THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

JAHRESVERZEICHNIS 2015

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Raid Al-Daghistani, 48153 Münster, Sp. 323–325.
Dr. Marcel Albert OSB, 48727 Billerbeck, Sp. 43–45, 126–127.
Prof. Dr. Dirk Ansorge, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 342–343.
Prof. Dr. Dr. Peter Antes, 30167 Hannover, Sp. 327–328.
Dr. Henryk Anzulewicz, 53111 Bonn, Sp. 135–137, 216–217, 482–484.
Prof. Dr. Edmund Arens, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 259–260, 389–391.
Prof. Dr. William Arnal, Regina, SK S4S 0A2, Kanada, Sp. 461–462.
Prof. John F. Baldovin SJ, Chestnut Hill, MA 02467, USA, Sp. 418–420.
Prof. Dr. Egbert Ballhorn, 44227 Dortmund, Sp. 455–456.
Prof. Dr. Dr. Thomas Johann Bauer, 99089 Erfurt, Sp. 199–200.
Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart, 99089 Erfurt, Sp. 108–110.
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, 2728 Luxembourg, Luxemburg, Sp. 402–404.
Prof. Dr. Harry Behr, 60323 Frankfurt a. M., Sp. 334–335.
Prof. Dr. Achim Behrens, 61440 Oberursel, Sp. 283–285.
Christine Berberich, 48153 Münster, Sp. 82–84.
Prof. Dr. Ulrich Berges, 53113 Bonn, Sp. 189–190, 262KR, 365–366, 431–432KR.
Prof. Dr. Hannes Bezzel, 07743 Jena, Sp. 456–457.
Prof. Dr. Michael Böhnke, 42119 Wuppertal, Sp. 404–407, 426–427.
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, 85072 Eichstätt, Sp. 391–392.
Prof. Dr. Lukas Bormann, 35032 Marburg, Sp. 374–375.
Prof. Dr. Reinhold Boschki, 72076 Tübingen, Sp. 512–513.
Dr. Mirko Breitenstein, 01069 Dresden, Sp. 474–476.
Prof. Dr. Thomas Bremer, 48149 Münster, Sp. 291–293, 432–433KR, 433KR, 473–474.
Dr. Martin Breul, 50931 Köln, Sp. 349KR.
Jun.-Prof. Dr. Norbert Brieden, 42119 Wuppertal, Sp. 73–74.
Dr. Julia Bruch, 50923 Köln, Sp. 296–298.
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, 00136 Rom, Italien, Sp. 311–312.
Daniel Bugiel, 48149 Münster, Sp. 196–197.
Dr. Benjamin Dahlke, 44309 Dortmund, Sp. 343–344, 348KR, 385–386.
Prof. Dr. Hans-Ulrich Dallmann, 67059 Ludwigshafen, Sp. 312–314.
PD Dr. René Dausner, 85072 Eichstätt, Sp. 429–430.
Nicolas De Maeyer, 3000 Leuven, Belgien, Sp. 212–213.
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, 93053 Regensburg, Sp. 51–54.
Prof. em. Dr. Detlev Dormeyer, 44227 Dortmund, Sp. 35–36.
Dr. Benedikt Eckhardt, 28334 Bremen, Sp. 293–294, 467–468.
Prof. Dr. Margit Eckholt, 49069 Osnabrück, Sp. 66–68.
Prof. Dr. Manfred Eder, 49069 Osnabrück, Sp. 84–85KR, 469–471.
Prof. Dr. Wilfried Eisele, 48143 Münster, Sp. 36–38, 200–202, 370–372, 435KR, 464–465.
Dr. Dina El Omari, 48153 Münster, Sp. 245–247.
Prof. Dr. Bernhard Emunds, 60599 Frankfurt a. M., Sp. 437–454LA.
Prof. Dr. Ulrich Engel OP, 10119 Berlin, Sp. 219–220.
Prof. Dr. David Engels, 1050 Brüssel, Belgien, Sp. 345–346.
Prof. Dr. Wilfried Engemann, 1010 Wien, Österreich, Sp. 337–338.
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, 86135 Augsburg, Sp. 86KR.
Prof. Dr. Stephan Ernst, 97070 Würzburg, Sp. 397–399.
PD Dr. Stephanie Ernst, 80539 München, Sp. 192–193.
Dr. Frank Ewerszumrode OP, 53757 St. Augustin, Sp. 235–236.
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, 53113 Bonn, Sp. 32–33, 366–369.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, St. Paul, MN 55105, USA, Sp. 139–141, 298–299.
Dr. Katrin Fiedler, 22605 Hamburg, Sp. 260–261.
Pfr. Dr. Konrad Fischer, 75015 Bretten, Sp. 491–492.
Prof. Dr. Martin Fischer, 1210 Wien, Österreich, Sp. 399–400.
PD Dr. Carola Fleck, 54296 Trier, Sp. 506–508.
Mag. Dr. Hans Förster, 1010 Wien, Österreich, Sp. 203–205, 459–461.
Prof. Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse, 91000 Jerusalem, Israel, Sp. 143–144.
Dr. Gerhard Franke, 33098 Paderborn, Sp. 131–132.
Prof. Dr. Erich Garhammer, 97070 Würzburg, Sp. 87KR.
Prof Dr. Albert Gerhards, 53113 Bonn, Sp. 421–422.
Prof. Dr. Manfred Gerwing, 85072 Eichstätt, Sp. 222–223, 318–319.
Reinhard Gesing SDB, 83671 Benediktbeuern, Sp. 410–411.
Dr. Annett Giercke-Ungermann, 52062 Aachen, Sp. 112–113.
Dr. Matthias Gockel, 07743 Jena, Sp. 148–150.
Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, 54296 Trier, Sp. 116–118.
Prof. Dr. Juan Manuel Granados Rojas SJ, 00187 Rom, Italien, Sp. 462–464.
Ass. Prof. Bradley C. Gregory, Washington, D.C. 20064, USA, Sp. 369–370.
Prof. Dr. Josip Gregur SDB, 86135 Augsburg, Sp. 251–253.
Prof. Dr. Katharina Greschat, 44780 Bochum, Sp. 379–381.
Prof. Dr. Basilius J. Groen, 8010 Graz, Österreich, Sp. 420–421.
PD Dr. Klaus Große Kracht, 48143 Münster, Sp. 79–80.
Prof. Dr. Bernhard Grümme, 44801 Bochum, Sp. 416–417.
Felix Hagemeyer, 04109 Leipzig, Sp. 23–25.
Prof. Dr. Judith Hahn, 44801 Bochum, Sp. 265–280LA, 422–423.
Prof. Dr. Konrad Hammann, 48143 Münster, Sp. 302–303.
Prof. Dr. Richard Hartmann, 36037 Fulda, Sp. 166–167, 513–516.
Dr. Jyri Hasecker, 48143 Münster, Sp. 301–302.
Prof. Dr. Matthias Haudel, 48143 Münster, Sp. 315–317.
Dr. Judith I. Haug, 48149 Münster, Sp. 78–79.
Prof. Dr. Raik Heckl, 04109 Leipzig, Sp. 30–32.
Nina Heereman, 91190 Jerusalem, Israel, Sp. 190–192.
Prof. Dr. Stefan Heil, 97070 Würzburg, Sp. 417–418.
Prof. Dr. Uta Heil, 1010 Wien, Österreich, Sp. 132–134.

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, 48149 Münster, Sp. 59–60, 407–410.
Dr. Anni Hentschel, 60323 Frankfurt a.M., Sp. 202–203.
Dorothee Herborn, 48149 Münster, Sp. 248–250.
Dr. Michael Hertl, 60313 Frankfurt a.M., Sp. 256–257.
Dr. Stephan Herzberg, 60599 Frankfurt a.M., Sp. 48–49.
Ferenc Herzig, 04109 Leipzig, Sp. 70–72.
Ludger Hiepel, 48143 Münster, Sp. 26–28.
Dr. Sascha Hinkel, 48143 Münster, Sp. 124–126, 434–435KR.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, 48149 Münster, Sp. 46–48, 476–477.
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, 8010 Graz, Österreich, Sp. 472–473.
Prof. Dr. Heinrich Holze, 18055 Rostock, Sp. 129–130.
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, 55099 Mainz, Sp. 113–114.
PD Dr. Christian Hornung, 57068 Siegen, Sp. 121–122, 299–301, 349KR.
Prof. Dr. Gerhard Höver, 53113 Bonn, Sp. 236–237, 238–239.
Dr. Heta Hurskainen, 80101 Joensuu, Finnland, Sp. 63–64.
Prof. Anders Jarlert, 223 62 Lund, Schweden, Sp. 80–82.
Prof. Dr. Eckhard Jaschinski SVD, 53754 St. Augustin, Sp. 338–339.
Dr. Bernd Jaspert, 36142 Tann (Rhön), Sp. 72–73, 208–209.
Prof. Dr. Rainer Kampling, 14195 Berlin, Sp. 17–19.
Prof. Dr. Angela Kaupp, 56070 Koblenz, Sp. 414–415.
Prof. Dr. Tom Kerger, 4965 Clemency, Luxemburg, Sp. 21–23, 159–160.
Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling, 60599 Frankfurt a.M., Sp. 68–70.
Dr. Sara Kipfer, 3012 Bern, Schweiz, Sp. 282–283.
PD Dr. Martin Kirschner, 72076 Tübingen, Sp. 322–323.
Dr. Gregor Klapczynski, 48147 Münster, Sp. 45–46, 468–469, 510–512.
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, 97070 Würzburg, Sp. 223–224.
Jun.-Prof. Dr. Katharina Klöcker, 44780 Bochum, Sp. 60–62.
Dr. Klaus Klother, 49808 Lingen, Sp. 49–51.
Dr. Stefan Klug, 48145 Münster, Sp. 40–42, 466–467.
Prof. Dr. Elmar Kos, 49364 Vechta, Sp. 62–63.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 118–119, 197–199.
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, 99105 Erfurt, Sp. 74–76.
Dr. Boris Krause, 48153 Münster, Sp. 348KR.
Prof. Dr. Hartmut Kreß, 53113 Bonn, Sp. 25–26.
Prof. Dr. Joachim Kügler, 96045 Bamberg, Sp. 263KR.
Dr. Ulrich Kumher, 79085 Freiburg i.Br., Sp. 250–251.
Dr. Axel Bernd Kunze, 71305 Waiblingen an der Rems, Sp. 168–170.
Dr. Marie-Luise Lakmann, 48143 Münster, Sp. 372–373.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, 86135 Augsburg, Sp. 427–428.
Prof. Dr. Aila Lauha, 00014 Helsinki, Finnland, Sp. 289–291.
Dr. Magnus Lerch, 1010 Wien, Österreich, Sp. 220–222, 392–395.
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, 39042 Brixen, Italien, Sp. 395–397.
Prof. Dr. Josef Lössl, CF10 3EU Cardiff, Vereinigtes Königreich, Sp. 213–214.
PD Dr. Liborius Olaf Lumma, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 87KR.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, 45141 Essen, Sp. 38–40, 134–135.
Prof. Dr. Bernhard Maier, 72074 Tübingen, Sp. 499–500.
Julian-Christopher Marx, 10409 Berlin, Sp. 505–506.
Prof. Dr. Dr. András Máté-Tóth, 6722 Szeged, Ungarn, Sp. 165–166, 430–431.
Prof. em. Dr. Dr. Rainer Mayer, 70619 Stuttgart, Sp. 141–142.
Ass. Prof. David Vincent Meconi SJ, Saint Louis, MO 63108, USA, Sp. 3–18LA.
Prof. Dr. Johannes Meier, 55099 Mainz, Sp. 381–382.
Christina Mentemeier, 48149 Münster, Sp. 242–243.
Dr. Annette Mertens, 53127 Bonn, Sp. 386–388.
PD Dr. Detlef Metz, 35088 Battenberg, Sp. 478–479.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 54–55, 229–230, 233–235, 308–309, 497–499.
Dr. Christine Mühlenkamp, 53111 Bonn, Sp. 42.
Prof. Dr. Dr. Christof Müller, 97070 Würzburg, Sp. 76–78.
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, 48149 Münster, Sp. 147–148, 224–226.
Prof. Dr. Philipp Müller, 55099 Mainz, Sp. 167–168, 347–348KR, 508–510.
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 232–233, 320–322.
Dr. Rita Müller-Fieberg, 53757 St. Augustin, Sp. 288–289.
Dr. Mussa S. Muneja, Arusha, Tanzania, Sp. 287–288.
Prof. Dr. Joachim Negel, 1700 Freiburg, Schweiz, Sp. 144–146.
Dr. Marcello Neri, 24943 Flensburg, Sp. 226–228.
PD Dr. Rainer Neu, 45117 Essen, Sp. 504–505.
PD Dr. Burkard Neumann, 33098 Paderborn, Sp. 481–482.
Volker Niggemeier, 48143 Münster, Sp. 26–28.
Prof. Dr. Leo J. O'Donavan SJ, New York, NY 10019, USA, Sp. 495–497.
Dr. Jürgen Olschewski, 33098 Paderborn, Sp. 122–124.
Dr. Ursula Olschewski, 33100 Paderborn, Sp. 209–210.
Dr. Jochen Ostheimer, 80539 München, Sp. 157–158.
Prof. Dr. Simone Paganini, 52062 Aachen, Sp. 110–111, 281–282.
Dr. Thorsten Paprotny, 30167 Hannover, Sp. 485–487.
Prof. Dr. Michael Pietsch, 91564 Neuendettelsau, Sp. 187–188.
Prof. Dr. Michael Plathow, 69117 Heidelberg, Sp. 19–21.
Ass. Prof. Dr. Regina Polak, 1010 Wien, Österreich, Sp. 85KR.
Dr. Christian Polke, 20146 Hamburg, Sp. 329–330.
Prof. Dr. Gregor Predel, 36037 Fulda, Sp. 489–491.
Prof. Dr. Karl Prenner, 8010 Graz, Österreich, Sp. 500–502.
Dr. Martin Rehak, 81825 München, Sp. 254–255.
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, 48149 Münster, Sp. 127–129.
Prof. Dr. Ulrich Riegel, 57068 Siegen, Sp. 330–332.
Dr. Rafael Rieger OFM, 80538 München, Sp. 423–424.
Kristin Riepenhoff, 48149 Münster, Sp. 335–337.
Dr. Siegfried Ringler, 45134 Essen, Sp. 215–216.
Pfr. Dr. Marc Röbel, 49661 Cloppenburg, Sp. 382–385.
Prof. Dr. Anthony G. Roeber, University Park, PA 16802–5500, USA, Sp. 158–159.
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, 1210 Wien, Österreich, Sp. 194–196.
Dr. Georg Röwekamp, 70176 Stuttgart, Sp. 346–347.
Dr. Martin Rohner, 49074 Osnabrück, Sp. 247–248.
Prof. Dr. Michael Rosenberger, 4020 Linz, Österreich, Sp. 239–240.
PD Dr. Ulli Roth, 79085 Freiburg i.Br., Sp. 137–139, 319–320, 433KR, 494–495.
Prof. h.c. Dr. Ulrich Ruh, 79215 Elzach, Sp. 177–186LA.
PD Dr. Dietrich Rusam, 96045 Bamberg, Sp. 375–377.
Prof. Dr. Thomas Ruster, 44227 Dortmund, Sp. 400–402.
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, 48149 Münster, Sp. 332–334.
PD Dr. Stefan Schapdick, 53113 Bonn, Sp. 377–379.
Dr. Denis Schmelter, 01062 Dresden, Sp. 230–232.
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, 56179 Vallendar, Sp. 42–43, 55–56, 471–472.
Prof. Dr. Rüdiger Schmitt, 48143 Münster, Sp. 457–459.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, 86159 Augsburg, Sp. 285–287.
Prof. Dr. Thomas Schüller, 48149 Münster, Sp. 253–254, 340–341, 433–434KR.
Prof. Dr. Michael Schübler, 72076 Tübingen, Sp. 170–172.
Prof. Dr. Michael Schulz, 53113 Bonn, Sp. 314–315.
Prof. em. Dr. Franz Segbers, 35032 Marburg, Sp. 150–151, 155–156.
Prof. Dr. Matthias Sellmann, 44721 Bochum, Sp. 412–414.
Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, 60599 Frankfurt a.M., Sp. 411–412.
PD Dr. Anke Silomon, 10627 Berlin, Sp. 56–57.
Prof. Dr. Agnethe Siquans, 1010 Wien, Österreich, Sp. 28–29.
Agnes Slunitschek, 48149 Münster, Sp. 240–241.
Prof. Dr. Christian Spieß, 4020 Linz, Österreich, Sp. 151–153, 153–155.
Prof. Dr. Angela Standhartinger, 35037 Marburg, Sp. 119–121.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 85–86KR, 86KR, 261–262KR, 262–263KR, 432KR, 434KR.
Prof. Dr. Angelika Strotmann, 33098 Paderborn, Sp. 33–35.
Dr. Heiner Süselbeck, 07150 Andratx, Spanien, Sp. 479–481.
Dr. William Tabbernee, Oklahoma City, OK 73118, USA, Sp. 205–206.
Dr. Adrián Jorge Taranzano, 2400 San Francisco (Córdoba), Argentinien, Sp. 91–108LA.
PD Dr. Henning Theißen, 17489 Greifswald, Sp. 257–258.
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, 33098 Paderborn, Sp. 64–66.
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, 99089 Erfurt, Sp. 309–311, 484–485.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, 93040 Regensburg, Sp. 210–212, 218–219, 294–296, 388–389.
Dr. Frederike van Oorschot, 30167 Hannover, Sp. 58–59.
Prof. Dr. Ulrich Volp, 55099 Mainz, Sp. 206–208.
Prof. Dr. Michael von Brück, 80539 München, Sp. 162–164.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, 33098 Paderborn, Sp. 64, 502–503.
Dr. Jennifer Wasmuth, 10099 Berlin, Sp. 303–305.
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, 80539 München, Sp. 160–162, 243–245, 305–308, 351–364LA.
Prof. Dr. Catherina Wenzel, 60323 Frankfurt a.M., Sp. 326–327.
Prof. em. Dr. Jürgen Werbick, 48143 Münster, Sp. 492–494.
Prof. Dr. Christian Wessely, 8010 Graz, Österreich, Sp. 487–489.
Dr. Christian Wetz, 26111 Oldenburg, Sp. 114–116.
Prof. Dr. Lic. theol. Joachim Wiemeyer, 44801 Bochum, Sp. 424–426.
Prof. Dr. Markus Witte, 10099 Berlin, Sp. 107–108.

Gd 128.4 LS: theol A 010

II. Verzeichnis der Leitartikel

Participating Divinity: Recent Reflections on Christian Divinization (David Vincent Meconi SJ), Sp. 3–18.

Eine gewagte Hermeneutik und eine konkrete Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Überlegungen zum 50. Jahrestag des Katakombenpaktes (Adrián J. Taranzano), Sp. 91–108.

Herausforderung vom „Ende der Welt". Bücher über Papst Franziskus (Ulrich Ruh), Sp. 177–186.

Kirchenrecht und II. Vatikanum. Kanonistische Diskurse im Spiegel des Konzilsjubiläums (Judith Hahn), Sp. 265–280.

Kirchenvater des 21. Jahrhunderts? Schleiermacherliteratur seit 2010 (Gunther Wenz), Sp. 351–364.

Nach dem Beben. Zum Stand der finanzethischen Diskussion (Bernhard Emunds), Sp. 437–454.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adamczewski, Bartosz: The Gospel of Mark. A Hypertextual Commentary, Frankfurt a. M. 2014, Sp. 35–36.

Agamben, Giorgio: Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten, Berlin 2015, Sp. 311–312.

Aguilar, Mario I.: Pope Francis. His Life and Thought, Cambridge 2014, Sp. 411–412.

Alexandria, hg. v. Reinhard Feldmeier / Felix Albrecht / Tobias Georges / Manuel Kaden / Christoph Martsch, Tübingen 2013, Sp. 40–42.

App, Reiner / Broch, Thomas / Messingschlager, Martin: Zukunftshorizont Kirche. Was Katholiken von ihrer Kirche erwarten. Eine repräsentative Studie, hg. v. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2014, Sp. 170–172.

Aquino Júnior, Francisco de: Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuria, Regensburg 2014, Sp. 143–144.

Arme Kirche – Kirche für die Armen: ein Widerspruch?, hg. v. Jörg Alt / Klaus Väthröder, Würzburg 2014, Sp. 91–108LA.

Arndt, Andreas: Friedrich Schleiermacher als Philosoph, Berlin/Boston 2013, Sp. 351–364LA.

Arndt, Andreas: Friedrich Schleiermacher in Halle 1804–1807, Berlin 2013, Sp. 351–364LA.

Aronica, Markus: Kirchenbegehungen im Freiburger Münster. Überlegungen aus religionsdidaktischer Sicht, Berlin 2014, Sp. 250–251.

Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, Sp. 457–459.

Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig, hg. v. Thomas Krobath / Georg Ritzer, Wien 2014, Sp. 248–250.

Backhaus, Knut: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum, Tübingen 2014, Sp. 370–372.

Barker, William D.: Isaiah's Kingship Polemic. An Exegetical Study in Isaiah 24–27, Tübingen 2014, Sp. 431–432KR.

Bartel, Franziska: Die Entstehung des Erziehungsdenkens bei Schleiermacher, Würzburg 2012, Sp. 351–364LA.

Bauer, Manuel: Schlegel und Schleiermacher. Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik, Paderborn 2011, Sp. 351–364LA.

Baugatz, Christian-Ulrich: Fühlendes Denken – denkendes Fühlen. Vier Essays über den Geist der Romantik, Berlin 2013, Sp. 351–364LA.

Baumkamp, Eva: Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum, Tübingen 2014, Sp. 466–467.

Bauschke, Martin: Der Freund Gottes. Abraham im Islam, Darmstadt 2014, Sp. 323–325.

Bedenbender, Andreas: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg, Leipzig 2013, Sp. 375–377.

Befreiung vom Mammon. Liberation from Mammon, hg. v. Ulrich Duchrow / Hans G. Ulrich, Münster 2015, Sp. 437–454LA.

Benz, Stefan: Frauenklöster Mitteleuropas. Verzeichnis und Beschreibung ihrer Geschichtskultur 1550–1800, Münster 2014, Sp. 296–298.

Berg, Helmut: Vom Gelde, das dem Leben dient. Mikrofinanz und andere Aspekte sozial verantwortbaren Umgangs mit Geld im Licht der ökonomischen Bedingtheit des Menschen, Frankfurt a. M. 2011, Sp. 437–454LA.

Bermges, Stephanie: Die Grenzen der Erziehung. Eine Untersuchung zur romantischen Bildungskonzeption Schleiermachers, Frankfurt a. M. 2010, Sp. 351–364LA.

Bettazzi, Luigi: Das Zweite Vatikanum. Neustart der Kirche aus den Wurzeln des Glaubens, Würzburg 2012, Sp. 91–108LA.

Biallowons, Simon: Franziskus. Der neue Papst, München 2013, Sp. 177–186LA.

Bieberstein, Sabine / Kosch, Daniel: Paulus und die Anfänge der Kirche, Zürich 2012, Sp. 432KR.

Blackwell, Ben C.: Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria, Tübingen 2011, Sp. 3–18LA.

Blanke, Eberhard: Systemtheoretische Einführung in die Theologie, Marburg 2014, Sp. 312–314.

Blum, Erhard: Grundfragen der historischen Exegese. Methodische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament, hg. v. Wolfgang Oswald / Kristin Weingart, Tübingen 2014, Sp. 456–457.

Blum, Matthias: „Ich wäre ein Judenfeind?". Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik, Köln 2010, Sp. 351–364LA.

Blume, Cäcilie: Populäre Musik bei Bestattungen. Eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual, Stuttgart 2014, Sp. 70–72.

Boatright, John R.: Ethics in Finance, Malden 2014, Sp. 437–454LA.

Boff, Leonardo: Franziskus aus Rom und Franz von Assisi. Ein neuer Frühling für die Kirche, Kevelaer 2014, Sp. 91–108LA.

Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten, hg. v. Thomas Macho, München 2014, Sp. 437–454LA.

Bortnyk, Sergii: Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung, Münster 2014, Sp. 303–305.

Borzymski, Markus: Sozialprinzipien und Finanzverfassung. Eine gerechtigkeitstheoretische Analyse zur Ausgestaltung einer Finanzverteilung in einem föderalen Staat am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 2014, Sp. 157–158.

Brendsel, Daniel J.: "Isaiah saw his glory". The Use of Isaiah 52–53 in John 12, Boston 2014, Sp. 262KR.

Brenner, Dietrich: Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren, Paderborn 2014, Sp. 416–417.

Breuer, Marc: Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden 2012, Sp. 79–80.

Buchna, Kristian: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre, Baden-Baden 2014, Sp. 386–388.

Budde, Achim: Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung, Stuttgart 2013, Sp. 74–76.

Bührer, Walter: Am Anfang ... . Untersuchungen zur Textgenese und zur relativchronologischen Einordnung von Gen 1–3, Göttingen 2014, Sp. 281–282.

Calpino, Teresa J.: Women, Work and Leadership in Acts, Tübingen 2014, Sp. 202–203.

Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals. Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books, hg. v. Géza G. Xeravits / József Zsengellér / Xavér Szabó, Berlin 2014, Sp. 369–370.

Carlo Maria Martini. Potenza e inquietudine della parola, hg. v. Alberto Bondolfi / Milena Mariani, Bologna 2014, Sp. 147–148.

Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie, hg. v. Markus Luber / Roman Beck / Simon Neuberg, Regensburg 2015, Sp. 504–505.

Claussen, Johann Hinrich: Gottes Klänge. Eine Geschichte der Kirchenmusik, München 2014, Sp. 338–339.

Collins, Paul M.: Partaking in Divine Nature. Deification and Communion, London 2010, Sp. 3–18LA.

Conway, Kevin P.: The Promises of God. The Background of Paul's Exclusive Use of 'epangelia' for the Divine Pledge, Berlin/Boston 2014, Sp. 462–464.

Cook, John Granger: Crucifixion in the Mediterranean World, Tübingen 2014, Sp. 119–121.

Crisis and Recovery. Ethics, Economics and Justice, hg. v. Rowan Williams / Larry Elliott, New York 2010, Sp. 437–454LA.

Das Konstanzer Konzil. Essays. 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters, hg. v. Karl-Heinz Braun / Mathias Herweg / Hans W. Hubert / Joachim Schneider / Thomas Zotz, Darmstadt 2013, Sp. 294–296.

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, hg. v. Franz Xaver Bischof, Stuttgart 2012, Sp. 298–299.

Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, hg. v. Dirk Ansorge, Münster 2013, Sp. 139–141.

Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, hg. v. Klaus Viertbauer / Reinhart Kögerler, Regensburg 2014, Sp. 220–222.

Daughrity, Dyron B.: Church History. Five Approaches to a Global Discipline, New York 2012, Sp. 289–291.

Deckers, Daniel: Papst Franziskus. Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie, München 2014, Sp. 177–186LA.

Deeg, Alexander / Garhammer, Erich / Kranemann, Benedikt / Meyer-Blanck, Michael: Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch, Neukirchen-Vluyn/Würzburg 2014, Sp. 337–338.

Dembinski, Paul H.: Finance: Servant or Deceiver? Financialization at the Crossroads, New York 2008, Sp. 437–454LA.

Demel, Sabine: Einführung in das Recht der katholischen Kirche. Grundlagen – Quellen – Beispiele, Darmstadt 2014, Sp. 265–280LA.

De Voragine, Jacobus: Legenda aurea – Goldene Legende. Legendae sanctorum – Legenden der Heiligen. Lateinisch – Deutsch, 2 Bände, hg. v. Bruno W. Häuptli, Freiburg 2014, Sp. 476–477.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, Sp. 208–209.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, Band 2: Die Konkordienformel, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, Sp. 208–209.

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2014, Sp. 208–209.

Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf Schieder, Berlin 2014, Sp. 402–404.

Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie, hg. v. Jochen Ostheimer / Markus Vogt, Suttgart 2014, Sp. 239–240.

Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012, hg. v. Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser / Marcus Sigismund, Tübingen 2014, Sp. 192–193.

Die Weltwirtschaftskrise. Lösungsansätze aus christlich-ethischer Sicht, hg. v. Herbert Pribyl, Heiligenkreuz 2013, Sp. 437–454LA.

Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, hg. v. Mariano Delgado / Michael Sievernich, Freiburg 2013, Sp. 432–433KR.

Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Karl Martin in Verbindung mit Detlef Bald und Axel Denecke, Darmstadt 2015, Sp. 479–481.

Dietrich, Walter: Nahum – Habakuk – Zefanja, Stuttgart 2014, Sp. 366–369.

Distelhorst, Lars: Leistung. Das Endstadium der Ideologie, Bielefeld 2014, Sp. 82–84.

Dockter, Hanno: Klerikerkritik im antiken Christentum, Göttingen 2013, Sp. 206–208.

Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, hg. v. Thomas Marschler / Thomas Schärtl, Regensburg 2014, Sp. 322–323.

Dole, Andrew C.: Schleiermacher on Religion and the Natural Order, Oxford 2010, Sp. 351–364LA.

Dorsch-Jungsberger, Petra E.: Papstkirche und Volkskirche im Konflikt. Die Kommunikationsstrategien von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus, Berlin 2014, Sp. 177–186LA.

Drobner, Hubertus R.: Augustinus von Hippo. Predigten zu den alttestamentlichen Propheten (Sermones 42–50). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 212–213.

Duchrow, Ulrich: Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München 2013, Sp. 437–454LA.

Dumbreck, Geoff: Schleiermacher and Religious Feeling, Leuven/Paris/Warpole 2012, Sp. 351–364LA.

Eagleton, Terry: Culture and the Death of God, New Haven 2014, Sp. 343–344.

Earliest Christian History. History, Literature, and Theology: Essays from the Tyndale Fellowship in Honour of Martin Hengel, hg. v. Michael F. Bird / Jason Maston, Tübingen 2012, Sp. 261–262KR.

Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, hg. v. George Augustin / Ingo Proft, Freiburg 2014, Sp. 400–402.

Ein Heiliger unterwegs in Europa. Tausend Jahre Koloman-Verehrung in Melk (1014–2014), hg. v. Meta Niederkorn-Bruck, Wien/Köln/Weimar 2014, Sp. 474–476.

Ellacuría, Ignacio: Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg 2011, Sp. 91–108LA.

Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung, hg. v. Elisabeth Margaretha Hartlieb / Cornelia Richter, Stuttgart 2014, Sp. 116–118.

Englisch, Andreas: Franziskus. Zeichen der Hoffnung. Vom Erbe Benedikts XVI. zur Revolution im Vatikan, München 2013, Sp. 177–186LA.

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Band 1: A–Cl, hg. v. Dan Diner, Stuttgart 2011, Sp. 17–19.

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Band 2: Co–Ha, hg. v. Dan Diner, Stuttgart 2012, Sp. 17–19.

Erbacher, Jürgen: Papst Franziskus. Aufbruch und Neuanfang, München 2013, Sp. 177–186LA.

Erlemann, Kurt / Wagner, Thomas: Leitfaden Exegese. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium, Tübingen 2013, Sp. 26–28.

Ermutigung zum Aufbruch. Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Philipp Thull, Darmstadt 2013, Sp. 91–108LA.

Ernst Troeltsch. Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik, 2 Bände, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Christian Albrecht / Gangolf Hübinger / Trutz Rendtorff, Berlin 2014, Sp. 329–330.

Ethical Finance. Festschrift für Bischof Alois Schwarz zum sechzigsten Geburtstag, hg. v. Johannes Krall / Franz Lamprecht / Richard Lernbass / Erhard Rauch / Ingeborg Spitzer / Elisabeth Stadler / Christof Zernatto, Frankfurt a. M. 2012, Sp. 437–454LA.

Evangelium. Stadt. Kirche. Stadt- und Gemeindemission im säkularem Umfeld, hg. v. Markus-Liborius Hermann / Hubertus Schönemann, Regensburg 2014, Sp. 167–168.

Faggioli, Massimo: Sorting out Catholicism. A brief History of the New Ecclesial Movements, Collegeville 2014, Sp. 471–472.

Falcke, Heino: Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, hg. v. Veronika Albrecht-Birkner / Heinz-Günther Stobbe, Leipzig 2014, Sp. 56–57.

Farley, Margaret A.: Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral, Darmstadt 2014, Sp. 399–400.

Feger, Ulrich: Moral de actitudes. Theologische Ethik für Arm und Reich. Eine autonom fundierte Befreiungsethik von Marciano Vidal, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 150–151.

Feldtkeller, Andreas: Umstrittene Religionswissenschaft. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie, Leipzig 2014, Sp. 327–328.

Finance Ethics. Critical Issues in Theory and Practice, hg. v. John R. Boatright, Hoboken 2010, Sp. 437–454LA.

Flasch, Kurt: Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation, München 2013, Sp. 144–146.

Foltin, Oliver: Methoden der Bewertung und Messung der Nachhaltigkeit von ethischen, sozialen und ökologischen Kapitalanlagen. Am Beispiel des Anlageverhaltens der Kirchen in Deutschland, Marburg 2014, Sp. 437–454LA.

Frankemölle, Hubert: Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden, Berlin/Münster 2013, Sp. 283–285.

Freudenberg, Matthias: Theologische Köpfe aus 20 Jahrhunderten. Christliche Denker im Porträt, Neukirchen-Vluyn 2014, Sp. 84–85KR.

Fritz, Martin: Vom Erhabenen. Der Traktat ‚Peri Hypsous' und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert, Tübingen 2011, Sp. 46–48.

Fritz, Peter Joseph: Karl Rahner's Theological Aesthetics, Washington D.C. 2014, Sp. 495–497.

Frère Émile: Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar. Mit einem Geleitwort von Charles Taylor. Aus dem Französischen übersetzt von Goran Subotic in Zusammenarbeit mit der Communauté de Taizé, Freiburg 2014, Sp. 219–220.

Fürnkranz, Johannes: Effizienz der Verwaltung und Rechtsschutz im Verfahren. Can. 1739 in der Dynamik der hierarchischen Beschwerde, Paderborn 2014, Sp. 423–424.

Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, hg. v. Michael Pietsch / Dirk Schmid, Berlin/Boston 2013, Sp. 351–364LA.

Gelmi, Josef: Papst Franziskus – eine Revolution von oben. Ein Gegenbild zur Vergangenheit, Kevelaer 2014, Sp. 177–186LA.

Gemeinhardt, Peter: Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike, Tübingen 2014, Sp. 379–381.

Gerhardt, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014, Sp. 308–309.

Gertrud von Helfta – Botschaft von Gottes Güte, Band 1: Buch 1 & 2: lateinisch – deutsch, hg. v. Äbtissin Maria Hildegard Brem, Heiligenkreuz 2014, Sp. 215–216.

Gheiby, Bijan: Zarathustras Feuer. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus, Darmstadt 2014, Sp. 326–327.

Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, hg. v. Katharina Kunter / Annegreth Schilling, Göttingen 2014, Sp. 63.

Goetz, Hans-Werner: Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert), Berlin 2013, Sp. 134–135.

Goldingay, John: Isaiah 56–66. A Critical and Exegetical Commentary, London 2014, Sp. 365–366.

„Gott" in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2014, Sp. 76–78.

Grabmeier, Johannes: Kirchlicher Rechtsweg – vatikanische Sackgasse! Kirchliches Rechtssystem in der römisch-katholischen Kirche endgültig gescheitert – dargestellt am konkreten Fall eines hierarchischen Rekurses von Regensburg bis Rom zur Mitwirkung der Laien in der Kirche, Schieling 2013, Sp. 422–423.

Gradl, Hans-Georg: Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse, Freiburg 2014, Sp. 118–119.

Greschat, Martin: Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Stuttgart 2013, Sp. 45–46.

Grössl, Johannes: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit, Münster 2015, Sp. 489–491.

Grümme, Bernhard: Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung, Stuttgart 2014, Sp. 330–332.

Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland, hg. v. Matthias Pulte / Ansgar Hense, Paderborn 2014, Sp. 424–426.

Grund, Alexandra: Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur, Tübingen 2011, Sp. 30–32.

Grundtexte. Öffentliche Theologie, hg. v. Florian Höhne / Frederike van Oorschot, Leipzig 2015, Sp. 389–391.

Grzebeta, Sven: Ethik und Ästhetik der Börse, München 2014, Sp. 437–454LA.

Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, Fribourg 2009, Sp. 91–108LA.

Gómez de Pedro, María Esther: Auftrag und Risiko. Zum Freiheitsbegriff im Denken von Joseph Ratzinger, Regensburg 2015, Sp. 485–487.

Hagan, Anette I.: Eternal blessedness for all? A historical-systematic examination of Friedrich Schleiermacher's reinterpretation of predestination, Eugene 2013, Sp. 351–364LA.

Halbmayr, Alois: Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede, Paderborn 2009, Sp. 437–454LA.

Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure, hg. v. Volker Meißner / Martin Affolderbach / Hamideh Mohagheghi / Andreas Renz, Freiburg 2014, Sp. 21–23.

Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie. Mit einem Vorwort von Michael Bergunder, hg. v. Jörg Haustein / Giovanni Maltese, Göttingen 2014, Sp. 19–21.

Hanges, James Constantine: Paul, Founder of Churches. A Study in the Light of the Evidence for the Role of "Founder-Figures" in the Hellenistic-Roman Period, Tübingen 2012, Sp. 262–263KR.

Harder, Clara: Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen, Köln/Weimar/Wien 2014, Sp. 301–302.

Hartmann, Nicole: Martyrium. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 131–132.

Hartmann, Richard: Was kommt nach der Pfarrgemeinde? Chancen und Perspektiven, Würzburg 2013, Sp. 85KR.

Haudel, Matthias: Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt, Göttingen 2015, Sp. 492–494.

Haunerland, Winfried / Sauer, Hanjo: Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert, Wien 2013, Sp. 421–422.

Haupt, Heiko (mit Buckenburg, Linda / Wiese, Thorsten): Franziskus. Der Papst der Armen, München 2013, Sp. 177–186LA.

Healy, Nicholas M.: Hauerwas. A (Very) Critical Introduction, Grand Rapids 2014, Sp. 49–51.

Heinemann, Simone: Ethik der Finanzmarktrisiken am Beispiel des Finanzderivatehandels, Münster 2014, Sp. 437–454LA.

Heinzer, André: Pfründen, Herrschaft, Gottesdienst. Lebenswelten der Mönche und Weltgeistlichen am Kloster und Kollegiatsstift St. Leodegar in Luzern zwischen 1291 und 1550, Basel 2014, Sp. 42–43.

Heller, Oliver: Die Bildung des selbstbestimmten Lebens. Identität und Glaube aus der Perspektive von F. D. E. Schleiermacher, W. James und J. Dewey, Münster 2011, Sp. 351–364LA.

Hemel, Ulrich: Die Wirtschaft ist für den Menschen da. Vom Sinn und der Seele des Kapitals, Ostfildern 2013, Sp. 437–454LA.

Hendry, John: Ethics and Finance. An Introduction, Cambridge 2013, Sp. 437–454LA.

Hengsbach SJ, Friedhelm: Gottes Volk im Exil. Anstöße zur Kirchenreform, Oberursel 2011, Sp. 91–108LA.

Henkel, Willi / Saranyana, Josep-Ignasi: Die Konzilien in Lateinamerika. Teil II: Lima 1551–1927, Paderborn 2010, Sp. 381–382.

Hermann, Markus-Liborius: Die „hermeneutische Stunde" des Hebräerbriefs. Schriftauslegung in Spannungsfeldern, Freiburg 2013, Sp. 36–38.

Hesemann, Michael: Papst Franziskus. Das Vermächtnis Benedikts XVI. und die Zukunft der Kirche, München 2013, Sp. 177–186LA.

Heuft, Christian: Spätantike Zwangsverbände zur Versorgung der römischen Bevölkerung. Rechtshistorische Untersuchungen zu Codex Theodosianus 13.5–9 sowie 14.2–4, Hildesheim 2013, Sp. 467–468.

Heyden, Katharina: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike, Münster 2014, Sp. 299–301.

Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger / Elisabeth Birnbaum, Leuven 2014, Sp. 132–134.

Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft, hg. v. Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel, Münster 2014, Sp. 410–411.

Hirsch, Andreas: Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Hamburg 2014, Sp. 318–319.

Hirtner, Gerald: Netzwerk der Tugendhaften. Neuzeitliche Totenroteln als historische Quelle, St. Ottilien 2014, Sp. 43–45.

Höffe, Otfried: Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik, München 2014, Sp. 238–239.

Hoffnung und Widerstand. Konziliare Versammlung. Frankfurt am Main Oktober 2012, hg. v. Annegret Laakmann / Norbert Arntz / Hartmut Meesmann, Oberursel 2013, Sp. 91–108LA.

Höhn, Hans-Joachim: Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg 2014, Sp. 60–62.

Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015, Sp. 389–391.

Hömig, Herbert: Carl Theodor von Dalberg. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons, Paderborn 2011, Sp. 210–212.

Huber, Eugen: Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, Bremen 2012, Sp. 351–364LA.

Huber, Joseph: Monetäre Modernisierung. Zur Zukunft der Geldordnung: Vollgeld und Monetative, Marburg 2014, Sp. 437–454LA.

Huttner, Ulrich: Early Christianity in the Lycus Valley, Leiden 2013, Sp. 205–206.

Identitätsraum Dorf. Religiöse Bildung in der Peripherie, hg. v. Michael Domsgen / Ekkehard Steinhäuser, Leipzig 2015, Sp. 513–516.

Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, hg. v. Florian Bruckmann / René Dausner, Paderborn 2013, Sp. 64.

Impulse für eine kompetenzorientierte Didaktik der Systematischen Theologie, hg. v. René Dausner / Julia Enxing, Berlin 2014, Sp. 335–337.

Inselmann, Anke: Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese, Tübingen 2012, Sp. 114–116.

Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs, hg. v. Philipp Thull / Hamid Reza Yousefi, Darmstadt 2014, Sp. 502–503.

Isik, Tuba: Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht, Paderborn 2015, Sp. 334–335.

Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke / Bülent Ucar, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 245–247.

Janowski, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, Sp. 107–108.

Jaroš, Karl: Die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Bearbeitete Edition und Übersetzung, Köln/Weimar/Wien 2014, Sp. 372–373.

Jaspert, Bernd: Christliche Frömmigkeit. Studien und Texte zu ihrer Geschichte, Band 1: Von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert, Nordhausen 2013, Sp. 129–130.

Jaspert, Bernd: Existentiale Interpretation. Zur frühen Entmythologisierungsdebatte, Nordhausen 2015, Sp. 302–303.

Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung, hg. v. Martin Fischer, Münster 2014, Sp. 196–197.

Joseph Bernhart. 1881–1969. Briefwechsel mit dem Präsidenten der Industrie- und Handelskammer Augsburg Otto A. H. Vogel (1894–1983) in den Jahren 1940 bis 1968, hg. v. Thomas Groll, Weißenhorn 2012, Sp. 218–219.

Jovanović, Zoran M. (Text) / Brujić, Dragan (Karten): Beogradska nadbiskupija i njeno okruženje u vremenu i prostoru, Belgrad 2014, Sp. 473–474.

Jovanović, Zoran M.: Istorija župe Uznesenja Bl. Dj. Marije – od „francuske crkve" do katedralne župe, Belgrad 2014, Sp. 473–474.

Junga, Kristin: Wissen – Glauben – Bilden. Ein bildungsphilosophischer Blick auf Kant, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt, Paderborn 2011, Sp. 351–364LA.

Käbisch, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung, Tübingen 2014, Sp. 332–334.

Käfer, Anne: Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth, Berlin/New York 2010, Sp. 351–364LA.

Kasper, Walter Kardinal: Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe, Stuttgart 2015, Sp. 177–186LA.

Keazirian, Edward M.: Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World, New York 2014, Sp. 285–287.

Kessler, Hans: Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrung, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben, Kevelaer 2014, Sp. 230–232.

Kirche – Idee und Wirklichkeit. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung, hg. v. Richard Heinzmann, Freiburg/Basel/Wien 2014, Sp. 265–280LA.

Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends, hg. v. Rudolf K. Höfer, Innsbruck 2014, Sp. 340–341.

Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur, hg. v. Alfred Bodenheimer / Jan-Heiner Tück, Ostfildern 2014, Sp. 427–428.

Knapp, Markus: Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn 2014, Sp. 222–223.

Knaup, Marcus: Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne, Freiburg 2013, Sp. 48–49.

Knobloch, Stefan: Lebenszeichen. Für eine Wiederentdeckung der Sakramente, Ostfildern 2014, Sp. 166–167.

Kollmann, Bernd: Neues Testament kompakt, Stuttgart 2014, Sp. 197–199.

Konradt, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 2015, Sp. 377–379.

Koslowski, Peter: Ethik der Banken. Folgerungen aus der Finanzkrise, Paderborn 2009, Sp. 437–454LA.

Kotzé, Gideon R.: The Qumran Manuscripts of Lamentations. A Text-Critical Study, Leiden 2013, Sp. 32–33.

Kratz, Reinhard Gregor: Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament, Tübingen 2013, Sp. 187–188.

Krebs, Andreas: Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen, Nordhausen 2011, Sp. 351–364LA.

Kundert, Lukas: Die evangelisch-reformierte Kirche. Grundlagen für eine Schweizer Ekklesiologie, Zürich 2014, Sp. 235–236.

Kunst, Kirche, Kontroversen. Der Streit um die kirchlichen Begleitausstellungen zur *documenta*, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern, Paderborn 2014, Sp. 487–489.

Kuster, Niklaus / Kreidler-Kos, Martina: Der Mann der Armut. Franziskus – ein Name wird Programm, Freiburg 2014, Sp. 177–186LA.

La France et le concile Vatican II. Actes du Colloque de La Courneuve (Centre des archives diplomatiques), 9 novembre 2012, hg. v. Bernard Barbiche / Christian Sorrel, Brüssel 2013, Sp. 126–127.

Lackmann, Heinrich / Schrörs, Tobias: Katholische Reform im Fürstbistum Münster unter Ferdinand von Bayern. Die Protokolle von Weihbischof Arresdorf und Generalvikar Hartmann über ihre Visitationen im Oberstift Münster in den Jahren 1613 bis 1616, hg. v. Reimund Haas / Reinhard Jüstel, Münster 2013, Sp. 209–210.

Lebensfragen. Festschrift für Gerfried W. Hunold, hg. v. Gerhard Droesser / Michael Hartlieb, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 91–108LA.

Leene, Henk: Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study, Leiden 2013, Sp. 189–190.

Lehmann, Udo: Die asymmetrische Chancengesellschaft. Ressourcen – Macht – Gerechtigkeit, Paderborn 2013, Sp. 155–156.

Leisner, Karl: Tagebücher und Briefe. Eine Lebens-Chronik, hg. v. Hans-Karl Seeger / Gabriele Latzel. Band I: 1928–1934; Band II: 1935–1939; Band III: 1940–1946; Band IV: Weitere Dokumente, Register; Band V: Glossar, Kevelaer 2014, Sp. 382–385.

Lerch, Magnus: Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2014, Sp. 497–499.

Lesch, Walter: Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik, Fribourg/Freiburg i. Br. 2013, Sp. 395–397.

Liao, Yiwu: Gott ist rot. Geschichten aus dem Untergrund – Verfolgte Christen in China, Frankfurt a. M. 2014, Sp. 260–261.

Lievenbrück, Ursula: Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert, Münster 2014, Sp. 319–320.

Literature or liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity, hg. v. Clemens Leonhard / Hermut Löhr, Tübingen 2014, Sp. 418–420.

Litwa, M. David: Becoming Divine: An Introduction to Deification in Western Culture, Eugene 2013, Sp. 3–18LA.

Litwa, M. David: We Are Being Transformed. Deification in Paul's Soteriology, Boston 2012, Sp. 3–18LA.

Loader, William: Making Sense of Sex. Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature, Grand Rapids 2013, Sp. 33–35.

Lobsien, Verena Olejniczak: Jenseitsästhetik. Literarische Räume letzter Dinge, Berlin 2012, Sp. 429–430.

López Díaz, Rosa María: Kolossische Paränese und Christuslied. Christliche Praxis und ihre theologische Begründung, Berlin 2014, Sp. 374–375.

Lutterbach, Hubertus: Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wie Religion heute lebendig ist, Kevelaer 2014, Sp. 412–414.

Machingura, Francis: The Messianic Feeding of the Masses. An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe, Bamberg 2012, Sp. 287–288.

Madrigal, Santiago: Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado, Madrid 2012, Sp. 298–299.

Marquardt, Friedrich W.: Friedrich Schleiermacher. Theologie in der bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Manuskript rekonstruiert und hg. v. Andreas Pangritz. Unter Mitarbeit v. Juliane Jäntsch, Bonn 2012, Sp. 351–364LA.

Martínez de Pisón, Ramon: From Violence to Peace. Dismantling the Manipulation of Religion, Leuven 2013, Sp. 342–343.

May, John D'Arcy: Buddhologie und Christologie. Unterwegs zu einer kollaborativen Theologie, Innsbruck/Wien 2014, Sp. 162–164.

Mayer, Thomas: Die neue Ordnung des Geldes. Warum wir eine Geldreform brauchen, München 2014, Sp. 437–454LA.

McDermott OP, Thomas: Filled with All the Fullness of God. An Introduction to Catholic Spirituality, New York 2013, Sp. 3–18LA.

Meconi SJ, David Vincent: The One Christ. St. Augustine's Theology of Deification, Washington D. C. 2013, Sp. 3–18LA.

Menschenrechte in der katholischen Kirche, hg. v. Marianne Heimbach-Steins, Münster 2014, Sp. 404–407.

Merz, Esther-Marie / Schwabeneder, Mathilde: Franziskus. Vom Einwandererkind zum Papst, Wien 2013, Sp. 177–186LA.

Mieth, Dietmar: Meister Eckhart, München 2014, Sp. 216–217.

„Mitarbeiter der Wahrheit". Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht, hg. v. Christoph Raedel, Göttingen 2013, Sp. 315–317.

Mit dem Leben am Ende. Stellungnahmen aus der kirchlichen Diskussion in Europa zur Sterbehilfe, hg. v. Stefanie Schardien, Göttingen 2010, Sp. 62–63.

Möllenbeck, Thomas: Endliche Freiheit unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus, Paderborn 2012, Sp. 314–315.

Möller, Lenelotte / Ammerich, Hans: Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 2014, Sp. 38–40.

Moosbrugger, Mathias: Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext, Innsbruck 2014, Sp. 54–55.

Moreschini, Claudio: A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian, Göttingen 2014, Sp. 213–214.

Moser, Marion: Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7, Tübingen 2014, Sp. 203–205.

Mühlbauer, Friederike: Religionskontroversen in der Friedensstadt. Evangelisch-katholische Beziehungen in Osnabrück 1871–1918, Göttingen 2014, Sp. 469–471.

Müller, Gerhard Ludwig Kardinal: Armut. Die Herausforderung für den Glauben. Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus, München 2014, Sp. 151–153.

Müller, Markus: Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken, Paderborn 2014, Sp. 510–512.

Nieden, Marcel: Gerhard Mercator als Theologe, Berlin 2014, Sp. 478–479.

Norwood, Donald: Reforming Rome. Karl Barth and Vatican II, London/Grand Rapids 2015, Sp. 348KR.

Novenson, Matthew: Christ Among the Messiahs. Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism, Oxford 2012, Sp. 434KR.

Öffentliche Religion – religiöse Öffentlichkeit, hg. v. Karlies Abmeier / Michael Borchard, Paderborn 2014, Sp. 259–260.

Oermann, Nils Ole: Anständig Geld verdienen? Eine protestantische Wirtschaftsethik, Freiburg 2014, Sp. 437–454LA.

Oermann, Nils Ole: Wirtschaftsethik. Vom freien Markt bis zur Share Economy, München 2015, Sp. 437–454LA.

Oestreich, Bernhard: Performanzkritik der Paulusbriefe, Tübingen 2012, Sp. 85–86KR.

O'Malley, John W.: Eine kurze Geschichte der Jesuiten. Übersetzt aus dem Französischen von Cornelia M. Knollmeyer, Würzburg 2015, Sp. 468–469.

Oosterhuis, Huub: Psalmen. Aus dem Niederländischen übersetzt von Annette Rothenberg-Joerges / Hanns Kebler, Freiburg 2014, Sp. 247–248.

Papst Franziskus / Rubin, Sergio / Ambrogetti, Francesca: Mein Leben – mein Weg. El Jesuita. Die Gespräche mit Jorge Mario Bergoglio von Sergio Rubin und Francesca Ambrogetti, Freiburg/Basel/Wien 2013, Sp. 177–186LA.

Pastoral und Geld. Theologische, gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen, hg. v. Johann Pock / Ulrike Bechmann / Rainer Krockauer / Christoph Lienkamp, Wien 2011, Sp. 437–454LA.

Paulin, Maximilian: Sein und Streit. Heinrich Rombach, René Girard und das Spiel unseres Begehrens, Freiburg/München 2013, Sp. 229–230.

Pechmann, Gertrud: Jesus, der Kyrios? Die Plausibilität des christlichen Bekenntnisses, Frankfurt a. M. 2014, Sp. 391–392.

Perlitt, Lothar: Deuteronomium. 1. Teilband. Deuteronomium 1–6*, Neukirchen-Vluyn 2013, Sp. 110–111.

Peters, Ronald D.: The Greek Article. A Functional Grammar of ὁ-items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article, Leiden 2014, Sp. 459–461.

Peterson, Paul Silas: The Early Hans Urs von Balthasar. Historical Contexts and Intellectual Formation, Berlin 2015, Sp. 385–386.

Petrat, Nils: Gebetsräume in öffentlichen Gebäuden. Ein Trendphänomen kirchenrechtlich betrachtet, Essen 2015, Sp. 426–427.

Pietzner, Katrin: Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins, Tübingen 2013, Sp. 42.

Pilvousek, Josef: Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster 2014, Sp. 127–129.

Poirier, Christian: La divinisation. Prélude aux Noces éternelles. Preface du Père Matthieu Rouillé d'Orfeuil, Paris 2013, Sp. 3–18LA.

Pollack, Detlef / Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M./New York 2015, Sp. 430–431.

Puntel, Lorenz / Tourpe, Emmanuel: Philosophie als systematischer Diskurs. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten, Freiburg/München 2014, Sp. 224–226.

Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholeweski per il cinquantesimo di sacerdozio, hg. v. Marek Jedraszewski / Jan Słowiński, Posen 2013, Sp. 433–434KR.

Ray, Walter D.: Tasting Heaven on Earth. Worship in Sixth-Century Constantinople, Grand Rapids 2012, Sp. 420–421.

Recker, Klemens-August: Streitfall Berning. Bischof in Kaiserreich, Demokratie und NS-Diktatur 1914–1955, Münster 2014, Sp. 434–435KR.

Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, für den Ökumenischen Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen hg. v. Dorothea Sattler / Volker Leppin, Göttingen/Freiburg 2014, Sp. 243–245.

Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, hg. v. Jochen Schmidt / Heiko Schulz, Tübingen 2013, Sp. 484–485.

Religious Competition in the Third Century CE: Jews, Christians, and the Greco-Roman World, hg. v. Nathaniel DesRosiers / Jordan D. Rosenblum / Lily Vuong, Göttingen 2014, Sp. 293–294.

Religiöse Bildung erforschen. Empirische Befunde und Perspektiven, hg. v. Peter Schreiner / Friedrich Schweitzer, Münster 2014, Sp. 417–418.

Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven, hg. v. Isabelle Noth / Claudia Kohli Reichenbach, Zürich 2013, Sp. 512–513.

Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate" – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014, Sp. 159–160.

Reynolds, John N. / Newell, Edmund: Ethics in Investment Banking, New York 2011, Sp. 437–454LA.

Riccardi, Andrea: Franziskus. Papst der Überraschungen. Krise und Zukunft der Kirche, Würzburg 2014, Sp. 177–186LA.

Ricken, Friedo: Sozialethik, Stuttgart 2014, Sp. 236–237.

Ringleben, Joachim: Das philosophische Evangelium. Theologische Auslegung des Johannesevangeliums im Horizont des Sprachdenkens, Tübingen 2014, Sp. 263KR.

Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, hg. v. José Martínez Gázquez / John Victor Tolan, Madrid 2013, Sp. 494–495.

Rohls, Jan: Ideengeschichte des Christentums. Band I: Offenbarung, Vernunft und Religion, Tübingen 2012, Sp. 226–228.

Rohls, Jan: Ideengeschichte des Christentums. Band II: Schrift, Tradition und Bekenntnis, Tübingen 2013, Sp. 226–228.

Rohls, Jan: Ideengeschichte des Christentums. Band III,1: Gott, Trinität und Geist, Tübingen 2014, Sp. 226–228.

Rohls, Jan: Ideengeschichte des Christentums. Band III,2: Gott, Trinität und Geist, Tübingen 2014, Sp. 226–228.

Rollens, Sarah E.: Framing Social Criticism in the Jesus Movement. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q, Tübingen 2014, Sp. 461–462.

Rosa, Mario: La Curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere, Rom 2013, Sp. 86KR.

Rubel, Georg: Paulus und Rom. Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels, Münster 2014, Sp. 435KR.

Russisches Licht. Von der Ikone zum frühen sowjetischen Kino, hg. v. Natascha Drubek / Jurij Murašov / Georg Witte, Wien/Köln/Weimar 2012, Sp. 433KR.

Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention, hg. v. Rauf Ceylan / Benjamin Jokisch, Frankfurt a. M. 2014, Sp. 500–502.

Scavo, Nello: Bergoglios Liste. Papst Franziskus und die argentinische Militärdiktatur. Eine Geschichte von verschwundenen Menschen und geretteten Leben, Freiburg 2014, Sp. 177–186LA.

Schedtler, Justin Jeffcoat: A Heavenly Chorus. The Dramatic Function of Revelation's Hymns, Tübingen 2014, Sp. 288–289.

Scheib, Andreas: Philosophie für Theologen. Eine Einführung, Darmstadt 2015, Sp. 349KR.

Schelhas, Johannes: Christozentrische Schriftauslegung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich, Freiburg 2012, Sp. 232–233.

Schelhas, Johannes: Das Zweite Vatikanische Konzil heute. Geschichte – Themen – Ertrag, Regensburg 2014, Sp. 55–56.

Schleiermacher – Denker für die Zukunft des Christentums?, hg. v. Andreas Arndt / Kurt-Victor Selge, Berlin 2011, Sp. 351–364LA.

Schleiermacher, Friedrich: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830), hg. v. Dirk Schmid, Berlin 2002, Sp. 351–364LA.

Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799. 1806. 1821. Studienausgabe, hg. v. Niklas Peter / Frank P. Bestebreurtje / Anna Büsching, Zürich 2012, Sp. 351–364LA.

Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology. A Transatlantic Dialogue, hg. v. Brent W. Sockness / Wilhelm Gräb, Berlin 2010, Sp. 351–364LA.

Schluep-Meier, Christoph: Der Philipperbrief / Der Philemonbrief. Die Botschaft des Neuen Testaments, Neukirchen-Vlyun 2014, Sp. 199–200.

Schmidt, Christoph: Pilger, Popen und Propheten. Eine Religionsgeschichte Osteuropas, Paderborn 2014, Sp. 291–293.

Schmiedl, Joachim: Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971), Paderborn 2014, Sp. 388–389.

Schnocks, Johannes: Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen, Neukirchen-Vluyn 2014, Sp. 108–110.

Schorberger, Gregor: Schwul + katholisch. Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft, Berlin 2013, Sp. 168–170.

Schramm, Johannes: Die Option für die Armen. Moraltheologische Analyse des befreiungstheologischen Ansatzes in seiner Relevanz für Europa, Aachen 2012, Sp. 91–108LA.

Schreiber, Stefan: Der erste Brief an die Thessalonicher, Gütersloh 2014, Sp. 113–114.

Schubert, Christiane: mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper, Regensburg 2014, Sp. 392–395.

Schüller, Alfred / Nass, Elmar / Höffner, Joseph Kardinal: Wirtschaft, Währung, Werte. Die Euro(pa)-Krise im Lichte der Katholischen Soziallehre, Paderborn 2014, Sp. 437–454LA.

Schüngel-Straumann, Helen: Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels?, Paderborn 2014, Sp. 28–29.

Schübler, Michael: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft, Stuttgart 2013, Sp. 68–70.

Schulte, Tobias: Ohne Gott mit Gott. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer, Regensburg 2014, Sp. 141–142.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Hohelied der Liebe, Freiburg 2015, Sp. 190–192.

Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space, hg. v. Trygve Wyller / Rosemarie van den Breemer / José Casanova, Göttingen 2013, Sp. 80–82.

Sedmak, Clemens: Armutsbekämpfung. Eine Grundlegung, Köln 2013, Sp. 153–155.

Seidl, Horst: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Hauptprobleme und Lösungen dargelegt anhand der Quellentexte, Freiburg/München, Sp. 482–484.

Seidl, Theodor: „Wacht auf, Harfe und Saitenspiel" (Ps 108,3). Das Alte Testament in Kompositionen des 20. Jahrhunderts, St. Ottilien 2013, Sp. 78–79.

Selbach, Hans-Ludwig: Katholische Kirche und französische Rheinlandpolitik nach dem Ersten Weltkrieg. Nationale, regionale und kirchliche Interessen zwischen Rhein, Saar und Ruhr (1918–1924), Köln 2013, Sp. 124–126.

Senft, Josef: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die Option für die Armen und die römisch-katholische Kirche, München 2013, Sp. 91–108LA.

Shaping Public Theology. Selections from the Writings of Max L. Stackhouse, hg. v. Scott R. Paeth / E. Harold Breitenberg Jr. / Hak Joon Lee, Grand Rapids 2014, Sp. 58–59.

Simon, Klaus: Zwickmühle Kapitalismus. Auswüchse und Auswege, Marburg 2014, Sp. 437–454LA.

Smith, Claire: Pauline Communities as "Scholastic Communities". A Study of the Vocabulary of "Teaching" in 1 Corinthians, 1 and 2 Timothy and Titus, Tübingen 2012, Sp. 86KR.

Social Media and Religious Change, hg. v. Marie Gillespie / David Eric John Herbert / Anita Greenhill, Berlin/Boston 2013, Sp. 256–257.

Speyer, Wolfgang: Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des „Zwischen", Innsbruck 2014, Sp. 309–311.

Sphärendynamik. Band I: Zur Analyse postsäkularer Gesellschaften, hg. v. Georg Pfleiderer / Alexander Heit, Zürich 2011, Sp. 348KR.

Sphärendynamik. Band II: Religion in postsäkularen Gesellschaften, hg. v. Georg Pfleiderer / Alexander Heit, Zürich 2011, Sp. 348KR.

Stallmann, Imke: Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 351–364LA.

Steiof, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte, Stuttgart 2013, Sp. 407–410.

Stelzer, Marius: Wie lernen Seelsorger? Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung, Würzburg 2014, Sp. 508–510.

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Ekklesiologie. 1. Raum, Paderborn 2014, Sp. 233–235.

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Schöpfungslehre. 2. Menschen, Paderborn 2013, Sp. 51–54.

Stockhoff, Nicole: Wenn liturgisches Denken Wirklichkeit trifft. Das liturgietheologische Werk von Pater Angelus A. Häußling (OSB) und dessen Transformation auf die Empirie der Zweiten Schweizer Sonderfallstudie, Münster 2013, Sp. 87KR.

Stoeckl, Kristina: The Russian Orthodox Church and Human Rights, New York 2014, Sp. 158–159.

Strauß, Salomo: Gemeinschaft mit dem Heiligen. Zur Ekklesiologie Peter Brunners, Neuendettelsau 2014, Sp. 491–492.

Ströhmer, Michael: Jurisdiktionsökonomie im Fürstbistum Paderborn. Institutionen – Ressourcen – Transaktionen (1650–1800), Münster 2013, Sp. 122–124.

Swoboda, Sören: Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* im Kontext griechisch-römischer Historiographie, Tübingen 2014, Sp. 200–202.

Sydnor, Jon Paul: Ramanuja and Schleiermacher. Toward a constructive comparative theology, Eugene 2011, Sp. 351–364LA.

Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual, hg. v. Michael Wermke, Leipzig 2014, Sp. 257–258.

The Public Significance of Religion, hg. v. Leslie J. Francis / Hans-Georg Ziebertz, Leiden 2011, Sp. 505–506.

Theologische Erwachsenenbildung zwischen Pastoral und Katechese. Grundlagen – Arbeitsfelder – Perspektiven. Herausgegeben im Auftrag des Münchner Bildungswerks e. V., hg. v. Mark Achilles / Markus Roth, Ostfildern 2014, Sp. 414–415.

Thiede, Werner: Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs, Gießen 2014, Sp. 160–162.

Thiele, Deborah: Die Rezeption des Religionsverständnisses von Hegel und Schleiermacher bei Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, Hamburg 2010, Sp. 351–364LA.

Tod – Ende des Lebens!?, hg. v. Ulrich Lüke, Freiburg 2014, Sp. 25–26.

Tödt, Heinz Eduard: Theologie lernen und lehren mit Karl Barth. Briefe – Berichte – Vorlesungen, hg. v. Ilse Tödt, Berlin 2012, Sp. 148–150.

Türcke, Christoph: Mehr! Philosophie des Geldes, München 2015, Sp. 305–308.

Tworuschka, Udo: Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft, Darmstadt 2015, Sp. 499–500.

Überwindung der EU-Schuldenkrise zwischen Solidarität und Subsidiarität, hg. v. Martin Dabrowski / Judith Wolf / Karlies Abmeier, Paderborn 2013, Sp. 437–454LA.

Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II, hg. v. Fulvio Ferrario, unter Mitarbeit v. Michael Jonas, Tübingen 2013, Sp. 64–66.

Universität – Theologie – Kirche. Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher, hg. v. Wilhelm Gräb / Notger Slenczka, Leipzig 2011, Sp. 351–364LA.

Unterwegs im Experiment. Protestantische Transformationen im Ruhrgebiet, hg. v. Peter Noss / Thomas Erne, Essen 2014, Sp. 346–347.

Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, hg. v. Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl, Freiburg 2014, Sp. 254–255.

Vallely, Paul: Papst Franziskus. Vom Reaktionär zum Revolutionär, Darmstadt 2014, Sp. 177–186LA.

Vander Schel, Kevin M.: Embedded Grace. Christ, History, and the Reign of God in Schleiermacher's Dogmatics, Minneapolis 2013, Sp. 351–364LA.

Vechtel SJ, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Innsbruck 2014, Sp. 320–322.

Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe. Dritter Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch, hg. v. Hermann-Josef Sieben, Freiburg 2014, Sp. 349KR.

Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe. Erster Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch, hg. v. Hermann-Josef Sieben, Freiburg 2014, Sp. 121–122.

Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe. Zweiter Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch, hg. v. Hermann-Josef Sieben, Freiburg 2014, Sp. 121–122.

Vijgen, Jörgen: The Status of Eucharistic Accidents "sine subiecto". An Historical Survey up to Thomas Aquinas and Selected Reactions, Berlin 2013, Sp. 135–137.

Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia, hg. v. Cándida Ferrero Hernández / Óscar de la Cruz Palma, Madrid 2014, Sp. 433KR.

Vogels, Heinz-Jürgen: Zölibat als Gnade und als Gesetz, Stuttgart 2013, Sp. 87KR.

Voigt, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014, Sp. 240–241.

Wahlberg, Mats: Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study, Grand Rapids 2014, Sp. 223–224.

Waldenfels, Hans: Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, Sp. 91–108LA.

Weber, Jörg: Von der Vergöttlichung des Menschen als Teilhabe an der Natur der Gottheit. Eine Einführung in die christliche Theosophie II, Hamburg 2012, Sp. 3–18LA.

Weiss, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die Deutsche Kultur. 1900–1933, Regensburg 2014, Sp. 472–473.

Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen, hg. v. Elisabeth Dieckmann / Clauß Peter Sajak, Münster 2014, Sp. 73–74.

Welchering, Jan Eike: Eucharistie und Vergöttlichung. Einführung in die Theosis bei Augustinus und Gregor von Nyssa, München 2011, Sp. 3–18LA.

Werries, Holger: Alles Handeln ein Handeln der Kirche. Schleiermachers Ekklesiologie als Christologie, Leipzig 2012, Sp. 351–364LA.

Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, hg. v. der Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft", Heidelberg 2015, Sp. 506–508.

Westerhorstmann, Katharina: Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Moraltheologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs, Paderborn 2014, Sp. 397–399.

Wijsen, Frans: Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict. Studying Muslim-Christian Relations, Bern 2013, Sp. 345–346.

Willis, Nigel Paul: The Pentecostal Movement, its Challenges and Potential, Frankfurt a. M. 2013, Sp. 66–68.

Winkler, Dietmar W.: Wann kommt die Einheit? Ökumene als Programm und Herausforderung, hg. v. Helmut Krätzl / Annemarie Fenzl / Walter Kirchschläger, Wien/Graz/Klagenfurt 2014, Sp. 242–243.

Winter, Stephan: Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*, Regensburg 2013, Sp. 251–253.

Wippermann, Wolfgang: Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus, Darmstadt 2014, Sp. 481–482.

Witetschek, Stephan: Thomas und Johannes – Johannes und Thomas. Das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium, Freiburg 2015, Sp. 464–465.

Witschen, Dieter: Grundmerkmale der Menschenrechte. Kennzeichen – Kriterien – Konturen, Paderborn 2013, Sp. 59–60.

Witte, Markus: Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Weisheit und Geschichte in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2014, Sp. 112–113.

Wolf, Anne Marie: Juan de Segovia and the Fight for Peace. Christians and Muslims in the Fifteenth Century, Notre Dame 2014, Sp. 137–139.

Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis, hg. v. Josef Rist / Christof Breitsameter, Münster 2013, Sp. 23–25.

Wörterbuch alttestamentlicher Motive, hg. v. Michael Fieger / Jutta Krispenz / Jörg Lanckau, Darmstadt 2013, Sp. 455–456.

Zalewski, Ulrich: Gott, König und Volk. Eine synchrone und diachrone Auslegung von 2 Sam 24, Würzburg 2014, Sp. 282–283.

Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, hg. v. Peter Ebenauer / Rainer Bucher / Bernhard Körner, Innsbruck/Wien 2014, Sp. 347–348KR.

Zimmerling, Peter: Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte, Göttingen 2014, Sp. 72–73.

Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, hg. v. Thomas Söding, Freiburg 2013, Sp. 194–196.

Zulehner, Paul M.: Mitgift. Autobiografisches anderer Art, Ostfildern 2014, Sp. 165–166.

Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation, hg. v. Rudolf Voderholzer, Würzburg 2014, Sp. 253–254.

IV. Theologische Literatur

Sp. 171–175.

Sp. 515–521.

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen 2013/2014: Sp. I–XIV (ThRv 2/2015).

Habilitationen 2013/2014: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2015).

VII. Jahresverzeichnis

110. Jahrgang / 2014: Sp. I–XV (ThRv 1/2015).

fhcol TR 2014 (Heftmitte)

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 1 | 2015 | 111. Jahrgang

Participating Divinity: Recent Reflections on Christian Divinization (David Vincent Meconi, S.J.) . . . . . Sp. 3

Lexika und Handbücher / Allgemeines . . Sp. 17

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 1: A–Cl, hg. v. Dan Diner

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 2: Co–Ha, hg. v. Dan Diner (Rainer Kampling)

Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, hg., übers. und eingel. v. Jörg Haustein / Giovanni Maltese. Mit einem Vorwort von Michael Bergunder (Michael Plathow)

Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure, hg. v. Volker Meissner / Martin Affolderbach / Hamideh Mohagheghi / Andreas Renz (Tom Kerger)

Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis, hg. v. Josef Rist / Christof Breitsameter (Felix Hagemeyer)

Tod – Ende des Lebens!?, hg. v. Ulrich Lüke (Hartmut Kreß)

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 26

Erlemann, Kurt / Wagner, Thomas: Leitfaden Exegese. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium (Ludger Hiepel / Volker Niggemeier)

Schüngel-Straumann, Helen: Eva. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels? (Agnethe Siquans)

Grund, Alexandra: Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur (Raik Heckl)

Kotzé, Gideon R.: The Qumran Manuscripts of Lamentations. A Text-Critical Study (Heinz-Josef Fabry)

Loader, William: Making Sense of Sex. Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature (Angelika Strotmann)

Adamczewski, Bartosz: The Gospel of Mark. A Hypertextual Commentary (Detlev Dormeyer)

Hermann, Markus-Liborius: Die „hermeneutische Stunde" des Hebräerbriefs. Schriftauslegung in Spannungsfeldern (Wilfried Eisele)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . Sp. 38

Möller, Lenelotte / Ammerich, Hans: Einführung in das Studium der Kirchengeschichte (Hubertus Lutterbach)

Alexandria, hg. v. Tobias Georges / Felix Albrecht / Reinhard Feldmeier (Stefan Klug)

Pietzner, Katrin: Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins (Christine Mühlenkamp)

Heinzer, André: Pfründen, Herrschaft, Gottesdienst. Lebenswelten der Mönche und Weltgeistlichen am Kloster und Kollegiatsstift St. Leodegar in Luzern zwischen 1291 und 1550 (Joachim Schmiedl)

Hirtner, Gerald: Netzwerk der Tugendhaften. Neuzeitliche Totenroteln als historische Quelle (Marcel Albert)

Greschat, Martin: Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick (Gregor Klapczynski)

Philosophie . . . . . Sp. 46

Fritz, Martin: Vom Erhabenen. Der Traktat ‚Peri Hypsous' und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert (Reinhard Hoeps)

Knaup, Marcus: Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne (Stephan Herzberg)

Healy, Nicholas M.: Hauerwas. A (Very) Critical Introduction (Klaus Klother)

Dogmatik . . . . . Sp. 51

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Schöpfungslehre. 2. Menschen (Erwin Dirscherl)

Moosbrugger, Mathias: Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext (Ralf Miggelbrink)

Schelhas, Johannes: Das Zweite Vatikanische Konzil heute. Geschichte – Themen – Ertrag (Joachim Schmiedl)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 56

Falcke, Heino: Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, hg. v. Veronika Albrecht-Birkner / Heinz-Günther Stobbe (Anke Silomon)

Shaping Public Theology. Selections from the Writings of Max L. Stackhouse, hg. v. Scott R. Paeth / E. Harold Breitenberg Jr. / Hak Joon Lee (Frederike van Oorschot)

Witschen, Dieter: Grundmerkmale der Menschenrechte. Kennzeichen – Kriterien – Konturen (Marianne Heimbach-Steins)

Höhn, Hans-Joachim: Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik (Katharina Klöcker)

Mit dem Leben am Ende. Stellungnahmen aus der kirchlichen Diskussion in Europa zur Sterbehilfe, hg. v. Stefanie Schardien (Elmar Kos)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 63

Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, hg. v. Katharina Kunter / Annegreth Schilling (Heta Hurskainen)

Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, hg. v. Florian Bruckmann / René Dausner (Klaus von Stosch)

Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II, hg. v. Fulvio Ferrario, unter Mitarbeit v. Michael Jonas (Wolfgang Thönissen)

Willis, Nigel Paul: The Pentecostal Movement, its Challenges and Potential (Margit Eckholt)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 68

Schüssler, Michael: Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Klaus Kießling)

Blume, Cäcilie: Populäre Musik bei Bestattungen. Eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual (Ferenc Herzig)

Zimmerling, Peter: Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte (Bernd Jaspert)

Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen, hg. v. Elisabeth Dieckmann / Clauß Peter Sajak (Norbert Brieden)

Budde, Achim: Gemeinsame Tagzeiten. Motivation – Organisation – Gestaltung (Benedikt Kranemann)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 76

„Gott" in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, hg. v. Norbert Fischer (Christof Müller)

Seidl, Theodor: „Wacht auf, Harfe und Saitenspiel" (Ps 108,3). Das Alte Testament in Kompositionen des 20. Jahrhunderts (Judith I. Haug)

Breuer, Marc: Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus (Klaus Große Kracht)

Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space, hg. v. Trygve Wyller / Rosemarie van den Breemer / José Casanova (Anders Jarlert)

Distelhorst, Lars: Leistung. Das Endstadium der Ideologie (Christine Berberich)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 84

Gd 128.4

Participating Divinity:

Recent Reflections on Christian Divinization

By David Vincent Meconi, S.J.

The walls which have facilely marked the differences between East and West, between Protestants and Catholics, between ancient and modern, are crumbling. Recent reflections on the diverse and oftentimes undetected ways the soteriological metaphor of Christian divinization has formed theological structures and pastoral approaches have ushered in a new appreciation of the key doctrines and figures of the Christian narrative. Studies have appeared in all the major academic languages, ranging from collections of historical surveys to standalone monographs, to very focused papers showing how a particular theme proves synonymous with divinization in anyone theologian's thought. This essay will be restricted to those volumes of the past five years that have taken on the primal and powerful theme of Christian divinization.

Divinization, deification, or *theosis* prove to be interchangeable terms, and the point of these recent studies is to show how humanity's becoming godly is really the central teaching of Christianity. In God's becoming human, humans are empowered to "become" God. In other words, in the Son's humanity lies humanity's divinity: "partakers of the divine nature" (2 Pet 1:4). For at the heart of the Gospel message is that Christ makes available in himself a new life for men and women; that without the incarnate God, fallen creatures remain simply that, moribund and finite. But in Christ, the fullness of humanity is revealed and, therefore, in Christ all humans can reach that graced state which fills them with a divinity shining through their now transfigured lives of faith, hope, and charity.

In classic Christianity, deification emerges as a soteriology that accentuates the Good News by emphasizing how otherwise unattainable attributes are available to all in Christ: that in him, all may now live forever, enjoy unalloyed joy, realize the fullness of *agápe* for which the human heart is created, and come to appropriate all the ways God longs to share his very life. Such a new life is realized only in the "great exchange" of God. In his humanization is humanity's divinization; in the Son's kenosis is our theosis. Of course, in his incarnation the Son becomes hypostatically and personally one with the human nature he has now taken onto himself. In the act of deification, however, the divinity the created person receives remains always participatory and adjectival. The saint stays always and ever a creature, forever a participant in and never a possessor of the Triune life.

The most legendary (as well as lapidary) expression of Christian deification is probably found in Athanasius of Alexandria (d. 373), who taught: Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν ([God] himself was enhumanized, so that we might be divinized).[1] But well before Athanasius, even occasional ecclesiastics like Ignatius of Antioch (d. 107) could call the baptized "God-bearers" (*theophoroi*), "Christ-bearers" (*christophoroi*),[2] even going so far to teach how these baptized were "full of God"[3] because they directly "participated in God"[4]. While scholars now see how the reality of deification is found throughout the New Testament (especially St. Paul and St. John), the actual term itself (θεοποιεῖν) was not used in this sense until Clement of Alexandria (d. 215), who was steeped well enough in Platonic thought to draw from a wide range of terms denoting the individual's deifying union with God (e.g., *theopoios*, *theopoieō*, and *theioō*).[5] As these terms and their attendant cognates became standardized in both Greek and Latin, no one ventured a working definition until Dionysius the Areopagite in the sixth century when he declared that Christian deification (*theosis*) is "the attaining of likeness to God and union with him so far as is possible"[6].

It was no coincidence, then, that most medieval thinkers came to deification through their commentaries on the works of Dionysius. Here the more intricate aspects of the soteriology of deification would be developed, utilizing recently resurrected Aristotelian categories as well as the schoolman's penchant for distinctions and clear methodology. In his commentary on Dionysius, for example, Albertus Magnus (d. 1280) distinguished the sources of deification "effectively" and "formally". God alone can be the effective cause of a creature's divinization, but God uses the formal causes of his visible Church to effect that sole deifying source: "If therefore divinity is called the deifying source effectively, then God is not above divinity, but God is above that divinity which is the deifying source formally."[7] Albert's great student, St. Thomas Aquinas (d. 1274), likewise held a robust theology of deification, preaching that the heart of the Christian life was to become gods: "Since it was the will of God's only-begotten Son that men should share in his divinity, he assumed our nature in order that by becoming man he might make men gods."[8] Many works have appeared treating theosis in Gregory Palamas (d. 1359). Here the distinction between a creature's union with God's energies and not his essence is stressed, presented as a more accurate way of cleaving creature and Creator without ever compromising the divine unity.[9]

Many studies of the not too distant past have turned our attention to the trajectory leading from the Medievals to the Reformers, arguing that a strong strand of deification runs through many not traditionally associated with this central metaphor—Martin Luther, John Calvin, and Zwingli treated in particular.[10] What comes across in these works is how even with the Reformers' emphasis on salvation through grace alone, the Christian life is still understood in a way that both preserves human nature and presents life in Christ as something more than simply the forgiveness of sins. And this is precisely what makes this spate of studies so exhilarating. The great Christian thinkers of the beginning of the modern period are not mere penologists concerned about avoiding hellfire: the unbroken arc throughout the tradition is a view of human life that becomes glorious and magnificently great when lived in and for—and, daresay, *as*—Christ. Let us now turn to the studies concentrating on Christian divinization that have appeared in the past five years. As we shall see, the past few years have taken up this relatively forgotten metaphor with theological richness and fruitfulness. Studies and conferences, symposia and collections, are easier and easier to find. We shall now review two books in German, six which have appeared in English, and one in French.

Within the past few years, two important books treating the theme of *Vergöttlichung* have appeared. The first is from Jan Eike Welchering (b. 1986), a priest of the Diocese of Rottenburg-Stuttgart. His monograph treats the role of the Eucharist as the deifying element, as seen in the works of Gregory of Nyssa and Augustine of Hippo.[11] This is admittedly a very short work: after a brief preface, there is a chapter (pp. 9–51) on Augustine's understanding of the relationship between the Eucharist and divine unity, then comes an all-too short section (pp. 53–63) on Gregory of Nyssa's sacramentology, and then a final chapter (pp. 67–75) discussing deification as the ultimate goal of the human person. While there are some real gems embedded throughout these pages, one comes away wanting more in terms of the level of discus-

[1] *De Incarnatione* §54; PG 25.192B.
[2] *Epistle to the Ephesians* 9.2.
[3] *Epistle to the Magnesians* 14.1.
[4] *Epistle to the Ephesians* 4.2.
[5] See, for example, *Protrepticus* 1.8; *Paidagogus* 1.6.26.
[6] *Ecclesiastical Hierarchy* 1.3; PG 3.376A.
[7] *Super Dionysii Epistolas* 2.
[8] Thomas AQUINAS: *Opusculum* §57.1, in: *The Liturgy of the Hours According to the Roman Rite*, Vol. III, trans. by the International Commission on English in the Liturgy, New York 1975, 610. Cf. *Catechism of the Catholic Church*, §460; *Summa Theologiae* I–II, q. 112, a. 1.: "For it is as necessary that God alone should deify (*solus Deus deificet*), bestowing a partaking of the divine nature by a participated likeness, as it is impossible that anything except fire should enkindle."; for more, see A.N. WILLIAMS: *The Ground of Union*. Deification in Aquinas and Palamas, Oxford 1999.
[9] For more, see Georgios MANTZARIDIS: *The Deification of Man*. St. Gregory of Palamas and the Orthodox Tradition, trans. by Liadain Sherrard, Crestwood, NY 1984.
[10] See, for example, three important studies arguing for a theology of deification in the Reformers: *Theōsis*. Deification in Christian Theology, ed. by Stephen FINLAN and Vladimir KHARLAMOV, Eugene, OR 2006 (Princeton Theological Monograph Series); Veli-Matti KÄRKKÄINEN: *One with God*. Salvation as Deification and Justification, Collegeville, MN 2004; *Union with Christ. The new Finnish interpretation of Luther*, ed. by Carl E. BRAATEN and Robert W. JENSON, Grand Rapids, MI 1998.
[11] *Welchering*, Jan Eike: *Eucharistie und Vergöttlichung*. Einführung in die Theosis bei Augustinus und Gregor von Nyssa. – München: AVM 2011. 82 S. (Pons Theologiae, 2), kt € 29,90 ISBN: 978–3–86924–129–6.

sion and the erudition W. is obviously able to provide. Furthermore, why he treats Augustine before Gregory of Nyssa is not altogether clear, but instead asking how insights from the Cappadocians may have influenced the Bishop of Hippo would complement this study in fitting ways.

