden sollte.

München Christian Hörmann

Rentsch, Christian: **Ritual und Realität**. Eine empirische Studie zum gottesdienstlichen Handeln des Priesters in der Meßfeier. – Regensburg: Pustet 2013. 599 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 35), pb. € 58,00 ISBN: 978-3-7917-2541-3

Vorzustellen und zu besprechen ist hier eine der seltenen und damit auffallenden liturgiewissenschaftlich-empirischen Studien.

In der vorliegenden Arbeit soll das Rollenverständnis des Priesters untersucht werden, wie es sich aus der Liturgiepraxis erschließen lässt. Dem Autor geht es „weniger um die Diskrepanz von Praxis und liturgischem Soll" (278), sondern darum, aus den Beobachtungen der gefeierten Liturgie die dahinterliegenden Motive zu entschlüsseln. Dabei berücksichtigt der Autor in breiter Weise gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, die er anhand von verschiedenen humanwissenschaftlichen und philosophischen Autoren breit analysiert und diskutiert.

Die Arbeit beginnt in Kap. 1 mit einem Blick auf verschiedene Publikationen zum Thema der ars celebrandi, die in den letzten Jahren Aufmerksamkeit erfah-

ren hat, bis hin zu höchster Stelle. Normabweichungen werden in den offiziellen Dokumenten als Missbrauch bezeichnet; Rentsch bezeichnet sie als Anpassungen, um sie einer fundierten Analyse zu unterziehen. „Die vorliegende Arbeit möchte [...] die liturgische Praxis nicht in erster Linie anhand eines postulierten Solls bewerten, sondern sie in ihrer Eigenlogik verstehen" (21).

Das zweite Kap. stellt das Forschungsdesign vor. R. wählt einen qualitativen Zugang und untersucht den „sonntäglichen Normalgottesdienst der Gemeinde" (32), also die Messfeier am Sonntag. Die Datenerhebung erfolgte durch Videoaufzeichnung von fünf Messfeiern aus dem Bistum Würzburg.

Kap. 3 setzt sich mit dem fiktiven Rollenspiel der Liturgie und der sozialen Realität auseinander. Anhand der Eröffnungssequenz der Messe wird einerseits die Funktion der Eröffnung als Einführung in das Heilige gezeigt, in das der Priester, die liturgischen Dienste und alle Anwesenden eintreten. Andererseits versuchen die Priester in einer Einführung die lebensweltliche Relevanz der Feier herzustellen. Diese feine Analyse der Kommunikationsmuster zeigt den Versuch der Priester, ein wahrgenommenes Defizit auszugleichen und dem Ritual zu Akzeptanz zu verhelfen (98ff).

Die Kluft zwischen dem heiligen Kosmos der Liturgie und der Lebenserfahrung von heute wird anhand der Predigt in Kap. 4 thematisiert. Daraus erschließt der Vf. die Unselbstverständlichkeit der Religion. Damit kann der Autor in Fortführung des Befundes aus den Einführungen die dort schon gemachte Feststellung bestätigen, dass es eine Tendenz zur „Minimierung der Abhängigkeit von spezifisch religiösen Vorannahmen" (154) gibt.

Dieser Befund wird im Kap. 5 „Das liturgische Gebet" weiterverfolgt. Bei den Orationen liegt eine Mehrfachadressierung vor: Erster Adressat ist Gott, als Nebenadressat kommt die Versammlung der Gläubigen hinzu. Bei der Analyse der Gottesdienste zeigt sich eine Verschiebung: Die Adressierung an Gott tritt zurück, die Anwesenden rücken in den Vordergrund. Die Rolle Jesu als Helfer zum Leben nimmt deutlich zu. Daraus schließt R.: „Vorrangiges Ziel des liturgischen Gebets wird es, die Menschen zu überzeugen, nicht Gott." (197)

Kap. 6 erschließt das Ritual als unhinterfragte Selbstverständlichkeit in seinem Ablauf; es schenkt Sicherheit bei nicht verifizierbaren Aussagen. Gesellschaftlich kann eine Abwendung von rituellen Formen festgestellt werden, die zu einer Privatisierung des Innerlichen und zur Philantrophie führen (210). Übertragen auf die Messfeier kann man zwei Richtungen ausmachen: 1.) Die Liturgie zeigt ihre eigene Ordnung und schafft Verbindlichkeiten. 2.) Die Lebenswelt mit ihren Plausibilitäten wird grundlegend für die Feier und Begründung von Liturgie. Diese Beobachtung beschreibt der Vf. als Abhängigkeitsverminderung.