As it is, however, W. does a very fine job showing how Augustine's ecclesiology stems from his theology of the Eucharist, and how both are rooted in his teaching on deification. W. is accurate in assessing how Augustine nowhere systematically explains what he means by deification but how it is found throughout his writings, especially his sermons:

> Augustinus hat seine Meinungen über die Theosis nicht in einer systematischen Ordnung aufgebaut, sondern an zahlreichen Stellen seiner Schriften und Diskurse erläutert. Ich führe daher zunächst in einige Grundgedanken Augustinus' ein. Anschließend nähern wir uns ebenso behutsam, wie Augustinus seine Katechumenen an Eucharistie und Vergöttlichung heranführte, über sein Kirchen- und Sakramentenverständnis der augustinischen Lehre von Vergöttlichung an, beginnend bei seinem Eucharistieverständnis. (p. 12)

To make this point, W. employs *sermo* 272 (delivered on the Feast of Pentecost, probably in 408) of Augustine wherein the great Bishop tells those who are about to be baptized that they are to become Eucharist: they shall be ground of their individuality through the Rite of Exorcism, they shall be kneaded in the waters of Baptism, and then baked by the sacred chrism of the Holy Spirit. It is a beautiful image and one used here to show the inextricable relationship between Head and Body ("Caput-et-Corpus-Gedanke"), the *totus Christus*, as Augustine so beautifully expresses this graced unity between Christ and Christian.

From here W. turns to the epistemological factors involved in Augustinian deification. The human person is the

> Grenzgänger zwischen den Realitäten, er will die intelligible Realität begreifen, ‚das Begreifen der Idee des Guten ist das höchste' Begreifen überhaupt, jedoch lässt sich das Eine ausschließlich durch Offenbarung erkennen. (p. 24)

While this would be a fruitful entrée to explaining the importance of the *imago Dei* in Augustine's theological macrostructure, readers are instead taken to issues of identity formation through knowing truly and thereby appropriating reality rightly. This pays off and in the end proves the right move, because W. concludes rightly with an examination of the Church as the *locus deificandi*, the place where the ill recover and where the sinner becomes a saint.

Against the Donatists, Augustine has no problem seeing the *ecclesia permixta* as a part of the divine economy. Only the Manicheans could not allow the perfect Goodness of God to get too close to the imperfect; now confident of God's unrivaled omnipotence, Augustine began to see how salvation begins in brokenness, not despite brokenness. Relying mainly on sermons that demand Christian unity as a sign of divine charity, W. shows how Augustine's Eucharist both effects and symbolizes the end when all will be one in Christ: "Der Zweck der Sakramente liegt demnach im Verweis auf und in der Teilhabe an der *res ipsa*, an Christus selbst." (p. 43) This is the entire point of Augustine's pastoral theology, to exhort all to become one in Christ himself, and to teach that we should

> […] rejoice then and give thanks that we have become not only Christians, but Christ himself [*Ergo gratulemur et agamus gratias, non solum nos christianos factos esse, sed Christum*]. Do you understand and grasp, brethren, God's grace toward us? Marvel and rejoice: we have become Christ. For if he is the head, we are the members; he and we together are the whole man […]. The fullness of Christ then is the head and the members. But what does 'head and members' mean? Christ and the Church […] (*In Evangelium Ioannis Tractatus,* 21.8; *PL,* 35.1568; cited in the *Catechism of the Catholic Church*, §795).

With passages drawn from (or at least referred to) Augustine's far-reaching output, W. is able to capture much of Augustine's contribution to Western Christianity in a relatively brief amount of space. His writing is fresh and illuminative, stressing Augustine as a hitherto unappreciated theologian of theosis.

When we reach W.'s treatment of Gregory of Nyssa, we are again taken immediately to the eucharistic theology of a Church Father, relying mainly on sections 33–40 of Gregory's *Great Catechism*. W. focuses on the Eucharist as both the antidote (echoing Ignatius of Antioch) against mortality, as well as the Eucharist as the means by which (*Heilmittel*) God imparts his divine life to creatures. Relying on *Catechetica* §37.32, for example, we learn:

> Brot erweist sich hierbei als besonders geeignetes Mittel, da es den festen Gliedern des Körpers verwandt ist und gewisses zu ersetzen vermag. Mit den verflüssigten Gliedern verhält es sich ähnlich: ‚Wie wir daher durch die feste und harte Nahrung das Feste des Körpers stützen, ebenso verschaffen wir auch dem Flüssigen den Zufluss aus der verwandten Natur. Sobald dies in uns aufgenommen ist, wird es durch das Verdauungsvermögen Blut, besonders wenn es durch den Wein die Kraft empfängt, sich in Wärme zu verwandeln.'

Through union with the Eucharistic Christ, one expropriates the identity of his perfect humanity, thereby participating in his own divinity and in the life of the Father as a beloved (albeit adopted) child. In this way we learn how Gregory of Nyssa is able to instruct his people not only on the beauty of the "Wort Gottes" but on their own dignity in that selfsame Word.

The third and final section incorporates many of W.'s excellent points and shows how the lessons he has learned from Gregory and Augustine are found in their own way in Maximus the Confessor as well as other oriental theologians. It is here we come away with not only the perennial power of Christian deification, but its ecumenical possibilities as well.

Of all the many figures we meet and the many paths we trod throughout these pages, one major question for W. would be to challenge his insistence that Augustinian deification is part and parcel of his henology, a claim he makes on numerous occasions. Would it not be more accurate to say that Augustine's theology of deification rests on his prior insight into the very life of God as being one of subsistent relationships (e.g., *De Trinitiate* VII)? As the perfect community of Lover-Beloved-Love, the Trinity shows what it means to be a perfect(ed) person: to locate one's self-love in the other, to be in such deifying union, that we find our truest self not solipsistically contained in the self, but in the other.

Jörg Weber (b. 1956) has published widely on a rich variety of themes, from Buddhism to patristic spirituality. Among his latest is a look at the deification of the human person as a way of understanding divine-human communion.[12] This monograph of seven short chapters is rooted in Hebrews 1:3 and the Son's being the perfect imprint or image (χαρακτήρ) of the Father. From this *Bildtheologie*, Weber builds an intricate structure with the deification of the glorified human person as the final portrait of God's goodness to his creation. To paint this picture, Weber draws on a vast array of theologians, many who have been neglected in the more traditional approaches to this portraiture: Theophilus of Antioch (d. c. 185), John Chrysostom (d. 407), John of Damascus (d. 750), and even Fulbert of Chartres (d. 1028).

Similar to Welchering's work, Weber too begins not only with Christ as the fullness of what we fallen humans can be through grace, but also with the eucharistic sacrifice as the means by which such transformative grace is communicated. Also like Welchering, Weber returns to the Fathers to make this case:

> Johannes Chrysostomus kennzeichnet jenes Opfer, das den Neuen Bund stiftet, als ‚pneumatische Reinigung'. Und das Blut Jesu, welches das Bund stiftende eucharistische Opfer vollbringt, wird als ‚pneumatisches Blut' bezeichnet. ‚Dieses Blut fließt nicht aus dem Körper vernunftloser Lebewesen, sondern aus dem vom Heiligen Geist bereiteten Körper.' Und unser Kirchenvater fährt fort: ‚Und es ist dieses Blut, mit dem nicht Moses, sondern Christus uns besprengt hat, durch das Wort, welches da spricht: *Das ist mein Blut des neuen Bundes zur Vergebung der Sünden.*' (Chrysostomus: *Hom XVI in epist. ad Hebr.* 2; Weber, p. 22).

Weber's analysis continues, drawing from Origen and others, to stress the Eucharist as the place where the Word unites us not only to God but to one another. This is the Church, this is the divinized people who have been not only been cleansed by the sacrifice of Calvary, but who have now been incorporated into the heavenly Jerusalem (Weber mining Heb 9:23–26 to great effectiveness).

One important move Weber makes, which Welchering does not stress as much, is the distinction between God's essence (*ousia*) and God's energies (*energeia*), first made by Gregory of Nyssa, but elaborated by Palamas more than any. Here the need is to put in high relief how a creature is divinized and thus united to not God's very being, but an outpouring of God's life, his energies, which capture the creature and both elevate and transform the sanctified perfectly:

> Die göttliche οὐσία zieht sich nicht in sich selbst, sondern ‚aus sich selbst' zurück in die reine Form ‚gottheitlicher Energie', welche in das πρόσωπον des Logos eingeht, um dieses mit der Macht der Kenosis zu erfullen. Das Eingehen der gottheitlichen Energie in das πρόσωπον des Logos setzt diesen aus der Gottheit in die Selbstentäußerung (κένωσις), um die Gottheit selbst in

[12] *Weber*, Jörg: *Von der Vergöttlichung des Menschen als Teilhabe an der Natur der Gottheit.* Eine Einführung in die christliche Theosophie II. – Hamburg: Diplomica Verlag 2012. 61 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–8428–5743–3.

der ‚gottheitlichen Intentionalität' des Knechtsgestalt annehmenden Logos aufzuheben. (p. 39)

Weber resists trying to define too narrowly what these *gottheitliche Energien* might be, but it is clear from his reliance on the concept that they are ways of defending a doctrine of divinization from misunderstandings or accusations that the deified creature is actually now one with the mystery of God's own Triune life. We are elevated into the life of the God-made-flesh who has emptied himself (*kenosis*) into the human condition for the sake of our fullness (*theosis*) in the divine nature.

W. might have been able to offer more insights, especially with regard to the ancient link between Christian prayer, asceticism, and deification, if he had elaborated on why Gregory Palamas began to highlight this distinction between the divine essence and the divine energies. He did so to defend himself from accusations of heresy leveled against him by Barlaam of Calabria (c. 1290–1348) who feared that a strong theology of divinization dangerously jeopardized divine unity and transcendence. It was through an elaborate doctrine of participation that allowed Palamas to hold both divine simplicity and the saints' participation in that same divinity together.

Illuminating and much welcomed to this contribution, is W.'s discussion in chapter VII: "Traktat über den eucharistischen Lehrbrief Fulberts von Chartres". Of all the recent treatises on deification, no other work takes up this rather obscure figure in medieval theology. This is a provocative and helpful move. While Fulbert is not normally enlisted in the catalog of theologians for whom deification is a major way of explaining new life in Christ, W. convincingly shows that this is in fact a real deficit. To do this, W. stresses how the Holy Spirit deifies and the Holy Eucharist actualizes the Christ-life in Christians. This is therefore a process that is ecclesial and communal by nature. As the rational soul vivifies and unifies matter into a human, the Holy Spirit divinizes and gathers human persons into the Church as the adopted children of the Father. The will of God is therefore to make all his creatures eternal members of his family by elevating those humble enough to be joined to him forever:

> Fulbert von Chartres betont die prinzipielle Unerlösbarkeit der menschheitlichen Schicksalsgemeinschaft, wenn er die Inkarnation Christi aus rein ‚gottheitlicher Intentionalität' geschehen lässt, die ganz auf die Auflösung des Fluches gerichtet ist. Der Logos entäußert sich seiner Gottheit und wird Mensch und nimmt jene vom Fluch gewirkte Sterblichkeit der menschlichen Natur auf sich, um durch seine Kenosis den Nous des archetypischen Menschen in der Würde gottheitlichen Wesens neu zu begründen und mit göttlichem Leben zu erfüllen. Damit aber stellt sich der inkarnierte Logos selbst unter den Fluch, damit dieser durch die Knechtgestalt Gottes am Menschen selbst unwirksam werde. (p. 48)

W. concludes such insightful passages by bringing his book to a close by re-emphasizing the *neue Würde* of the human person in Christ.

Reviewing these current works in German proved to me how much more comfortable the Academy in the West has become in detecting and explaining deification as a standard part of the Christian story. The first book which woke me up to this core element of Christianity was (my former professor at the Univ. of Innsbruck) Raymond Schwager's (d. 2004) comprehensive "Der wunderbare Tausch"[13]. Thirty years ago this work covered many of the texts current authors have likewise mined, but even Schwager was unable to see the imagery of deification comfortably where the term itself was lacking. Weber and Welchering, on the other hand, come after the giants like Schwager and are now in a better position to see where the reality of deification appears in places hitherto unappreciated by both scholars and preachers.

In English, the most recent works on divinization focus more specifically on a certain author or a particular text. Almost a decade ago now, Norman Russell's very impressive "The Doctrine of Deification in the Greek Tradition" replaced Jules Gross' "The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers" as the standard resource for understanding theosis in the early Church.[14] But in the past five years five works in particular were published which should be highlighted here.

The most recent is Fr. Thomas McDermott's "Filled with All the Fullness of God" which is divided into eight prayerful and powerful chapters. The overall aim of this work is to provide a spirituality from which a greater understanding of the mystery of God leads to greater reason(s) to love God.[15] McD. accordingly begins with a chapter on the role of self-knowledge in the spiritual life (chapter 1) before heading on to treat humanity's knowledge of God. Epistemological in nature, obviously, both chapters establish ultimate knowledge as the deep and abiding awareness of the preciousness of the person—both human and divine. So, even though McD. comes down on the side of an apophatic approach to divine mystery, he nonetheless insists that we understand the person as a *capax Dei*: each of the Persons of the Trinity eternally and perfectly finds himself in the communion of the others, while the human person must receive the grace to overcome his or her solipsistic concupiscence so as to know oneself similarly in relationship to the other.

> Compounding the seemingly impossible goal of union with God is the fact that the *imago Dei* planted lovingly in us by our Creator has been disfigured —but not destroyed—by sin so that our intellects often fail to see the truth and our wills do not always choose what is truly good. (p. 17)

To defeat these defects, God has assumed this human condition to himself. Therefore, the next two chapters treat the effect of the Son's incarnation (already worked out in chapter 2) as the elevation of the human person into the divine life for which each was originally created.

In true Dominican fashion, McD. makes helpful and careful distinctions throughout his work. In "Partakers of the Divine Nature", he adroitly distinguishes between justification and sanctification and provides a theology of grace and the different terms for these phenomena throughout the ages. He further discusses the effects of grace in terms of divine adoption as well as the Trinity's indwelling: "It is a mystery that deifying grace, which is created by God, is the channel through which the Divine Indwelling, God himself who is *uncreated grace*, comes to live in the soul." (p. 31) Such personal presence thus adopts the created person into an eternal family; sharing the same eternal Father as well as the same loving mother as the Only-Begotten, provides sinners with their greatest dignity and truest identity in the Spirit: "The Father imparts his divine being or existence; the Son invites us to grow in his likeness; the Spirit brings us to divine life by pouring charity into our hearts." (p. 41) This chapter is replete with some of the most important thinkers on this union between the Trinity and the human soul in the 20th century—Dom Columbia Marmion (d. 1923), C.S. Lewis (d. 1963), and Marie-Dominique Chenu (d. 1990).

In "A Deified mind and heart" (chapter 4) we fittingly come to learn about the effects of such Triune indwelling. The theological virtues as well as the Gifts of the Holy Spirit are taken up in turn. McD. rightly explains each of these supernatural qualities dwelling in the deified not simply in terms of his or her elevated nature and superhuman agency, but in terms of right relationship: turning one's mind and will toward the other in true charity. To show the essential nature of the Christian virtues as ultimately ways of loving, McD. naturally draws from Aquinas (and contemporary commentators) more than from anyone in these sections. Chapter 5 then brings us to the sacraments of the Church as the place where such grace is given and where the virtues are best modeled and molded. The saints are the divinized and the divinized are the saints, and McD. does a wonderful job in showing how the Church gives her children what is needed to appropriate Christ through his sacred mysteries. For true union with Christ necessarily means union with Christ's co-heirs; now that God has become human, there is no way now to know God save through the human.

Chapter 6 is entitled simply "Prayer" and is depicted as a response to God's prior bidding within the human soul. Again, relying on traditional distinctions, we are presented with the differences between meditation, vocal prayers, and contemplation or infused prayer. Only cursorily does McD. introduce traditional states of spiritual consolation, desolation and, of course, the "dark night", but provides enough for this chapter to be an excellent introduction to Christian prayer. Next comes "Growing in grace", where McD. slows our pace to focus only on Catherine of Siena (1347–80) and her "Dialogue". This spiri-

[13] Raymond Schwager, S.J.: *Der wunderbare Tausch*. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986.

[14] Norman Russell: *The Doctrine of Deification in the Greek Tradition*, Oxford 2006 (Oxford Early Christian Studies Series); Jules Gross originally published *La divinization du chrêtien d'après les pères grecs*. Contribution historique à la doctrine de la grace in 1938 (Editions J. Gabalda) but is now found in an English translation by Paul Onica as *The Divinization of the Christian According to the Greek Fathers*, Anaheim, CA 2002.

[15] *McDermott OP*, Thomas: *Filled with All the Fullness of God*. An Introduction to Catholic Spirituality. – New York: Bloomsbury 2013. 115 S., geb. £ 45,00 ISBN: 978–0–567–57176–2.

tual classic opens with a deifying stamp: beginning by telling the novice in prayer that the goal of spiritual union is not simply petitioning God or even pleading to God, but to allow God to make of the prayerful soul into another Christ: "For by such prayer the soul is united with God, following in the footsteps of Christ crucified, and through desire and affection the union of love he makes of her another self." (The "Prologue" of the *Dialogue*)

In the three "steps" which follow, the novice is asked to recognize the "first stair" unto the Bridge of Christ (as Catherine likens spiritual growth) and the initial temptation to cling too tightly to creatures. This is the mercenary soul who follows Christ only to avoid punishment and to win reward; this is servile fear motivated not out of intimacy with the other but only for itself. The "second stair" still loves the gifts of God more than God himself, but precisely here they are to transcend such servility to become friends (cf. John 15) with the Christ. With grace, then, the "third stair" awaits. Here the creature arrives at Christ's mouth and received from him the kiss of peace: "The war between our disordered will and the divine will has ended and peace ensues [...] the friend now becomes the son or child of God" (p. 92). With that, McD. concludes with "Peaceful Sea" (chapter 8), a look at how deification shines the most helpful light on the four last things: death, judgment, hell and heaven. Included here are magisterial sections on purgatory and the glories of life eternal—a fitting end to a fine work.

The second most recent work is my own study of Augustinian divinization: "The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification"[16]. While there have been many helpful articles suggesting Augustine held a doctrine of deification, this is the first monograph dedicated to an undetected—yet core—theme of Augustine's life work. In these pages I have attempted to show how the main metaphor for early Christians, deification in Christ, has escaped (behind Saint Paul) our appreciation of the most influential Christian mind in the Church's ongoing history. While 18 occurrences of *deificare* in an extant corpus tallying 5.4 million words may not seem very significant, the reality of deification in Augustine's theology far outruns the occurrences of the term itself. In fact, as I show, Augustine does not have to compile instances of "deification" because he finds the same promise in more scriptural and creedal terms, like divine adoption, "becoming Christ", "other Christs", "becoming gods" and "temples of the Holy Spirit".

This work begins by examining how Augustine conceives of the connection between creator and creation. Those critical of Augustine mentioned above are correct in that the relationship between God and the created order fundamentally underlies any theology of deification. We must therefore ask if this is a hostile relationship or one of inherent communion. In order to treat Augustine's protology, however, we must first briefly take up the Trinitarian life as the pattern of creation. Why so? Augustine's protological grammar is triune because how the various persons eternally interact with one another is faintly found throughout the visible world.

Chapter 1 accordingly takes up the means by which God brings creatures into existence. Here special emphasis will be placed on the Word's role in this act of creation. We come to understand how God directs his creative action and presence toward both corporeal and non-corporeal existents alike, for every creature must be constantly formed by the eternal Word in order to receive its existence and proper definition. To appreciate the dynamics of how this is so, chapter 1 focuses on a primary text from Augustine's most mature commentary on Genesis: *de Genesi ad litteram*. This passage was chosen because it provides an illuminating example of how all of creation 'turns' to the Father in imitation of the Son. From this passage we learn that all creatures exist only insofar as each 'Logocentrically' adheres *to* the Father *in* the Holy Spirit. But why did the Trinity choose to create in the first place? Can we say why God chose to create? Borrowing heavily from the Platonic tradition, Augustine's answer comes to stress the goodness of God and the gratuitous nature of the good in wanting to share itself.

From here we see how Augustine's questioning of creation always leads him to the human person. Within creation the human person enjoys a unique status. Chapter 2 therefore treats the question of how Augustine interprets scripture's claim that men and women are made in the divine image and likeness. Chapter 2 centers around Augustine's rich exegesis of Gen 1:26–27, as here is found the basis of Augustine's theological anthropology. What does he glean from the creation story of Genesis and how does he understand the nature of an *imago*? This question of Augustine's anthropology is integrally related both to his protology as well as to his soteriology. Why so?

In answering this, we come to see how Augustine describes the foreshadowing of the Second Adam in the creation of the first. Furthermore, within this context we shall understand how the *imago Dei* taught Augustine that there is no interposing nature between the human person and God and, as made in the divine image, humanity remains incomplete and unaccomplished as long as it stays merely 'human'. After analyzing this understanding of 'image', we next turn to *de Trinitate* VII. Here Augustine argues that the human person, as a created and therefore unequal image of God, becomes one with God as he or she imitates and draws ever-nearer to the perfect image of the Father (cf. Col 1:15), namely the Son. The necessary ontological conversion examined in chapter 1 now becomes the uniquely free and rational conversion of the human person. For Augustine, the incarnate Son must be the model for all human living and that in becoming human himself, he has provided an unmatched degree of union between God and humanity. Yet, if the human person is free to imitate the Son, would it not follow that they are also free to turn away from him? Chapter 2 therefore concludes by examining Augustine's understanding of human sinfulness insofar as it is related to deifying imagery. That is, by limiting our treatment to how Gen 3:5 bespeaks the divine image's innate yearning to be "like God", we find Augustine's explanation that the primordial human sin is a good desire, to appropriate divinity, but a desire that is manifested wrongly in its attempt to do so not as God wills but as a creature attempts to dictate.

The next three chapters form a single unit. Chapters 3, 4, and 5 are best read together, because they map out how the sinful creature is reconciled back to God. This is a process established by the Son's incarnation, consummated by the Holy Spirit, and realized only within the Church's unity and praise. In keeping these three moments of salvation in concert, Augustine's use of deification language takes on its proper perspective. It is one metaphor among many, yet one which signals basic Christian images of salvation which also denote the identification between the human and the divine: becoming gods, divine adoption, and language of the "great exchange" all serve to open up what Augustine means by the Christian life. While *deificare* is used only in relationship to incarnate Son, it cannot be understood in isolation from the Holy Spirit. The Spirit is the divine person who unites men and women to the Son and the one who makes of the created soul a dwelling place of the divine on earth. Finally, this movement from sinner to saint is made real always through the Christian faith and always in communion with others. The Church must therefore be seen as the setting of deification where the fullness of Christ's life is extended to his faithful members.

The lengthiest of all chapters, chapter 3, examines the effects of the Son's incarnation by focusing on the passages where Augustine explicitly uses *deificare* and its various cognates. What prompts Augustine to explain the salvation of the human person in terms of deification? Where do his instances of *deificare* appear, and is there any pattern to their use? There are 18 occurrences of "deification" terminology and these serve as the primary texts for chapter 3. From these passages, what patterns or relationships emerge? The first use of *deificare* is found in *epistula* 10 to Nebridius written sometime between 387 and 390. The next six uses come in apologetic treatises and every time a form of the adjective *deificus* is used to lend canonicity to a sacred text, and each time the term is found in the mouth of Augustine's foes, a Manichean or a Donatist. The third set of occurrences is unabashedly Christian. These eleven instances of *deificare* reveal four different types of Augustinian deification: the recapitulative, the adoptive, the exchange of natures, and the ethical or practical implications of such a human improvement. Christ's sacred humanity becomes the place of contact between God's saving actions and the human person's divine renewal.

Yet, to unite Christians with Christ, the Spirit of union is sent. That is why we must next examine the Holy Spirit within Augustine's understanding of union. The Spirit is the *caritas Dei* which "has been poured out into our heart" (Rom 5:5, Augustine's most often cited biblical verse). Augustine's pneumatology effects both the divine presence in the human soul, as well as the consequent refashioning of the human soul into a temple of God. Chapter 4 therefore turns to the work of the Holy Spirit in the economy of divinization by analyzing *de Trinitate* VI where we find the saving actions of the Holy Spirit clearly

[16] *Meconi, S.J.*, David Vincent: *The One Christ*. St. Augustine's Theology of Deification. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2013. (XX) 280 S., Ln. $ 64,95 ISBN: 978–0–8132–2127–4.

provided. By focusing on *de Trinitate* we find Augustine granting the Holy Spirit three proper functions: the Spirit is the divine person who unites created persons to God, the one who renders the elect into temples of God's presence, and the one who spiritualizes human persons and thus makes them holy.

Such transformation is achieved primarily in the Church of Christ, the arena stretching from the initial moment of angelic praise, through the first covenant patriarchs, up to the Christian baptized today. In the fifth and final chapter, then, we see how Augustine's ecclesiology both assumes and aims at unity, for the sacraments effect unity between peoples as well as between humanity and divinity. The Christian Church's goal is in this way realized in two inseparable ways: unity between God and the human person as well as unity between all created persons, the *totus Christus* of Augustine. This is a concept which evidences yet another image of divine union, showing how the incarnation unites all human persons into Christ, "uniting us into one body with himself and making us his members, so that in him we too are Christ [*in illo et nos Christus essemus*] [...] From this it is obvious that we are the body of Christ, being all anointed. In him all of us belong to Christ, but we are Christ too because in some sense the whole Christ is Head and body [*et omnes in illo et Christi et Christus sumus quia quomodo totus Christus caput et corpus est*]."[17] By concentrating on the rites of baptism and eucharist exclusively, we shall see how the sacraments of the Church cause an identification between Christ and Christian, effecting the long-desired union between God and humanity. These five areas provide the context within which to understand Augustine's soteriology generally and from there to assess the significance of deification in his thought in particular. In doing so, this work provides a structure of Augustine's account of redemption and the Christian life centering on his understanding of the unity between God and God's good creation.

Next comes a much more systematic and far-reaching work by Paul M. Collins, a priest and theologian in the Church of England.[18] His "Partaking in Divine Nature: Deification and Communion" is divided into six main section: (1) an introduction laying out critical definitions and overall methodology, (2) "Popular Piety, Philosophy and Scripture" which establishes deifying terminology and imagery in both the Jewish and Christian scriptures, (3) in "Early Church Witness" the standard patristic themes of deification are rehearsed, but in (4) "The Doctrine of Deification in Orthodoxy" the often-quoted but often-unread 20th and 21st century theologians are treated, while in (5) "The 'Architecture' of the Metaphor in the West" offers a sympathetically wide view of deifying elements in many Christian traditions, closing with (6) "Transformation and Community" wherein the Church and the sacraments are addressed.

Of all these recent studies, C.'s work serves as the most comprehensive treatment of how deification has run throughout the Christian story in ways not always appreciated, even if detected. This is how he is able to cull central deifying themes from scripture that many in the West have not yet truly savored. For example, playing off Gregory of Nyssa's appreciation for Moses' ascent up Mount Sinai, C. himself maintains explicitly that,

> Moses' ascent to heaven and sitting on the throne of God not only implies deification but also suggest that he is restored to the glory lost by Adam and becomes a prototype of a new humanity. Rabbinic sources provide evidence of the evolution of an understanding of deification, which is related to 'Merkabah mysticism', a spiritual practice which emerged from mediation on Ezekiel's vision of the chariot throne of God. (p. 35)

To show how this is so, C. quotes from the obscure 2nd century BCE text, the *Exagoge of Ezekiel the Tragedian*. This is just one way C. draws from the endless treasure of Judaeo-Christian sources to show the myriad ways God longs to unite his people to himself.

Where C.'s monograph will prove very helpful is in its offering a survey of thinkers one sees quoted often in standard treatments of Christian divinization—the "Neo-Palamites" who most often worked out of the Saint Sergius Institute in Paris during the 20th century. Sergius Bulgakov (d. 1944) founded the Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge in 1925 after fleeing the crumbling aftermath of the Bolshevik Revolution. These were heady years in Paris, with other notable scholars arriving with the sole purpose of showing the world the brightness of Orthodoxy with its firm teaching of the deified human person at the center of its brilliance. Vladimir Lossky (d. 1958), Georges Florovsky (d. 1979), Panayiotis Nellas (d. 1986), and Archimandrite Sophrony (d. 1993), to name a few, sought to reignite the Church's approval of deified humanity, especially as it was envisioned in the works of Symeon the New Theologian (d. 1022) and Gregory Palamas (d. 1359, as noted above), and captured in the comprehensive book of Christian piety and aphorisms, the *Philokalia*.

Each of these figures is taken up in turn, but what is excellent in this survey is C.'s intimate awareness of the unbroken insistence on humanity's godliness in Christ from the scriptures to the modern day. What the Saint Sergius Institute injected into this proclamation was a sophistication and a model that even the oldest ideas of the Christian story could be re-imagined with a new idiom in any day or place. For, as C. suggests, if it were not for Bulgakov and his Parisian circle, would the world today have an Andrew Louth, John McGuckin or even John Zizioulas? The thoughts and the translations produced from this constellation of luminaries all coming together continues to shine light on how we now read the Christian tradition.

As such, C. next turns to the West and shows, just as forcefully, that even here deification has mattered, albeit in ways unnoticed and unappreciated for way too long. Drawing from theologians as diverse as the 17th century Cambridge Platonists to more modern-day spiritual masters like the Trappist monk, Thomas Merton (d. 1968), C.'s aim is to show how deifying elements at least have played a part in most Christian soteriologies across the centuries. What this section does is save the reader from having to track down many works that appeared a decade or so ago. That is, C. does a magisterial job in synthesizing and summarizing how deification played a role in the Reformation, in the various Anabaptist traditions, in the Great Awakening, and even in the Oxford Movement. Given these various strands of Christianity, C. can at least conclude rightly that he has,

> [...] narrated the use of elements of the metaphor of deification in Western theological discourse across a wide variety of traditions. The usage is itself varied and often implicit, in the sense that the architecture of the metaphor is discernible even though the explicit terminology of deification is absent. The traditions of mystical theology and those who appeal to holiness and perfection present mystical or intimate union with God as the goal of human existence. The appeal to 'partaking of the divine nature' is a common strand across the different traditions. (p. 170)

With such careful methodology, C. offers a concise reading of the Western tradition that does well offer a new reading of many classical figures.

The final chapter of "Partaking of Divine Nature" makes the case that deification speaks more loudly to the secularized societies of today than any other possible presentation of the Christian life. For C., life in Christ is not so much a religion as it is a relationship: viewing the human person as a potential god or goddess by grace, rendered so through participation in the perfect Lover, offers a very-welcomed alternative to the degradation and dehumanization of modern man inimical to so much of our fast-paced, utilitarian-based world. Modern theologians who have faced such secularism (from Karl Barth to Catherine LaCugna to Kathryn Tanner) are relied upon here to show how "a collective conceptualization of deification is constructed upon the corporateness of the Incarnate Lord, in terms of the metaphor of the Body of Christ and the communion of the triune Godhead" (pp. 179–180), thereby securing the Church's claim that only in this web of relationships—adopted children, co-heirs equally united to Christ —can the dissatisfied heart escape the ennui of modernity and find ultimate beauty and consequent joy.

Another introductory text treating deification very broadly comes from M. David Litwa who, in fact, has published a couple of works in this area. As current lecturer in Greek at the Univ. of Virginia, L. has produced two monographs on deification. The first is a survey, much akin to Collins, although with two significant modifications.[19] First of, as a classicist, L. pays special attention to the pagan roots of paganism, in such esoteric places as Mithraism and in the Hermetic tradition, but also in standard figures like Plotinus. These are good and important chapters and not easily repeated in the other surveys reviewed here. Another important novelty is L.'s chapter on Friedrich Nietzsche (d. 1900) and the way he holds up perhaps the most significant "mirror"

[17] *Enarrationes in Psalmos* 26, *exp.* 2.2; CCL 38.155.

[18] *Collins*, Paul M.: *Partaking in Divine Nature.* Deification and Communion. – London: T & T Clark 2010. (VI) 222 S., geb. $ 130,00 ISBN: 978–0–567–03187–7.

[19] *Litwa*, M. David: *Becoming Divine:* An Introduction to Deification in Western Culture. – Eugene, OR: Cascade Books 2013. (XVI) 274 S., pb. $ 32,00 ISBN: 978–1–62564–155–7.

to the modern Christian mind. As L. shows, while Nietzsche may have renounced Christianity, he never relinquished his thirst for deification. In relocating the source of divinity from God to the human will, Nietzsche serves as a fecund foil to the Christian claims of divinization. If we all want to be gods, the ultimate question thus becomes: To whom does one look to achieve such permanence? L. concentrates almost exclusively on *Thus Spoke Zarathustra* (1883–1885) but there is certainly room for the *Genealogy of Morals* (1887) and the Nietzschean critique that in locating their godliness outside of themselves, "up there" in heaven, Christians are no less interested in securing absolute power and dominance, they are simply too scared to do it themselves.

While L.'s survey text counts to be included in this survey of recent literature, his more valuable contribution is his focused treatment of St. Paul. "We are Being Transformed: Deification in Paul's Soteriology"[20] is complex, contextualizing and crucial. If scholars can begin to recover how theosis was present in Paul's epistles, how much more appreciation will arise for the doctrine in post-biblical systems and pastoral approaches. To begin, then, L. situates Paul of Tarsus in the world of Roman Hellenism where becoming divine was the only real goal in life (e.g., Plato at *Theaetetus* 176B: "to escape [this sensible order] is to become like God, so far as this is possible [...]"). Yet what this divinization entailed was the securing as much power—intellectual or physical—for the self as possible (this, of course, is why Nietzsche loved the Greeks). This is the worldview in which Paul came to see Christ's light, the religious air which any learned Jewish leader would have breathed. This is also the world for which L. seems most capable of covering: he is well-steeped in non-Christian antiquity and there is just as much in these pages covering what was *not* Paul's world as there is covering the world Paul helped to shape.

Illuminative here is L.'s critique of earlier standard studies on deification, his careful analysis of what might be meant by "metaphor", and his caveats in how to translate these ancient texts into the most accurate idiom today. Influential scholars of antiquity like Adolf von Harnack (d. 1930) and Richard Reitzenstein (d. 1931) drew a clear dividing line between the Gospel's purity of salvation in Christ and the corrupting, Hellenizing doctrine of deification as expounded by the early Church. Whereas von Harnack blamed the first Fathers for introducing this foreign pagan concept into otherwise pristine Christian doctrine, Reitzenstein argued that St. Paul was already thoroughly Greek in his soteriology, having thoroughly imbibed the Mystery Religions of his day and thus not distinguishing between the one who deifies and those who are deified (so, for example, at 2 Cor 3:18 and Paul's claim that we are being "transformed from glory into glory", Reitzenstein argued that here Paul teaches a substantial metamorphization in which all distinction between God and creature is abolished). According to L., the next generation of serious Pauline scholars (viz., Gustav Adolf Deissmann, Wilhelm Bousset, H.A.A. Kennedy, and Albert Schweitzer) set out to argue in no uncertain terms that Greek deification was in no way present in Paul's theology. Between these two extremes, L. masterfully goes to work, dividing this excellent study into three main sections.

Part I, "The Context of Deification in Paul" (pp. 37–116) treats the scriptures Paul would have embraced and seen in these Old Testament writings how humanity is the great Maker's corporeal images entrusted with a covenanted mission to make him known, and how their Israelite King was to be regarded as this omnipotent Father's viceregal son on earth. Is this a full-blown theology of deification? Not according to L., but as he rightly notices: the Septuagint "presents a God willing to share his divine glory and universal sovereignty—two aspects of his divine identity. His fiery and brilliant corporeality is shared (at least for a short time) with Elijah and Moses. The sovereignty meant for Adam was given to Israelite kings, and expanded to include all nations" (p. 116). The Advent of Christ gave all these foreshadowings a truly human face and in Jesus, Paul was finally able to envision how the transcendence and absolute power of God could now be shared by and participated in by creatures, through this New Adam who has taken on all that is truly human.

Fittingly, then, we next turn to "Sharing the Divine Identity" (pp. 117–225) in which L. is careful to show all the ways deifying elements are strewn throughout the Pauline epistles. The first topic—unique to L. in this entire survey—is how embodied deities shaped Greek thought, showing us how enfleshment and consequent vulnerability are a neglected aspect of non-Christian theologies. Such "bodies" were bright and super-human, tireless and effortlessly perfect. Drawing from Benjamin Sommer's study of Jewish Hellenism, L. goes on to show (through the P-source and Ezekiel) how the Hebraic vision of God relied on "seeing the Lord" (Isa 6:1) and the numerous ways God acts "bodily" as he draws Israel closely to himself. This is the "pneumatic body" Paul tells the Corinthians to work for, a body characterized by glory and incorruptibility (1 Cor 15:42–43). Drawing from such diverse sources as Cicero and Plutarch, L.'s scholarship is fresh and formative throughout, ultimately arguing that the heart of Pauline deification is found in this sense of transformed connaturality:

> [...] Paul's logic of becoming immortal and pneumatic is a form of deification remains unconvincing until Paul explicitly tells us that this transformation is a conformation to a divine being. In [1 Cor 15:49], Paul characterizes transformation into the pneumatic body as 'bearing' (or 'wearing') 'the image of the heavenly being', namely Christ [...]. To bear this divine image is to be isomorphic with a divine being. Such strong assimilation to a divine being (believers become 'the *same* image' as the divine Christ, 2 Cor 3:18) can fairly be categorized as a form of deification. (p. 163)

Quickly L. situates this process of deification ecclesially: the divine identity the Son longs to impart is never granted in isolation but communally, as a "body" made up of numerous members. This is why the rule of the saints and a section on deification and morality round out this second part.

The third and final section, "Addressing the Challenges: Monotheism and Divine Transcendence" (pp. 229–300), therefore takes on the challenges any theology of deification, of any talk of "becoming gods", might contain for a strictly exclusive Monotheism, like Judaism or Christianity. This is not a doctrinally-imposed problem originating with deification, of course, even the divine name *Elohim* suggests some sort of plurality and how often the scriptures Paul was praying with already assumed he knew how to translate a multitude of divine beings into his monotheizing faith life. Cleverly, L. takes us to the Council of Nicaea in 325 where the Tradition begins to do away with "graded divinity", limiting divine *ousia* to the Three Divine Person and not allowing for any *Mittelwesen* between the absolute God and the absolute creature. To conclude, L.'s work is a comprehensive tour de force. How Paul was raised in the Jewish faith, what he would have encountered in his studies and engaged in with his neighbors is all here laid out in a substantive and scholarly manner. L. employs languages in the way only a classicist can, he knows the reigning philosophies of antiquity, and shows sensitivity to the moves Paul makes as he takes Christ out to transform the world.

Next appears a recent and reworked Durham Univ. dissertation (which acknowledges indebtedness to Litwa above for his suggestions to the final version) similarly treats deification in Paul, relying mainly on Romans and Paul's Second Letter to the Corinthians to show how the seeds planted there come to fuller bloom in the Greek Fathers, Irenaeus (d. c. 200) and Cyril (d. 444).[21] Ben Blackwell currently teaches scripture at Houston Baptist Univ. and his "Christosis" is perhaps the most aptly named work of all reviewed here: it is the perfect humanity of Christ that effects the divine amelioration in any other human. This "Christification" (a term we see sometimes occurring as preferred to "deification") is what perfects our individual humanity by not only removing the deleterious effects of original sin but restoring the fullness of our human nature by allowing Christ's to flow through every aspect of what makes us human.

B.'s monograph is manifold in that way only dissertations can be: a thorough review of the status quaestionis, very short (often one or two page) subsections, and careful conclusions consistently throughout. The first main section, "Setting the Stage" (pp. 1–31) is a quick overview of the major scholars who have examined any sense of Pauline deification, many contemporaries whom we have already met above: Gross and Russell, Morna Hooker, Stephen Finlan, M. David Litwa, and Michael Gorman. From here, B. tells us what he is going to do and the means by which his argument will be made.

Following is a lengthy rendering of the "Patristic Views of Deification" (pp. 35–114). As his subtitle indicates, B. draws mainly from Irenaeus and Cyril but is not afraid to bring in contemporaries and other

[20] *Litwa*, M. David: *We are Being Transformed*. Deification in Paul's Soteriology. – Boston: De Gruyter 2012. (XVI) 327 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 187), geb. € 89,95 ISBN: 978–3–11–028331–0.

[21] *Blackwell*, Ben C.: *Christosis*. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria 314. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XVII) 312 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 314), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–151672–6.

voices to make his case. The section on Irenaeus is particularly helpful, as there is a strong deifying soteriology running through the *Adversus Haereses* especially, which usually gets lost in the anti-Gnostic myopia many scholars have brought to this text. Instead, B. shows how,

> along with glory and perfection, Irenaeus focuses particularly upon incorruption (1 Cor 15:53–54; 2 Cor 5:4), adoption (Rom 8:15; Gal 4:4–6), and union with God through Christ's exchange (Gal 4:4–6) to build his model of deification. (p. 67)

Likewise with Cyril of Alexandria: he too pulls from Paul all the deifying language he can find, concentrating on conformity with Christ through the unifying effect of the Holy Spirit. While Dr. Daniel Keating's "The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria"[22] is drawn from often and offers a fuller analysis of Cyril's divinization, B. is thorough in showing how Cyrillian theosis relies much more on Ps 81[82]:6 and 2 Pet 1:4 than anyone before him. Of course Cyril drew from Paul—using Philippians 2 most fruitfully—and utilizing the First Adam–Second Adam typology (e.g., Rom 5:14) to show how deification is not simply a paradisiacal return, but an eternal amelioration.

"Pauline Soteriology" (pp. 117–248) is really the core of what B. wants to accomplish: to show how Paul (and B. utilizes many, many scriptural verses) laid the biblical foundations for a fuller edifice. What the Fathers came to teach about "becoming god" is already present inchoately in Paul.

> Through participation in Christ's death and life presently within the context of somatic suffering, believers experience the divine manner of being modeled by Christ, and this prepares them for that future consummation in life. Like in Romans 8, we again see life and glory at the heart of the ultimate hope of believers [...]. (pp. 237–238).

In the end, B. offers an intriguing claim: perhaps Paul's soteriology is best described as a *Christosis* and not so much a theosis. Why so?

He concludes by advancing a two-part answer to this question. The first is substantive: the Christian is grafted on to Christ and enjoys a union there that goes well beyond the mere honorary or ethical. This ensures the divine substance is not encroached upon by a creature, but it also makes the historical life of Christ the only means by which the human person is finally and ultimately fulfilled. This is why Paul's morphic language is so central to understanding his theology: the Christian must be conformed to both the death and the life of the incarnate and thus passible God. Imitation in the Christian life is therefore not a mere external simulation but actually becomes an internal reproduction and thus extension of Christ's very life—"It is no longer I who love but Christ who lives in me" (Gal 2:20). The second reason B. provides for *Christosis* is what he calls a more "pragmatic" reason, namely that theosis and divinization have been used so widely both by Christian and by non-Christian creeds: "As a relatively new term christosis has less baggage and allows us to focus on the christo-form nature of Pauline soteriology without the potential confusion of theosis." (p. 266) This of course can be said in general. Deification and its associated images, even if clearly scriptural, are often steered away from in everyday discussions of Christianity as well as in one's average weekly sermon. However, given these new studies and seeing how more mainline theologians are seeing not only the inescapable reality of deification throughout the Christian tradition, but also finding ways to explain it intelligently and Christocentrically, there is hope that the rightful place of this doctrine will be restored.

Fifteen or so years ago, one of the more helpful surveys of deification appeared in Spanish.[23] Despite many helpful stand-alone essays in Italian, Spanish and French since, only one major work on deification has recently appeared.[24] In "La divinization" Poirier provides perhaps the most prayerful work of all. He is an ordained deacon, working and teaching in the Diocese of Fréjus-Toulon in France, and divides his work here into five rather lengthy but well laid out and clear chapters. Overall, the goal of "La divinization" is to play off the divine essence as relational so as to show how the ultimate end of all persons is to appropriate another, and thereby find one's self by entering and enjoying the other precisely as other. This "personalism" is most pronounced in this work over all the others, giving the book much more of a contemplative and almost prayerful tone.

The first main section is entitled "Divinisation de la Personne" (pp. 17–79) and roots Christian deification in the Trinitarian relationships, in the goodness of creation, and then in the divine image of the human person. Theology, protology and soteriology are thus intertwined, emphasizing how the mystery of divine fatherhood is the absolute source of all. When the Begetter is never absent from any core Christian teaching, then, the corollaries of grace and gratitude necessarily follow. The process of divinization is thus emphasized in these pages as the pure gift of God's extending his life in the sanctified soul. Very much in line with the Neo-Palamite camp, P. explains this divine indwelling as God's "energy" imparted to the elect through the perfect humanity of Christ:

> La divinisation est un processus de croissance de la presence et de la vie de Dieu en nous. C'est l'énergie de Dieu en nos cœurs qui vient s'emparer de toute notre humanité pour la transformer, tel qu l'enseignait Jésus en parlant du levain dans la pâte. La divinisation à laquelle sont appelés tous les hommes, consiste à entrer dans la ressemblance avec la Trinité sainte, source de notre être. L'Œuvre de Dieu par laquelle l'homme est divinisé est un don de Dieu gratuit. (p. 54).

While the source of all being communicates itself to us, it never comes out of itself because all that is already within itself. The divinizing embrace of the Trinity is not God's outward grasping of a creature, but instead the creature's allowing God to reorient him or her and thus be filled wholly with the divine life.

That is why the second part, "Le Mystère de l'Église et les Gras Pâturages" (pp. 81–116) examines deification in the context of the Church. Here individuals are perfected by visibly becoming one. P. stresses how the most "Trinitarian" way of understanding deification is to examine the historical Body of Christ where otherwise disparate individuals are brought together as one and thereby come to understand themselves as communal beings. In these pages P. hence concentrates mainly on (1) the role of the Holy Spirit in vivifying and unifying the Body of Christ, as well as on (2) the ongoing mission of the Church to bring this message of deifying transformation to the larger world. In fact, P. insists that this is the heart of apostolicity:

> Cette mission pour les Apôtres, va consister à dispenser les divines mourritures aux chrétiens qui leur sont confiés. Ils partagent cette charge, par l'imposition des mains, avec des collaborateurs appelés par le Seigneur à évangéliser, par l'annonce, ceux qui ne connaissent pas le Christ. (p. 103)

According to P., the living Word of God and this call to evangelize converge in "La Parole de Dieu, source de vie et de lumière", the third section (pp. 117–162). Here we are given overviews of how *logos* or *verbum* have been employed and to what end in the history of Christian theology, but also helpful meditations on *lectio divina*, following the traditional pattern of *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, *actio*, and *praedicatio* (each explained further at the volume's concluding *Annexe*). Once again, the way P. offers practical guidelines on making Christian deification more real in one's life gives this volume a much more pastoral and personal feel.

The Liturgy of the Word leads to the Liturgy of the Eucharist: "Le Mystère de l'Eucharistie, Torrent d'Amour" (pp. 163–208) is the fourth chapter. As most of the authors we have reviewed above, the Eucharist is understood and presented as the means by which the incarnate Lord extends his deifying presence throughout all space and time. This is the heart of the Christian life: that God so loved his enfleshed images, his Son takes on flesh so as to make those willing to become like him. This is the nature of Christianity because it is the nature of love. When love is received, the beloved is forever changed, becoming more and more a reflection of the very Love which first called. This is the entire mystery of the incarnation and thus, by extension, the mystery of the Eucharist: God loved his creatures so much he emptied himself to become not only one with them, but one of them, so as to render them one with himself:

> C'est en cet amour que nous sommes recréés, relevés, divinisés. La grace recue au baptême infuse en l'âme les vertus théologales dont celle de la charité, ainsi que les dons du Saint-Espirit. La charité en acte dans la vie du croyant le rétablit dans sa dignité d'enfant de Dieu. Elle restaure au plus profond de sa personne l'être de communion. La croissance de cette vertu, tout au long de l'existence, transforme, divinise la personne en profondeur; elle la valorize véritablement et lui permet d'exister souls le regard de l'Amour. (p. 201)

The children of God must necessarily become like God their Father and his gift of the divinized life accomplishes this in the simplest of believers. In Christ and through the channels of grace offered in his

[22] Daniel A. Keating: *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford 2004.

[23] Pedro Urbano López de Meneses: *Theosis*. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la gracia, Pamplona 2001.

[24] *Poirier*, Christian: *La divinisation*. Prélude aux Noces éternelles. Preface du Père Matthieu Rouillé d'Orfeuil. – Paris: Editions Salvator 2013. 277 S., brosch. € 20,00 ISBN: 978–2–7067–1060–5.

body, humans are thus transformed as a living body made for an eternal embrace of loving and being loved.

In "La Volonté du Père, Sagesse sublime" (pp. 209–256), P. concludes this work by taking us back to the one from whom all divinity comes, the Father. While this may seem logical, this is the only place in all the recent works where concentrated attention is given to God the Father. Normally in works on deification, heavy concentration is given to the Son and his role in conforming us as his adopted brothers and sisters, as well to the Holy Spirit who sanctifies and in-corp-orates individuals into the Body (*corpus*) of Christ. Yet it is the Father to whom we pray this happen, and it is the Father whose adopted children the deified become. This chapter moves, therefore, from a theology of the Father to the evangelical counsel of obedience and how each and every believer must "listen" to the voice of the Father in order to discern the particular way each is being called to live out his or her life. Short sections on the theology of vocation, the art of listening, and the role of discernment thus helpingly appear throughout this chapter.

In conclusion, these monographs stand as a welcomed and fresh revival of what is happening in Christian scholarship today, and what a change from a century ago. For example, a very influential work from the start of the last century by the theologian Joseph Mausbach, pitted the ancient Eastern Church against the West, arguing that divinization was a concept easily traceable back the Alexandrians and Syrian communities but wholly foreign to Rome and occidental theologians, who much more preferred to explain salvation not as humanity's glorification but merely as the salvation from sin:

> Bei den Griechen ist die Gnade wunderbare Erhöhung, Verklärung, Vergöttlichung des Menschen; bei Augustin ist die Heilung, Befreiung, Versöhnung des erkrankten, geknechteten, gottentfremdeten Menschen [...]. Augustinus schaut auf das geschichtliche Menschenleben in seiner Sündennot, er ist erfüllt von der Tragik der inneren Kämpfe, er baut von unten herauf als Ethiker und Seelsorger.[25]

Such facile binaries are being shattered by these recent studies on divinization. It is no longer simply a Greek doctrine, it is no longer an antiquated tenet of the Eastern Fathers, it is no longer a core Christian principle that somehow escaped the West, the Reformers, and contemporary theology.

Mausbach clearly belongs to a bygone generation of scholars. The resurgence of studies on Christian divinization indicated in this review is indicative the greater sense of care and sophistication many in both the Academy as well as the ecclesia are bringing to how we understand the Christian story. Scholars from a wide array of theological interests, ecclesial commitments, and academic areas have come to see how central Christian concerns about how God acts, why the human person has been created, and what the true role of the Church on earth is, all come together in various elements of deified life in Christ. These elements are there in Paul, take root in the Apostolic Fathers and Apologists, come to blossom in the Church Fathers and then are tended in an assortment of ways by the Medievals, Reformers and Moderns. Such works demonstrate not the internal consistency of a large part of the Christian tradition. Walls have crumbled and in these studies, new doors have been opened through which future theologians can enter unobstructed.

[25] Joseph Mausbach: *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre unter Berücksichtigung seiner Willenslehre*, München 1925, 37–38.

Lexika und Handbücher / Allgemeines

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 1: A–Cl, hg. v. Dan Diner. – Stuttgart: J. B. Metzler 2011. (XXXIII) 517 S., geb. € 229,95 ISBN: 978–3–476–02501–2

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 2: Co–Ha, hg. v. Dan Diner. – Stuttgart: J. B. Metzler 2012. 563 S., geb. € 229,95 ISBN: 978–3–476–02502–9

„Enzyklopädien fixieren die Zeitlichkeit des ihnen zur Bewahrung aufgetragenen Wissens. Gemeinhin entstehen sie an Schwellen sich verändernder Erkenntnis. An solchen Übergängen kumulieren sie systematisch und notwendig selektiv für erhaltenswert befundene Wissensbestände." (VI)

Mit diesen Worten beginnt der Hg., *Dan Diner*, von 1999 bis 2014 Direktor des Simon-Dubnow-Institutes für jüdische Geschichte und Kultur an der Univ. Leipzig und seit 2001 Prof. für Europäische Zeitgeschichte an der Hebrew Univ. in Jerusalem, seine Einleitung zu der auf sieben Bände angelegten Enzyklopädie. Diese Einleitung ist nicht nur lesenswert, da der Autor in der ihm eigenen intellektuellen Schärfe den Gegenstand „Jüdische Geschichte und Kultur" in Beziehung zur Moderne definiert, sondern auch lesensnotwendig, da sich ansonsten die Intention und die daraus folgende Anlage der Enzyklopädie nicht erschließt. Die Abschnitte der Einleitung („Perspektive und Erkenntnis", „Periodisierung jüdischer Zeiten", „Themenkreise jüdischer Moderne", „Mittel der Darstellung", „Wissensbereiche und Themenfelder") begründen die Konzeption und Auswahl der Lemmata der Enzyklopädie, die den Zeitraum 1750 bis 1950 umfasst. Es ist bezeichnend für die Herangehensweise des Werkes, dass die Jahreszahlen mit dem Begriff „Chiffre" (IX) verbunden werden. Wie das zu verstehen ist, erschließt sich aus den Ausführungen von D.: „Die Chiffre 1950 verschränkt ereignisgeschichtliche Vorgänge, die vornehmlich von den Jahreszahlen 1933, 1939/1941, 1945, 1948 und 1952 bezeichnet werden – die Zeit der sich etablierenden NS-Herrschaft, den Beginn und das Ende des Zweiten Weltkriegs, verbunden mit einer zunehmend in das Zentrum des Bewusstseins rückenden Wahrnehmung der alles verschlingenden Katastrophe, die Gründung des Staates Israel und das mit Deutschland geschlossene Luxemburger Abkommen zur materiellen Wiedergutmachung." (IX) Die Worte von „der alles verschlingenden Katastrophe" sind ein Schlüssel zum Verständnis der intellektuellen Dramatik, die diesem Werk innewohnt, denn wie kaum ein anderer Denker in Deutschland hat der Hg. auf den radikalen Bruch der Zivilisation verwiesen, den die Shoah bedeutet. Sie ‚verschlingt' immer noch jede historisierende Deutung, obwohl sie als Ereignis der Geschichte Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist; und als solche ist sie auch in der Enzyklopädie gegenwärtig. Sie wird auch dort bedacht, wo sie nicht genannt wird. In einer Enzyklopädie, die der jüdischen Geschichte und Kultur gewidmet ist, ist mit ihr die Frage gestellt, ob und wie dann noch von Traditionen, Kontinuitäten und Fortschreibungen zu reden ist.

Dass es dies gibt, kann man wenige Jahrzehnte nach der Shoah feststellen. Gleichwohl endet der behandelte Zeitraum in einem Jahr, in dem diese Beobachtung zumindest in Europa undenklich war. Dass in Zeiten der Anglisierung der Wissenschaft und der schnellen Information aus dem Netz die Enzyklopädie in deutscher Sprache in Deutschland erscheint, ist selber ein Akt der Fortschreibung und deutliche Erinnerung an die Wichtigkeit der (deutschen) Sprache und des Buches im Judentum. Die Enzyklopädie entzieht sich der Beschleunigung des Wissenserwerbs, indem sie auf Lektüre und nicht auf Nachschlagen angelegt ist, denn es gibt eine zentrale Entscheidung für die Lemmata, die „eine Verschiebung der Perspektive auf einen bislang vertrauten Gegenstand erlaubt" (VIII). Es wird „grundsätzlich auf die aus der politischen und sozialen Sprachkultur des 19. Jahrhunderts stammenden, mit dem Suffix des ‚-ismus' herbeigeführten Begriffswelten" (XIII) verzichtet.

Weiterhin finden sich keine Namenseinträge. Personen werden mit Erinnerungsorten, Institutionen, Ereignissen und kulturellen Werken verbunden und in den betreffenden Lemmata behandelt. Die Leser müssen also wissen bzw. sich darauf einlassen, dass „Alexanderplatz" sie zu Alfred Döblin und „Bi'ur" zu Moses Mendelssohn führt.

Bei solch einer Auswahl tritt das diskursive Element der Enzyklopädie zu Tage. Denn so bedeutsam die Bibelübersetzung Mendelssohns ohne jeden Zweifel für das Judentum war, so lässt sich dennoch mit Recht fragen, ob nicht sein „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele" und „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum" einen vergleichbaren Rang einnehmen und als Lemmata hätten dienen können. Aber durch die Wahl von Bi'ur wird Moses Mendelssohn explizit in die jüdische Geschichte und Kultur eingeschrieben und seine Leistung als Verschränkung von innerjüdischer und außerjüdischer Wirksamkeit gewürdigt. Der von *Edward Breuer* geschriebene Artikel erfüllt dann freilich alle Erwartungen, die man an einen Personenartikel stellen kann.

Jedoch gestehe ich, dass man nicht nur als Theologe Verstimmung empfinden kann, wenn man gewahr wird, dass mit dem Lemma „Auferstehung" die 2. Sinfonie von Gustav Mahler gemeint ist, wobei die Bezeichnung Auferstehungssinfonie meines Wissens nicht auf den

Komponisten selbst zurückgeht. Dieses Verwirrspiel auf Kosten eines zentralen theologischen Begriffs, der insbes. in der Neo-Orthodoxie des 19. Jh.s von großer Bedeutung war, verschattet wichtige theologische Diskurse im Judentum nach der Haskala.

Freilich bringt der Verzicht auf Namenseinträge einen unübersehbaren Gewinn. In dieser Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur ist die Frage, wer denn aus welchen Gründen ein Jude sei, obsolet. Man denke etwa an die Einträge in der „Encyclopaedia Judaica" (1971), in denen Personen aufgeführt werden, die dem Judentum völlig entfremdet waren oder sich taufen ließen. Sie werden als Apostaten (ab-)qualifiziert. Der Frage, ob die Vorstellung von der matrilinearen Abstammung wirklich zur Grundlage wissenschaftlicher Forschung werden kann, setzt sich das Werk von D. sinnvoller Weise erst gar nicht aus. Hier greift eher das Modell der Akteure und Partizipanten, die auf je verschiedene Weise im Kontext des sich je neu definierenden Jüdischen auftreten. Deswegen kann zu Philo (vgl. Art. „Alexandria", *Maren R. Niehoff*) eben auch Al Jolson (vgl. Art. „Blackface", *Hanno Loewy*) treten. Beide Artikel, die als bemerkenswert informativ gelten dürfen, verweisen darauf, dass die Vorstellung eines sich isolierenden Judentums weder für die Antike noch für die Neuzeit Berechtigung hat. Dass die Enzyklopädie sich auf Bereiche entgrenzt, die gemeinhin eher der Populärkultur zugerechnet werden, belegt ein weiterer ausgezeichneter Beitrag von *Hanno Loewy*, nämlich der zur „Fotografie". Dieser wiederum ist noch einmal im Blick auf den Artikel „Bildverbot" zu lesen, in dem *Micha Brumlik* von biblischer Zeit bis zur Gegenwart das Gemeinte und das mit dem Begriff Assoziierte aufarbeitet und dabei die jüdisch-christliche Interaktion nicht vernachlässigt. Hier ist ausdrücklich festzuhalten, dass diese beiden ersten Bände der Enzyklopädie Artikel versammeln, die eben nicht nur durch ihr hohes Reflexionsvermögen, sondern auch durch Sachkenntnis und gediegene Information bestechen. Die Ansammlung „faktographischer Einträge zu Fragen des Judentums" (XIII) ist ein großer Gewinn und diese decken diachron alle Gebiete ab. Auch hier setzt das Werk Maßstäbe.

Die vorliegende Enzyklopädie ist bestimmt vom Konzept der Erinnerungsorte, lieux de mémoire. Was dieses Konzept bedeutet, wird nicht zuletzt bei realen Orten greifbar, die in dieser Enzyklopädie behandelt werden, da sich an sie Erinnerungen binden, die ihnen einen eigenen Stellenwert jenseits realer Bedeutsamkeit geben. So ist eben „Bremerhaven" (*Nicole Kvale Eilers*) vertreten, und zwar weil die Stadt als einer der bedeutsamsten Orte der Auswanderung osteuropäischer Juden gelten kann. Der Auswanderungshafen steht für Transmigration, Migration und diasporische Existenz einer ganzen Epoche.

Das Aufzeigen von Erinnerungsorten führt zu einer Nachzeichnung der Erinnerung und ihrer Träger selbst. Dabei gelingt es der Enzyklopädie, den memorialen Verweischarakter von Orten, Dingen, Ereignissen etc. aufzudecken, mithin Erinnerungsorte neu zu bestimmen. Damit leistet sie selber einen Beitrag zur Kultur der Memoria, genauerhin wird sie selbst ein Erinnerungsort. Die gegenwärtige und zukünftige Bedeutung der Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur wird dafür zweifelsohne Sorge tragen.

Berlin Rainer Kampling

Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, hg., übers. und eingel. v. Jörg Haustein / Giovanni Maltese. Mit einem Vorwort von Michael Bergunder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 563 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–52201–1

Dass die Pfingstbewegung von weltweiter Dynamik gekennzeichnet ist – auch wenn die Globalstatistik im „Atlas of Global Christianity 1910–2010" (hg. v. Todd M. Johnson: Edinburgh 2009, 103) mit 614 Millionen Anhängern „nicht frei von Problemen ist" (vgl. J. Haustein: *Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung?*, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 [2011], 533–552, hier 10–14) – ist in der wissenschaftlichen Theologie zur Kenntnis genommen worden. Weniger bekannt ist der „Südwärts-Schwenk des Gravitationszentrums" von Nordamerika in die Kontinente der „Dritten Welt" sowie die über die Azusa-Street-Erweckung (1906) weit hinausgehenden vielen „Jerusalems" pfingstlichen Aufbruchs in den südlichen und östlichen Regionen der Erde (*Allan H. Anderson*: „Pfingstliche Geschichtsschreibung in globaler Perspektive", 140.142–149). Allerdings sind die akademisch-theologischen Veröffentlichungen pfingstlicher Wissenschaftler weiter im anglophonen Raum verortet. Diese sind aber im deutschsprachlichen Bereich trotz der Zeitschriften „Pneuma", „Journal of Pentecostal Studies", „PentecoStudies" und „Asian Journal of Pentecostal Studies" kaum wahrgenommen worden .

Diesem Defizit will das „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie", herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von *Jörg Haustein* und *Giovanni Maltese*, mit einem Vorwort von *Michael Bergunder*, begegnen.

Die wissenschaftlich-theologischen Beiträge des Handbuches wollen einerseits von den deutschsprachigen, oft nur praktisch orientierten Gemeinschaften und Predigern der Pfingstler rezipiert werden. Andererseits wollen sie in den theologisch-ökumenischen Diskurs der hiesigen akademischen Theologie Eingang finden, zumal sie selbst – was gewiss nicht repräsentativ für pfingstliche Prediger und Theologen ist – sowohl das interdisziplinäre Gespräch (Methodologie, S. 150ff; Sprachwissenschaft und Hermeneutik, S. 268ff; Philosophie: J. Derridas, P. Ricœur, M. Heidegger, H.-G. Gadamer usw.) als auch den Diskurs mit Universitätstheologen suchen (u. a. mit K. Barth, P. Tillich, J. Moltmann, W. Pannenberg, E. Schlink, K. Rahner, Y. Congar, W. Kasper, R. Niebuhr, R. W. Jensen, C. Braaten, J. Zizioulas usw.).

Die Hg. haben für die aktuelle Diskussion 17 paradigmatische Aufsätze von anerkannten akademischen Pfingsttheologen ausgewählt und übersetzt (vgl. u. a. Cecil M. Robeck Jr., Steven M. Studebaker, Frank D. Macchia, James K. A. Smith, Terry L. Cross, Simon Chan, Amos Yong, usw. Die Autorenportäts sind im Handbuch auf S. 523–526 nachzulesen). In folgende sieben Themenfelder sind die Beiträge unterteilt: „Exegese und Hermeneutik", „Geschichte und Identität", „Pneumatologie und Soteriologie", „Geisterfahrung und Glossolalie", „Ethik und soziale Gerechtigkeit", „Ekklesiologie und Ökumene" sowie „Mission, Eschatologie und interreligiöser Dialog". Zusammen mit der 50-seitigen Einführung der Hg. und der ausführlichen Bibliographie (491–522) und sowohl einem Sach- als auch Bibelstellenregister (538–563) will das Handbuch einen informativen Einblick in den gegenwärtigen Stand der akademischen Pfingsttheologie geben.

Alle 17 Beiträge der Reihe nach zu besprechen würde in der erforderten gedrängten Form dem Argumentationsgang der einzelnen Aufsätze nicht gerecht werden. Auch eine exemplarische Auswahl würde Lücken im Gesamtkonzept des Handbuchs aufreißen. Darum soll versucht werden, Grundlinien und Identitätsmarker zu skizzieren, die sich – bei unterschiedlichen Akzenten – in den Beiträgen analysieren lassen. Pfingsttheologie versteht sich nach Aussage eigener Theologen nämlich nicht bloß als Evangelikalismus mit zusätzlicher Geisttaufe und Glossolalie (*Terry L. Cross*, 390f; *Steven M. Studebaker*, 211f).

Zunächst aber seien die kritischen Anfragen der hier vorliegenden akademischen Pfingsttheologen an die eigene Theologie und Kirche genannt: die bestehenden Spannungen zwischen Theologen und Predigern in Bezug auf die historisch-kritische Methode (115); das ungeklärte Verständnis der als konstitutiv angesehenen „Erfahrung" (*G. Maltese*, 39); die Entwicklung von einem „Lehramt" in der größten Pfingstkirche der USA, der „Assembly of God" (163ff); der Abfall von der rein pazifistischen Tradition (55ff); das nach wie vor patriarchalische Amtsverständnis in den kanadischen Gemeinden (337ff). Zugleich – und das sei nochmals betont – prägt der Diskurs mit nicht pfingstlichen Theologen, auch deutschsprachigen, und das interdisziplinäre Gespräch die Beiträge dieses Handbuches. Auch die Aufnahme des Dialogs mit anderen christlichen Kirchen (430ff) und mit anderen Religionen (464ff) ist zu nennen.

Die „Fundamentalpneumatologie" (211ff) will die erkenntnistheoretische Basis pfingstlicher Theologie mit ihren verschiedenen Loci (*Terry Cross*, 383ff, besonders 399) bilden: die Vorordnung der Pneumatologie, trinitarisch begründet; die Pneumatologie mit der Christologie (231) und mit der Ekklesiologie vereinigt (408ff, besonders 404ff). Methodologisch konstitutiv ist das Wesleyanische Quadrilateral: Heilige Schrift, Tradition, Vernunft, Erfahrung.

Der Locus classicus der Pfingsterfahrung und somit der Pfingsttheologie ist die Geisttaufe mit der Glossolalie als „Anfangserweis". Nach der pfingstlichen Exegese wird sie besonders im lukanischen Doppelwerk bezeugt (Apg 2). *Timothy Cargal* expliziert sie in einer Auslegung von Apg 8 (107ff). Das hermeneutische Verstehen ist vom Axiom der „Unmittelbarkeit" biblischer Texte bestimmt (125f) und der Korrespondenz von Erfahrung und Auslegung in den Textnarrativen heute (127, 321, 331), was Spannungen mit der historisch-kritischen Textauslegung nicht selten zur Folge hat.

Geisttaufe und Zungenrede werden heute mit neuen Akzentsetzungen von *Gordon Fee* als Dialektik kreatürlicher Fähigkeit durch göttliche Begabung interpretiert und bezeugt (100f); *James K. A. Smith* (277ff) versteht sie als „Widerstandsdiskurs", der „Sprache evoziert und verneint" im „eschatologischen Widerstand gegen die Mächte" (291); *Frank Macchia* ordnet sie im Rückgriff auf K. Rahner und P. Tillich einer „sakramentalen" Erfahrung zu (249ff).

Pneumatologie, vereinigt mit der Ekklesiologie (408ff, besonders 424), die der Schöpfung vorausgeht (413), lässt die Kirche „Teil der Evangeliumsgeschichte" sein (423). Dabei werden Verkirchlichung (Ontologisierung, 421ff) und Traditionsbildung (163ff, 417ff) mit dem Anspruch auf ein konziliares Verstehen von Apostolizität (443f) und mit der Hinwendung zu ökumenischen Dialogen (263, 428) verbunden, wie sie mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche (1972–1999), der reformierten Kirche (1996–2000), der Waldenser (1998) und des Lutherischen Weltbundes (seit 2000) geschahen und geschehen.

Mission, „Lebenselixier der Kirche", wie *Andy Lord* sagt (451), erweist sich durch das Werk des Heiligen Geistes in „Evangelisation, Geistesgaben und sozialem Handeln" als Vorgeschmack des Reich Gottes (460, 462). Zugleich will *Amos Yong* (464ff) in einer trinitarisch begründeten Geisttheologie der Religionen Zeugnis und Dialog miteinander verbinden (486f). Er schreibt: „Dieser Ansatz ist damit offen, redlich und ehrlich in seiner Auseinandersetzung mit dem religiös anderen, weil er die imago dei und den Lebenshauch in jeder Person erkennt und durch respektvolles Zuhören, fortlaufendes Lernen und geistliche

Transformation ermöglicht." (490) Zu diesem spannenden und spannungsvollen Thema wird gewiss die innerpfingstliche Auseinandersetzung noch weitergehen.

Die theologischen Grundlinien, wie sie aus den im Handbuch gesammelten Beiträgen deutlich werden, stellen mit ihren verschiedenen Akzentsetzungen eine konkrete Vielfalt reflektierter Antworten akademischer Pfingsttheologen auf die Wirklichkeit des Heiligen Geistes dar. Das Handbuch vermittelt dazu viele Informationen und Einsichten. Natürlich gibt es Gegenentwürfe; auch die Vermittlung pfingstlicher Theologie in die Gemeinden ist eine Aufgabe gerade im deutschsprachigen Raum – aber dies ist auch eine immer neue Herausforderung an die sog. „Großkirchen". Für das kritische und konstruktive Gespräch mit der deutschsprachigen Univ.stheologie, in der nicht mehr von einer Geistvergessenheit gesprochen werden kann, gibt das Handbuch wichtige Einsichten und Anregungen.

Das der reformatorischen Theologie wichtige Thema „Geist und Kreuz" im Blick auf das sog. „Wohlstands-Evangelium" wird in Zukunft ein herausragendes Thema sein. Die Pfingsttheologie wird in ihrer Forschung auch die Frage nach der Kontextualisierung und der ekklesiologischen Bedeutung der Fragmentierung der protestantischen Christenheit und deren ökumenischen Implikationen stellen müssen.

Den Hg.n ist für diese Aufsatzsammlung und gerade auch für die hohe Kompetenz nachweisende Einführung sehr zu danken.

Heidelberg Michael Plathow

Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure, hg. v. Volker Meißner / Martin Affolderbach / Hamideh Mohagheghi / Andreas Renz. – Freiburg: Herder 2014. 494 S. (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, 12), geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–33337–8

Das als zwölfter Band in der Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung erschienene „Handbuch christlich-islamischer Dialog" wird seinem in dem Vorwort selbst gestellten Anspruch, die „Erfahrungen und Erkenntnisse" des christlich-islamischen Dialogs der letzten 50 Jahre im v. a. deutschsprachigen Raum „systematisch" zusammenzubringen und „orientierend, kompakt und praxisrelevant" darzustellen und öffentlich zugänglich zu machen, vollends gerecht. Alles in allem ist es ein sehr gelungenes Projekt, das sowohl von den in diesem Bereich sehr erfahrenen christlichen (zwei kath. und ein evang.) und muslimischen (eine schiitische) Hg.n wie auch den im selben Bereich engagierten unterschiedlichen Autoren christlicher und muslimischer Zugehörigkeit vorgestellt wird.

Das „Vorwort" selbst (9–14) ist sehr kurz gehalten. Erwähnenswert ist jedoch, dass neben dem „Warum", dem *wie* („Aufbau") und dem üblichen „Dank" knappe Überlegungen zum Begriff „Dialog", dem „Schlüsselwort dieses Handbuches" (11), präsentiert werden. Hier wird auf die „Möglichkeiten und Chancen", aber auch auf die „Asymmetrien, Hindernisse und Grenzen" (12) hingewiesen, welche diesen Dialog ausmachen, bevor die auch an anderen Stellen ausdrücklich betonte Grundbedingung der „Offenheit" und Bereitschaft zum Dialog noch einmal in Erinnerung gerufen wird.

Das Handbuch ist in vier große Teile gegliedert, die durch große Zahlen am jeweils linken unteren Rand einer Doppelseite gut erkennbar sind. Der erste Teil beschäftigt sich mit den „Grundlagen" (15–90) und stellt „Zugänge" zum christlich-islamischen Dialog aus sehr unterschiedlichen Perspektiven vor. Es geht darum, sowohl bereits gegangene Wege aufzuzeigen als aber auch anfragend den Blick auf weitere Herausforderungen zu weiten. Hier finden sich die z. T. sehr unterschiedlichen Zugänge aus eher theologischer (katholischer, evangelischer, muslimischer, orthodoxer und alevitischer) Perspektive wie auch aus gesellschaftswissenschaftlicher und -politischer, juristischer und religionsgeschichtlicher Perspektive sowie aus der Sicht der empirischen Religionsforschung. Die jeweils höchstens elf Seiten lange Darstellung überzeugt in ihrer Knappheit. Die am Ende eines jeden Kap.s „zum Weiterlesen" angegebene Literatur bietet die jeweilige notwendige Ergänzungsmöglichkeit des Dargestellten. Diese weiterführenden Literaturangaben finden sich übrigens kontinuierlich im Anschluss an jedes einzelne Kap.

Theologisch besonders interessant ist der zweite Teil „Themen" (91–257), in dem sich die jeweiligen Vf. den wichtigen Themen des theologischen Dialoges stellen und die jeweilige Fragestellung aus christlichem und muslimischem Blickwinkel beleuchten. Entsprechend der Konzilskonstitution Lumen gentium, in welcher festgehalten wurde, dass die Muslime „mit uns denselben Gott anbeten" (LG 16), beginnen die Überlegungen beim „Ursprung und Ziel" (93) der beiden Religionen und betrachten „Gott als Schöpfer und Richter" (93–106). Es schließt sich die Frage nach „Gottes Wort in der Geschichte: Bibel und Koran" (107–116) an. Dieses zweite Kap. des zweiten Teils fällt etwas aus der sonst üblichen Struktur heraus, da es weniger die christliche und die muslimische Sicht nebeneinander stellt und betrachtet als vielmehr versucht, eine Systematisierung dieser Frage in einer „interreligiösen" Perspektive zu geben. Wenngleich dieser Versuch durchaus bemerkenswert ist, so fehlt doch für ein Handbuch (und im Vergleich mit den übrigen Teilfragen mit ihrer jeweiligen sehr positiv zu bewertenden grundsätzlichen Gegenüberstellung) die Konkretheit des (Selbst-)Verständnisses der heiligen Schriften in Christentum und Islam. Diese scheint in diesem von *H. Zirker* und *M. Gharaibeh* erarbeiteten Punkt bereits vorausgesetzt, sodass der nichtkundige Leser (der ja gleichermaßen zu der Zielgruppe gehört) vielleicht zunächst eher verwirrt als aufgeklärt zurückbleibt.

Eine wichtige Klärung und Relativierung des allgemeinen Einverständnisses, mit Christentum, Islam (und Judentum) die „abrahamitischen" bzw. „abrahamischen" Religionen unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen, bietet der Punkt 2.3 „Urbild des Glaubens: Abraham als gemeinsamer Stammvater" (117–128). Zwar wird der gemeinsame Bezug auf Abraham nicht grundsätzlich in Frage gestellt, doch wird ebenfalls auf die Problematik einer möglichen zu schnellen Vereinnahmung hingewiesen.

Auf zwei weitere, im christlich-islamischen Dialog immer wiederkehrende Fragestellungen wird sodann eingegangen: „Jesus: Prophet oder Sohn Gottes?" (129–138) und „Muhammad: Vorbild für Muslime – Anfrage an die Christen" (139–147). Vor dem Stand der Forschung und der z. T. heiklen Problematik dieser beiden wesentlichen Fragen hätte man sich jedoch auch eine etwas schärfere Auseinandersetzung damit vorstellen können. Vielleicht wurde sich hier doch zu stark auf jene Ansätze fokussiert, welche eher eine Abschwächung der Gegeneinanderstellung der jeweiligen (Selbst-)Verständnisse dieser beiden wichtigsten Figuren von Christentum und Islam betreiben. Natürlich hätte eine solche Herangehensweise die Länge der Beiträge vergrößert, was der grundsätzlichen Ausrichtung des Handbuches dann nicht mehr entsprochen hätte. Neben dieser allgemeinen Rückfrage soll auch noch auf ein Detail hingewiesen werden, das doch irritierend ist. *H. Mohagheghi* erklärt auf S. 133, dass „ein *rasūl* ein Auserwählter ist, der einen regionalen und temporären Auftrag hatte und von dem keine schriftliche Offenbarung bekannt ist. Ein *nabī* ist ein Auserwählter, der darüber hinaus einen universellen Auftrag hatte und dessen Botschaft zeitgleich oder später schriftlich festgehalten wurde. Der Koran nennt u. a. David, Abraham, Mose, Jesus und Muhammad *nabī*." Im islamischen Grundverständnis ist es jedoch gerade umgekehrt, dass *nabī* die allgemeinere Form des Prophetentums im Islam umschreibt und der *rasūl* der mit einer Schrift und universellem Auftrag Gesandte ist. Sollte es sich hier lediglich um eine redaktionelle Verwechslung oder von der Vf.in nicht intendierte Umstellung der beiden Begriffe handeln, wäre eine Korrektur bei einer Neuauflage des Handbuches auf jeden Fall zu berücksichtigen. Ist diese Umstellung von der Vf.in jedoch beabsichtigt, wäre eine weitere Erklärung sicher wichtig.

Die anderen behandelten Themen dieses zweiten Teils seien hier nur kurz erwähnt. Nach der Gottesfrage und eng mit ihr verbunden ist nach dem Menschenbild in den beiden Religionen zu suchen, welches in 2.6 „Stellvertreter Gottes: Würde und Aufgabe des Menschen" erörtert wird. Der Theodizee-Frage widmet sich sodann 2.7 „Gerecht und barmherzig? Glauben an Gott angesichts des Leids". Die nächsten Punkte bringen anschließend v. a. ethische Fragen zur Sprache. 2.8 „Verantwortung für das Leben" sucht nach den „Grundlagen der Ethik", die in Christentum und Islam zwar anders verortet sind, sich aber durchaus zusammenbringen lassen. In 2.9 „Leben in Freiheit und Würde: Menschenrechte" wird auf objektive Weise die Genese, Begründung, aber auch das z. T. unterschiedliche Verständnis der Frage nach den Menschenrechten in beiden Religionen untersucht, während der nächste Punkt 2.10 „Gerechtigkeit schaffen, Unrecht beenden: Frieden und Gewalt" ausgeglichen und auch nicht vor schwierigeren Anfragen zurückweichend nach dem Konzept beider Begriffe fragt. Ein anderes Themenspektrum wird dann mit 2.11 „Partnerschaft, Ehe und Familie" angegangen; auch dieses wiederum, ohne von den konkreten Fragen abzusehen. Dem sehr unterschiedlichen Verständnis und Bedeutung der Religionsgemeinschaften widmet sich 2.12 „Keiner glaubt für sich allein: Kirche und Umma", ein Punkt, an dem die Asymmetrie zwischen beiden Religionen sehr deutlich wird. Die Stellung und Wichtigkeit der Gottesbeziehung im Gebet wird in 2.13 „Gemeinsam vor Gott: Gebet und Spiritualität" behandelt, mit dem Blick auf die einzelnen Religionen, aber auch mit der Frage des gemeinsamen christlich-islamischen Gebets. Sowohl die Begrifflichkeit als auch die Praxis des Glaubenszeugnisses wird in Punkt 2.14 „Den Glauben bezeugen: Zum Verhältnis von Dialog und Mission" geklärt. Mit Kap. 2.15 „Worauf hoffen wir? Heil in Diesseits und Jenseits" und den Fragen nach den letzten Dingen und ihrer Bedeutung für das Jetzt schließt dieser zweite Teil über die Themen des christlich-islamischen Dialogs. Bedauern kann man, dass hier die theologisch doch nicht unbedeutende Frage nach der Heilsmöglichkeit für den jeweils anderen in beiden Religionen weitgehend ausgeblendet wird.

Nachdem so die Fundamente und wichtigen theologischen Fragen geklärt sind, widmet sich der dritte Teil „Praxis" (259–351) den konkreten Aspekten des gelebten Dialogs. Dieser Teil hat weniger analytischen als vielmehr darstellenden Charakter, sodass man sehr viele interessante Informationen über den v. a. in Deutschland gelebten Dialog erfährt, und das unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten: wie der Dialog praktisch gelebt und erlebt wird in den „Orten der Begegnung: Kirchen- und Moscheegemeinden"; die Frage nach den Möglichkeiten für multireligiöse (statt interreligiöser) Feiern (3.2 „Gemeinsam Dank und Bitte vor Gott tragen – Anlässe und Räume multireligiöser Feiern"); Erfahrungen und Empfehlungen aus den Projekten von „Häusern des Dialogs", die „Leuchttürme auf dem Weg zu neuen Ufern" (3.3) sein können; die Frage nach der Seelsorge und des Unterrichts in spezifischen Räumen wie Krankenhäusern, Gefängnissen, Bundeswehr usw. (3.4 „In schwierigen Lebenssituationen Gott zur Sprache bringen – Seelsorge und religiöse Begleitung"), in konfessionellen Kindertagesstätten (3.5 „Beheimatung und Öffnung – interreligiöse Bildung und Erziehung in der Kindertagesstätte") oder in Schulen („3.6 Vernetz-

ter Religionsunterricht und Religionssensibiliät im Alltag – christlich-islamischer Dialog in der Schule"); das Zusammenleben und das Bewusstseinschaffen in Jugendarbeit (3.7 „Religiöse Identitätsfindung im christlich-muslimischen Dialog – Perspektiven der Jugendarbeit"), an Hochschulen (3.8 „Zwischen Politik und Religion – christlich-islamischer Dialog an der Hochschule"), in Akademien (3.9 „Auf dem Weg zur Lernpartnerschaft – christlich-islamischer Dialog in der Erwachsenenbildung und in Akademien"), in sozialen Einrichtungen (3.11 „Gemeinsam den Menschen dienen – christlich-muslimischer Dialog in sozialen Diensten und Einrichtungen"), in Sport und Kultur (3.12 „Die Chance kultureller und sportlicher Veranstaltungen – Begegnung, die fast von selbst geschieht"), in den Medien (3.14 „Dem christlich-islamischen Dialog Gehör verschaffen – Medien und Öffentlichkeitsarbeit"); aber auch die Genderfrage wird hier angegangen (3.10 „Religion – Politik – Gender: Die Töchter von Sarah und Hagar engagieren und vernetzen sich"); sowie die schwierige Frage nach der „Auseinandersetzung mit extremistischen Einstellungen" (3.15 „Zivilcourage und aktive Toleranz"); und die Vorstellung einer Ausbildung zur „Interreligiösen Kompetenz" (3.13 „Befähigung zum Dialog"). Sehr vielfältige Projekte sind es demnach, welche das Erreichte im Zusammenleben und im Bewusstsein füreinander darstellen und aus diesem beeindruckenden Feld des bereits Gelebten auch Ausblicke auf die Zukunft geben. Alles in allem wird in diesen verschiedenen Punkten deutlich, dass der christlich-islamische Dialog keine Theorie ist, sondern gelebte und bewusste Wirklichkeit, wobei noch immer sehr viel Platz für Neues ist, das man aus den wertvollen und interessanten Erfahrungen des Geschehenen mit Kraft und Zuversicht angehen kann.