In Kap. 7 wird diese Theorie der Abhängigkeitsverminderung weiterentwickelt, die sich mit einer Tendenz zur Entmythologisierung verbindet und sich in einer wachsenden Funktionalisierung zeigt. So treten neben die biblischen Texte nichtbiblische, denen z.T. eine höhere Lebensrelevanz als den biblischen Texten zugesprochen wird. Wenn auch die einzelnen Elemente der Liturgie nach eigenen Vorstellungen gefüllt werden, stellt R. zugleich fest, dass der Ablauf der Liturgie sehr konstant bleibt.

In Kap. 8 zeigt der Autor aufgrund der Analyse der Fürbitten in den Beispiel-Messfeiern die Tendenz auf, einen transzendenten Bezug aus den Fürbitten zurückzudrängen und in ihnen Handlungsanweisungen an die Anwesenden zu geben. Breit diskutiert R. die theologische Problematik des Bittgebetes und kann aus gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen die Entwicklung im liturgischen Vollzug gut erklären. Eine zukünftige Entwicklung der Liturgie muss einerseits die Notwendigkeiten unserer Zeit wahrnehmen, andererseits auch die Rückbesinnung auf die altehrwürdige Norm der Väter ernst nehmen. Beides sind Forderungen der Liturgiekonstitution.

In Kap. 9 konstatiert R. aufgrund verschiedenster Beobachtungen und Analysen ein Gegenüber von Priester und Gemeinde, bei dem Gott mehr oder weniger ausfällt. Das im Ritus vorgesehene gemeinsame Vor-Gott-Stehen ist zum Gegenüber geworden, das bis in die priesterliche Spiritualität Auswirkungen zeigt, denen R. nachgeht.

Das 10. Kap. nimmt die körperlich-räumliche Inszenierung in den Blick. Auch hier kann der Autor mit Hilfe einer sehr differenziert und fundiert angelegten Analyse seine Grundthese von Widersprüchen und disparaten Paradigmen stützen und zeigen. Schlüssig weist er nach, dass die Kommunikation zwischen Priester und Anwesenden räumlich-körperlich stimmig und diskursiv erfolgt. Dagegen fällt die Kommunikation mit Gott bzw. Christus ab; ihr wird nicht die gleiche Aufmerksamkeit zuteil. Auch hier legt R. die Hintergründe offen und zeigt die Wurzeln dieses Befundes. Der Vf. stellt das Verschwinden der Körper aus der Liturgie fest, was dazu führt, dass die wörtliche Botschaft vorrangig beachtet und gepflegt wird, aber auch auf die Anwesenden angepasst anderen Elementen widerspricht. Epische Elemente in der Liturgie sollen die Mitfeiernden in den Kosmos der Liturgie integrieren, schaffen aber eher Distanz, weil sie zur kritischen Auseinandersetzung führen und die Dramatik der Liturgie unterwandern.

In Kap. 11 analysiert der Autor den eucharistischen Teil der Messfeier. Auch darin zeigt sich: Die Unselbstverständlichkeit des Religiösen führt im Vollzug der Eucharistie während ihrer Feier zum Versuch, sie zu begründen und zu plausibilisieren; diese Begründung führt weg vom Religiösen bzw. Transzendenten und hin zum Sozialen bzw. Immanenten. Die klassische Abhängigkeit von Gott wird tendenziell vermindert, das Paschamysterium Christi tritt zurück und die Eucharistie wird zum Aufruf an die Anwesenden, moralisch gut zu handeln und sich am Leben Jesu zu orientieren. Daraus ergibt sich ein Spannungsfeld zwischen Welt und Sakrament, welches R. als notwendig kennzeichnet und wie immer in seiner Analyse exakt darstellt.