Auch der letzte Teil des Handbuches, welcher sich mit den „Akteuren" (353–449) des Dialogs beschäftigt, ist ein eher deskriptiver Teil, der einen umfassenden Überblick über die verschiedenen wichtigsten oder zumindest treibenden Kräfte im christlich-islamischen Dialog bietet. Systematisch werden so jeweils in Unterpunkten sowohl internationale wie auch v.a. deutsche Einrichtungen aufgezählt und kurz vorgestellt, die vorrangig oder neben anderem auch auf dem Gebiet des christlich-islamischen Dialogs tätig sind und sich um ein stärkeres Zusammenleben von Christentum und Islam bzw. von Christen und Muslimen bemühen. Um eine bessere und systematische Übersicht bieten zu können, werden die „katholischen Akteure" (355–372), die „evangelischen Akteure" (373–386) und die „muslimischen Akteure" (387–411) in eigenen Kap.n dargestellt, bevor der Blick sich dann auf spezifisch „christlich-muslimische Akteure" (412–424) richtet, bei denen es um Institutionen, Foren oder Räte geht, in denen jeweils die Mitglieder zahlenmäßig mehr oder weniger gleich Christen und Muslime sind. Die beiden letzten Kap. dieses Teils lenken den Blick schließlich noch auf Österreich (4.5 „Christlich-islamischer Dialog in Österreich") und die Schweiz (4.6 „Christlich-islamischer Dialog in der Schweiz"), wodurch dann auch die z.T. historisch und politisch bedingte unterschiedliche Entwicklung und Bedeutung des christlich-islamischen Dialogs in diesen drei Ländern sichtbar gemacht werden kann. Ein sehr ausführliches und weiterführendes Literaturverzeichnis, ein dem Charakter eines Nachschlagewerks entsprechendes Sachregister sowie die interessante Aufzählung und Verortung der Hg. und Autorinnen und Autoren schließen das Werk ab.

Wer sich für den christlich-islamischen Dialog allgemein interessiert, sich über den aktuellen Stand dieses Dialogs informieren möchte oder einfach einen Überblick über zentrale Themen dieses Dialogs gewinnen möchte, aber auch wer bereits theologisch und praktisch in diesem Dialog beheimatet ist, der findet in dem „Handbuch christlich-islamischer Dialog" eine wertvolle Quelle, die mit ihrer einfachen Sprache, ihren interessanten Herangehensweisen und ihrem sehr umfassenden, und sich dennoch nicht in Details verlierenden Konzept die wichtigsten Informationen, Anregungen, Überlegungen und Anfragen in Theorie und Praxis zusammengetragen hat. Nach den vielen und bedeutenden Jahren, in denen der christlich-islamische Dialog weitgehend positiv betrieben wurde, war es an der Zeit, einen solchen Überblick zum jetzigen Stand der Dinge zu geben und so den Weg zu eröffnen, um mit festen Schritten in diesem Dialog weiter voranschreiten zu können. Die ausgewählten Autorinnen und Autoren mit ihrem meist langjährigen Engagement in den unterschiedlichen Bereichen dieses Dialogs tragen zur hohen Qualität des Werkes entschieden bei. Das Handbuch könnte und sollte zum Standardwerk für jeden werden, der sich auf den Weg des Dialogs machen möchte oder sich dafür interessiert, aber auch zum Nachschlagewerk für alle, die bereits auf diesem Weg sind.

Luxemburg Tom Kerger

Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis, hg. v. Josef Rist / Christof Breitsameter. – Münster: Aschendorff 2013. 205 S. (Theologie im Kontakt, Neue Folge, 1), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–402–13024–7

Der vorliegende Sammelband bildet den Auftakt zu der Reihe „Theologie im Kontakt. Neue Folge". Fünf der zehn Beiträge basieren dabei auf Vorträgen, die im Rahmen des Kontaktstudiums der Kath.-Theol. Fak. im Wintersemester 2011/2012 an der Ruhr-Univ. Bochum gehalten wurden. Ziel und Anliegen der Publikation ist es, das Schriftverständnis der Offenbarungsreligionen zu untersuchen und den theologischen Ertrag, besonders für die kirchlich-pastorale Arbeit, fruchtbar zu machen.

Den Auftakt bildet *Richard Schaefflers* Aufsatz, der sich mit Hilfe sprachphilosophischer Überlegungen der Frage nach dem göttlichen Wort im Munde des Menschen annimmt und dabei sieben Thesen als Instrumentarium für das weitere Nachdenken über diese Thematik entwirft. Es schließen sich Gedankengänge zur Auslegung des AT von *Christian Frevel* an. Sein Beitrag wird durch kurze, treffend ausgewählte Auslegungen biblischer Texte angereichert und hat die Absicht, der Leserschaft u.a. Ansätze der atl.en Exegese, wie die Analyse der kanonischen Intertextualität (38), nahe zu bringen. Besonders mit Blick auf die Zielgruppe des Sammelbandes – eine eher im außeruniversitären Kontext beheimatete Leserschaft, die in vielfältigen kirchlichen Arbeitsfeldern tätig ist – überzeugt der informative und klare Schreibstil. Es schließen sich Beiträge von *Thomas Söding* zur Auslegung des NT, *Josef Rists* zum Schriftverständnis der Kirchenväter sowie *Maura Zátonyis* zur Bedeutung der Schriftexegese bei Hugo von Saint-Victor und Hildegard von Bingen an. Die Betrachtung der Schriftauslegung des Mittelalters anhand der Gegenüberstellung zweier Exponenten der bedeutsamen zeitgenössischen Geistestraditionen – nämlich der victorinischen und der mystischen – erweisen sich als treffende Wahl, v.a. wenn man zudem das neuerliche, gesteigerte Forschungsinteresse an Hildegard von Bingen seit ihrer Erhebung in den Stand „Doctor Ecclesiae universalis" – also einer Lehrerin der gesamten Kirche – im Jahre 2012 durch Benedikt XVI. bedenkt. Der Autorin des Beitrags gelingt es, grundlegende Begrifflichkeiten und Denkschemata der mittelalterlichen Theologie darzustellen. Dabei erweisen sich ihre Erläuterungen zur Unterscheidung der Sphäre der *theologia divina* auf der einen Seite und der *theologia mundana* auf der anderen Seite (88f) für das Denken Hugos als prägnant und treffend. Die Vf.in gelangt schließlich zu dem Urteil: „Beide, Hugo und Hildegard, vergessen nicht, bei diesem langen Prozess [der Auslegung und Deutung biblischer Texte] das Ziel vor Augen zu halten: die Erkenntnis Gottes und die Liebe Gottes." (108) Allerdings lässt der insgesamt gelungene Beitrag auch eine gewisse kritische Würdigung beider Figuren vermissen. Hier hätte eine Auseinandersetzung und theologische Reflexion auch von (teils populärwissenschaftlichen) Anfragen und Thesen – wie bspw. die des Neurologen Oliver Sacks[1] und anderer Naturwissenschaftler, die Visionen Hildegards seien durch ein Skotom und daraus resultierende halluzinatorische Lichteffekte ausgelöst – weiteres Potential geboten. Besonders für die anvisierte Leserschaft des Sammelbandes, die in einer sich zunehmend religiös pluralisierenden und säkularisierenden Gesellschaft tätig ist, hätte dies möglicherweise noch manche Argumentationshilfe an die Hand geben können.

Die kirchengeschichtliche Perspektive der Reformationszeit bringt *Michael Weinrich* ein, der sich mit dem Schriftprinzip Martin Luthers und den aktuellen Herausforderungen des reformatorischen Schriftprinzips auseinandersetzt. *Markus Knapps* fundamentaltheologischer Beitrag wartet mit dem koketten Titel „Die Bibel ist nicht Wort Gottes. Das Wort Gottes in Schrift und Tradition, Geschichte und Kultur" auf und will die Frage beantworten, wie sich die Beschaffenheit des biblischen Textes zwischen den Polen von göttlicher Inspiration und menschlichem Wort fassen lässt. Der Autor beschreibt das in der Bibel bezeugte Wort Gottes folgendermaßen: „Biblische Texte sind Menschenwort, insofern sie Glaubenszeugnisse sind, die sich für das Wort Gottes geöffnet und es angenommen haben" (133). Dabei wird die Verheißung des AT durch das Christusgeschehen erneuert. Der Vf. plädiert für die Notwendigkeit der Aktualisierung des biblischen Glaubenszeugnisses, damit es unter stetig wandelnden kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen Gehör findet. Im Sinne der röm.-kath. Fundamentaltheologie wird wenig überraschend die Kirche als Transmissionsriemen für diese stetige Aktualisierungsarbeit erkannt. Insgesamt bietet der Vf. eine gut lesbare fundamentaltheologische Charakterisierung zum Topos „Wort Gottes", indem bewährte Positionen aufgegriffen (u.a. G. Ebeling, J. Ratzinger) und illustriert werden, ohne diesen eine eigene Akzentuierung zur Seite zu stellen – auf die wohl in Anbetracht der antizipierten Leserschaft zu Gunsten einer allgemeinen Darstellung und Einführung verzichtet wurde. Dabei überrascht es, dass zwar die Kirche im Sinne der eigenen Argumentation als Trägerin der Aktualisierung des göttlichen Wortes erkannt wird, aber leider keinerlei Ansätze dargestellt werden, wie diese sich angesichts aktueller gesellschaftlicher Tendenzen von Individualisierung vollziehen kann.

Martin Glöckner nähert sich dem Thema des Sammelbandes aus praktisch-theologischer Perspektive und wirft ein Schlaglicht auf die biblische Prägung von Liturgie. Zudem bedenkt er das sich seit den letzten beiden Jahrzehnten in der röm.-kath. Kirche ausbreitende Phänomen der reinen Wortgottesdienste und deren feierliche liturgische Gestaltung. Den Abschluss des Bandes bildet die islamische Perspektive, vertreten durch *Mohammad Gharaibeh* und *Felix Körner*. Ersterer zeichnet die dogmatischen Eckpfeiler des muslimischen Schrift- und Offenbarungsverständnisses nach und erläutert u.a. den islamischen Umgang mit den 14 kanonischen Lesarten des Korans. Zweiterer beleuchtet die Ansätze historisch-kritischer Koranexegese in der Türkei – eine besonders gelungene Themenwahl, bedenkt man die sich gerade aktuell vollziehende Etablierung der islamischen Theologie als Bestandteil des deutschen Universitätswesens.

In der Gesamtschau bietet der Sammelband einer Vielzahl von Fachperspektiven innerhalb der universitären Theologie Raum, um zum Thema „Wort Gottes" Stellung zu nehmen. Lobend hervorzuhe-

[1] Vgl.: Oliver Sacks: *Migraine.* Understanding a Common Disorder, Berkley/Los Angeles 1985, 106–109.

ben ist der generelle Ansatz, Universitätstheologie in Kontakt treten zu lassen – hier besonders mit einer außeruniversitären Leserschaft, um diese zu informieren und theologisch weiterzubilden, ohne zu überfordern. Gute Lesbarkeit und die Profilierung des jeweiligen Fachgebietes in den einzelnen Artikeln, die aber immer an die Hauptintention der Hg. zurückgebunden wird, zeichnen den Band aus. Allerdings lassen die Beiträge aus der systematischen und praktischen Theologie leider die Berücksichtigung der aktuellen gesellschaftlichen Situation zunehmender Individualisierung und Pluralisierung – ja sogar Säkularisierung in Deutschland – außen vor. Ein Aufsatz, der sich mit der Sprachfähigkeit bezüglich des Wortes Gottes im säkularen Kontext befasst, hätte eine große Bereicherung und notwendige Ergänzung dargestellt.

Weiterhin beweist die Aufnahme von Positionen der islamischen Perspektive nicht nur ein Gespür für die Wahl einer aktuellen Thematik, sondern sie kann sicherlich auch einen Beitrag zu den vielfachen Integrationsbemühungen im Sinne des christlich-muslimischen Dialoges darstellen. Der Band lässt einen Text aus Sicht der jüdischen Theologie gänzlich vermissen. Gerade mit Blick auf den Untertitel des Gesamtwerkes „Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis" überrascht dieser Sachverhalt. Den Hg.n ist es nichtsdestotrotz geglückt, ein lesenswertes und anregendes Werk zu konzipieren, welches einen gelungenen Auftakt der Reihe bildet.

Leipzig Felix Hagemeyer

Tod – Ende des Lebens!?, hg. v. Ulrich Lüke. – Freiburg i. Br.: Alber 2014. 260 S. (Grenzfragen, 38), geb. € 25,00 ISBN: 978–3–495–48631–3

Der Band dokumentiert eine Jahrestagung der Görres-Gesellschaft zum Verständnis von Sterben und Tod aus dem Jahr 2009. Als Buch erschien die Dokumentation erst 2014, weil einzelne Beiträge offenbar verspätet eingingen. Ganz ungewöhnlich ist, dass der Hg. *Ulrich Lüke* in seinem Vorwort Autoren wegen der Verzögerung Vorwürfe macht. Dies erfolgt u.a. mit einem Wortspiel, das den Begriff des Todes verwendet: Bei manchen „säumigen" Autoren habe „man den Tod des Beiträgers noch vor Abgabe seines Todes-Beitrages [...] befürchten" können (8). Der Sache nach wäre es allerdings sinnvoll gewesen, wenn der Hg. seinerseits bei dem ein oder anderen Artikel auf Aktualisierungen geachtet hätte, und zwar insbes. bei denjenigen Aufsätzen, die konkrete ethische und rechtliche Fragestellungen behandeln. Aktualisierungen hätten unaufwändig in Form von Nachträgen erfolgen können. Dies gilt etwa für den von dem Juristen *C. Hillgruber* stammenden Aufsatz mit seinen Bemerkungen zu Patientenverfügungen (215ff), die den Stand von 2009 abbilden und insoweit veraltet sind. Seitdem haben sich durch Rechtsauslegung und durch Gerichtsurteile, u.a. durch den Bundesgerichtshof, erhebliche Fortentwicklungen ereignet. Ähnliches ist zum Artikel des Mediziners *H. Angstwurm* zu sagen, der sich mit dem Hirntodkriterium beschäftigt. Wesentliche neuere Sachverhalte, u.a. die Gesetzesnovellierung von 2012 mit der Einführung der Erklärungslösung, sind nicht erfasst. Der Beitrag geht überdies noch nicht einmal auf das bereits 2008 erschienene viel beachtete „White Paper" des Bioethikrates des US-Präsidenten ein („Controversies in the Determination of Death"), das dann auch in Deutschland erneute Kontroversen über das Hirntodkriterium ausgelöst hat. Unter Ausblendung der neueren Diskurse belässt es der Autor bei der Feststellung, der Hirntod sei ein „sicheres Todeszeichen" (91). Er erwähnt z.B. auch nicht, dass in den Verfahrensvorgaben zur Hirntoddiagnostik sogar bereits zwischen Deutschland und Österreich Unterschiede bestehen. – Technisch und redaktionell weist der Band beträchtliche Mängel auf, wie z.B. falsche Kopfzeilen. Um nur ein einzelnes Beispiel herauszugreifen: Den Kopfzeilen zufolge stammt der von *F. Rauch* geschriebene Artikel über Bestattungsunternehmen von H. Angstwurm (103ff).

Inhaltlich reflektiert der Sammelband im Schwerpunkt theologiegeschichtliche und theologische Aspekte von Tod und Sterben. Gelegentlich ergeben sich Redundanzen, indem z.B. die Ideen Platons zu Tod und Unsterblichkeit in den verschiedenen historischen Rückblenden stets neu dargestellt werden. Diskussionsbedarf besteht dazu, ob man die Begriffe „theologisch" (meist im Sinne von „katholisch-theologisch" gebraucht) sowie „philosophisch" geradezu austauschbar verwenden sollte, wie es immer wieder geschieht. Geistesgeschichtliche Informationen bietet u.a. der Aufsatz von *P. Volck*. Er listet verschiedene Sichtweisen von Sterben und Tod seit der Antike auf – oft jedoch nur ganz schlagwortartig (z.B. 132: zwei kurze Sätze zu Nietzsche) und ohne eingehendere Interpretation. Von *L. Honnefelder* ist ein Aufsatz zur Philosophie des Todes abgedruckt worden, der bereits anderweitig publiziert worden war. Im vorliegenden Band enthält der Aufsatz keine Belegangaben. Für die Belege wird der Leser auf die Originalpublikation verwiesen (111, Fußnote). H.s Aufsatz erwähnt relevante anthropologische Gesichtspunkte, bleibt insgesamt aber ganz kursorisch. So schiebt er weitgehend beiseite, wie tief der Einschnitt war, der in der Todesphilosophie durch das lebens- und existenzphilosophische Denken des frühen 20. Jh.s entstand. Damals haben Georg Simmel und andere Autoren ein immanent-weltliches, auf die endliche Existenz zurückbezogenes Todesverständnis konzipiert. H. bringt dies nicht genauer zur Sprache, was deswegen verwunderlich ist, weil er den Lebensphilosophen Simmel einmal immerhin namentlich erwähnt (116) und weil er in einer Zwischenüberschrift, dieses Mal ohne Namensnennung, auf Simmels Schlüsselthema – die Frage nach der Bedeutung des Todes „für" das Leben – anzuspielen scheint (115).

Inhaltlich sehr viel differenzierter ist der Artikel angelegt, der von *M. Reményi* stammt. Er erörtert im Wesentlichen theologische Aspekte. Insofern ist es ein wenig irreführend, dass der Aufsatztitel von Thanatologie spricht (143) und dass es in den Kopfzeilen stets „Tod – philosophisch" heißt (145, 147 usw.; oder ist dies wieder eines der redaktionell-technischen Versehen, die sich im Band finden?). R. macht auf gedankliche Aporien aufmerksam, die sich im heutigen Horizont angesichts der Todesdeutung stellen. Hierzu gehört die Frage, ob Sterben und Tod als Ausdruck menschlicher Aktivität oder Passivität zu verstehen sind (154ff). Anhand dieser Alternative treten im Übrigen Konfessionsgegensätze zwischen römisch-katholischem und evangelischem Denken zutage (z.B. K. Rahner vs. E. Jüngel, vgl. 156ff). Evangelische Interpretationen von Sterben und Tod werden von R. kritisch kommentiert. Zu Recht merkt er skeptisch an, dass im Rahmen der relationalen Anthropologie und der relationalen Auslegung vom Tod, die einige evangelische Theologen vertreten, menschliche Identität und Individualität kaum noch denkbar sind (161) und dass in dieser Konstruktion der Gott-Mensch-Beziehung „ein Relat aufseiten des Menschen" fehlt (164; vgl. 242ff: Dort findet sich eine kritische Reflexion von *P. Neuner* zu der Ganztodthese, die in der evangelischen Theologie anzutreffen ist). Ein klassisches Thema der Todestheologie besteht darin, Tod und Sünde in einen engen Zusammenhang zu rücken. Dieser Gedanke, den R. im Fazit seines Beitrags kurz aufgreift (172), hätte im heutigen Horizont freilich eine eingehendere kritische Analyse verdient.

Insgesamt vermittelt die Tagungsdokumentation viele geistesgeschichtliche Informationen. Ethische Einzelfragen werden nur selektiv erörtert und im Übrigen positionell oft recht einseitig dargestellt. Davon abgesehen sind im vorliegenden Band interkulturelle und interreligiöse Aspekte der Deutung von Sterben und Tod vollständig ausgeklammert worden. In dieser Hinsicht wird das Buch dem Diskussionsstand, der in einer pluralistischen Gesellschaft geboten ist, nicht gerecht. Insgesamt wird an der Publikation deutlich, dass nicht nur zu den ethischen und rechtlichen Aspekten von Sterben, Sterbehilfe und Sterbebegleitung anhaltend Diskussionsbedarf vorhanden ist. Vielmehr sollten auch die philosophischen, anthropologischen und theologischen Aspekte künftig ebenfalls wieder stärker durchdacht werden.

Bonn Hartmut Kreß

Exegese / Bibelwissenschaft

Erlemann, Kurt / **Wagner**, Thomas: **Leitfaden Exegese**. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium. – Tübingen: Francke 2013. 164 S. (UTB, 4133), kt € 19,99 ISBN: 978–3–8252–4133–9

Auf die Veränderung der Klientel in exegetischen Proseminaren hin zur Mehrheit von BA- und Lehramtsstudierenden, die – abgesehen von Gymnasiallehramtsanwärtern – keine Kenntnisse der alten Sprachen mehr benötigen, reagieren Kurt Erlemann und Thomas Wagner mit ihrem Methodenbuch zur Exegese biblischer Texte. Der Band ist als Einführung in die exegetischen Methoden beider Testamente konzipiert, die anhand vorrangig narrativer Texte in den entsprechenden Veranstaltungen am Seminar für Ev. Theol. (FB Geistes- und Kulturwissenschaften) an der Bergischen Univ. Wuppertal vielfach erprobt, modifiziert und optimiert werden konnten. Insbes. auf Grundlage gängiger textlinguistisch ausgerichteter Methodenbücher (Richter, Berger, Egger / Wick) entstand „ein auf die Voraussetzungen und Studienanforderungen der dortigen Studierenden ausgelegtes Methodenkonzept" (1), welches nicht zuletzt dahingehend verstanden werden will, eine Hilfe zur Abfassung exegetischer Proseminararbeiten zu sein. Zu den Adressaten zählen neben Studierenden auch Teilnehmer aus Angeboten der Erwachsenenbildung, die biblische Texte mit Hilfe der Methoden der historisch-kritischen Exegese auslegen möchten.

Der Band zeichnet sich durch einen stringenten Aufbau aus und gliedert sich neben der Einleitung (Kap. 1) in neun Teile (Kap. 2–7), die auf exegetische Methodenschritte fokussiert und i. d. R. gleich gestaltet sind (Zielsetzung; Leitfragen; Durchführung; Beispieltexte). Danach folgen ein knappes „Glossar wichtiger exegetischer Begriffe" (Kap. 8), „Hinweise zur Gestaltung von Hausarbeiten" (Kap. 9) und ein systematisiertes Literaturverzeichnis (Kap. 10).

Im einleitenden Kap. legen die Vf. methodologische und hermeneutische Vorentscheidungen fest und erläutern den Aufriss des Bandes. In der Konzep-

tion entscheiden sie sich für die Aufhebung der „Trennung von synchroner und diachroner Analyse" (4) und verfolgen eine Verschränkung beider Sichtweisen.

Die Kap. 2–7 entsprechen in ihrer Anlage der einleitend vorgenommenen Organisation der Methodenschritte. Zunächst gliedert sich ein erster Themenbereich zu „Vorüberlegungen und Textsicherung" (7–34) in mehrere Unterkap., in welchen zunächst ein pers. Zugang zum Text in den Blick genommen wird. Eigene Bibel- und Textvorverständnisse sollen geklärt und die bei der Exegese leitenden Fragestellungen entwickelt werden (7–12). Daran schließen sich Teile zur Wirkungsgeschichte (12–16), Textabgrenzung (17–19), Textkritik und das Anfertigen einer Arbeitsübersetzung für Studierende mit Griechischkenntnissen (20–30) sowie der Vergleich mehrerer deutschsprachiger Bibelübersetzungen für Studierende ohne Sprachkenntnisse (31–34) an.

Die weitere Methodenabfolge umfasst: „Sprachlich-sachliche Analyse (synchron)" (35–67) – thematisiert werden Sozialgeschichte bzw. historischer Hintergrund sowie Realien (35–41), darauf folgen textlinguistische Fragestellungen (42–67); „Die Aussageabsicht des Autors (synchron)" (68–81) – mit Formkritik (68–74) und Textpragmatik (74–81); „Kontextuelle Analyse/das innovative Potential (diachron)" (82–107) – behandelt werden Traditionsgeschichte (82–91), der religionsgeschichtliche Vergleich (91–98) und der synoptische Vergleich (98–107); „Der Text als Teil eines theologischen Gesamtkonzepts (synchron)" (108–122) – mit Kompositions- und Redaktionskritik; das letzte Kap. zur Methodik ist mit „Ergebnis, Fazit" (123–127) überschrieben.

Formal ist der Band äußerst sorgfältig gestaltet. Er zeichnet sich durch eine hervorragende didaktische Aufbereitung aus, die das Werk sowohl für Studierende als auch für Lehrende sehr benutzerfreundlich werden lässt. Durch graphische Hervorhebungen mittels Einrahmung sind bereits vor den jeweiligen inhaltlichen Ausführungen wesentliche Aspekte eines Analyseschrittes zusammengefasst. Dies ermöglicht einerseits eine erste Übersicht, andererseits ein schnelles Einlesen in die behandelte Thematik. Gelegentlich werden notwendige Begriffsklärungen bzw. methodologische Spezifizierungen in Exkursen vorgenommen, die durch Unterlegung des Textes hervorgehoben sind.

Weiterhin positiv zu werten sind die Textbeispiele aus der universitären Praxis, welche zuvor behandelte Inhalte am biblischen Text anwenden und die Durchführung der Methoden demonstrieren. Für den Bereich NT handelt es sich um Auszüge aus real abgefassten Proseminararbeiten zur Textstelle Mk 2,1–12, als Beispiel für die atl.n Texte wurden, um alle Methodenschritte möglichst gleichwertig aufzeigen zu können, vom Co-Autor Mustertexte zu Ex 13f, der Thronvision in Jes 6 sowie zu 2 Chr 5–7 verfasst. Alle Textbeispiele werden in den darin enthaltenen positiven und negativen Aspekten ausgewertet. Sie werden von Studierenden als sehr hilfreich bei der Erstellung der eigenen exegetischen Hausarbeit empfunden, wie deren Rückmeldungen zeigen.

Die einzelnen Kap. sind von divergierendem Umfang und unterschiedlicher Intensität, wodurch einige Monita zu formulieren sind: Das Kap. zur Wirkungsgeschichte im Stadium der Vorüberlegungen und der methodischen Vergewisserung scheint zu weit vorgeschaltet. Nimmt man zur Kenntnis, dass dieses Kap. nicht nur die Ausleuchtung traditioneller Interpretationen mit der Verortung der eigenen Deutung zum Ziel hat, sondern auch Ansätze und Ergebnisse der exegetischen Forschung mit in den Blick nehmen soll, so erklärt sich die Platzierung dieser Reflexion vor der eigentlichen Arbeit am biblischen Text. Dennoch ist, nach Ansicht der Rez.en, kritisch zu fragen, ob man Studierende an dieser Stelle nicht überfordert, wenn in den Leitfragen in der Differenzierung zwischen Wirkungs- und Auslegungsgeschichte festgehalten wird: Zur Wirkungsgeschichte „gehören politische und soziale Auswirkungen ebenso wie solche in der bildenden Kunst, der Musik, im Film, in der Literatur und der Philosophie. Die Auslegungsgeschichte […] umfasst die schriftlich fixierten Kommentare, Auslegungen und Predigten im Kontext akademischer oder gemeindlicher Rezeption." (13)

Dagegen wird im Kap. zur Formkritik die Gattungsanalyse ausgespart, da sie als „intertextueller Aspekt […] den Rahmen einer Proseminararbeit an einem spezifischen Text überschreitet." (70) Eine solche kann jedoch sehr wohl (v.a. für das NT) erarbeitet werden. Auch das gänzliche Fehlen der Methode der Literarkritik, die lediglich im Exkurs zur Abgrenzung gegen Leitfragen der textlinguistischen Analyse genannt wird, ist insofern bedauerlich, als dass sie wichtig ist, um Kommentare, Handbücher etc. in ihren Argumentationen verstehen zu können – jenes Handwerkzeug, dessen Vermittlung im exegetischen Proseminar als besonders wichtig zu erachten ist. Aus atl.er Sicht ist es schade, dass es keine analogen Kap. zu Textsicherung, Textkritik und Übersetzung für Studierende mit Hebräischkenntnissen gibt. Die Vf. verweisen darauf, dass „Hebräisch nicht zum festen Bestandteil der Lehramtsausbildung zählt" (2). Dabei scheinen sie nur die eigenen Studierenden im Blick zu haben, was den universalen Anspruch des Leitfadens etwas mindert. So gibt es bspw. Universitäten, an denen im Gymnasiallehramt die Wahl zwischen Hebräisch oder Griechisch möglich ist, was zur Folge hat, dass auch atl.e Proseminare im Lehramtsstudium (Sek II) angeboten werden. Eine Erweiterung unter diesem Gesichtspunkt wäre für eine weitere Auflage wünschenswert und sollte mit einer Erweiterung des letzten Kap.s einhergehen.

Als sehr gelungen dagegen kann das Unterkap. 3.2 zu den textlinguistischen Fragestellungen bezeichnet werden. Gerade hier ist die empfohlene Abfolge der einzelnen Arbeitsschritte als besonders zielführend zu werten.

Abschließend ist festzuhalten, dass sich der „Leitfaden Exegese" sehr gut als Grundlage für den praktischen Einsatz in Proseminaren eignet. Eine Adaption des Methodenarrangements des auf Wuppertaler Verhältnisse abgestimmten Lehrwerks auf entsprechende Veranstaltungen an anderen Univ.en bietet den Vorteil, dass genügend Zeit für die Einübung der Methoden an weiteren Textbeispielen bleibt. So ist der Möglichkeit zur thematischen Ausrichtung von Proseminaren Raum gegeben. Will man dagegen andere methodische Schwerpunkte setzen, so kommt man nicht um den Einsatz weiterer etablierter Methodenbücher herum.

Zuletzt bleibt zu betonen, dass der von den Vf.n vorgelegte Band trotz der genannten Kritikpunkte ein sehr hilfreiches Arbeitsmittel darstellt, das auf keinen Fall in der Sammlung von Methodenbüchern fehlen sollte. Es ist sowohl für Lehrende in der Vermittlung exegetischer Methoden als auch für Studierende genau das, was es sein will: ein echter „Leitfaden".

Münster Ludger Hiepel / Volker Niggemeier

Schüngel-Straumann, Helen: **Eva**. Die erste Frau der Bibel: Ursache allen Übels? – Paderborn: Schöningh 2014. 217 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77793–5

Mit diesem Buch legt Schüngel-Straumann eine Neubearbeitung ihres breit rezipierten Bandes „*Die Frau am Anfang.* Eva und die Folgen" (Freiburg 1989) vor. Er wurde v.a. in seinem Rezeptionsteil erheblich erweitert und ist für eine breitere Öffentlichkeit gedacht.

Im Vorwort wird die teils auch persönlich erfahrene Betroffenheit der Vf.in durch die misogyne Eva-Rezeption, die bis ins 20. Jh. wirksam war, deutlich. Diese Betroffenheit ist auch im weiteren Verlauf immer wieder als treibende Kraft spürbar.

Die Einleitung identifiziert die androzentrische Auslegungsgeschichte von Gen 1–3, weniger die Texte selbst, als das eigentliche Problem. Dementsprechend befasst sich der erste, ausführlichere Teil mit der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte. Dabei geht S. selbstverständlich exemplarisch vor und bewegt sich chronologisch vom 20. Jh. bis zu den deuterokanonischen Schriften zurück. Ersteres ist durch Werbetexte (Ende des 20. Jh.s) und theologische Texte (Anfang des 20. Jh.s) vertreten. Aus der Zeit des 15.–17. Jh.s werden Miltons „Paradise Lost" und der „Hexenhammer" besprochen. Zu den folgenden Gemälden aus der Renaissancezeit gibt es eine kurze Einleitung, die Bilder selbst werden größtenteils ohne Kommentar abgedruckt. Für das Hochmittelalter zieht S. Texte von Thomas von Aquin und Hildegard von Bingen heran. Sie arbeitet heraus, dass durch die Gründung von Universitäten Frauen von theologischem Wissen ausgeschlossen wurden, während in den Klöstern ein reger Austausch von Wissen auch unter den Geschlechtern stattfand.

Für die Patristik liegt der Schwerpunkt auf Augustinus, der in der Tat mit seiner Genesisauslegung für Jh.e prägend war. Bedeutende Themen sind die Frage nach der Gottebenbildlichkeit der Frau, die Hierarchie der Geschlechter, der Zweck der Erschaffung der Frau, aber auch eine sexualisierte Deutung von Gen 3 (die bereits ihre Tradition hatte) und die Erbsündenlehre. Neben Augustinus kommt kurz Tertullian zur Sprache. Danach versucht S. den raren Frauentexten der Väterzeit auf die Spur zu kommen (v.a. Frauen um Hieronymus, Proba). Die Eva–Maria-Typologie, die sich ab dem 2. Jh. entwickelte, wird von ihr negativ bewertet. Ein Positivbeispiel findet sie in einem apokryphen armenischen Evangelium.

Die Rezeption von Gen 1–3 in den ntl.en Briefen wird als entscheidend für die weitere christliche Interpretation diskutiert, wobei deutlich zwischen pseudepigraphen (1 Tim 2,8–15; 1 Kor 14,33b–36 – als sekundär eingestuft) und echten Paulustexten (1 Kor 11,3–16) unterschieden wird. Dem „echten" Paulus werden frauenfeindliche Aussagen damit abgesprochen.

Recht ausführlich kommt die „apokryphe" Literatur der Zeitenwende zur Sprache, also frühjüdische/frühchristliche Texte wie das Jubiläenbuch, das äthiopische Henochbuch, die Testamente der zwölf Patriarchen oder die verschiedenen „Leben Adams und Evas".

Nach der v.a. jüdischerseits überlieferten Tradition über Lilit, die legendäre erste Frau Adams, werden Texte aus der Weisheitsliteratur (Spr, Koh und Sir) behandelt.

Der zweite Teil widmet sich ausführlich der Exegese der hebräischen Texte. Zuerst wird Gen 2–3 (zusammen mit 4), dann die priesterliche Schöpfungs-

erzählung Gen 1,1–2,4a, konzentriert auf die Texte über die Frau bzw. das Verhältnis von Frau und Mann, untersucht.

Das Buch schließt mit kurzen weiterführenden Überlegungen zur Bedeutung der Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte der biblischen Eva in interdisziplinärer Arbeit, im interreligiösen Dialog und im interkulturellen Kontext.

S.s Buch erweitert und ergänzt die Beispiele aus der Wirkungsgeschichte Evas und präsentiert die entscheidenden exegetischen Erkenntnisse zu Gen 1–3, die sie bereits in ihrem ersten Buch zum Thema dargelegt hat, für ein interessiertes Publikum. So entsteht ein Bild der Eva-Rezeption, welches unterschiedliche Aspekte, aber auch durchlaufende Linien dieser oft erschreckenden Geschichte aus feministischer Sicht kritisch beleuchtet.

Die engagierte und kritische Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte – auch wenn sie hier nur punktuell und exemplarisch durchgeführt werden kann – ist notwendig, um die sich durch die Geschichte der Theologie und der (europäischen) christlichen Kultur durchziehenden Argumente für eine Unterordnung oder Minderwertigkeit der Frau offenzulegen und ihre oft implizit immer noch vorhandene Präsenz aufzuzeigen und letztlich zu beenden. Dabei treten aber auch alternative Texte zutage, die Gegenstimmen zu den patriarchalen Tendenzen der jeweiligen Zeit bildeten und zeigen, dass der Blick auf Eva und die Frau(en) keineswegs immer nur negativ und abwertend war.

Die ausführliche Exegese der hebräischen Texte von Gen 1–3 begründet ein wissenschaftlich fundiertes, nicht frauenfeindliches Verständnis der biblischen Texte über die Frau am Anfang. Die Orientierung am hebräischen Text in seinem altorientalischen Kontext sowie detaillierte Analysen und Hintergrundwissen zu einzelnen Aspekten (wie „Hilfe", „Rippe" etc.) sind wegweisend für eine solche neue Sichtweise. Es ist zu hoffen, dass diese auch endlich breiter rezipiert wird.

S. stellt auch explizit klar, dass es einer feministischen Perspektive nicht um eine Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse gehen kann, sodass die Frau über den Mann herrscht. Auf diese Weise ändern sich die Strukturen nicht. S. geht es um das „volle Menschsein der Frau" (189) und ein gleichwertiges Miteinander, das bereits in den biblischen Texten grundgelegt ist.

Einige wenige Punkte sind kritisch anzumerken. Fraglich und inkonsistent ist die Position gegenüber jüdischen Auslegungen. Einerseits wird mehrfach betont, dass die jüdische Tradition keine der christlichen vergleichbaren Abwertung Evas oder der Frau kennt (z. B. 111, Fußnote 159). Das ist angesichts von Texten wie BerR 18,2 kritisch zu hinterfragen (um nur ein Beispiel zu nennen). Richtig ist, dass sie andere Schwerpunktsetzungen aufweisen. V. a. die Einstellung zu Sexualität und Körperlichkeit in den rabbinischen Texten unterscheidet sich deutlich von der christlichen. Andererseits unterscheidet S. bei Paulus zwischen seiner rabbinischen Exegese, die entsprechend dem zeitgenössischen Kontext frauenfeindlich sei, und der christlichen Einstellung, die eine positive Einstellung gegenüber Frauen erkennen lasse (94–98). Diese Aufteilung ist bedenklich und auch nicht sachgemäß. Auch viele der zitierten und (zu Recht) als misogyn kritisierten apokryphen Texte sind jüdischen Ursprungs, ebenso wie die Lilit-Tradition, die zwar Eva entlastet, aber keineswegs ein freundliches Frauenbild zeigt. Im Gegenteil, unterschiedliche Frauenbilder werden gegeneinander ausgespielt.

Manche Abschnitte bieten ausschließlich Zitate aus der Sekundärliteratur, etwa der über Hildegard: Textzitate aus ihren eigenen Schriften wären aber ebenso von Interesse. Dazu kommen Ungenauigkeiten im Detail, wie u. a. die Aussage, die ntl.en Autoren hätten nur die „griechische Bibelübersetzung des AT benutzt und zitiert" (165; die Aussage ist unter mehreren Aspekten hinterfragbar). Ein wenig irritierend sind auch die Umschriften des hebräischen Textes (Uneinheitlichkeit, Fehler beim Druck).

Nur angedeutet werden kann die wichtige Frage nach dem Stellenwert der Rezeptionsgeschichte im Verhältnis zum Bibeltext, der in dem Buch sehr stark als „Original" gegenüber sekundären und daher weniger „richtigen" Auslegungen dargestellt wird. Dieses Verhältnis wäre genauer zu bedenken.

Insgesamt ist das Buch ein bedeutsamer und gut lesbarer Beitrag für eine heute angemessene, Frauen nicht abwertende Lektüre von Gen 1–3. Der kritische Blick auf die Wirkungsgeschichte mit zahlreichen höchst interessanten Beispielen bietet die Möglichkeit, Eva, die prototypische Frau, neu in den Blick zu nehmen und alte Vorurteile endgültig ad acta zu legen.

Wien Agnethe Siquans

Grund, Alexandra: **Die Entstehung des Sabbats**. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XII) 370 S. (Forschungen zum Alten Testament, 75), Ln. € 94,00 ISBN: 978–3–16–150221–7

Bei der Arbeit von Alexandra Grund, die religionsgeschichtlich und kulturgeschichtlich orientiert ist, handelt es sich um die Veröffentlichung der im Jahre 2008 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommenen Habil.schrift.

G. stellt sich die Aufgabe, anhand des Beispiels des Sabbats das Zeitkonzept Israels zu untersuchen. Dabei setzt sie ihre Arbeit in Beziehung zu dem nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelten Paradigma, wonach Israels heilsgeschichtliches Denken sich von einem naturzyklischen Denken in der Umwelt abhebt (vgl. 11f).

Die Arbeit widmet sich im ersten Hauptteil den vorexilischen Wurzeln des biblischen Sabbatkonzeptes, wobei zunächst in Anschluss an eine Untersuchung von J. Meinhold vom Anfang des 20. Jh.s die Belege für den Sabbat als Vollmondfest und des vorexilischen Ruhetages, der noch nicht die Bezeichnung שבת trug, aufgearbeitet werden. G. kann aufzeigen, dass die lunaren Zyklen in der vorexilischen Zeit eine außerordentlich große Bedeutung hatten. Der Neumond-Tag und der Vollmond-Tag trugen einen Festcharakter, weswegen sie „in einem Atemzug mit den Jahresfesten חג und מועד genannt" (147) wurden. Der siebente Tag war dagegen ursprünglich ein mit der landwirtschaftlichen Arbeit verbundener Ruhetag. Dieser besaß nach G. zwar keinen festlichen Charakter und verfügte ursprünglich nicht über eine kultische Begehung, doch war er als Zeitabschnitt, der der Alltagszeit gegenüberstand und aufgrund der Zahlensymbolik mit dem Thema der Vervollkommnung („Regeneration und Fülle") verbunden.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich dem Sabbat im Dekalog, wo nach G. in der Exilszeit eine Synthese der beiden in der vorexilischen Zeit noch getrennt voneinander existierenden Konzepte hergestellt worden ist. Als Arbeitshypothese wird davon ausgegangen, „dass Tempelzerstörung und Exilierung eine tiefgreifende Transformation der gesamten Festpraxis nötig machten, in der der Wochensabbat entstand" (153). Beim Vergleich der beiden Versionen kommt sie zu dem Ergebnis, dass dem Sabbat-Gebot in Ex 20 die Priorität zukommt. Dafür würden die strukturell klarere Form von Ex 20,8–11 und die Rückverweise in Dtn 5 sprechen. In der Tat lässt sich Dtn 5,12b als dtr Zusatz zu einem vorgegebenen Text und als Rückverweis auf Ex 20 verstehen (vgl. 165), doch ist der Sachverhalt ausgehend von der Begründung des Sabbats (Ex 20,11 // Dtn 5,14f) m. E. differenzierter zu betrachten.

Der mit למען eingeleitete Satz mit der Ruhe von Sklave und Magd (in Dtn 5,15b) im Zusammenhang mit der nachfolgenden Aufforderung, die Vergangenheit Israels in Ägypten zu bedenken, dient v. a. der Motivation, was ihn mit paränetischen Sätzen und Formulierungen im Deuteronomium verbindet. Besonders nahe ist das Gebot zur Sklavenfreilassung in Dtn 15,12ff. Solche paränetischen Formulierungen kennzeichnen Innovationen oder noch nicht allgemein anerkannte Inhalte und sollen die Adressaten dazu bewegen, sie zu akzeptieren. Dass in Ex 20,11 demgegenüber begründet wird, und dies mit dem Verweis auf die Schöpfung, könnte auch als spätere Rezeption des nun bereits akzeptierten dtr Konzeptes angesehen werden. Hier deutet sich m. E. ein komplexeres Verhältnis der beiden Dekalogversionen an, als dass sich Dtn 5 nur auf den uns noch vorliegenden Textzusammenhang von Ex 20 zurückbezieht. Die Rückverweise in Dtn 5 sind dagegen von einer korrigierenden Absicht geprägt. Das ist daran erkennbar, dass behauptet wird, dass die im Dtn mitgeteilte Form des Dekalogs ausschließliche Grundlage des Bundesschlusses gewesen sei (vgl. Dtn 5,5.22) und Mose von Gott anschließend המצוה החקים והמשפטים für das Volk erhalten habe (Dtn 5,31; vgl. Dtn 6,1). Letztlich könnte entsprechend der Rückverweis כאשר צוך יהוה אליך auf eine nicht mehr erhaltene Vorstufe des Dekalogs verweisen. Allerdings ist es im Zusammenhang des Sabbats wahrscheinlicher, dass mit dem Verweis das Gebot zur Einhaltung des siebenten Tages als Ruhetag im Bundesbuch (Ex 23,12) in den Blick genommen wird. Diese Passage wäre dann nicht nur Hintergrund des Sabbatgebotes (vgl. 160ff), sondern zugleich Verweisziel. Das dtr Deuteronomium hätte damit in der Formulierung des Dekalogs einen Beitrag zu der von G. herausgearbeiteten Verbindung des שבת mit dem vorexilischen Ruhetag geleistet. Mit dem Rückbezug auf die Sinaiperikope oder deren Vorstufe beginnt zwischen den beiden Textbereichen eine fortschreitende Harmonisierung, die man aufgrund des synoptischen Vergleiches allein wahrscheinlich nicht auflösen kann. Dies erklärt auch die gegensätzlichen Positionen der Forschung zu der Frage nach der Priorität der Dekalogversionen, die jeweils gute Gründe anführen können. Die Problematik hat G. im Blick. So verweist sie darauf, dass beide Dekalogversionen Gen 2,2f in ihrem Konzept rezipieren (s. 229). Im Ausblick zeigt sie die weiten Querbezüge der Formulierungen der Eröffnung des Sabbatgebotes auf (vgl. 310).

Das priesterliche Sabbatkonzept bildet den dritten Schwerpunkt der Untersuchung. Er beginnt mit einer ausführlichen Diskussion des priesterlichen Schöpfungsberichtes. Zwar werde bei der Positionierung der Gestirne und der Rhythmen der Zeit in Gen 1 auf mythische Vorstellungen wie bspw. in Ägypten verzichtet (223), doch rezipiere die priesterliche Sabbattheologie neben den vorexilischen Ruhetagsgeboten auch mythische Vorstellungen vom Ruhen der Gottheit, wofür G. auf Paralleltexte verweist. Kritisch äußert sich G. zu literarkritischen Lösungsversuchen, die den planvoll gestalteten Text aufgrund von Abweichungen in der Struktur auf verschiedene redaktionsgeschichtliche Stufen aufteilen. Zu Recht verweist sie darauf, dass „verbliebene Auffälligkeiten

und Unausgeglichenheiten [...] zum Teil sicher auf die Verarbeitung von Traditionen zurückzuführen" (197) sind. Für diese gibt es eine Fülle von innerbiblischen und außerbiblischen Hinweisen. Der biblische Schöpfungsbericht erweist sich nach G. hinsichtlich des Sabbats als eine Exposition. Der Sabbat wird in ihm eingeführt, doch seine Bedeutung erst in dem späteren priesterlichen Text Ex 16 herausgestellt, den sie als Schlüsseltext für die priesterliche Sabbattheologie herausarbeitet, wo die Begriffe שבת und שבתון das erste Mal fallen. Doch erst der Festkalender Lev 23 ist nach G. der Ort, an dem der Terminus שבת mit dem vorexilischen Ruhetagsgebot verbunden worden ist. Was in der Forschung mitunter als eine „Sabbatisierung" der Feste angesehen wird, habe den Ursprung in der mit dem Begriff verbundenen Festkonzeption. Nicht vom siebenten Tag wurde auf die anderen Festzeiten der Begriff und der Aspekt der Ruhe übertragen, sondern der Aspekt des Festes wird zusammen mit dem Begriff auf den siebenten Tag angewendet (vgl. 296).

Kulturgeschichtlich ist v.a. die nachexilische Periode wichtig. Hier schließt die Arbeit eine Lücke hin zu Arbeiten, die die Bedeutung des Sabbats im Judentum beschreiben. Das priesterliche Sabbatkonzept erweist sich als dessen Ausgangspunkt. Für die Frage nach der Entstehung des Sabbats hat die Arbeit die These von J. Meinhold in aller Breite geprüft und sie dabei in den Hauptzügen bestätigt. Die beiden vorexilischen Konzepte eines Ruhetages am siebenten Tag und der als Sabbat bezeichnete Vollmondtag wurden in der exilisch-nachexilischen Zeit miteinander identifiziert (vgl. zusammenfassend: 306). Kritisch wendet sich G. v.a. gegen die angenommenen Vermittlungsthesen von Meinhold und anderen, wonach die bei den Festen z.T. bereits enthaltenen Siebener-Strukturen zu einer Verbindung der Konzepte geführt haben. Ob der Aspekt des Festes im Begriff שבת tatsächlich die Kraft hatte, das Konzept des „Siebenten Tages" terminologisch zu beeinflussen, bleibt m. E. allerdings eine offene Frage, denn die Gebundenheit des Begriffes an die Mondzyklen musste ja überwunden werden. An dieser Stelle könnte der Aspekt der Textpragmatik weiterführen. Mit dem Thema „Sabbat" befinden wir uns in einem Bereich von universaler Bedeutung für die Identität Israels und des Judentums, was G. bspw. anhand der priesterlichen Texte aufzeigt (272: „Die Bedeutung des siebten Schöpfungstags wird nur Israel erschlossen.") und in der weiteren nachexilischen Literatur weiterverfolgen kann (vgl. 308–311). Doch bedeutet die besondere Relevanz des Sabbats in der nachexilischen Zeit nicht auch, dass der Sabbat als Synthese unterschiedlicher vorexilischer Konzepte den intendierten Adressaten vermittelt werden musste? Religiöse, politische und die Geschichtssicht betreffende Innovationen mussten den intendierten Adressaten vermittelt werden, um Akzeptanz zu finden. Könnte nicht doch einiges für die bereits von J. Wellhausen formulierte These sprechen, dass es die vier Mondphasen waren, die in das Konzept des Sabbats am siebenten Tag eingeflossen sind (vgl. Julius Wellhausen: „Prolegomena zur Geschichte Israels", Berlin ^{6}2001, 108)? Zumindest könnte hier ein Ansatz zur Vermittlung gelegen haben. Vielleicht kann man mit Wellhausen sagen: „Eine Ratio muß er gehabt haben, und eine andere läßt sich nicht auffinden [...]" (ebd.).

Ein Ansatzpunkt könnte die Betonung des שבת ליהוה in beiden Dekalogversionen darstellen. Denn es setzt bei den intendierten Adressaten das Wissen um ein anderes, (noch) nicht mit dem Gott Israels verbundenes Sabbatkonzept voraus. An dieses wird terminologisch angeknüpft, es aber zugleich für das angesprochene Israel mit der Autorität des Gotteswortes durch das Dekaloggebot abgelöst. Dass keine mythischen Aspekte bei dem ursprünglich mit dem Mond verbundenen Festen erkennbar sind, muss nicht bedeuten, dass es sie nicht gab. Die Bedeutung des Mondes und des Mondgottes könnte im Alten Israel größer gewesen sein, als man auf der Grundlage der biblischen Traditionsliteratur rekonstruieren kann. Und so dürfte es mit der Durchsetzung der alleinigen Verehrung JHWHs zusammenhängen, dass der Sabbat von den Phasen des Mondes abgetrennt und in das Konzept des Sabbats am siebenten Tag überführt wurde. Diese auf der Grundlage der Textpragmatik formulierte Anfrage an dieser Stelle sei als Anregung für die weitere Diskussion des Themas verstanden.

Die Arbeit bietet in ihrer Breite ein traditionsgeschichtliches und exegetisches Kompendium zum Thema, das die weitere Diskussion befruchten wird. Die Erhebung der kulturellen und religiösen Bedeutung des Konzeptes in seinen Formationsphasen zeigt, dass die bibelwissenschaftlichen Thesen der dialektischen Theologie der Auslegung der Hebräischen Bibel mitunter enge Grenzen gesetzt haben. Zu Recht hat G. bei der Kritik an der These von G. von Rad eingesetzt. Der Sabbat ist zwar ein genuin israelitisch-jüdisches Theologumenon, doch hatte er eine lange Vorgeschichte, sodass er im Kontext der kultischen Institutionen der Umwelt interpretiert werden muss. So wird zwar „an den Unterschieden zwischen altorientalischen Festen und dem Sabbat [...] der Gegensatz zwischen einer mythischen und der priesterlichen Zeitauffassung deutlich" (303), doch hat sich dieses erst in einer langen theologiegeschichtlichen Entwicklung herausgebildet. Für das Zeitverständnis der priesterlichen Konzeption und der Hebräischen Bibel insgesamt ergibt sich anhand des Sabbats, dass dieses weder rein zyklisch noch rein linear geprägt ist. G. spricht von „Repetitivität" und verweist darauf, dass die „Entdeckung des Sabbats" in Ex 16 in der priesterlichen Konzeption ganz bewusst in der Geschichte platziert ist und die Anfangsstellung des Sabbats in der Schöpfung „auf eine ihr entsprechende Heilsgeschichte" (300) zielt.

Zuletzt seien die geübte Vorsicht vor primär philologisch begründeten literarhistorischen Rekonstruktionen und die Betonung der Bedeutung der Traditionsgeschichte für die literarhistorischen Fragen hervorgehoben. Beides ist m. E. methodisch wegweisend.

Leipzig Raik Heckl

Kotzé, Gideon R.: **The Qumran Manuscripts of Lamentations.** A Text-Critical Study. – Leiden: Brill 2013. (XI) 209 S. (Studia Semitica Neerlandica, 61), geb. € 103,00 ISBN: 978–90–04–23684–4

Die hier vorgelegte revidierte Fassung der Diss. des Vf.s an der Univ. Stellenbosch gliedert sich in eine Einleitung, vier Kap. und endet mit einer abschließenden „Conclusion". Dem Buch sind eine ausführliche Bibliographie (183–197) und mehrere Register (199–209) beigegeben.

Das Buch nennt sich eine „text-critical study", die nach Vorarbeiten von R. Schäfer, F. M. Cross, H. F. van Rooy und E. Ulrich das Verhältnis der Texte von 4 fragm. Handschriften (3QLam, 4QLam, 5QLam^{a} und 5QLam^{b}) zur biblischen Textüberlieferung der Klagelieder untersucht. Die klassische Bereitstellung der Texte durch E. Ulrich (Leiden 2010) ist zwar in der Bibliographie genannt, konnte aber wohl noch nicht substantiell genutzt werden.

In Kap. 1 „Introduction" (1–20) referiert Kotzé die gängige Darstellung der Arbeit qumranischer Schreiber und den Nutzen, den die Bibelwissenschaft aus der sorgfältigen Analyse qumranischer Bibelhandschriften gewinnen kann. Als Ziel seiner Arbeit hält der Vf. fest: „This study will be devoted to analyses of the four Qumran manuscripts as witnesses to the content of Lamentations. Notwithstanding the previous text-critical treatment of these manuscripts, the hypothesis of this study is that textual criticism does indeed provide a useful approach with which to examine and better understand the ways in which the Lamentations manuscripts from Qumran present the content of this writing." (14)

Dabei geht er wie folgt vor: Zuerst erhebt er den formalen Charakter der Qumran-Handschriften, die als Fotografien, in der Original-Edition (DJD) und in der klassischen Ausgabe von E. Ulrich vorliegen. Dann vergleicht er die Manuskripte untereinander mit Blick auf potentielle Überlappungen (nur in 3QLam 1 und 3 über wenige Wörter) und auf ihr Verhältnis zu MT, LXX, Pesh und Vg. Aus diesen Befunden rekonstruiert er dann die eigentliche Text-Transmission und fragt als letztes danach, ob sich daraus ein eigenes Text- (Inhalts-) Verständnis der Qumran-Handschriften erschließen lässt. Das Programm ist anspruchsvoll, zugleich leistbar aufgrund der geringen zur Verfügung stehenden Textmasse.

In einigen methodologischen Betrachtungen, die mehr oder weniger über das ganze Buch verstreut sind, erklärt der Vf. zutreffend, dass die Textkritik nach dem (am besten erhaltenen) ursprünglichen Text zurückfragt. Darum geht es dem Vf. auch, aber – wie das Buch zeigt – will er die Veränderungen am Textbestand in der Phase der Transmission der Texte darstellen. Wertet man nun Textkritik nach klassischer Diktion als Kritik, die Varianten daraufhin überprüft, ob sie unbeabsichtigt sind (Lese-/Schreibfehler etc.) oder nicht, sich dann aber auf erstere beschränkt, legt der Vf. sein Augenmerk hingegen primär auf die zweitere. Damit hat er den Sprung in die Redaktionskritik gemacht – der Vf. nennt sie vorsichtig „historical criticism" (181) –, die intendierte Textänderungen analysiert und schon längst nicht mehr bei der sog. Schlussredaktion atl.er Texte aufhört, sondern selbstverständlich auch die weitere Textgeschichte über LXX, Pesh, Vg bis hin zum MT im 8.–10. Jh. n. Chr. befragt. Damit betritt der Vf. keineswegs methodologisches Neuland, wie er latent zu meinen scheint.

Im zweiten Kap. „Transcriptions of the Qumran Manuscripts" (21–35) stellt der Vf. die in Frage kommenden Handschriften vor: 3Q3 besteht aus 2 Fragmenten und enthält Klgl 1,10–12; 3,53–62 in einer Textfassung, die praktisch mit MT identisch ist. 4Q111 enthält mit 4 Fragmenten die Texte von Klgl 1,1–18 und 2,5 und gilt wegen einiger Übereinstimmungen mit LXX und Pesh gegen MT als „non aligned" (E. Tov). 5Q6 enthält in insgesamt 14 Fragmenten die Texte Klgl 4,5–8.11–16.19; 4,20–5,13.16.17. Und schließlich umfasst 5Q7 die wenigen Verse Klgl 4,17–20, bildet also eine Überlappung zu 5Q6 iii.

Kap. 3 „Text-critical Analyses of the Wording of Lam 1 as Witnessed to by 4QLam" (36–120) bildet den Hauptteil, in dem der Vf. in penibler Kleinarbeit den bestehenden Text sichtet, ihn mit MT vergleicht, um anschließend auch die antiken Textzeugen heranzuziehen. Dabei hat er beständig die rezente Kommentarliteratur im Blick. Auf diese Weise schafft der Vf. einen neuen Kommentar zu den Klageliedern, der an Peniblität und Präzision einerseits und an philologischer Kleinarbeit andererseits kaum noch überboten werden kann. Aufgrund der vielen Einzelheiten muss deshalb auf das Buch selbst verwiesen werden. Allerdings hat die Stereotypie in der Analyse der einzelnen Verse eine stark ermüdende Wirkung. Auch manche zerdehnten Detailuntersuchungen (z.B. die Frage nach dem ursprünglichen Gottesnamen in Klgl auf S. 91–93.98) erweisen sich als zeitraubender Flop, weil sie erwartungsgemäß ins Leere laufen. Dagegen lassen Fragen wie die nach dem Aufbrechen des Akrostichon in Klgl 1,16–18 in 4QLam 3 aufhorchen. Da zugleich weitere Varianten in diesem Bereich zu beobachten sind, kommt der Vf. zu dem Schluss, dass weder MT noch Qumran den ursprünglichen Text bewahrt haben, sondern beide in kreativer Absicht den Text umgeschrieben haben. Für 4QLam konstatiert der Vf. eine deutliche Verschiebung vom klagenden Jerusalem in Klgl zum klagenden individuellen Beter (mit seiner Gemeinde) in 4QLam. Ob darin ein Bezug auf die Qumrangemeinde intendiert ist, ist angesichts eines Verdikts von G. Brooke wenig wahrscheinlich und wird vom Vf. auch nur angedeutet.

Das Kap. 4 „Text-critical Analyses of the Wording of Lam 4 as Witnessed to by 5QLam^{A} and 5QLam^{B}“ (121–147) kann sich auf die größte erhaltene Textmasse stützen, die jedoch weitgehend mit MT wortgleich ist. In einem Exkurs über eine Markierung am unteren Blattrand von 5QLam^{a} ii zieht der Vf. leider nicht die dazu mehrfach geäußerten Meinungen von E. Tov zu Rate, sondern kreiert spekulativ („indemonstrable speculations“), dass diese Markierung etwas mit dem Inhalt des unmittelbaren Prätextes (in diesem Fall die Reinheits-Thematik) zu tun habe und den Leser durch den Marginalmarker darauf hinweise, dass sich hier ein wichtiger Text befinde.

Im 5. Kap. „Text-critical Analyses of the Wording of Lam 5 as it is Witnessed to by 5QLam^{A}“ (148–174) muss der Vf. die weitgehende Übereinstimmung der Handschrift mit MT konstatieren; die wenigen Varianten lassen keine weiteren Schlüsse zu.

Im abschließenden 6. Kap. „Conclusions“ (172–182) rechnet der Vf. vor, dass es insgesamt 41 Varianten abzuarbeiten galt; dabei ergab sich in 10 Fällen, dass Qumran einen gegenüber MT älteren Text erhalten hat. Weitere 10 Fälle waren nur als Lese-Schreibfehler zu klassifizieren und in insges. 21 Fällen rechnet der Vf. mit einer intentionalen Textänderung durch die Schreiber, die trotz gewisser Sorglosigkeit beim Abschreiben (Cross) durchaus Kreativität entwickelt hatten. Dem Vf. gelingt es nicht, diese Intentionen zu einer These zu bündeln, erst recht nicht, sie als „sectarian“ Interpretationen zu kennzeichnen. So bleibt am Schluss doch ein hohes Maß an Ratlosigkeit beim Leser zurück.

Dieser negative Eindruck verstärkt sich angesichts diverser Analysevorgänge, die im Nichts enden, weil das Material nichts hergibt. In solchen Fällen ist es nur *ad usum delphini* sinnvoll, die Recherche ungekürzt ins Buch zu nehmen. Rätselhaft bleibt auch, dass die Kommentare von Albrektson und Berges nach einem Selektionsprinzip herangezogen worden sind – oder auch nicht –, das sich dem Rez.en nicht erschlossen hat. Positiv ist hervorzuheben, dass viel niederländische Sekundärliteratur eingearbeitet worden ist, die dem deutschsprachigen Leser sonst unzugänglich geblieben wäre. Insgesamt möchte der Rez. diese Arbeit positiv beurteilen, weil der Vf. sich hier aus Substanzmangel gezwungen sah, über die textkritische und redaktionskritische Arbeit hinaus im Grunde genommen mittels stringenter Recherchen einen neuen Kommentar zu den Klageliedern zu erstellen. Auf diese Weise wird auch die Existenz dieses eher abgelegenen biblischen Buches wieder wirksam ins Bewusstsein gerufen.

Bonn Heinz-Josef Fabry

Loader, William: **Making Sense of Sex**. Attitudes towards Sexuality in Early Jewish and Christian Literature. – Grand Rapids: Eerdmans 2013. 168 S., pb. £ 16,99 ISBN: 978–0–8028–7095–7

Es ist schon erstaunlich, dass es im deutschsprachigen Raum zu einem doch keineswegs uninteressanten Thema wie dem der Sexualität in frühjüdischen und frühchristlichen Schriften keine gut lesbare, die neueren Forschungsergebnisse zusammenfassende Monographie für ein breiteres Publikum gibt.[1] Selbst Arbeiten mit wissenschaftlichem Anspruch zum Thema sind rar gesät und beschäftigen sich v.a. mit Teilthemen.[2]

Dass es im englischsprachigen Raum anders aussieht, verdanken wir wesentlich William Loader, em. Prof. für Neues Testament an der Murdoch Univ. in Perth, Australien, der in zehnjähriger Forschung fünf monographische Grundlagenwerke zur Sexualität in frühjüdischen und frühchristlichen Schriften veröffentlicht hat[3] und mit dem vorliegenden Band nun eine Zusammenfassung seiner Forschungen vorlegt, die sich ausdrücklich auch an Nichtfachleute richtet (3). Trotz allem ist der Band keine ganz leichte Lektüre, da L. seinen Leser/inne/n durchgehend die Interpretation zahlreicher Quellen und ihres historischen wie soziokulturellen Hintergrundes zumutet, die einen Zeitraum von 400 Jahren abdecken (zw. 300 v. bis 100 n. Chr.) und mit Ausnahme der christlichen Bibel selbst vielen Theologiestudierenden eher unbekannt sein dürften.

[1] Das 1998 in erster und 1999 in zweiter Auflage erschienene Buch von Herbert Haag und Katharina Elliger: *Zur Liebe befreit.* Sexualität in der Bibel und heute, Düsseldorf 1999, bezieht sich ausschließlich auf biblische Texte und verarbeitet nur ansatzweise die damals neueste Forschung.

[2] Z. B. Frank Kleinschmidt: *Ehefragen im Neuen Testament.* Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament, Frankfurt a. M. u.a. 1998 (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 7); Holger Tiedemann: *Die Erfahrung des Fleisches.* Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998; Johannes Kügerl: *Zeugung, Schwangerschaft und Geburt.* Die Rezeption antiker medizinischer Theorien in theologischen Texten des Frühjudentums und des Frühchristentums, Norderstedt 2004.

[3] Diese und weitere Publikationen zum Thema im besprochenen Band, 2, Anm. 1.

Vermutlich aus diesem Grund legt er in der „Einleitung“ (1–8) den Schwerpunkt auf einen kurzen Abriss der jüdisch-palästinischen Geschichte dieser Zeit, in die er die im Folgenden behandelten frühjüdischen und frühchristlichen Texte einordnet.

L. gliedert seinen Stoff thematisch in vier große Einheiten, denen die vier Kap. des Buches entsprechen: Im Zentrum von Kap. 1 „In the Beginning“ (9–31) steht die Rezeption der beiden Menschenschöpfungserzählungen aus Gen 1 und 2 durch die untersuchten Schriften. Nach L. haben sie wesentlich zur positiven Deutung menschlicher Sexualität und geschlechtlichen Begehrens selbst in platonisch beeinflussten frühjüdischen und frühchristlichen Schriften beigetragen, mit der Zweiterschaffung Evas aber auch einen Anknüpfungspunkt an die griechische Vorstellung von der Inferiorität der Frau geliefert. Ihnen deutlich nach- und zugeordnet ist die Rezeption des Wächtermythos aus äthHen 1–36, der im Anschluss an Gen 6,1–4(8) die sexuelle Vereinigung zwischen Engeln und Menschenfrauen und deren Folgen als Wurzel des Bösen deutet.

Kap. 2 „Households“ (32–74) beschäftigt sich mit allem, was im weitesten Sinne mit Sexualität zu tun hat und zum Kontext eines antiken Haushaltes gehört. Entsprechend deckt dieses Kap. ein weites Themenfeld ab: von arrangierten Heiraten und Heiratsverboten, Vorbereitungen zu einer Heirat mit Ehevertrag, Mitgift und Brautpreis, vorehelicher Keuschheit über Polygynie, das Heiraten von Sklavinnen und Prostituierten, Liebesheiraten, Empfängnis und Schwangerschaft bis hin zu Ehebruch und Scheidung.

In Kap. 3 „Sacred Space“ (75–104) wird das Thema Sexualität mit dem Jerusalemer Tempel und Tempelkult, mit dem Sabbat und nicht zuletzt mit eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen über die in nicht wenigen Texten erwartete neue Welt Gottes verbunden. Völlig unpolemisch beschreibt L. hier den sexuellen Akt und mit ihm verbundene Erfahrungen wie Geburt, Ejakulation / Samenfluss, Menstruation / Blutfluss als das Heilige verunreinigend; L. weist aber durchgehend darauf hin, dass Unreinheit in den behandelten Texten nicht mit Sünde identifiziert wird.

Das vierte Kap. „Passions and Persons“ (105–140) behandelt sexuelle Aktivitäten, die aus Sicht der untersuchten Quellen der Schöpfungsordnung widersprechen, weil sie durch das unkontrollierte Ausleben der (sexuellen) Leidenschaften bestimmt sind. Neben Prostitution, Vergewaltigung, Sodomie und homosexuellen Handlungen zählen einzelne Texte sogar jeden Geschlechtsverkehr in der Ehe dazu, der nicht der Fortpflanzung dient.

Das Schlusskap. (141–148) schlägt einen Bogen in die Gegenwart. Es reflektiert Nähe und Distanz heutiger Leser/innen zu den untersuchten Einstellungen zur Sexualität und plädiert für einen respektvollen Umgang mit den Texten und ihren Inhalten, unabhängig von der jeweils eigenen Position.

L.s Buch gibt einen beinahe umfassenden ersten Einblick in die auch für Expert/inn/en kaum noch überschaubare Vielfalt der frühjüdischen und frühchristlichen Texte und ihre Einstellungen zur Sexualität. Dabei behandelt er nicht nur so gut wie alle in den Texten vorkommenden und mit Sexualität verbundenen Phänomene, Praktiken und Institutionen, sondern bündelt sie auch sinnvoll durch ihre Zuordnung zu unterschiedlichen Bereichen (Welt / Schöpfung; Haushalt / Haus; Tempel / heilige Räume; der Mensch mit seinen Leidenschaften). Seine Darstellung der Texte und ihrer Einstellungen zur Sexualität ist reflektiert und von Respekt und Verständnis getragen, ohne dass er seine eigene Position verleugnet. Seine Argumentation ist ausgewogen und die Interpretationen sind durchweg nachvollziehbar, manches Mal auch ausgesprochen anregend, so z.B. die grundlegend positive Bedeutung der in Gen 1–2 wurzelnden Schöpfungstheologie für den frühjüdisch-frühchristlichen „Sexualitäts“-Diskurs (passim), oder die Erklärung des jesuanischen und paulinischen Zölibats auf dem Hintergrund der Analogie zwischen Tempel und Basileia Gottes (101–104). Kritische Anfragen sind von Kleinigkeiten abgesehen (z.B. die selbstverständliche Annahme paulinischer Herkunft für 1 Kor 14,33ff [38] oder die textkritisch nicht diskutierte Perikope von der Ehebrecherin in Joh 7,53–8,11 [64]) allenfalls an einzelne Ein- und Zuordnungen zu stellen. Hierzu gehört die unkritische Identifizierung der Themen ‚Frauen‘ und ‚Sexualität‘, wenn L. sich unter der Überschrift „Marriages and Households“ (33) über Frauengestalten wie Judith und Deborah (36f), über Ambivalenzen bei Paulus zwischen Gal 3,28 und 1 Kor 11 einerseits und 1 Kor 14,33ff andererseits sowie über Jesu Frauen diskriminierende Berufung von zwölf Männern (37–39) auslässt. Etwas befremdlich und durch die Quellen nur zum Teil gedeckt ist auch die Zuordnung des Themas „Vergewaltigungen“ zum Kap. über Leidenschaften und Begierde (118; 120f unter dem Untertitel „Out of Control“).

Für ntl. Forschung immer noch eher ungewöhnlich und besonders hervorzuheben ist L.s Ansatz, seine Untersuchung nicht auf die christliche Bibel oder gar nur auf das NT zu beschränken, sondern die frühchristlichen Schriften als selbstverständlichen Teil des reichen frühjüdischen Schrifttums zwischen 300 v. Chr. und 100 n. Chr. zu verstehen. Daneben berücksichtigt er auch den Einfluss (populär) philosophisch-anthropologischer Denkvorstellungen der griechisch-römischen Umwelt auf unsere Texte, beschäftigt sich aber, von Einzel-

hinweisen abgesehen (z.B. 11.21.35f), erst im letzten Kap. intensiver mit ihm (106–110.117–119). Hier hätte sich die Rez.in eine systematischere und kompaktere Darstellung am Beginn des Bandes unter Einschluss der dichotomen Geschlechterkonstruktion der griech.-römischen Antike gewünscht, die in unterschiedlicher Weise alle im Band behandelten Aspekte und Themen betrifft und nicht nur die in Kap. 4.

Deutlicher als die umfang- und detailreichen Monographien macht dieser schmale Band jedoch auch auf die Grenzen und damit verbundenen Desiderate der Forschungen L.s aufmerksam. Angesichts der Fülle und der Disparatheit des Materials tendiert er – zunächst nachvollziehbar – zur enzyklopädischen Behandlung sexueller und verwandter Phänomene in den uns vorliegenden frühjüdisch-frühchristlichen Schriften, wertet sie dann aber in einem m. E. notwendigen folgenden Schritt weder insgesamt noch in einzelnen Aspekten systematisch aus. Indizien dafür sind die Zurückhaltung gegenüber Theorien zur Konstruktion von Sexualität, die Verwendung eines breiten, kaum reflektierten Sexualitätsbegriffes (2), v.a. aber das Fehlen eines Ergebnisses oder zumindest einer zusammenfassenden Beurteilung am Schluss des Buches.

Forschungsdesiderate seien durch folgende Fragen angedeutet: Welchen Stellenwert hatten die verschiedenen Schriften und ihre Vorstellungen von Sexualität innerhalb des frühen Judentums? In welchen sozialen Kontexten standen sie, auf welche Veränderungen reagierten sie? Gab es Entwicklungen, Synergieeffekte? Warum wurde gerade die hierarchische Geschlechterkonzeption aus der griech.-römischen philosophischen Tradition rezipiert?

Diese Kritik schmälert jedoch in keiner Weise L.s bedeutenden Beitrag zur jüdisch-christlichen antiken Sexualitätsforschung im Allgemeinen und die kompetente, lesbare Zusammenfassung dieser Forschung im vorliegenden Band im Besonderen.

Paderborn Angelika Strotmann

Adamczewski, Bartosz: **The Gospel of Mark**. A Hypertextual Commentary. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2014. 241 S. (European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions, 8), geb. € 52,95 ISBN: 978–3–631–64715–8

Das Buch ist klar aufgebaut: „Introduction" (11–31), „1. Mk 1–7 (cf. Gal)" (31–103), „2. Mk 8–13 (cf. 1 Cor)" (103–165), „3. Mk 14–16 (cf. Phlp)" (165–197), „General conclusions" (197–203).

Mit dem Untertitel „Hyptertextual Commentary" zeigt Adamczewski sowohl eine neue Methode als auch eine neue Gattung eines Kommentars an. Die Einleitung erklärt die neue Methode. „Hypertextual" gehört zum Bereich der „Intertextualität". Dieses Methodenkonzept geht auf die Bulgarin Julia Kristeva zurück. In der Narratologie und Exegese wird besonders die diachronische Intertextualität betont. Ein Text B hängt von einem früheren Text A ab „which ist called hypotext" (23). Es gibt eine Fülle von Methoden, wie der Autor von B Text A umformen kann: „transdiegetization, interfigularity, internymic deviation, transsexuation, temporal translation, spatial translation, transpragmatization, transmotivation, transvalorization, elaboration, compression, conflation, substitution of images and ideas, and formchange" (24). Hypertextuelle Beziehungen lassen sich zwischen den Texten A und B aufgrund mehrerer Kriterien entdecken: 1. „order" oder „sequential hypertextuality" = „reworking of the conceptual elements of one work (ideas, images, arguments, references to time, directions of movement, functions of characters, etc.)" (26), 2. „complete use of a source" (27), 3. „presence of not easily perceivable inconsistencies and somewhat surprising features in the later text" (28), 4. „function" (29).

Besonders wichtig ist für A. das erste Kriterium: „Ordnung", denn das Markusevangelium ist „a result of a sequential hypertextual reworking of three Pauline letters: to the Galatians, the first to the Corinthians, and to the Philippians" (11). Mündliche Traditionen lassen sich nicht nachweisen (11–16). Insbes. die Umkehrtaufe des Johannes und seine Hinrichtung vor dem Kreuzestod Jesu sind Erfindungen, weil Johannes nach Jos. Ant. 18,116–119 erst im Jahre 36 hingerichtet wurde und seine Taufe nur eine Reinigung ohne Umkehrsymbolik gewesen ist (15). Das Markusevangelium entspricht der Gattung einer Idealbiographie oder „scriptural biography" und hat daher eine „very loose connection with the historical facts" (17).

Ein kurzer Rückblick in die Forschungsgeschichte zeigt, dass ab Gustav Volkmar der Paulinismus des Mk-Ev herausgearbeitet wurde (17–22). Allerdings beschränkte sich nach A. der Vergleich auf einzelne Textstellen und „features" der drei Paulusbriefe und des Mk-Ev. Dieser Kommentar hingegen expliziert zum ersten Mal „their strictly sequential arrangement" (197). Konsequent führen Kap. 1–3 diese Parallelität der Kapitel- und Versfolge der drei Briefe mit dem Mk-Ev durch.

Die eigenwillige Betonung der Parallelität der Sequenzenfolge ist allerdings nur dann überzeugend, wenn A. gemäß der Intertextualität zwischen Produktionsorientierung und Rezeptionsorientierung unterscheiden würde. Denn die antiken und mittelalterlichen Allegorisierungen haben alle die Methoden angewandt, die heutzutage wiederentdeckt und neu formuliert werden (24). Die neuen Begriffe werden im Verlauf des Kommentars geklärt. Doch vermögen sie tatsächlich die literarische und theologische Produktivität des Autors des Mk-Ev zu erklären? Nach A. hat ein tiefgreifender Wandel der Form stattgefunden. Aus drei Briefformularen hat „Markus" ein narratives Werk entwickelt („narrativization"). Diese schriftgelehrte Biographie hängt außerdem von Josephus ab und ist um 100–110 geschrieben worden (202). Auch wenn man diesem späten Datum und der Abhängigkeit von Josephus nicht zustimmt, lässt sich zutreffend das Mk-Ev als eine Geschichtsdarstellung parallel zu Josephus beschreiben. Dann aber verwundert es, dass allein Josephus historische Glaubwürdigkeit zuerkannt wird, während das Mk-Ev durchgängig als ein rein fiktives Werk beurteilt wird. So gilt das mk Täuferbild als fiktiv, weil der Täufer nach Josephus erst um 36 hingerichtet worden sei, Jesus nicht mit einer Sühnetaufe getauft habe und sich nicht als dessen Vorläufer gesehen habe, weil er ja erst nach ihm aufgetreten sei (36–42). A.s Auslegung von Jos. Ant. 18, 116–116 berücksichtigt aber nicht, dass Josephus wie Mk 6,17–29 den Tod des Täufers in der Rückschau beschreibt und beide kein Jahresdatum für die Hinrichtung angeben. Solchen fragwürdigen historischen Rückschlüssen hätte A. entgehen können, wenn er nur auf die Rezeptionsmöglichkeiten geachtet hätte, wenn er einen Leser hypothetisieren würde, der die drei pln Briefe neben das Mk-Ev legt und wie A. ein expliziertes Mk-Ev in Kommentarform schreibt. Hier ergeben sich reizvolle Möglichkeiten mit dem Computer.

Die ständige Auffüllung der mk Begriffe mit den Inhalten aus den drei pln Briefen erinnert an das Verfahren von Volkmar, von der frühen Redaktionsgeschichte und vom textimmanenten Strukturalismus. Nazareth illustriert die jüdischen Wurzeln Jesu und meint nicht einen Heimatort, sondern Jesu Abstammung (Spross) von Jesse (38). Galiläa (Mk 1,9.14) meint nicht eine jüdische Landschaft und ein autonomes Fürstentum, sondern das Land der Heiden, in dem Jesus parallel zu Paulus (Gal 1,15c.16b) seine Gottessohnschaft verkündet (39;42); gleiches trifft für Kapharnaum zu (47). Die Wundergeschichten unterscheiden sich stark, weil Paulus sich im Unterschied zu Jesus nicht als Wundertäter, sondern nur Gott als Wundertäter ansieht (1 Kor 11,16–12,13) – eine zutreffende Beobachtung. Von den Pseudopropheten und -messiassen nach Jos. hingegen wurde die Wundertätigkeit auf die Jesusfigur übertragen (48), wobei die Vertreibung der Dämonen aber von Paulus her kommt (1 Kor 10,20–21) (49).

Es ist hier nicht genug Raum, allen Begriffsauffüllungen von A. nachzugehen und sie zu diskutieren. Für den Autor des Mk-Ev treffen sie m. E. nur mit wenigen Ausnahmen zu. „Evangelium von Jesus Christus" (Mk 1,1) z.B. stammt aus der vorpln und pln Theologie. Sowohl die Verkündigung von Kreuz und Auferstehung (Mk 16,6) als auch das Herrenmahl und Partien der Paränese und der Passionsgeschichte haben Parallelen bei Paulus, doch nicht in der strikten Abfolge von drei Briefen. Außerdem ist der Großteil des Mk-Ev mit Paulus nicht abzudecken.

Ersetzungen in Allegorisierungen, Meditationen und Predigten können dann stattfinden, wenn es Rezipienten darum geht, die Theologie von Paulus und Jesus eng zusammenzubringen. Hier liegt die Stärke des Ansatzes von A. Auslegungen, Meditationen und Predigten verwenden oft ohne explizite Analyse solche Methoden. Ein nachträglicher Kommentar vermag solche Kombinationen aufzudecken. Das Experiment des „hypertextual commentary" ist noch nicht zu Ende und sollte mit stärkerer Konzentration auf den Rezipienten weitergeführt werden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Hermann, Markus-Liborius: **Die „hermeneutische Stunde" des Hebräerbriefs**. Schriftauslegung in Spannungsfeldern. – Freiburg i. Br.: Herder 2013. (XII) 401 S. (Herders Biblische Studien, 72), geb. € 56,60 ISBN: 978–3–451–30775–1

Wie kein anderer Autor des NT profiliert sich der Vf. des Hebräerbriefes als Ausleger des griechischen AT, wie kaum ein anderer lässt er

aber die jüdische Religiosität seiner Zeit *sine Christo* alt aussehen. So benutzt er die hellenistisch-jüdische Schrifttradition, um die darin begründete Kultpraxis des Jerusalemer Tempels für obsolet zu erklären. Unter der Hand wird dabei jedoch die Kulttheologie des AT zu einem wirkmächtigen Paradigma für die Deutung des Kreuzestodes Jesu. Diese Ambivalenz wirft Fragen nach dem entstehungsgeschichtlichen Ort und der spezifischen Schrifthermeneutik des Hebräerbriefes auf. In seiner von Claus-Peter März in Erfurt betreuten Diss. sucht Markus-Liborius Hermann „unter dem Stichwort der ‚hermeneutischen Stunde' nach *situativen Vorgaben* des Hebräerbriefs, von denen her sich die im Neuen Testament (NT) singuläre Theologie des Schreibens mit ihren spezifischen Zuspitzungen erklären lässt" (3).

Die Arbeit gliedert sich in drei Kap., die von einer „Annäherung an den Hebräerbrief" und einem „Abschluss" gerahmt werden. In der „Annäherung" (1–40) werden hauptsächlich Einleitungsfragen behandelt, von denen einige sofort, einige erst im Laufe der Arbeit entschieden werden. Ich fasse hier beides zusammen: H. hält den Hebräerbrief für eine „zugesandte Predigt" (13; E. Gräßer), die in der „Tradition der hellenistisch-jüdischen Synagogenpredigt" (15) steht. Er gliedert den Text in die drei Hauptabschnitte Hebr 1,1–4,13; 4,14–10,18 und 10,19–13,21 (17–19). Innerhalb ihrer judenchristlichen Gemeinde bilden die Adressaten seiner Meinung nach eine Sondergruppe, für die der Opferkult am Jerusalemer Tempel eine verlockende Alternative zum alleinigen Heilsweg in Christus darstellt (24–31). Er plädiert daher für die Frühdatierung des Schreibens vor der Tempelzerstörung im Jahre 70. Der Vf. erscheint ihm als „Schrifttheologe" (24), der wahrscheinlich in Rom gewirkt hat (31f).

In Kap. I (41–93) nimmt H. zunächst die Schriftauslegung des Hebräerbriefes für sich in den Blick. Als Textvorlage identifiziert er die Septuaginta und hier vornehmlich die Fassung des Codex Alexandrinus. Zwei Besonderheiten kennzeichnen die Zitationsweise des Hebräerbriefes: „Die meisten Zitate, die der Hebr verwendet, kommen sonst im NT nicht vor" (59), und sie werden nicht als schriftgelehrte Belege, sondern als lebendige Rede Gottes (des Vaters, des Sohnes und/oder des Heiligen Geistes) eingeführt. Die Zitate zeigen also nicht die Erfüllung früherer Weissagungen an, sondern aktualisieren die fortwährende Rede Gottes, die freilich erst im Licht des Christusereignisses ihren vollen Sinn entfaltet. Hermeneutisch ist das Schreiben mehr der Typologie als der Allegorese verpflichtet: „Im Gegensatz zur typologischen Auslegung bildet die Geschichtlichkeit des auszudeutenden Textes für die Allegorie keine Voraussetzung, um zum geistigen Sinn zu kommen" (78).