Im 12. Kap. fasst der Vf. die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammen.

Recht umfangreich sind in Kap. 13 die Möglichkeiten einer alternativen ars celebrandi aufgeführt. Ausgehend von den Ergebnissen der bisherigen Überlegungen werden konkrete Folgerungen für die liturgische Praxis gezogen. R. trifft durchaus plausibel und unter Aufgabe der bisherigen Objektivität die Vorentscheidung, „nach der Möglichkeit einer als Vollzug des Werkes der Erlösung gefeierten und konzipierten Liturgie unter den gegebenen soziologischen Bedingungen" (456) zu suchen.

Die Überlegungen nehmen Ausgang bei den beiden sich widersprechenden Paradigmen, die in der Liturgie auftauchen: Liturgie als ritueller, ins Transzendentale weisender Vollzug und als Vollzug, der die Lebenswirklichkeit aufgreifen und formen will. Hier plädiert R. für eine klare Entscheidung für Ersteres, in dem dann das Zweite seinen untergeordneten Platz findet. Auch unter den derzeitigen Bedingungen, unter denen ein religiöses Ritual alles andere als plausibel erscheint, hält er mit guten Gründen eine rituelle Evidenzerfahrung für möglich und damit die Erfahrung einer anderen Welt.

Darauf aufbauend skizziert der Vf. Ideen zu einer alternativen ars celebrandi. Danach muss die liturgische Fiktion gewahrt bleiben, die Rolle jedes Anwesenden über die gesamte Feier hinweg eingehalten werden. Dazu gehört der Weg von außen nach innen und die Orientierung am Richtigen. Beim Beten sind alle Anwesenden Gott gegenüber, wenn auch der Priester für alle das Gebet spricht, sodass sich ein gott-menschlicher Dialog ergibt – und nicht (nur) einer zwischen Menschen.

Bei den Überlegungen zur Körperlichkeit der Liturgie sieht der Vf. die Notwendigkeit, in diesem Bereich konsequent die je eigene Rolle ganz einzunehmen. R. fordert, dass der Priester seinen Körper als „Medium der Darstellung der liturgischen Fiktion" (484f) einsetzt. Ebenso sollen es alle Anwesenden tun. Aus diesem Grund überlegt er, wie die Orte Ambo, Priestersitz, Altar zueinander positioniert sein müssen, um der Botschaft gerecht zu werden. „Der Priester selbst muß als Beter [...] erfahren werden können." Und zwar nicht nur verbal, sondern ganzheitlich, mit seinem ganzen Sein. Damit soll die Gegenwart Gottes nicht nur behauptet, sondern in der Liturgie erfahren werden können.

In einem sehr kurzen abschließenden Kap. 14 unterstreicht R. die Eigenständigkeit der Liturgie gegenüber Pastoral und Katechese, die beide zu einer Instrumentalisierung der Liturgie tendieren. Nur eine „zweckfreie Liturgie" (500) kann ihr Potential voll entfalten.

Auf den 500 Seiten Text zeichnet der Vf. eine höchst differenzierte und sehr minutiös entfaltete Analyse der von ihm untersuchten Liturgiepraxis. Sehr breit greift er auf Untersuchungen zurück, die die gesamtgesellschaftliche Entwicklung in Bezug zum rituellen Geschehen und – wo möglich – zur Liturgie im engeren Sinn setzen. Die Analyse ist ausgesprochen fein und differenziert; anhand kleinster Nuancen zeigt R. die Hintergründe auf, die zu weitreichenden Folgen führen. Messerscharf sind seine Interpretationen der Sachverhalte. Bis einschließlich des zwölften Kap.s bleibt die Darstellung im Sinne des neutralen Beobachters unentschieden und versucht in den Beispielen zu lesen, zu erkennen, zu analysieren und zu interpretieren. R. geht dabei im besten Sinne sine ira et studio vor. Die Ergebnisse koppeln die liturgische Entwicklung zurück an die gesellschaftliche, indem sie Abhängigkeiten und Einflüsse aufzeigen und thematisieren. Eine Möglichkeit, die Ergebnisse zu nutzen, zeigt das Kap. 13 mit Überlegungen zu einer ars celebrandi. Hier verlässt R. die Beobachterrolle und bezieht abgewogen, aber auch dezidiert Stellung. Diese ars celebrandi ist der Beachtung wert, weil sie eine liturgietheologisch gut abgewogene Grundlegung bietet, die freilich noch weiterer Überlegungen und Konkretisierungen bedarf.

R. hat mit dieser Arbeit insgesamt eine sehr beachtenswerte Studie vorgelegt, die ihresgleichen sucht. Trotzdem können verschiedene Dinge kritisiert werden. Die Arbeit ist sehr dicht geschrieben, verarbeitet eine Fülle von Material und analysiert sehr kleinräumig und differenziert. Konsequent eingefügte zusammenfassende Abschnitte hätten die Lesefreude erhöhen und die Mühe vermindern können. Die Schärfe der Interpretationen ist beeindruckend, wenige wirken etwas überzogen.

Die Arbeit ist sehr gelungen und R. hat damit eine Studie vorgelegt, die aller Beachtung wert ist. Es bleibt zu wünschen, dass solch fundierte empirische Studien im Bereich der Liturgiewissenschaft vermehrt durchgeführt werden.

Trier Klaus Peter Dannecker

Bauer, Manfred: **Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can. 208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO**. – St. Ottilien: EOS 2013. (XXXIV) 109 S. (Kanonistische Reihe, 25), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7629–4

Die Aussage der Gesetzbücher der katholischen Kirche, dass „unter allen Gläubigen [...] eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit" herrscht, „kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken" (c. 208 CIC; c. 11

CCEO), stellt ein markantes Beispiel für den engen Zusammenhang zwischen den geltenden Gesetzesbüchern der katholischen Kirche und dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar, stammt sie doch fast wörtlich aus der Kirchenkonstitution des letzten Konzils. Diese erklärt ausgehend von der Lehre des NT in Art. 32: „Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht […]. Wenn also in der Kirche nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 1,1)." Aus diesem biblischen Befund kommt das Konzil zu der Aussage: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi."

Mit den theologischen Grundlagen und den juristischen Konsequenzen dieser in einen Gesetzestext umgegossenen konziliaren Lehre befasst sich Manfred Bauer in der vorliegenden kleinen Publikation, die als Diss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechts am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik in München angenommen worden ist.

Nach einer knappen Einleitung (1–2) spannt der Vf. den Bogen recht weit und behandelt in den „Prolegomena" des Hauptteils seines Buches zunächst die Herkunft des allgemeinen Gleichheitssatzes und seine Tragweite im weltlichen Bereich (3–11) und sodann die theologische und rechtliche Rezeption dieses Prinzips in der Kirche von der Heiligen Schrift bis in die geltenden Gesetzbücher (11–39) – ein Vorgang, der keineswegs von einer ständigen Bejahung des Gleichheitsprinzips seitens des kirchlichen Lehramts geprägt war. In der Kirche ist der Grundsatz von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen nicht nur naturrechtlich zu begründen, und zwar als Konsequenz des Gedankens der Gerechtigkeit, sondern zugleich auch theologisch: Die Gleichheit aller Gläubigen ergibt sich aus Taufe und Firmung und dem darin sakramental begründeten gemeinsamen Priestertum.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht ein Kommentar zu c. 208 CIC (40–100), in welchem der Vf. den „normativen Gehalt des c. 208 CIC/1983" (75–77) entwickelt – die Aussagen in diesem Abschnitt dürften übrigens im Wesentlichen auch für c. 11 CCEO gelten. B. kommt zur Formulierung von Kriterien, nach denen eine Ungleichbehandlung zulässig sein kann, ohne im Widerspruch zum Gleichheitsgrundsatz zu stehen. Diese Kriterien überprüft er anschließend anhand zweier kritischer „Anwendungsfelder": der Beziehung von Laien und Klerikern sowie von Mann und Frau in der Kirche. Im Faktum, dass Frauen nicht zum Sakrament der Weihe zugelassen werden können, sieht er zwar einerseits eine Ungleichbehandlung, andererseits aber eine solche, die aufgrund der Tradition der Kirche gerechtfertigt ist, wie sie zuletzt im Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" von Papst Johannes Paul II. vom 22. Mai 1994 als „veritas de fide tenenda" vorgelegt wurde. Eine nicht gerechtfertigte Ungleichbehandlung dürfte hingegen – was der Vf. allerdings nicht sehr deutlich sagt – darin liegen, dass nur Männern, nicht aber auch Frauen die Ämter des Lektorats und Akolythats in einem liturgischen Akt auf Dauer übertragen werden können (c. 230 § 1 CIC).