Die genannten Eigenheiten werden in Kap. II (95–127) im ntl.en Vergleich weiter profiliert. Dabei fällt v.a. auf, dass der Hebräerbrief bei seinen Adressaten mehr Schriftkenntnis voraussetzt als die übrigen Autoren des NT. Gerade die kulttheologischen Passagen des Schreibens, die längere Schrifttexte paraphrasierend raffen, sind ohne eine vertiefte Schriftkenntnis kaum verständlich.

Im längsten Kap., Kap. III (129–338), setzt H. die Schriftauslegung des Hebräerbriefes zur synagogalen Schriftauslegung seiner Zeit in Beziehung. Nach einer Beschreibung der antiken Synagoge als Institution (141–156) gibt er einen kursorischen Überblick über mögliche Vergleichstexte vom Toten Meer, bei Flavius Josephus und Philon, in den kynisch-stoischen Diatriben, bei den Rabbinen, in den jüdisch-hellenistischen Predigten *De Jona* und *De Sampsone* sowie aus dem NT Apg 7 und 13,13–43 (156–192). Auf Erwägungen zur Bedeutung des Jom Kippur für die hellenistische Synagoge (193–209) und erneute Vorbemerkungen zu Gottesdienst, Predigt und Kulttheologie im Raum der Synagoge, im Hebräerbrief und im NT (210–237) folgt schließlich die Exegese ausgewählter Passagen aus dem Hebräerbrief, namentlich Hebr 1,5–2,1; 5,11–6,20; 7,20–28; 8,1–13; 9,11–14; 10,1–10; 13,7–17 (238–328). Daraus „[g]ewonnene Deutungskategorien für den Hebräerbrief" schließen das Kap. ab (328–338).

Wenn man am Ende das Buch etwas enttäuscht zur Seite legt, dann liegt es an seinem hohen Anspruch. Die Studie will zu viel und erreicht dadurch zu wenig. Das Problem, das sich H. vorgenommen hat, ist mit den anerkannten Methoden der historisch-kritischen Exegese zum jetzigen Zeitpunkt kaum lösbar, weil uns einschlägige archäologische und v.a. literarische Quellen dazu fehlen. Die Form des Hebräerbriefes als schriftlich gefasste Predigt zu bestimmen, hat einiges für sich, z.B. die Lebendigkeit der Ansprache, die wir so auch von der zeitgenössischen Diatribe kennen. Aber ob das Schreiben näherhin zur Gattung der hellenistisch-jüdischen Synagogenpredigt gehört, ob es eine solche Gattung damals überhaupt gab und wie sie ggf. aussah, ist eine Frage, die man erst beantworten kann, wenn man entsprechendes Vergleichsmaterial zur Verfügung hat. Genau das haben wir aber nicht oder im besten Falle nur spärlich. Von den Texten, die H. bespricht, kommen – wenn überhaupt – nur die Rede des Stephanus, die allerdings weder in der Synagoge noch im Gottesdienst gehalten wird (Apg 7), sodann die Synagogenpredigt des Paulus im pisidischen Antiochia (Apg 13,13–43) und – bei entsprechender Datierung – die beiden pseudo-philonischen Predigten *De Jona* und *De Sampsone* in Betracht. Immerhin hätte durch den eingehenden Vergleich dieser Texte untereinander und anschließend mit dem Hebräerbrief induktiv ein Formschema der hellenistisch-jüdischen Synagogenpredigt erstellt und mit der Form des Hebräerbriefes abgeglichen werden können. Das unterbleibt jedoch.

Die solchermaßen fehlende Gattungskritik wird durch den Rückgriff auf das Formschema von L. Wills, wonach stets *exempla*, Schlussfolgerung und Ermahnung aufeinanderfolgen (186–189), schwerlich ausgeglichen. Die Dreigliederung ist zu grob und unterscheidet sich dadurch kaum signifikant vom allgemeinen rhetorischen Dreischritt aus *narratio*, *argumentatio* und *peroratio*. In der Anwendung bleibt es oft fraglich, ob die angeblichen *exempla* wirklich welche sind, so etwa die Schriftzitate in Hebr 1,5–13 (249), die man wohl besser als autoritative Textbelege und damit nach Aristoteles als kunstfremde Beweise (πίστεις ἄτεχνοι) auffasst. Im Übrigen kommt Wills' Schema bei H. nur sporadisch zum Einsatz, sodass man auch hier gattungskritische Stringenz vermisst.

Für den Druck hätte die Arbeit noch eines gründlichen Korrekturgangs bedurft. Die griechischen Akzente und Spiritus sind durchweg aufs Geratewohl gesetzt, z.B. auf S. 145 αμφιθέατρον statt richtig ἀμφιθέατρον; εὐχεῖόν statt εὐχεῖον; οἰκοδομη statt οἰκοδομή; οἴκος statt οἶκος; σαββατειον statt σαββατεῖον; τόποϛ statt τόπος; Ιουδαῖοί statt Ἰουδαῖοι; ἔθνος statt ἔθνος; κατοικίᾳ statt κατοικία; πολίτευμά statt πολίτευμα; συμφοίτησις statt συμφοίτησις; συναγώγιον statt συναγώγιον; ebenso die hebräische Punktation, z.B. ebd. עָדָה statt richtig עֵדָה. Selbst ein so zentrales Wort wie συναγωγή ist ebd. falsch συναγογή geschrieben. Auch im deutschen Text enthält die Arbeit noch zahlreiche Druck- und Rechtschreibfehler, manche sogar zweimal an verschiedenen Stellen, z.B. auf S. 37 und 135 „vorausausgegangen" statt „vorausgegangen". Auch Grammatikfehler sind nicht selten, z.B. auf S. 37 „von der so genannten *Pergamenische Schule*" statt richtig „*Pergamenischen Schule*".

Auch wenn das Buch somit im Ganzen nicht hält, was es verspricht, ist es gleichwohl im Einzelnen lesenswert. Die Kap. I und II geben knapp, präzise und auf dem Stand der Forschung über die Schriftauslegungspraxis des Hebräerbriefes im Unterschied zu den übrigen ntl.en Schriften Auskunft. Das Gleiche gilt für die Ausführungen zur antiken Synagoge (141–156) und die Hebräerbriefexegesen (238–328). Für sich genommen liest man diese großen Teile also durchaus als Gewinn, und so sollten sie auch genommen werden.

Münster Wilfried Eisele

Kirchen- und Theologiegeschichte

Möller, Lenelotte / **Ammerich**, Hans: **Einführung in das Studium der Kirchengeschichte**. – Darmstadt: WBG 2014. 160 S., pb. € 17,95 ISBN: 978–3–534–23541–4

Der anzuzeigende Band bezieht sich auf die „Einführung in das Studium der Kirchengeschichte" und fügt sich in die neue Studienreihe „Einführung Theologie" ein. Seine Autoren, beide mit geschichtsbezogenen Studien promoviert, lassen in die Publikation ihre Erfahrungen als Lehrbeauftragte im Studiengang Evangelische bzw. Katholische Theologie an der Univ. Koblenz-Landau einfließen.

Das Buch ist in zehn Kap. untergliedert. Im Anschluss an das „Vorwort" folgt eine auf eine Seite konzentrierte „Einleitung", während in Kap. 2 der „Gegenstand der Kirchengeschichte" thematisiert wird. Kap. 3 trägt Grundüberlegungen zur „Periodisierung" der europäischen Geschichte vor, bevor in Kap. 4 die festgelegten Epochen unter der Überschrift „Schlaglichter der Kirchengeschichte" differenziert nach „Antike", „Mittelalter", „Frühe Neuzeit" sowie „Neuere und Neueste Zeit" ereignisgeschichtlich erläutert werden. Kap. 5 bietet „Aspekte der Kirchengeschichte" – eine Überschrift, unter der die Autoren unterschiedliche Darstellungsschwerpunkte im Bereich der „Kirchengeschichte" präsentieren: Personengeschichte, Dogmengeschichte etc. Auf die „Methoden kirchengeschichtlichen Arbeitens" (Kap. 6) folgen als Kap. 7 Reflexionen zur „Kirchengeschichte im Unterricht". Kap. 8 stellt kirchengeschichtlich relevante „Hilfsmittel" vor während Kap. 9 knappe Orientierungen zur „Kirchengeschichte im Internet" bietet. Kap. 10 rundet mit einer „Zeittafel" den vorgelegten Band ab. Die Handhabbarkeit der Publikation erleichtern eine angefügte „Bibliographie" sowie ein auf Namen und Orte bezogenes „Register".

Inhaltlich intendieren die beiden Autoren eine „Kurzdarstellung", kein „Arbeitsbuch", wie sie unterstreichen: „Es soll versucht werden, die Grundsatzfragen der Kirchengeschichte allgemein verständlich anzusprechen und nach Lösungen bei der didaktischen Umsetzung der kirchengeschichtlichen Inhalte zu suchen." (7) Als Adressaten haben die Autoren „Studierende der Geschichte und der Theologie, aber auch alle sonst an Geschichte und ihren Methoden Interessierte" vor Augen (7). – Auf methodische Überlegungen zur Anlage ihrer Publikation verzichten die Autoren ebenso wie auf eine Art Forschungsüberblick, der plausibel gemacht hätte, welche Fragen in Forschung und Didaktik bislang so vernachlässigt wurden, dass es dieses Buch braucht.

Dem rückseitigen Buch-Cover ist zu entnehmen, dass die WBG-Reihe „Einführung Theologie" ein fünffaches Ziel verfolgt: Erstens will sie „Basiswissen für die wichtigsten Themen und Disziplinen der Theologie auf dem neuesten

Stand der Forschung" bieten. Als zweites versteht sie sich als „konsequent ökumenisch". Das dritte Ziel ist überschrieben mit „Übersichtlich gegliedert". Als viertes sind „nützliche Hinweise auf weiterführende Literatur" intendiert. Schließlich soll ein solches Buch „ideal zur Seminar- und Prüfungsvorbereitung" geeignet sein.

Der vorliegende Band bleibt weit hinter den Erwartungen der Reihe „Einführung Theologie" zurück, wie anhand einiger Beispiele erläutert sei:

(1) Das eigentlich angezielte „Basiswissen" bleibt lückenhaft und befindet sich längst nicht immer auf dem neuesten Stand der Forschung. So folgt die von den Autoren für die „Kirchengeschichte" übernommene Periodisierung zwar dem Mainstream der historischen Wissenschaften, doch sehen sie im Rahmen ihrer entsprechend strukturierten Faktengeschichte („Antike", „Mittelalter" etc.) beinahe komplett davon ab, die Perioden im Unterscheidenden und Verbindenden aufeinander zu beziehen (27–82). Im Ergebnis kommt es zu einer in ihrer Komposition zufällig erscheinenden Ereignisgeschichte, die auch dann in sich additiv wirkt, wenn ohnehin nur „Schlaglichter" intendiert sind. Studierenden wie Dozierenden wird es nicht verborgen bleiben, dass viele Termini und Ereignisse sowohl der Einzelerklärungen als auch der Einordnungen in größere Zusammenhänge entbehren. Beispiel 1: Mehrfach ist im Abschnitt „Mittelalter" von „germanischen ‚Völkern'" die Rede (42, 45), ohne dass diese Rede irgendwo historisch erklärt würde. Beispiel 2: Die Orientierung der frühmittelalterlichen Christen am römischen Christentum wird zwar erwähnt (45), aber nirgends erklärt. So bleibt völlig unklar, dass die Unterstellung des Mönchtums unter die Benediktsregel (46) genau in dieser Romorientierung ihren Grund hatte. Beispiel 3: Trotz allen ökumenischen Anspruchs werden theologische Schlüsselthemen konfessionell verengt dargestellt und damit weitgehend entkontextualisiert. Nicht zuletzt konsultieren die Autoren zum Thema „Reformation und Kirchenspaltung" ausschließlich protestantische Autoren (150). Im Sinne einer Zwischenbilanz sei zusammengefasst: Das Kap. „Schlaglichter" kommt über eine lückenhafte positivistische Ereignisgeschichte nicht hinaus und verbleibt auch deshalb auf dem gedanklichen Niveau von „Bihlmeyer/Tüchle", weil weder kulturgeschichtliche Perspektiven (Reformation oder Ablass als Medienereignisse, Kontinuität oder Diskontinuität zwischen Spätmittelalter und ‚Reformation', Konfessionalisierung etc.) noch irgendwelche hinter den Einzelereignissen liegenden Entwicklungen von längerer oder langer Dauer zur Sprache kommen.

Mehr noch: So uneinheitlich im Kap. „Aspekte der Kirchengeschichte" bereits die Teilkapitelüberschriften wirken („Personengeschichte", „Dogmengeschichte", „Lehrstreitigkeiten" (sic!), „Konziliengeschichte" etc.), so disparat erscheint auch das hier Gebotene. Vorgestellt bekommt man einige traditionell berücksichtigte Leitkategorien der Kirchengeschichtsschreibung. Sowohl Studierende als auch Dozierende werden sich bei der Lektüre allerdings fragen, warum bspw. die „Liturgiegeschichte" oder die „Frömmigkeitsgeschichte", die „Ideengeschichte" oder die „Institutionengeschichte" kommentarlos ausgelassen wurden. Nicht weniger ist zu bedauern, dass die Autoren vorwärtsweisende Ansätze der Kirchengeschichtsschreibung (Mentalitätsgeschichte, Kulturgeschichte, Religionsgeschichte etc.) beinahe gänzlich übergehen.

(2) Zwar wird die Publikation von einer Protestantin und einem Katholiken vorgelegt, ansonsten wird sie aber dem Prädikat „konsequent ökumenisch" nicht gerecht. So behandeln die Autoren die Fragen zum Selbstverständnis der Disziplin „Kirchengeschichte" (10–14) nicht im inhaltlichen Mühen um eine sorgsame ökumenische Differenzierung. Stattdessen beschränken sich die Überlegungen zur Geschichte der Disziplin „Kirchengeschichte" (14–23) auf eine meist beziehungslose Aufzählung einiger katholischer und protestantischer Werke in chronologischer Abfolge. Schließlich sei zumindest vorsichtig angefragt, ob eine ökumenische Orientierung heutzutage auf alle Bekenntnis-Nuancierungen im katholischen und protestantischen Spektrum verzichten kann.

(3) Wenn das Kap. 7 („Kirchengeschichte im Unterricht") dafür plädiert, dass das Fach „an der Lebenswelt und Gegenwart der Schülerinnen und Schüler ausgerichtet" sein sollte (111), dann hätte man sich genau diesen Ansatz auch für die vorliegende „Kurzdarstellung" gewünscht. Stattdessen fehlt außerhalb von Hauptkap. 7 jede Anregung für Brückenschläge zwischen Geschichte und Gegenwart. Mehr noch: Auf der Basis des vorliegenden Buches wird es keinem Studierenden oder Dozierenden möglich sein, die von den Autoren vorgetragenen Plädoyers für eine attraktive Kirchengeschichte befriedigend umzusetzen. – Übrigens veranschaulicht das Kap. 7 mehr noch als andere Kap. die defizitäre Gliederung des Gesamtwerkes: Während in diesem Kap. bereits genaue Anleitungen zur Quellenarbeit erfolgen, erläutern die Autoren die „Hilfsmittel" erst im darauffolgenden Kap. 8. Stattdessen hätte um einer konzisen Gliederung willen vieles dafür gesprochen, Kap. 7 und 8 in der Reihenfolge zu vertauschen.

(4) Es bleibt das Geheimnis der Autoren, warum in Kap. 6 („Methoden kirchengeschichtlichen Arbeitens"), Kap. 8 („Hilfsmittel") und Kap. 9 („Kirchengeschichte im Internet") jeder Hinweis auf das bewährte Werk von Albert Raffelt: *Theologie studieren*, Freiburg 2008 fehlt, allzumal man dort vieles, was die Autoren in ihren Kap.n bieten, weitaus konziser erläutert findet.

Kurzum: Im Ergebnis löst das vorliegende Buch keine der Zielperspektiven der Reihe „Einführung Theologie" ein: Weder liefert es aufgrund fehlender Kontextualisierungen „Basiswissen für die wichtigsten Themen auf dem neuesten Stand theologischer Forschung" noch ist es „konsequent ökumenisch". Weder ist es „übersichtlich gegliedert" noch befriedigen die „Hinweise auf weiterführende Literatur". Am wenigsten ist es „ideal zur Seminar- und Prüfungsvorbereitung".

Essen Hubertus Lutterbach

Alexandria, hg. v. Tobias Georges / Felix Albrecht / Reinhard Feldmeier. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 574 S. (COMES, 1), Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–151673–3

Die Mittelmeermetropole Alexandria gehört zweifelsohne zu den herausragenden und zugleich faszinierendsten Städten der hellenistisch-römischen Antike, wo in besonderer Weise, geprägt durch ägyptische, griechische, jüdische und später christliche Einflüsse, verschiedene Kulturen und Religionen aufeinandertrafen. Darüber hinaus war Alexandria seit der Ptolemäerzeit das bedeutendste Zentrum antiker Wissenschaft und Bildung, wobei gleichermaßen die Naturwissenschaften wie die Philologie und später auch die platonische Philosophie einen großen Aufschwung erlebten. Für die Geschichte des Judentums und seine Hellenisierung spielte die Stadt ebenfalls eine wesentliche Rolle, wie etwa an der Übersetzung des AT ins Griechische und am Wirken des jüdischen Religionsphilosophen Philo erkennbar wird. Nicht zuletzt deshalb konnte sich Alexandria auch für das frühe Christentum zu einem bedeutsamen Ort exegetischer und systematischer Wissenschaft entwickeln, wo berühmte Denker wie Clemens oder Origenes lehrten.

Diesem Facettenreichtum des antiken Alexandria widmet sich der vorliegende Sammelband, dessen Beiträge auf ein interdisziplinäres Symposion zurückgehen, das im Jahr 2010 am Forschungszentrum EDRIS (Education and Religion from Early Imperial Roman Times to the Classical Period of Islam) der Univ. Göttingen abgehalten wurde. Die einzelnen Tagungsbeiträge (15) erschienen zunächst in den *Biblischen Notizen*. Neue Folge 147 (2010) und 148 (2011), sind jedoch für die erneute Publikation größtenteils überarbeitet bzw. ergänzt und teilweise mit leicht abweichenden Aufsatztiteln versehen worden. Darüber hinaus haben die Hg. noch sechs weitere Beiträge in ihr umfängliches Werk aufgenommen, das den ersten Band der neu gegründeten Reihe „COMES" (Civitatum Orbis Mediterranei Studia) darstellt.

Nach einem kurzen Vorwort von *Tobias Georges* und *Reinhard Feldmeier*, das in die Thematik einführt und die besondere Bedeutung des antiken Alexandria hervorhebt (XI–XIV), gliedert sich der Band in fünf inhaltliche Abschnitte – 1. Archäologie und Geschichte Alexandrias, 2. Paganes Alexandria, 3. Jüdisches Alexandria, 4. Christliches Alexandria, 5. Islamisches Alexandria –, denen die Einzelstudien jeweils zugeordnet sind. Das Werk wird abgerundet von einem ausführlichen Stellen- und Sachregister sowie von einer zentralen Bibliographie.

1. Der Aufsatz von *Balbina Bäbler* (3–27) enthält einen allgemeinen Überblick über die archäologischen Stätten Alexandrias, ausgehend von den literarischen Quellen und den spärlich vorhandenen materiellen Überresten. *Dorit Engster* (29–63) skizziert die Bedeutung der Forschungseinrichtungen Museion und Bibliothek und beschreibt, wie in den wissenschaftlichen Feldern der Mathematik, Geographie, Astronomie, Medizin und Mechanik wegweisende Forschung in Alexandria betrieben wurde. Die genannten Forschungszentren stehen im Mittelpunkt des Beitrags von *Heinz-Günther Nesselrath* (65–88), der die bewegende Geschichte der beiden Institutionen von der Gründung bis zum Ende des 4. Jh.s n. Chr., einschließlich der Organisationsstruktur und des gegenseitigen Verhältnisses, nachzeichnet.

2. *Jürgen K. Zangenberg* (91–107) erörtert in seinem Aufsatz die rechtlichen und sozialen Aspekte des spannungsreichen Zusammenlebens der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen Alexandrias. *Ilinca Tanaseanu-Döbler* (109–126) analysiert die kaiserzeitliche alexandrinische Philosophie am Beispiel des Ammonios Sakkas, wobei sie den Schwerpunkt weniger auf die Person dieses Phi-

losophen, sondern vielmehr auf den Schülerkreis und die Positionierungen seiner Mitglieder in den damaligen religiösen und intellektuellen Diskursen legt. Die Studie von *Martin Bommas* (127–147) wertet pharaonische und hellenistische Quellen zum Isiskult in Alexandria aus und kommt zu dem Schluss, dass die Anfänge der alexandrinischen Isis nicht auf politische Interessen der führenden Schichten zurückzuführen seien, sondern in der persönlichen Religionspraxis vornehmlich niedriger Bevölkerungsschichten zu suchen sein dürften. *Stefan Schmidts* Beitrag (149–172) rekapituliert die spätantike Geschichte des für Alexandria wichtigen paganen Serapiskults und des Serapeums, einschließlich der späteren Zerstörung des Heiligtums durch Bischof Theophilos.

3. Die Studie von *Anna Maria Schwemer* (175–192) vergleicht die griechischen und jüdischen Gründungslegenden Alexandrias miteinander und stellt diesbezüglich eine signifikante Umformung fest, woran sich das Ausmaß der jüdischen Akkulturation ablesen lasse. Im Anschluss an den Beitrag von *Reinhard Kratz* (193–208), der mittels eines Vergleichs zwischen der jüdischen Militärkolonie auf der Nilinsel Elephantine und der jüdischen Gemeinde in Alexandria eine überlieferungsgeschichtliche Unterscheidung von nicht biblischem und biblischem Judentum vornimmt, wobei der Übergang zwischen beiden Ausprägungen fließend gewesen sein dürfte, stellt *Felix Albrecht* (209–243) einführend die alexandrinische Bibelübersetzung Septuaginta in ihrem Entstehungs-, Überlieferungs- und Wirkungskontext vor und konstatiert, dass diese nicht nur für das NT von zentraler Bedeutung sei, sondern auch beispielhaft für die Begegnung von Hellenismus und Judentum stehe. *Friedrich V. Reiterer* (245–284) untersucht die Hellenisierungsbestrebungen der griechisch-makedonischen Oberherrschaft im judäischen Raum und erörtert, welchen Niederschlag diese Bestrebungen in den atl.en Texten in politischer und kultureller Hinsicht gefunden haben. *Jan Dochhorn* (285–312) gibt in seinem Beitrag einen umfassenden Überblick über diejenige antike Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit, in der sich potenziell jüdisch-alexandrinisches Material erhalten haben könnte, und stellt bei dieser literaturgeschichtlichen Einordnung zugleich noch weiteren Forschungsbedarf fest. Die Studie von *Karin Schöpflin* (313–340) thematisiert am Beispiel des Tobitbuches die Hellenisierung der jüdischen Gottesbezeichnungen im Zuge der Übertragung des hebräisch-aramäischen Textes in die griechische Sprache, worin sowohl eine Universalisierung der Gottheit als auch eine theologisch-inhaltliche Eingrenzung zu bemerken seien. *Maren R. Niehoff* (341–360) erörtert die jüdische Bibelexegese in Alexandria im Licht der paganen Homerforschung und zeigt auf, dass die jüdischen Autoren in regem Austausch mit ihren griechischen Zeitgenossen standen und – dadurch angeregt – neue Formen der biblischen Hermeneutik entwickelten. Im Anschluss an den Aufsatz von *Beatrice Wyss* (361–379), in dem die pagan-wissenschaftliche Prägung des jüdischen Philosophen Philo von Alexandria hinsichtlich seiner Versiertheit mit der exegetischen Methode der Arithmologie untersucht wird, folgt ein zweiter Beitrag von *Anna Maria Schwemer* (380–399), diesmal über den jüdischen Aufstand von 115–117 n. Chr. sowie über die damit verbundenen Auswirkungen für die jüdische Gemeinde Alexandrias.

4. Nachdem *Jürgen Wehnert* (402–412) die schwierig zu rekonstruierende Biographie und Lehre des frühchristlichen Missionars – und gebürtigen Alexandriners – Apollos vorgestellt hat, wobei er in Erwägung zieht, dass Apollos seine Christologie aus der jüdisch-alexandrinischen Weisheitstheologie entwickelt haben könnte, wendet sich *Winrich Löhr* (413–433) in seiner Studie den Anfängen des alexandrinischen Christentums zu. L. behandelt die wenigen erhaltenen Quellennotizen zu den christlichen ‚Gnostikern' Basilides, Julius Cassianus und Karpokrates und diskutiert die Frage, inwieweit man bei diesen Lehrern jeweils die Entwicklung einer alexandrinischen Schul- oder Lehrtradition annehmen darf. Nach dem Beitrag von *Ralf Sedlak* (435–444), der Leben und Wirken des Clemens von Alexandria im pluralistischen intellektuellen Milieu der Stadt verortet, beleuchtet *Peter Gemeinhardt* (445–473) das Spannungsfeld von Glaube, Bildung und Theologie am Beispiel des Origenes und seiner wegweisenden Lehrtätigkeit in Alexandria, wobei an Origenes ersichtlich werde, wie sehr diese drei Komponenten zusammengehören.

5. Den Abschluss bildet der Beitrag von *Hinrich Biesterfeldt* (477–490), der die komplexen Rezeptionsprozesse hellenistischer Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin durch die arabisch-islamische Kultur im 10. und 11. Jh. untersucht.

Den Autorinnen und Autoren gelingt es durchweg, unter Berücksichtigung des jeweils aktuellen Forschungsstandes ein hochinteressantes und vielschichtiges Bild des antiken Alexandria zu entwerfen, wobei eine Stärke des vorliegenden Bandes insbes. in der Breite der versammelten Disziplinen (Theologie, Altphilologie, Geschichte, Judaistik, Islamwissenschaft) liegt. Anzumerken ist lediglich, dass die Auswahl der Beiträge insgesamt etwas inhomogen erscheint, denn die meisten Beiträge sind als Spezialstudien angelegt, die zu Einzelaspekten wichtige Forschungsarbeiten leisten und weiterführende Perspektiven aufzuzeigen vermögen, während einige andere (z. B. *Bäbler, Engster, Nesselrath, Zangenberg, Schwemer II*) vielmehr einen zusammenfassenden und referierenden Charakter aufweisen. Für zukünftige Bände der Reihe wäre eine einheitlichere Ausrichtung bzw. klarere Schwerpunktsetzung zu wünschen. Zudem nimmt der Teil zum jüdischen Alexandria (224 S.) im Vergleich zu den anderen vier Abschnitten (266 S.) einen unverhältnismäßig breiten Raum ein. Gleichwohl stellt der lesenswerte Alexandria-Band einen vielversprechenden Auftakt in die neue Reihe „COMES" dar, der bei allen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die sich mit der faszinierenden Geschichte der Nilmetropole beschäftigen, mit großem Interesse aufgenommen werden dürfte.

Münster Stefan Klug

Pietzner, Katrin: **Bildung, Elite und Konkurrenz**. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 479 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 77), pb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–149624–0

Pietzner beleuchtet das Verhältnis und die Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden in vorkonstantinischer Zeit anhand des Bildungsbegriffs bzw. des Vorwurfs mangelnder Bildung. Dabei sollen nicht nur die diskutierten philosophischen Inhalte oder die rhetorischen Strategien dargestellt werden; vielmehr entscheidet sich die Autorin für den Interpretationsansatz, die heidnischen Vorwürfe und Verleumdungen gegen die Christen als Stigmatisierung (diskreditierende Zuschreibung eines negativen Merkmals an eine soziale Minderheit, um diese zu marginalisieren) aufzufassen. Das Ideal der *paideia* ist in der antiken Gesellschaft allgemein akzeptiert, hier bilden die Christen keine Ausnahme. Einzelne christliche Gebildete etablieren sich im philosophischen Milieu und treten öffentlich sichtbar in der Funktion als Ratgeber, Seelsorger, konservativer Erneuerer und als Mahner und Kritiker auf. Damit machen sie den paganen Philosophen Konkurrenz. Mangel an Bildung ist ein gängiger Vorwurf, um sich von der angeblich inkompetenten Masse abzuheben und Konkurrenten zu diskreditieren. Es ist also nur folgerichtig, dass christliche Protagonisten des philosophischen Milieus sich die gleichen Vorwürfe und Ausgrenzungsversuche einhandeln, wie sie auch nicht christliche philosophische Konkurrenten und Abweichler auf sich ziehen.

Diesen Ansatz führt P. in ihrer Arbeit anhand zweier Fallstudien (anhand des Dialoges *Octavius* des Minucius Felix und an der Schrift *Contra Celsum* des Origenes) durch. Im ersten Teil der Arbeit (Kap. 2–4) zeichnet sie die inhaltlichen und institutionellen Konturen von Bildung im zweiten und dritten Jh. nach. Das Selbstverständnis und die Abgrenzungsstrategien heidnischer Gebildeter gegen christliche Konkurrenten um den Bildungsanspruch werden am Beispiel des Philosophen Celsus und des Dialogpartners Caecilius aus dem *Octavius* dargestellt. Der zweite Teil (Kap. 5–7) befasst sich mit der christlichen Reaktion auf den Vorwurf der Unbildung und der sozialen Niedrigkeit. Die Argumente des Origenes und des Dialogpartners im *Octavius* werden wiedergegeben und in ihren Kontext eingeordnet.

Die Arbeit ist mit Sorgfalt und in breiter Verknüpfung der Quellentexte zu antiken Parallelstellen und zur aktuellen Forschungsliteratur verfasst. Dass zwei sattsam bekannte Standardquellentexte behandelt und paraphrasiert werden, verlangt dem Leser jedoch einiges an Geduld ab, ebenso die unnötig abstrakte und zugleich wenig prägnante Ausdrucksweise, die an nicht wenigen Stellen zu mehrmaliger Lektüre zwingt.

Bonn Christine Mühlenkamp

Heinzer, André: **Pfründen, Herrschaft, Gottesdienst**. Lebenswelten der Mönche und Weltgeistlichen am Kloster und Kollegiatsstift St. Leodegar in Luzern zwischen 1291 und 1550. – Basel: Schwabe 2014. 400 S. (Luzerner Historische Veröffentlichungen, 45), geb. € 48,50 ISBN: 978–3–7965–3263–4

Bis heute ist St. Leodegar im Hof eine der zentralen Pfarrkirchen der innerschweizerischen Stadt Luzern. Gegründet als karolingisches Kloster, kam es im 12. Jh. als Propstei zur elsässischen Reichsabtei Murbach. Seit 1291 unter der Vogtei der Habsburger, gingen diese Rechte Ende des 14./Anfang des 15. Jh.s an die Stadt Luzern über. 1456 führte eine Verfassungsänderung auf Initiative des Propstes Johannes Schweiger zur Umwandlung des Klosters in ein Kollegiatstift. Die Kirche wurde Pfarrkirche. In der Reformationszeit humanistisch geprägt, lehnten die Chorherren jedoch die Reformation mehrheitlich ab.

André Heinzer untersucht in seiner Berner Diss. die Lebenswelten von St. Leodegar unter den monastischen und den stiftischen verfassungsrechtlichen Bedingungen. Als Rahmenpunkte wählt er den Übergang des Klosters an das Haus Habsburg und die Jahre um das Trienter Konzil; für letztere Begrenzung lässt sich allerdings kein stichhaltiges Argument vorbringen, zumal Auswirkungen des Konzils in St. Leodegar zu diesem Zeitpunkt noch nicht absehbar waren. Unter drei Gesichtspunkten handelt H. sein Thema ab, wobei das Übergewicht der wirtschaftlichen Fragestellungen aus der Quellenlage resultiert.

Der erste Teil behandelt das Pfründenwesen (33–134). Dass bereits die Konventualen Privatbesitz hatten und es seit dem 14. Jh. Pfründeninhaber auch außerhalb der Klosterinsassen (Scholastikus, Leutpriester, „Laienpfründe") gab, erleichterte den Übergang zu stiftischer Verfassung, welche allerdings zu größerer Individualisierung auch in Bezug auf den Erwerb von Ämtern und Pfründen führte. Bevorzugt wurden Kandidaten aus der näheren Umgebung, auch im Fall von Doppelkanonikaten in Luzern und Beromünster. Die soziale Gliederung des Klosters bzw. Stifts wechselte von elsässischen Adeligen zur städtisch-bürgerlichen Oberschicht, ab der zweiten Hälfte des 15. Jh.s rekrutierten sich die Stiftsherren fast ausschließlich aus der Luzerner Region.

Die zweite Fragestellung H.s behandelt die Lebenswelt des „Gotteshauses" St. Leodegar, die Tätigkeiten und Wirkungsfelder seiner Mitglieder (135–203). Über den von der Benediktsregel vorgeschriebenen Tagesablauf schweigen die Quellen. Auch über Armenversorgung und Hospiz gibt es nur durch Stiftungen kleine Hinweise. Die Mönche und Chorherren waren in die Seelsorge eingebunden, v. a. innerhalb der Kirche und über den jeweiligen Leutpriester. Prozessionen und geistliche Spiele waren ein Beitrag zum spirituellen Leben der Stadt. Die Anwesenheit der Chorherren beim gemeinsamen Stundengebet wurde über Präsenzgelder geregelt und gesichert. Für die Außenwirkung spielte die Güterverwaltung der Grundherrschaften eine wichtige Rolle. Hierbei hebt H. auch die Bedeutung der verschiedenen Steuern, besonders im Sterbefall, hervor. Die Strategie der schriftlichen Festlegung solcher Ansprüche bezeichnet H. als „konservativ, weil sie unermüdlich und anachronistisch vergangene Herrschaftsansprüche reaktivierte, innovativ, da gerade diese Inszenierung des alten Herkommens der eigenen Herrschaft immer wieder legitimierende Impulse verlieh" (201–202).

Der letzte Teil der Studie widmet sich dem „Außenleben" (205–322). H. nimmt dabei zunächst die Beziehungen zu den Herrschaftsträgern Murbach, Habsburg und Luzern in den Blick, die sich v. a. bei der Besetzung von Pfründen oder Grundherrschaften aktualisierte. Luzern pochte zunehmend auf seine Rechte und machte sie u. a. in der Ausübung der Gerichtsbarkeit über Klosterinsassen geltend. Andererseits wurden Chorherren auch zu Diensten für Habsburg und Luzern herangezogen. Kontakte in die nähere Umgebung bestanden neben Beromünster v. a. zum Kloster Engelberg. Die familiären Beziehungen wurden über Stiftungen aufrechterhalten. Die Quellen lassen bei den Mönchen auf eine unterdurchschnittliche Zahl von Liebesbeziehungen und Familiengründungen schließen. H. macht dafür die im Unterschied zu den Chorherren auswärtige Herkunft ebenso verantwortlich wie gelingende mönchische Askese. Der Besuch einer Univ. war in St. Leodegar keine Voraussetzung für die Übernahme einer Pfründe. Doch stieg der Anteil der Univ.sbesucher in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s an, um nach 1530 wieder rapide abzufallen. Die meisten Absolventen kamen aus den Artistenfakultäten nach St. Leodegar. Die an den Universitäten geknüpften Netzwerke wirkten sich jedoch dahingehend aus, dass „mehrere humanistisch aktive Pfründner mit Humanisten ausserhalb des Kollegiatstiftes verwandt" waren und „St. Leodegar der eigentliche Sammelpunkt der Luzerner Humanisten" (317) war. Davon zeugen Briefwechsel von Luzerner Stiftsherren mit bekannten Humanisten, entstanden aus Studienfreundschaften, aber auch die zeitweilige Belehnung des Luther-Gegners Thomas Murner mit der Leutpriesterstelle. Auch wenn einzelne Stiftsherren mit Reformatoren wie Zwingli Kontakt hatten, blieb St. Leodegar doch beim katholischen Glauben.

H., im Hauptberuf im Archivdienst tätig, hat eine gründlich gearbeitete Studie über das Stift St. Leodegar im Hof vorgelegt. Er hat die vorhandenen Quellen umfassend ausgewertet und neben der darstellenden Interpretation auch eine nach Vornamen alphabetisch geordnete Personalliste (331–374) angefügt, die – soweit erschließbar – alle Lebensdaten und -stationen der an St. Leodegar befründeten Personen zwischen 1291 und 1550 beinhaltet. Der besseren Unterscheidbarkeit zwischen Kloster und Stift wäre es dienlich gewesen, die Darstellung der beiden Phasen von 1291 bis 1455 und nach 1456 deutlicher zu trennen. Doch in jedem Fall leistet H.s Diss. einen wichtigen Beitrag für das Verständnis eines spätmittelalterlichen Klosters, dessen Reform in der Umwandlung in ein Chorherrenstift bestand.

Vallendar Joachim Schmiedl

Hirtner, Gerald: **Netzwerk der Tugendhaften**. Neuzeitliche Totenroteln als historische Quelle. – St. Ottilien: EOS 2014. (IX) 462 S. (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Ergänzungsband, 48), kt 49,95 € ISBN: 978–3–8306–7678–2

In der Frühen Neuzeit erlebten die alten Prälatenorden einen glanzvollen Höhepunkt ihrer Geschichte. Viele Benediktiner-, Zisterzienser-, Augustiner-Chorherren- und Prämonstratenserabteien errichteten eindrucksvolle moderne Klostergebäude. Fast alle erneuerten ihre Bibliotheken und Archive. Etliche legten große Sammlungen von Kunst oder anderen Objekten aller Art an. Die Konvente besaßen in ihren Reihen nicht nur hervorragende Seelsorger, sondern auch namhafte Gelehrte und Künstler. Die Prälatenorden waren zugleich Motoren und Exponenten der Barockkultur.

In diesem Zusammenhang kam es im monastischen Bereich auch zu einer barocken Umformung der dort schon im Mittelalter intensiv gepflegten Totenmemoria. Die Klöster des Mittelalters hatten begonnen, bilaterale Verbrüderungen einzugehen, in denen sich die beteiligten Konvente bei Todesfällen ihrer Mitglieder gegenseitig gottesdienstliches Gedenken zusicherten. Der Tod eines Religiosen wurde auf Totenroteln (lat. *rotuli*) bekannt gegeben. Dabei handelte es sich um aus mehreren aneinander befestigten Stücken bestehende Pergamentstreifen, die um einen Stab oder einen Zylinder gewickelt wurden. Boten trugen sie von Kloster zu Kloster und zuletzt zurück zum Absender. Die informierten Abteien bestätigten den Empfang durch eine an die Rotel angefügte Notiz. Die Bestätigungen enthalten Beileidsbekundungen bzw. das Versprechen der Memoria. Auf einer Admonter Rotel aus dem Jahr 1484 finden sich 300 Einträge, die in 14 Monaten gesammelt wurden. Entsprechend groß musste das Format der Roteln sein. Das Archiv der Salzburger Erzabtei St. Peter verwahrt eine 290,5 cm lange und 17,5 cm breite Rotel aus dem Jahr 1503.

Während der Rotelversand im Mittelalter offenbar im ganzen damaligen Bereich der römischen Kirche praktiziert wurde, beschränkte er sich nach dem bisherigen Erkenntnisstand seit der Reformation in erster Linie auf Bayern und Österreich. In der Frühen Neuzeit gab man den Roteln, die jetzt *rotulae* genannt wurden, die Form eines Briefes, gelegentlich auch eines Libells. Zum Teil wurden sie per Hand vervielfältigt, zum Teil aber auch gedruckt. Gelegentlich erstellte man sogar gedruckte Formulare, in die nur noch der Name und die Daten des Verstorbenen eingetragen werden mussten. Aufbewahrt wurden die *rotulae* beim Empfänger. Die Erzabtei St. Peter besitzt noch heute mit mehr als 11.000 Roteln aus dem 17. und 18. Jh. die größte derzeit bekannte Rotelsammlung. Da die frühneuzeitlichen Roteln in der Forschung bisher fast ausschließlich als prosopographische Quelle zu einzelnen Klöstern benutzt worden sind, ist es ein großes Verdienst des Stiftsarchivars von St. Peter, diese Sammlung im Rahmen seiner 2012 von der Kultur- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fak. der Univ. Salzburg angenommenen Diss. sowohl erfasst wie auch nach formalen, funktionalen und inhaltlichen Kriterien ausgewertet zu haben.

Einleitend (Kap. 1, 1–18) gibt Hirtner einen Überblick über den bisherigen Forschungstand, umreißt die Aufgabenstellung seiner Arbeit und bietet in zwei Abschnitten Informationen zum monastischen Vokabular und zum Netzwerkbegriff. Im Hauptkap. (Kap. 2, 19–232) behandelt er außer der Geschichte des Rotelwesens auch alle Aspekte der Anfertigung, formalen und inhaltlichen Gestaltung, Verbreitung, Rezeption und Archivierung von Roteln. Möglichkeiten, wie die Totenroteln unter den Aspekten der durchschnittlichen Lebensdauer der Mönche, deren Alter zum Zeitpunkt der Profess bzw. der Priesterweihe und ihrer topographischen Herkunft prosopographisch ausgewertet werden können, zeigt H. am Beispiel der sieben Klöster der Salzburger Benediktinerkongregation (Kap. 3, 233–287). Neun exemplarisch ausgewählte Einzelbiographien (Kap. 4, 288–317) machen deutlich, wie stark in den Roteln die besondere Tugendhaftigkeit der Verstorbenen herausgestellt wurde. Nach der Zusammenfassung und den Anregungen für die künftige Forschung (Kap. 5, 318–323) enthält der Band die Edition einiger Roteln sowie von weiteren Texten und Übersichten (Kap. 6, 324–392). Es folgen detaillierte Verzeichnisse, u. a. der 60 Abbildungen, 43 Diagramme, 11 Karten, 28 Tabellen, der Quellen und der Literatur (Kap. 7, 393–429). Abgeschlossen wird die Arbeit durch ein Orts- und Personenregister (Kap. 8, 431–462).