Leider finden sich in der Arbeit von B. einzelne Ungenauigkeiten. So unterscheidet er zwischen Naturrecht und *ius divinum* und nicht, wie es richtig wäre, *ius divinum positivum* (vgl. bes. 36–38), obwohl ihm klar ist, dass auch das Naturrecht zum göttlichen Recht hinzugehört (vgl. 59). Unzutreffend ist auch die Behauptung, der Diakon könne „allein keine hoheitlichen Akte setzen" (99f); dies ist ihm vielmehr aufgrund ausdrücklicher Gewährung ebenso möglich wie dem Pfarrer oder einem anderen Priester (vgl. c. 89; vgl. auch c. 1079 § 2 CIC). Wenn der Vf. von „demokratischen Elementen in der Kirche" spricht, ist das zumindest irreführend. Wie Winfried Aymans bereits im Umfeld der „Würzburger Synode" hervorgehoben hat, geht es hier nicht um Demokratie, sondern um die Teilhabe aller Christgläubigen – auf ihre Weise und zu ihrem Teil – „an der Sendung der Kirche und an den drei Diensten des Lehrens, des Heiligens und des Leitens" (W. Aymans: *Mitsprache in der Kirche*, Köln 1977, 10). Nicht unproblematisch ist auch die Ansicht, das Amtspriestertum stelle „nur" eine Ausformung des gemeinsamen Priestertums dar (66); hier scheint der qualitative Unterschied zwischen *sacerdotium commune* und *ministeriale* nicht hinreichend Beachtung zu finden. – Schließlich: Was meint die Rede von der „kollegialen Struktur" der Kirche (86)? Ist das dasselbe wie die Struktur der Kirche als Communio?

Widersprechen muss der Rez. der Ansicht von B., mit dem Wort „christifidelis" sei in der Rechtssprache des CIC jeder Getaufte gemeint (vgl. z.B. 41). Schon der Blick in die hier in der Fußnote genannte Diss. von Georg Gänswein (Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici, St. Ottilien 1995; vgl. ebenso Aymans/Mörsdorf: *KanR, II*, 49–51) hätte das genaue Gegenteil erkennen lassen: „Christifidelis" meint im CIC stets den katholischen Christen (vgl. auch die exakte Begrifflichkeit in c. 844 CIC). Es scheint im Übrigen auch nicht wirklich weiterzuhelfen, wenn einerseits (zu Unrecht) behauptet wird, nach c. 208 komme allen Getauften gleiches Recht in der (katholischen) Kirche zu, andererseits aber festgehalten wird: Die nichtkatholischen Christen „können Rechte und Pflichten nur ausnahmsweise in der katholischen Kirche wahrnehmen" (41).

Der Vf. scheint übrigens davon auszugehen, dass einem kirchlichen Grundgesetz ein höherer formeller Rang zukäme (vgl. 59, 75). Dieser Verdacht hatte bereits für das Scheitern des Projekts einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis* eine Rolle gespielt, obwohl klar war, dass es hierbei nicht um eine formelle Verfassungsurkunde der Kirche gehen sollte, sondern nur um eine eigene Kodifikation jener Regelungen, die für die Lateinische und die katholischen Orientalischen Kirchen in gleicher Weise gelten (vgl. z.B. Aymans/Mörsdorf, *KanR, II, 3–5).*

Trotz einiger Kritik im Einzelnen: B. hat eine beachtenswerte Abhandlung zum Thema „Gleichheit und Gleichberechtigung in der Kirche" vorgelegt, die eine hohe Qualität aufweist und unter ständiger Berücksichtigung nicht nur der zugrundeliegenden theologischen Erkenntnisse, wie es bei kanonistischer Arbeit nicht anders möglich ist, sondern auch unter Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC erarbeitet wurde. Die von ihm entwickelten Kriterien berechtigter und unberechtigter Ungleichbehandlung (vgl. 9f, 72, 107) müssten noch auf weitere Bereiche der kirchlichen Rechtsordnung angewendet werden.

Wien Ludger Müller

Von der Trennung zur Einheit. Das Bemühen um die Pius-Bruderschaft, hg. v. Bernd Dennemarck / Heribert Hallermann / Thomas Meckel. – Würzburg: Echter 2011. 340 S. (Würzburger Theologie, 7), pb. € 24,80 ISBN: 978–3–429–03449–8

Die Aufhebung der Exkommunikation von vier widerrechtlich geweihten Bischöfen der Pius-Bruderschaft im Jahr 2009 wirft die zentrale Frage auf, wie die Kirche sich selbst in ihrer Beziehung zur Moderne versteht. Insbes. die zeitgleich bekannt gewordene Leugnung der Shoa durch Bischof Williamson führte zu einem großen medialen Interesse. Dass der Vatikan selbst davon überrascht war, enthüllte nicht nur gravierende Defizite in der Nutzung der neuen Medien durch die Zuständigen im Vatikan, sondern auch ein erhebliches Kompetenzwirrwarr der vatikanischen Behörden. Schwerer wiegt freilich das regelrechte Hofieren einer erzkonservativen schismatischen Gruppierung, die zentrale Lehren des II. Vaticanums ablehnt: Religionsfreiheit, interreligiösen Dialog und Ökumene, Kollegialität der Bischöfe, die Liturgiereform von 1970 und die hinter ihr stehende erneuerte Liturgietheologie. Neben dem disziplinären Aspekt des mangelnden Gehorsams gegenüber dem Papst, wie er erstmals in den vom Vatikan ausdrücklich verbotenen Bischofsweihen 1988 deutlich wurde, geht es um erhebliche doktrinelle Differenzen, insbes. in der Ekklesiologie. Mit den vielfältigen, v.a. kanonistischen Problemen setzte sich eine kirchenrechtliche Fachtagung an der Univ. Würzburg 2010 auseinander, die im vorliegenden Sammelband dokumentiert ist. Einige interdisziplinäre Beiträge ordnen dabei die Auseinandersetzung um die Pius-Bruderschaft systematisch-theologisch, dogmengeschichtlich und liturgiewissenschaftlich ein. Angesichts der Fülle der Aufsätze können hier nur einige ausgewählte gewürdigt werden.

Stephan Haering und *Markus Graulich* zeichnen in ihren Beiträgen die Entstehung und Fortentwicklung des Schismas historisch präzise nach. Besondere Beachtung verdient die Tatsache, dass die Pius-Bruderschaft als *pia unio* gemäß c. 707 § 1 CIC/1917 bis zu ihrer kirchenrechtlichen Aufhebung 1975 niemals in der Lage war, Kleriker zu inkardinieren. Die in ihr gespendeten Weihen waren daher jederzeit unerlaubt, wenn auch sakramental gültig, die Geweihten irregulär und daher suspendiert. G. untersucht darüber hinaus, ob im Fall einer gelingenden Wiedervereinigung eher die Rechtsform der Personaladministration (wie für die traditionalistische Vereinigung St. Johannes Maria Vianney in Campos) oder des Personalordinariats (wie für die zur römisch-katholischen Kirche konvertierten Anglikaner) für die Pius-Bruderschaft infrage kommt und plädiert dabei für letztere. Mit den strafrechtlichen Aspekten im Zusammenhang der unerlaubten Weihehandlungen, insbes. mit den Beugestrafen der Exkommunikation, des Interdikts und der Suspension, setzt sich *Wilhelm Rees* in seinem erhellenden Beitrag nüchtern auseinander. *Ludger Müller* unterscheidet bei den Beugestrafen zwischen ihrem Eintreten als Tatsanktion und ihrer formalen Feststellung durch die kirchliche Autorität. Er kommt zum Schluss, „dass das Rechtsinstitut der Begnadigung für Tatsanktionen nicht gedacht ist und dass sich die Wirkung des Sanktionsnachlasses in diesem Fall u.U. auf den äußeren Rechtsbereich beschränkt" (235), wenn der Täter nämlich seine Widersetzlichkeit nicht aufgibt. Das ist bei den vier Bischöfen der Pius-Bruderschaft zu vermuten. Die rechtliche Situation von Mitgliedern und Anhängern der Pius-Bruderschaft ist nach *Bernd Dennemark* differenziert einzuschätzen: Während bei den formellen Mitgliedern eine explizite Zustimmung zum Schisma vermutet werden darf, weswegen bei ihnen davon ausgegangen werden kann, dass sie sich die Tatstrafe der Exkommunikation zugezogen haben, gilt dies für die Anhänger der Pius-Bruderschaft nur insoweit, als sie deren Position inhaltlich teilen. Hier bedarf es einer Einzelfallprüfung. „Der Pius-Bruderschaft wird man am ehesten gerecht, wenn man sie als schismatische Gemeinschaft versteht, die auf

dem Weg ist, sich zu einer getrennten kirchlichen Gemeinschaft bzw. getrennten Kirche zu entwickeln" (109).

Wolfgang Klausnitzer und *Christoph Böttigheimer* gehen mit unterschiedlicher Akzentsetzung der Frage nach, worin der ekklesiologische Konstruktionspunkt der angestrebten Kircheneinheit liegt. K. untersucht dabei in historischer Perspektive den Einheitsdienst des Papstes von den Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil im 14. Jh. über die Papstdogmen des I. Vaticanums bis heute, während B. im Ausgang von der Tria-Vincula-Lehre Bellarmins überzeugend herausarbeitet, dass eine bloß formale Unterordnung unter den päpstlichen Primat nicht ausreichend ist, um die Kircheneinheit zu gewährleisten, sondern dass die Einheit ursprünglicher in der trinitarisch begründeten communialen Struktur der Kirche wurzelt. Kirchliche Einheit beschränke sich daher „nicht auf das Strukturelle" (205), sondern sei als „andauernder, dynamischer Prozess" (207) zu verstehen. Die Gemeinschaft im Bekenntnis, in den Sakramenten und im Amt verweist auf das Christusgeheimnis. *Heribert Hallermann* merkt an, dass die Pius-Bruderschaft offensichtlich den päpstlichen Primat gegen die Kollegialität zwischen dem Papst und den Bischöfen auszuspielen versuche. Zur Wiederherstellung der Kircheneinheit sei aber die Anerkennung der Lehren des II.Vaticanums einschließlich der bischöflichen Kollegialität sowie des ordentlichen Lehramtes der Päpste nach 1962 durch die Pius-Bruderschaft notwendig.

Jürgen Bärsch arbeitet heraus, inwiefern die erneuerte Messliturgie Ausdruck der Ekklesiologie des II. Vaticanums ist: Ausgehend von „Sacrosanctum Concilium" bestimmt B. die *participatio actuosa* als „Formalprinzip der Reform" (123): Das gegliederte Volk Gottes als Träger der Liturgie nimmt tätig teil am Paschamysterium Christi. Demgegenüber steht „die sogenannte tridentinische Liturgie in der Pius-Bruderschaft auch symbolisch für das Bekenntnis zu einer anderen Sozialgestalt von Kirche" (142). Die Ablehnung des Zweiten Vatikanischen Konzils manifestiert sich bes. augenfällig im Festhalten an der nichtreformierten Messliturgie.

Die Verpflichtung zur Ökumene, die die Pius-Bruderschaft vehement leugnet, gilt nach *Thomas Meckel iure divino positivo* (vgl. c. 755 § 1 CIC/1983) – Grund genug zu fragen, inwieweit das *ius divinum* einer geschichtlichen Entwicklung unterworfen sein kann. Im detaillierten und orientierenden Durchgang durch verschiedene kanonistische und systematisch-theologische Begründungsstrategien weist M. auf, dass nicht der Wortlaut, sondern der Regelungsinhalt von einzelnen Rechtssätzen *iure divino* ist.

Die differenzierten und detailliert argumentierenden Beiträge des Sammelbandes zeigen deutlich, dass eine Wiedervereinigung zwar wünschenswert wäre, aber doch mehr als unwahrscheinlich ist. Die Pius-Bruderschaft müsste dafür die Lehren des II. Vaticanums vollständig annehmen, was einer Selbstverleugnung gleichkäme. Die im Band thematisierten Aspekte bleiben aber auch dann von Interesse, wenn das Schisma als endgültig angesehen werden muss, beispielsweise die ökumenisch relevante Frage nach den Kriterien der Kircheneinheit, die präzise und differenzierte Darstellung der strafrechtlichen Sanktionen und die Begründung des *ius divinum*. Ausgehend von der Ablehnung des interreligiösen Dialogs durch die Pius-Bruderschaft wären weiterführende Überlegungen zum Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Religionen, bes. zum Judentum, wünschenswert gewesen. Die jüdisch-christlichen Beziehungen hatten ja bereits durch die Wiederzulassung der alten Liturgie 2007 und durch die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden durch Benedikt XVI. 2008 erheblichen Schaden genommen. Am Beispiel der Pius-Bruderschaft wird deutlich, dass der Antimodernismus in katholischen traditionalistischen Gruppierungen und Strömungen immer noch lebendig ist; die mit ihm verbundenen Probleme müssen dringend bearbeitet werden, wenn die katholische Kirche ihre auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil errungene Weite und Offenheit nicht leichtfertig wieder aufs Spiel setzen will.

Hannover Stefan Habel

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Kurt Appel, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Herr Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund
Dr. Wolfgang Baum, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Peter Bruns, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. theol. Lic. Lit. Klaus Peter Dannecker, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Christian Danz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, Hellmundstraße 5, 65183 Wiesbaden
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Gabriella Gelardini, Nadelberg 10, 4051 Basel, Schweiz
Dr. Stefan Habel, Schloßwender Str. 1, 30159 Hannover
Prof. Dr. Norbert Hintersteiner, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstraße 78 B, 8010 Graz, Österreich
Dr. Christian Hörmann, Mandlstraße 23, 80802 München
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Rhön)
Dr. Anja Klein, Mound Place, EH1 2LX, Edinburgh, Vereinigtes Königreich
Dr. Andreas Koritensky, Kamp 6, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Rainer Krockauer, Robert-Schuman-Str. 25, 52066 Aachen
Prof. Dr. Gerhard Kruip, Forum 4, 55099 Mainz
Peter Ley, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen
Dr. Jan Loffeld, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. DDr. Thomas Marschler, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. theol. Dr. iur. can. habil. Ludger Müller, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Hanna Reichel, Frankeplatz 1/26, 06099 Halle (Saale)
Prof. Dr. Günter Röhser, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Weberplatz 5, 01062 Dresden
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart
Prof. em. Dr. Hans-Christoph Schmitt, Ringstr. 62, 91080 Erlangen
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt
Dr. Christian Uhrig, Hohenzollernring 60, 48145 Münster
Prof. Dr. Jörg Ulrich, Franckeplatz 1, 06099 Halle (Saale)
Prof. Dr. Pim Valkenberg, 620 Michigan Ave. N.E., Washington, DC 20064, USA
Dr. Stephan Witetschek, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, AB Neutestamentliche Literatur und Exegese, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Eckard Wolz-Gottwald, Hohenzollernring 60, 48145 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: Christian Föller, Sarah Laudinski, Sonja Rotgeri
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
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