Mit Recht weist H. (130, 276f) darauf hin, dass die in den Totenroteln mitgeteilten wichtigsten Lebensdaten der Verstorbenen nach Möglichkeit an anderen Quellen überprüft werden sollten, da sich sowohl in den handschriftlichen als auch in den gedruckten Texten Fehler nachweisen lassen. Kritische Lektüre ist auch bei vielen anderen Angaben in den Roteln notwendig. Die problematischen Seiten und biographischen Brüche im Leben der Verstorbenen werden nämlich von den gewöhnlich anonymen Verfassern der Roteln teils beschönigt, teils nur sehr diskret angedeutet und manchmal sogar ganz weggelassen.

Wissenschaftlich präzise und nutzbar ist der von H. in Anschluss an Wolfgang Reinhard benutzte Netzwerkbegriff, da durch die Verbrüderung von Ordenshäusern tatsächlich ein Beziehungsgeflecht zwischen den Gemeinschaften bzw. deren Mitgliedern entstand. Dessen vorrangiges Ziel war die Sicherung des Totengedenkens. Indirekt angestrebt wurde durch die Mitteilung als vorbildlich erachteter bzw. entsprechend dargestellter Biographien aber sowohl die Hebung des Ansehens des eigenen Konvents als auch die Verstärkung monastischer Ideale bei den Rezipienten. Diese Ideale subsumiert H. unter dem Begriff der „Tugenden", die er im Anschluss an den 1992 veröffentlichten „Katechismus der katholischen Kirche" (Nr. 1733, 1833) als eine „feste, beständige Neigung, das Gute zu tun" definiert. Letztendlich gehe es um die „ars bene vivendi" (288). Als monastische Grundtugenden verweist H. auf die evangelischen Räte Armut,

Keuschheit und Gehorsam, die von den Mönchen in der Profess versprochen würden (14, 288, 303). Das trifft so allerdings nicht für die Benediktiner und Zisterzienser zu, deren in der Regula Benedicti (Kap. 58,17) festgelegte Professformel Beständigkeit, klösterlichen Lebenswandel und Gehorsam (*stabilitas, conversio morum, oboedientia*) verlangt. „Spezielle monastische Tugendkataloge" konnten von H. „nicht eruiert werden" (288), finden sich aber leicht zugänglich z. B. in der Regula Benedicti (v. a. Kap. 4–7).

H.s Arbeit, die sich durch gute Lesbarkeit auszeichnet, eröffnet Ordenshistorikern und der Barockforschung eine neue, überaus ergiebige Quelle. Besondere Relevanz erhält sie durch das seit einiger Zeit in den Kulturwissenschaften rege Forschungsinteresse im Bereich der Thanatologie, der Sepulkralkultur und der Funeralschriften. Diese Studie wird auf lange Zeit das maßgebende Werk zu den frühneuzeitlichen Totenroteln bleiben.

Billerbeck Marcel Albert

Greschat, Martin: **Der Erste Weltkrieg und die Christenheit**. Ein globaler Überblick. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 164 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–17–022653–1

Auf unterschiedlichen Ebenen entdecken Historiker in jüngerer Zeit die globalen Dimensionen des Ersten Weltkriegs neu. Eine eher untergeordnete Rolle spielt dabei bislang der religiöse Faktor. So sei etwa die „Rolle des Christentums" während des Krieges, wie Martin Greschat zu Eingang seiner kleinen, feinen Studie feststellt, noch kaum „staatenübergreifend" bzw. „im globalen Kontext" untersucht worden. Der em. evangelische Kirchenhistoriker aus Gießen will die Lücke schließen helfen, indem er auf wenigen Seiten „eine Skizze der globalen Herausforderungen" vorlegt, „vor die sich die Kirchen und christlichen Glaubensgemeinschaften" zwischen 1914 und 1918 „gestellt sahen […], mitsamt den Antworten, die sie offerierten" (13). Begreiflicherweise kann eine schmale Überblicksdarstellung wie die seine, selbst im glücklichsten Falle, lediglich die Umrisse eines neuen, in vielerlei Hinsicht hochspannenden Forschungsfeldes der Zukunft hervortreten lassen. Wenn dann noch „von der Diplomatie- und Militärgeschichte hin zur Sozialgeschichte und Kulturgeschichte mitsamt der Berücksichtigung des Alltags und der Mentalitäten" (9) so ziemlich alles, jedenfalls sehr vieles von dem in die knappe Darstellung einfließen soll, was die historische Weltkriegsforschung zu bieten hat, dann ist kaum zu vermeiden, dass diverse Aspekte kaum mehr als angedeutet werden können. Was aber auf den ersten Blick wie eine Schwäche erscheint, erweist sich schon auf den zweiten als eine Stärke. Nicht das geringste Verdienst, das sich eine historische Problemskizze erwerben kann, ist ja anregend und herausfordernd zu wirken.

Lediglich auf ausgewählte, freilich auf die wichtigeren der am Krieg beteiligten Länder geht G. im Einzelnen ein. Während Europa und Nordamerika verhältnismäßig ausgiebig zur Sprache kommen, müssen sich andere Weltregionen wie Afrika, Asien und Südamerika mit einer vergleichsweise stakkatohaften Behandlung zufrieden geben. Die künftigen Arbeitsfelder liegen also offen zutage. Um die enormen Stoffmassen zu beherrschen, die gleichwohl auf G. einstürzten, wendet dieser – wenn man so sagen darf – einen methodischen Trick an. Er stellt die These auf, dass in „sämtlichen kriegführenden Staaten […] eine weitgehend identische Struktur des Empfindens, Denkens und Argumentierens" (15) zu beobachten sei, die sich v. a. in der konfessionen- und religionenübergreifenden Wirksamkeit nationaler Inklusions- und Exklusionsmechanismen Ausdruck verschaffte. Der stereotypen Überhebung der je eigenen Nation in rechtlicher, moralischer, kultureller, religiöser usw. Hinsicht entsprach die nicht minder stereotype rechtliche, moralische, kulturelle, religiöse usw. Herabsetzung der jeweils anderen. Die allseitige Überzeugung, nicht nur einen Verteidigungs-, sondern einen gerechten, ja einen heiligen Krieg zu führen, generierte dabei, von vielen Geistlichen verschiedenster Couleur befeuert, je und je eine stolze Siegesgewissheit, die freilich bald in Kriegsmüdigkeit überging. Sieg oder Niederlage differenzierten dann die politischen und religiösen Stimmungslagen weiter. Diesem lockeren Schema folgend, stattet G. seine Grundannahme sodann mit überzeugenden Belegen aus. G. beginnt mit dem Deutschen Reich und geht dann zu Frankreich, Belgien, Großbritannien, Russland und Italien über („Der Krieg im Westen, in Russland und Italien", 15–51). Es folgen Österreich-Ungarn, der Balkan und das Osmanische Reich („Der südöstliche Kriegsschauplatz", 52–73). Natürlich vergisst G. nicht, auf mäßigende und mahnende Stimmen hinzuweisen. Ein eigenes Kap. ist den von verschiedenen Seiten ausgehenden „Friedensbemühungen" sowie den „Neutralen" gewidmet (darunter Skandinavien, der Vatikan, die Sozialistische Internationale, die Schweiz, die Niederlande, Niederländisch-Indien, Spanien, Lateinamerika und Mexiko, 74–91). Schließlich wendet sich G. den Vereinigten Staaten von Amerika zu (92–104). Am Schluss kommen Asien (Indien, Japan, Korea, China, 105–130) und Afrika (Maghreb, Äthiopien, Zentralafrika, Nigeria, Madagaskar, Südafrika, Ostafrika, Liberia, Elfenbein- und Goldküste, Westafrika, Kongo, Zentral- und Ostafrika, 131–152) an die Reihe, wo der Weltkrieg komplex verschachtelte Prozesse von politischer Dekolonisierung und religiöser Indigenisierung (zumindest auf der protestantischen Seite) in Gang setzte und verstärkte.

G. hat mit seinem Büchlein einen wichtigen Impulstext geliefert, von dem zu hoffen ist, dass er sich sowohl auf die gegenwärtige Weltkriegshistoriographie als auch auf die im Werden begriffene globale Christentumsgeschichte befruchtend auswirkt.

Frankfurt a. M. Gregor Klapczynski

Philosophie

Fritz, Martin: **Vom Erhabenen**. Der Traktat ‚Peri Hypsous' und seine ästhetisch-religiöse Renaissance im 18. Jahrhundert. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XII) 612 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 160), Ln. € 119,00 ISBN: 978–3–16–150417–4

Gegenstand der 2009 von der Theol. Fak. der Univ. Halle angenommenen Diss. ist der Pseudo-Longinus zugeschriebene Traktat „Über das Erhabene" aus dem ersten nachchristlichen Jh. und seine für eine solch knappe und eigentlich anonyme Schrift bemerkenswerte Rezeption im englischen und deutschen 17./18. Jh. In dieser Rezeptionsgeschichte hat der Begriff des „Erhabenen" eine bedeutsame Rolle bei der Entstehung und der frühen Entwicklung der Ästhetik gespielt. Martin Fritz sieht durch den Einfluss der Schrift „Über das Erhabene" einen zutiefst religiösen Impuls in dieser Entwicklungsgeschichte gegeben, der die Ästhetik in ihrer Gründungsphase wesentlich prägt. Ziel der Arbeit ist „der Nachweis, dass der neuzeitliche Aufstieg des Erhabenheitsbegriffs tatsächlich in engem Zusammenhang mit der Entstehung der Kunstreligion steht, die sich früh in der populären Wendung von der ‚heiligen Poesie' ankündigt. Mehr noch: Es gilt zu zeigen, dass der Begriff gewissermaßen als kategoriales Korrelat selbiger Entwicklung verstanden werden kann." (22)

Religiöse Motive – freilich „nicht im Sinne einer verfassten Religion […] und auch nicht im Sinne einer ausgeführten religionsphilosophischen Theorie" (154) – arbeitet F. zunächst in eingehenden Textanalysen zum Traktat Longins heraus, die auch die Hintergründe antiker Philosophie und Rhetorik sorgfältig ausleuchten. Das Erhabene erweist sich darin als ethisch wie religiös konnotierte *Hochsinnigkeit (megalophrosyne)*, die vornehmlich durch ein enthusiastisches Pathos zum Ausdruck gebracht wird. Das Erhabene bezeichnet sowohl ein rhetorisches Verfahren der Vermittlung von Bedeutungen als auch eine Qualität dieser Bedeutungen selbst. Das Erhabene ist zudem einerseits durch eine produktionsästhetische und andererseits durch eine wirkungsästhetische Dimension gekennzeichnet. Ihr Fluchtpunkt liegt in einer „metaphysisch-religiösen Valenz" (155), insofern „die Idee vom Hochsinnigen […] anstatt des Niedrigen, des Materiellen, Sterblichen, Relativen stets das Hohe, das Ideale, Unsterbliche, Absolute sucht" (153).

Die Wiederentdeckung der Schrift „Über das Erhabene", die v. a. die Ästhetik des 18. Jh.s bewegte, wird bereits 1674 von Nicolas Boileau im Zusammenhang der *Querelle des Anciennes et des Modernes* eingeleitet. F. folgt im weiteren Verlauf seiner Arbeit dieser kunst- und insbes. literaturkritischen Linie. Damit grenzt er sich von der älteren Literatur zur Wirkungsgeschichte Longins ab, die im neuzeitlichen und modernen Konzept des Erhabenen einen charakteristischen Bruch zwischen dem rhetorischen Paradigma und dem der Naturbetrachtung (etwa im Ausgang von Edmund Burke) ausgemacht hatte (vgl. 207).

Der Entwicklungsstrang des Erhabenen in Rhetorik, Literatur und Poetik führt F. über Stationen in England (John Dennis, John Addison) und der Schweiz (Johann Jakob Bodmer, Johann Jakob Breitinger) schließlich nach Halle und dort zu Alexander Gottlieb Baumgarten und seiner Grundlegung der Ästhetik als philosophischer Disziplin. Auf sehr erhellende Weise siedelt F. seine Lektüre der einschlägigen Texte B.s an der Schnittlinie zwischen Schulphilosophie und Pietismus an und weist den religiösen bzw. religionsphilosophischen Horizont auf, unter dem B. seine Ästhetik entwickelt, zumal von der Homiletik wichtige Impulse für die Begründung der Ästhetik ausgehen. Aber auch eine Dogmatik, die nicht nur auf den logischen Zusammenhang der Gotteslehre setzt, sondern „die Lebhaftigkeit der Gottesvorstellungen als notwendiges Merkmal lebendiger Frömmigkeit begreift, muss der ästhetischen Darstellung des Göttlichen religiöse Relevanz zuschreiben." (278) In dieser Einordnung der Ästhetik gewinnt B.s Lektüre der Schrift vom Erhabenen besondere Bedeutung. V. a. beansprucht F. mit seiner theologisch motivierten Deutung „eine schlüssige Gesamtperspektive auf zentrale Elemente von Baumgartens Werk" (278), die nicht nur seine Metaphysik, sondern auch seine Ethik für seine Grundlegung der Ästhetik erschließt. Aus diesem Zusammenhang wird „eine komplexe Versinnlichungstheorie sichtbar, die auf die Idee der Ästhetisierung der Religion zuläuft" (278).

Mit dieser These wendet sich F. nicht nur gegen die Herleitung der Ästhetik allein aus Erfordernissen der Metaphysik (vgl. 250), sondern v. a. gegen die Einführung der Ästhetik als säkulares Gegenmodell zu einer durch die Aufklärung erodierten Religion. Ästhetik löst nicht Religion ab, sondern zieht in sie ein. Zur

Unterstützung und Entfaltung dieser These untersucht F. Autoren aus dem Hallischen Umfeld und Schülerkreis B.s, bei denen neben dem dezidiert theologischen Interesse an der Ästhetik v.a. der Topos des Erhabenen an Bedeutung gewinnt. Es zeigt sich, „dass das Erhabene hier nachgerade als Leitidee der Ästhetisierung der Frömmigkeit rezipiert worden ist" (283).

Im Mittelpunkt steht dabei der Baumgarten-Schüler Jakob Immanuel Pyra. Bei ihm und anderen (Samuel Gotthold Lange, Georg Friedrich Meier, Johann Franz Budde, Jakob Rambach) wird das Erhabene zum Signet der Majestät Gottes (mit dem *Fiat Lux* als Kristallisationspunkt), zum Inbegriff für die Erhebung der Seele, zum Kern theologischer Anthropologie sowie zum Prinzip der Schrifthermeneutik einschließlich der Inspirationslehre. Im Zeichen des Erhabenen wird die Ästhetik zum vornehmlich „poetologischen Programm" der Erbauung (392), zielt also nicht auf säkularen Kunstgenuss oder auf die „Depotenzierung der Religion [...], sondern ihre[r] Vermittlung" (392).

Verwandte Tendenzen lassen sich in der englischen Theologie um die Mitte des 18. Jh.s beobachten. Exemplarisch untersucht F. das Werk von Robert Lowth, das einigen Einfluss auf die deutsche Auseinandersetzung mit dem Topos des Erhabenen in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s ausgeübt hat. Gegen den Vorwurf einer „Ästhetisierung der Bibel" stellt F. Lowths bibelhermeneutische Verdienste heraus, die von einer durch Longin angeleiteten Lektüre vornehmlich des AT ausgehen. Die Texte evozieren symbolische Bilder Gottes, deren Erhabenheit Bewegungen des Gemüts auslöst und darin zugleich die Unzulänglichkeit solcher Ausdrucksformen herausstellt, so bildmächtig sie auch immer seien.

Friedrich Gottlieb Klopstock schließlich traut der Dichtung im Zeichen des Erhabenen gerade deshalb Offenbarungscharakter zu, weshalb Gott selbst sich der Dichtung bediene. Die religiöse ist deshalb auch die höchste Form der Dichtung, wie umgekehrt jede religiöse Erfahrung auf ästhetische Vermittlung angelegt ist. Damit wird bei Klopstock die erbauende Funktion des Erhabenen zur frühromantischen Andacht hin überschritten (vgl. 499). „Die frühmoderne Longin-Renaissance ist die Geburtsstunde der modernen Kunstreligion." (519)

Dieses Resultat seiner Untersuchungen ist für F. durchaus nicht allein von philosophie- und theologiegeschichtlicher Bedeutung, vielmehr scheint der Autor daran auch einen systematischen Anspruch zu knüpfen. Das Erhabene versammelt in einer auch noch für die Moderne paradigmatischen Form die entscheidenden Fragen nach den „Grundkriterien für die Adäquanz basaler Ausdrucksformen von Religion." (550) Im Wechselspiel der Auf- und Untergänge der ästhetischen Kategorie des Erhabenen (vgl. die Einleitung, 1–26) plädiert F. aus theologischen Gründen noch einmal dafür, das Erhabene als Ernstfall des Ästhetischen zu würdigen. Im Fokus der Argumentation steht bei F. mit den historischen Anfängen auch die systematische Bestimmung des Begriffs der *Kunstreligion*.

Dieser systematische Anspruch scheint mir nach dem Gang der Untersuchung allerdings mit den äußerst differenzierten Textanalysen in einen gewissen Konflikt zu geraten, insofern die Verknüpfung von Ästhetik bzw. Kunst und Religion gelegentlich die Kohärenz des Systems über die jeweilige Eigenart der beiden Pole stellt. Der „systematische Ausblick" bei F. (525–551) kreist ausgerechnet um Hegel, dessen systematische Verknüpfung von Kunst und Religion bekanntlich mit der Überwindung beider erkauft ist. Durch sein Vertrauen in das sich in der Geschichte entfaltende System dehnt F. den Begriff des Erhabenen – zwischen pathetischer Hochsinnigkeit und Erbauung – bis an die Grenzen der Äquivokation aus. Das Konzept, den Bezug der Autoren des 18. Jh.s auf Longin als *Rezeption* im Sinne einer Wirkungsgeschichte aufzufassen, lenkt den Blick eher auf Kontinuitäten als auf Brüche zwischen Longin und der Hallischen Ästhetik, so detailliert die historischen Analysen zu den Texten und ihren Protagonisten im Einzelnen auch sind.

Die Konzentration auf die rhetorisch-literaturtheoretische Geschichte des Erhabenen ist in theologie- und philosophiegeschichtlicher Hinsicht überaus lohnend und ergiebig, wie die Untersuchung zeigt. Der Eindruck der Kontinuität in der Rezeption ist dabei aber auch der Ausblendung wesentlicher Motive in der Geschichte des Erhabenen verdankt: neben der Traditionslinie über Edmund Burke insbes. die mit der Aufklärung einsetzende Naturästhetik. Von hier aus entwickelt die Ästhetik nicht zuletzt manche religionskritischen Motive, deren Impulse (jenseits von Schleiermacher) auch die Idee der *Kunstreligion* wesentlich geprägt haben. Mit dem Begriff der *Kunstreligion* ist weniger die Vermittlung religiöser Bedeutungen durch Kunst gekennzeichnet als v.a. die für notwendig erachtete Neubegründung, gar ersehnte Rettung der Religion auf dem Territorium der Kunst. Gerade solche kritischen Motive scheinen unterbewertet, wenn man die *Kunstreligion* auf eine religiös determinierte Gemengelage bei der Entstehung der Ästhetik zurückführt, deren Erforschung natürlich gleichwohl von höchstem Interesse ist. Für das angemessene theologische Verständnis der *Kunstreligion* bedarf es m. E. einer ausgeprägteren Differenzierung des (christlichen) Religionsbegriffs, als F. sie zugrunde legt, und auch einer über atl.e Bezüge hinausgehenden Identifizierung spezifischer Elemente der christlichen Religionsgeschichte, die den Entwicklungsgang des Erhabenen beeinflusst haben.

Gerade angesichts der aktuell brisanten Auseinandersetzungen um die *Kunstreligion*, auch in Kunstwissenschaft und Kunstkritik, scheinen Beiträge mit theologischer Kompetenz mehr denn je gefragt. Martin Fritz beleuchtet mit seiner Studie in äußerst kenntnisreicher, detaillierter und anregender Weise die Entstehungsbedingungen der *Kunstreligion* aus dem Geist einer auf die Religion hin geöffneten Ästhetik.

Münster Reinhard Hoeps

Knaup, Marcus: **Leib und Seele oder mind and brain?** Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne. – Freiburg: Karl Alber 2013. 664 S., kt € 49,00 ISBN: 978–3–495–48626–9

Das Leib-Seele-Problem ist eines der zentralen Fragestellungen der Philosophie seit ihren Anfängen. Es wurde nicht nur im Laufe der Jh.e in unterschiedlichen Formen diskutiert, je nachdem, was für ein Begriff von Seele und Leib und was für ein metaphysischer Rahmen im Einzelnen zugrunde gelegt wurden. Es ist auch von einer internen Komplexität gekennzeichnet, insofern es nicht nur (in einem engen Sinn) als die Frage nach der genauen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib bzw. zwischen Mentalem und Physischem verstanden werden kann, sondern auch (in einem weiten Sinn) als ein Geflecht von Problemen, die Fragen der Ontologie, der Bewusstseinstheorie, der Freiheitstheorie und der personalen Identität betreffen. Knaup wählt sich in seiner umfangreichen Arbeit, die als Diss. von der Phil. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. angenommen wurde, das Leib-Seele-Problem in seiner historischen Tiefe und systematischen Breite zum Gegenstand. Er spannt einen großen Bogen, insofern er sich nicht auf die Untersuchung eines Einzelaspekts des Leib-Seele-Problems beschränkt, sondern sich von der Frage nach dem Ganzen leiten lässt. Es geht ihm um nichts weniger als „um einen angemessenen Deutungsversuch des Menschen" (25). Können wir uns, so fragt K., angesichts der Ergebnisse der modernen Neurowissenschaften noch als leib-seelische Einheit verstehen, d.h. als leibhaft existierende Wesen, die in vielfältiger Weise mit der Umwelt verwoben und auf andere Menschen angewiesen sind und inmitten eines solchen Beziehungsgeflechts eine bedingte Freiheit besitzen? Oder sollten wir uns nicht eher von diesem Paradigma verabschieden und akzeptieren, dass wir nicht mehr als „mind-brain-Wesen" sind, d.h. Wesen, deren Körper nichts anderes als mechanistisch verstandene Utensilien ihrer Gehirne sind, deren „Welt" nichts anderes als ein Hirnkonstrukt und deren Willensfreiheit nichts anderes als eine Illusion ist? Im Gegensatz zu einer solchen enzephalozentristischen Sicht, in der die Rolle des Gehirns für die Frage, wie wir uns als Menschen verstehen sollten, vollkommen überschätzt wird und die inzwischen schon weltanschauliche Züge angenommen hat, plädiert K. mit Rückgriff auf den aristotelischen Hylemorphismus und die Leibphänomenologie (Edith Stein) mit Emphase für ein unverkürztes „personales Verständnis des Menschen als einer lebendigen Einheit aus Leib und Seele" (481).

Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile. In einem ersten Gang (29–250) diskutiert K. repräsentative Deutungsversuche des Leib-Seele-Problems aus der Philosophiegeschichte und der Gegenwart: Dualismus, monistische Konzeptionen und den Hylemorphismus. K. stellt hier v.a. die mit der cartesischen Trennung von *res cogitans* und *res extensa* einhergehende „Grabenmentalität" heraus sowie die mechanistische Sicht auf den menschlichen Organismus im Sinne einer „Maschinenebenbildlichkeit" (51–54). Anhand von Ryle, Putnam, Popper / Eccles macht K. deutlich, wie das cartesische Erbe bis heute die Debatten beherrscht. Im Anschluss daran stellt K. den Substanzmonismus Spinozas dar und geht auf seinen in der ‚Causa sui' ontologisch verankerten psychophysischen Parallelismus ein. Nach einer kurzen Darstellung des mentalen Monismus Berkeleys widmet sich K. ausführlich dem materialistischen Monismus. Anhand seiner unterschiedlichen Spielarten (de La Mettrie, methodologischer und logischer Behaviorismus, Identitätstheorie und anomaler Monismus, Epiphänomenalismus, Emergenztheorie, Supervenienz, Eliminativer Materialismus, Funktionalismus) zeigt K., welche Wege es für Physikalisten gibt, mit mentalen Lebensäußerungen umzugehen. Neben den schon bekannten Argumenten (Mary, chinesisches Zimmer) führt K. als grundsätzlichen Kritikpunkt an, dass in den physikalistischen Positionen die Dimension der Leiblichkeit übersehen wird (170, 189) und überhaupt bedeutende Dimensionen unseres Lebendigseins vernachlässigt werden (214). Als eine „wirkliche Alternative" zu Physikalismus und Dualismus und als ein „tragfähiger Lösungsversuch" für das Leib-Seele-Problem (244, 250) stellt K. schließlich den Hylemorphismus vor, der der Ganzheit unserer Lebensäußerungen am besten gerecht werde. Physische Vollzüge sind hier, so K., weder hinreichend für unsere mentalen Lebensäußerungen, wie im Physikalismus, noch werden sie als notwendige Basis für diese schlicht

ignoriert, wie im Dualismus, vielmehr sind sie notwendige Bedingungen (219). Darüber hinaus meint Aristoteles, so K., „dass sich Seelisches in materiellen Prozessen ausdrücken kann" – ein Gedanke, den im 20. Jh. die phänomenologische Bewegung aufgegriffen hat (221). In einem zweiten Gang (251–594) gibt K. zunächst nützliche Informationen über den gegenwärtigen Stand und die Geschichte der Hirnforschung sowie eine Reflexion des Verhältnisses zwischen Philosophie und Hirnforschung. Im Anschluss daran bietet er einen vorzüglichen Abriss der Leibphänomenologie anhand von Edith Stein. Ein weiteres Kap. behandelt das Leib-Seele-Problem aus bewusstseinstheoretischer Sicht. Im anschließenden Kap. wendet sich K. gegen die Verkleinerung des Menschen zu einem „Gehirn-Geist-Schrumpfwesen" (449); hier macht er u.a. auf drei beliebte Fehlschlüsse innerhalb des ‚mind-brain-Paradigmas' aufmerksam (referentiell, lokalisatorisch, mereologisch). Das letzte Kap. ist dem Thema Hirnforschung und Freiheit des Menschen gewidmet: K. geht auf das Libet-Experiment ein und setzt sich mit dessen einseitigen Deutungen auseinander, bevor er auf die gegenwärtigen Debatten (Kompatibilismus, Inkompatibilismus) zu sprechen kommt und ein eigenes Konzept von menschlicher Freiheit als bedingter Freiheit skizziert.

An die Art von Untersuchung, wie sie K. vorlegt, stellen sich grundsätzlich zwei Anforderungen: Sie darf zum einen nicht hinter das Niveau bisheriger Einzelstudien zurückfallen und es muss zum anderen deutlich werden, dass in dem größeren Fokus ein Interpretationsgewinn liegt. Letzteres ist zweifellos erfüllt: K. ist ein beachtenswerter Überblick gelungen, in dem das Panorama der Positionen argumentativ entfaltet wird. Zudem bleibt er nicht bei einer bloßen Darstellung stehen, sondern verficht mit großem Elan eine eigene These. Allerdings ist die Arbeit in einem ziemlich lockeren Stil geschrieben und streckenweise allzu propädeutisch. Was die erste Anforderung angeht, so muss ich folgende Kritikpunkte vorbringen: (1) K. stellt den für seine These zentralen Hylemorphismus auf dem Niveau üblicher Aristoteles-Einführungen dar und das ziemlich unkritisch. Auf die immer wieder diskutierte Frage, ob es sich hier überhaupt um eine in sich konsistente Position handelt (vgl. B. Williams), geht er nicht ein. Ebenso fehlt eine genauere Behandlung der Frage, welche Art von Unterschied zwischen Leib und Seele vorliegt: Beide gehören, wie K. betont, untrennbar zusammen (230, 365), sind aber auch nicht einfach dasselbe (226, 372). (2) Im Kap. „Können wir, wie wir wollen? Oder wollen wir, was festgelegt ist?" (530–568) vermisst man eine Bezugnahme auf Harry G. Frankfurt und seine Unterscheidung zwischen Wünschen erster Ordnung und Wünschen zweiter Ordnung, ohne die man den Kompatibilismus und seinen spezifischen Begriff von Willensfreiheit (Bieri, Pauen) nicht verstehen kann: Willensfreiheit bedeutet hier, in der Lage zu sein, den Willen zu haben, den man gemäß den Volitionen zweiter Ordnung haben möchte. Frankfurts Zwei-Ebenen-Unterscheidung hätte zu einer größeren Klarheit in diesem Kap. beigetragen. Nicht ganz überzeugt hat mich, wie K. im anschließenden Kap. „Von der menschlichen Freiheit" (569–594) sein Konzept von ‚bedingter Freiheit' vom Kompatibilismus abgrenzt (585). Auf der einen Seite stellt K. die vielfältigen Bedingungen heraus, denen wir als Menschen in unserer Willensbildung schon immer unterliegen. Auf der anderen Seite betont er aber auch, dass wir hiervon in mancher Hinsicht Abstand nehmen und neue Wege einschlagen können (588, 591). Aber: Im Licht welcher Gründe erfolgen solche Entscheidungen, da sie ja nicht bloß zufällig sein dürfen? Hat sich der Handelnde diese Gründe frei zu Eigen gemacht? Wenn nein, dann sind wir im Kompatibilismus. Wenn ja, dann landen wir irgendwann bei einer Art ‚Urwahl', die als solche nicht mehr begründet werden kann.

Frankfurt a. M. Stephan Herzberg

Healy, Nicholas M.: **Hauerwas**. A (Very) Critical Introduction. – Grand Rapids, MI: Eerdmans 2014. 142 S. (Interventions), pb. $ 23.00 ISBN: 978–0–8028–2599–5

Schon das Buch-Cover weckt Interesse: Ein Olivenzweig in einem Wild-West-Gürtel, genau an der Stelle, wo eigentlich ein Revolver steckt. Gegensätzlicher geht es kaum. Ein Widerspruch? Nein. Es ist sogar sehr passend, wenn man bedenkt, dass es auf den Theologen hinweist, mit dem sich der Autor des vorliegenden Buches, Nicholas M. Healy, beschäftigt: Stanley Hauerwas. In den USA ist Hauerwas einer der meist gelesenen und streitbarsten Autoren unserer Zeit. Ein flammender Pazifist, der sich vehement gegen jede Form der Indienstnahme des Christentums für politische (v.a. außenpolitische) Zwecke wehrt, der wegen seiner konsequenten Abgrenzung der Kirche von der liberalen Gesellschaft in den USA den Stempel des Sektierertums aufgedrückt bekommt. In Deutschland ist er noch immer nur Wenigen bekannt, im protestantischen Bereich noch eher als auf katholischer Seite. Dabei ist die Auseinandersetzung mit seinen zahlreichen Werken überaus interessant, gerade für die katholische Theologie.

Insofern ist das als „(sehr) kritische Einführung" gedachte Buch von H., der an der katholischen, in vinzentinischer Tradition stehenden St. Johns Univ. lehrt, ein großer Gewinn. Zwischen den bislang erschienenen systematischen Arbeiten über Hauerwas, sowohl in englischer als auch deutscher Sprache (umfassende Abhandlungen und Dissertationen), kommt H.s Buch eher handlich daher. Und es ermöglicht tatsächlich einen schnellen – wenngleich begrenzten – Einstieg in das Denken des methodistischen Ethikers Hauerwas. Die Absicht des Autors ist es nicht, wie er sich zu Beginn fast schon selbst in Schutz nimmt, alle Facetten des theologischen Werkes von Hauerwas zu diskutieren. Er beschränkt sich vielmehr entsprechend seiner eigenen theologischen Schwerpunkte auf die Ekklesiologie, welche in Hauerwas Denken und Arbeiten *die* zentrale Rolle zukommt. Genau an dieser Stelle überschneiden sich nach Einschätzung des Autors die theologischen Fahrpläne von Hauerwas und ihm selbst. Beide unterscheiden sich allerdings in ihrer jeweiligen Argumentation. Genauer: Die Kritik des Autors an den ekklesiologischen Ausführungen und Implikationen bei Hauerwas richtet sich gegen dessen Methodik, die ihm zugrundeliegende Sozialtheorie und allgemein-theologische Elemente.

Im Einleitungskap. folgt auf die Ausführungen zur Motivation des Autors und zum Ziel des Buches eine knappe Beschreibung einiger Grundlagen, welche seiner Ansicht nach für die Lektüre von Hauerwas hilfreich sind. Mit dem zweiten Kap. führt der Autor den zentralen Begriff der „Kirche" in Hauerwas Werk ein, welcher wie das Zentrum eines Spinnennetzes Ausgangspunkt und ständig wiederkehrender Referenzpunkt ist. Da auch Hauerwas selbst die verschiedenen Elemente seines Ansatzes nicht nacheinander und linear wie Perlen auf einen Faden aufzieht, weist H. darauf hin, dass viele Aspekte des zweiten Kap.s (sowie der folgenden) im weiteren Verlauf immer wieder auftauchen und als Spielball für die Diskussion dienen werden. Im dritten Kap. wird Hauerwas Kirchenverständnis innerhalb der modernen Theologie und in Abgrenzung von traditionellen Ansätzen eingeordnet. Dabei bezieht H. vornehmlich Friedrich Schleiermacher als Gesprächspartner und als wesentlichen Referenzpunkt für Hauerwas' Kirchenbild mit ein. Schleiermacher stellt nach H.s Meinung einen vergleichbar geeigneten Verständnisschlüssel für Hauerwas dar wie Hegel für Marx. In Anlehnung an David Kelsey diskutiert H. schließlich die Punkte, bei denen sich Hauerwas von Schleiermacher entfernt, wie etwa die Wende zum Subjekt, die Bedeutung der Schrift für Theologie und Kirche oder die Rolle von Autorität in der Kirche. Das vierte Kap. beschäftigt sich mit einer sozialtheoretischen Beschreibung und Untersuchung von Kirchengemeinden. Besonders das von Hauerwas unter Rückgriff auf Alasdair MacIntyre gezeichnete Bild von Kirche wird empirisch und sozialtheoretisch überprüft. H. zeigt auf, dass die Identität von Kirchengemeinden sehr viel heterogener und unterschiedlicher ist, als es das abstrakte Ideal von Kirche bei Hauerwas ist. Auch die Christen als Kirchenmitglieder weisen mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten mit den von Hauerwas beschriebenen auf. Im fünften Kap. kulminiert schließlich die theologische Kritik H.s an Hauerwas, wenn er die methodologischen und empirischen Punkte verbindet. Sein Hauptkritikpunkt ist, dass durch eine Überbetonung der Ethik die christliche Dogmatik zu kurz kommt und der theologische Ansatz von Hauerwas geradezu unsystematisch wird. Dies zeigt sich nach Ansicht des Autors in einer unausgereiften Gottes- und Gnadenlehre sowie einer fehlenden Pneumatologie. Hauerwas' ekklesiozentrische Ethik ist nach Einschätzung von H. zu wenig theozentrisch, was er entlang einiger Schlüssel-Traktate wie etwa Gnade, Erlösung oder der Kirche erörtert. H. arbeitet einige zentrale Kritikpunkte heraus, die von außen an Hauerwas herangetragen werden können und müssen. V. a. das ideale Bild einer Kirche als Kontrastgesellschaft wird von H. dogmatisch, wie auch in Ansätzen ethisch, diskutiert. Dabei widersteht er glücklicherweise der Versuchung, Hauerwas in die Ecke fundamentalistischer Sektierer zu rücken.

Die Errungenschaft des vorliegenden Buches ist nicht die Kritik selbst, die an verschiedenen anderen Stellen bereits entfaltet wurde. Die systematische und vom Umfang her erfreulich knappe Zusammenschau dieser dogmatischen Einführung erleichtert jedoch den Zugang zu dem recht komplexen theologischen Denker Hauerwas.

Die dogmatische Brille des Autors lässt allerdings einige – v.a. zentrale ethische – Aspekte unberücksichtigt, welche das Gesamtbild des methodistischen Theologen Hauerwas ausmachen, der immerhin seit Beginn seiner Lehrtätigkeit in den 60er-Jahren theologische Ethik unterrichtet. Bspw. verkennt H. bei seiner Kritik an den biographischen Elementen in den Arbeiten von Hauerwas die Bedeutung des *story*-Begriffes für die Ethik. Dadurch gelangt der Autor zu Bemerkungen wie jener, dass es bei Hauerwas eine zu starke Verquickung von Biographie und Theologie zulasten theologischer Argumente gibt. H. hält Hauerwas' Werk auch nicht für typisch theologisch, sondern eher für das Werk eines christlichen Intellektuellen (9).

Auch die Rolle der Kirche als Kausal- und Finalursache christlicher Ethik Hauerwasscher Lesart bleibt bei aller dogmatischer Ana-

lyse durch H. nur unzureichend berücksichtigt. Der Bezug zu diesen (und weiteren) Gesichtspunkten macht den theologischen Ansatz Hauerwas' zwar nicht automatisch systematisch-stringent, jedoch wesentlich gehaltvoller und überzeugender als vom Autor dargestellt. Zwar spricht er Hauerwas eine gewisse Inspiration nicht ab, hält seine Arbeit insgesamt jedoch theologisch für eher dünn (102). Ein wesentlicher Gewinn für den Leser stellt bei Hauerwas dagegen gerade die Verknüpfung der verschiedenen theologischen Einzelaspekte (Liturgie, Pastoraltheologie, Dogmatik etc.) mit der Ethik dar. Insofern ist Hauerwas' Theologie, wenn schon dünn, dann doch sehr breit aufgestellt.

Als Einführung in das Denken und die Theologie von Stanley Hauerwas ist die „sehr kritische Einführung" von H. nur bedingt geeignet, da sie ein weitgehend eindimensionales Bild des beschriebenen Theologen zeichnet und bedeutsame Aspekte nur marginal erwähnt werden. Als ekklesiologisch-kritische Ergänzung zur Diskussion der Werke von Hauerwas ist das vorliegende Buch jedoch sehr hilfreich, da es bei der dogmatischen Einordnung hilft. Besser geeignet als Einführung ist dagegen Hauerwas selbst, dessen „Peaceable Kingdom" in deutscher Übersetzung und zudem ausgezeichnet kommentiert vorliegt.

Lingen Klaus Klother

Dogmatik

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik.** Schöpfungslehre. 2. Menschen. – Paderborn: Schöningh 2013. 421 S., geb. € 68,00 ISBN: 978–3–506–77784–3

Alex Stock legt mit der Anthropologie den neunten Band seiner stattlichen „Poetischen Dogmatik" vor. Einmal mehr gilt es, sich auf die Originalität eines Vf.s einzustellen, der seinen Weg als eigenwilliger Denker, Sammler und spiritueller Begleiter durch die dogmatischen Traktate beschreitet.

Nach dem Vorwort umfasst das vorliegende Werk zwei große Kap.: A. „GENUS HUMANUM" und B. „SPECIES CHRISTIANAE". S. will zu Beginn sein Vorgehen erläutern und beginnt unter dem Punkt „Motive" mit zwei Zitaten. Sein erstes stammt von O. Lagercrantz und spricht von Gott als Dichter, der die Bibel schrieb und zwar so, dass mit dem Schreiben die Welt entstand. „So weit hat es noch kein Schriftsteller gebracht, aber die Ehrgeizigen versuchen es", so Lagercrantz. (7) Im zweiten Zitat von F. Mayröcker wird die Erwartung geäußert, dass es mit Sicherheit eines Tages eine Wissenschaft geben werde, die sich mit dem schöpferischen Menschen befasse, um neue Erkenntnisse über den Menschen im Allgemeinen zu gewinnen. (7) Nehmen wir die Motive als Beweggründe beim Wort, dann will S. auch mit seiner Poetischen Dogmatik schreibend eine eigene Welt entstehen lassen – insofern auch er ein Repräsentant Gottes (*imago dei*) ist, kein ganz vermessener Anspruch. Und wenn im zweiten Zitat von schöpferischen Menschen die Rede ist, dann fällt auf, dass S. insbes. die Heiligen als „schöpferische Geschöpfe" (13) begreift, als Freunde Gottes und als Menschenfreunde, die vom Geist Gottes ergriffen ihre Möglichkeiten ergreifen und die Vielfalt der Charismen leben. Wird an den Heiligen deutlich, was bzw. wer der Mensch ist?

Nach den „Motiven" folgt ein Zitat von Sophokles: „Ungeheuer ist viel, doch nichts ungeheurer als der Mensch." (7) Es gelte in der Anthropologie, einem Unheimlichen auf die Spur zu kommen und den „Kontinent Mensch" zu erforschen. S. will in seiner Dogmatik über die „systematisch verfügte Selbstbegrenzung der theologischen Anthropologie" (11) hinausgehen. Er kritisiert, dass die dogmatische Anthropologie weniger geschichtlich konkret als abstrakt und reduktionistisch nach dem Menschen fragt. „So groß der ontologische wie ethische Ertrag der zünftigen theologischen Anthropologie ist, sie folgt einem reduktionistischen Ansatz. Schon der Halbsatz, der im biblischen Text auf die Aussage vom ‚Bild und Gleichnis Gottes' folgt, interessiert nicht mehr, oder höchstens mit der Zusatzfrage, ob man darin das Wesen der Gottebenbildlichkeit zu sehen hätte, ‚als Mann und Frau erschuf er sie'". (10) Lassen wir die Frage, ob das so zutrifft, einmal liegen. Die Rede vom Menschen als Bild Gottes und Sünder möchte S. entgrenzen, er „nimmt, was die alttestamentliche Exegese als ‚Urgeschichte' bezeichnet, als mythische Geschichte der noch nicht in verschiedenen Nationen und Kulturen auseinander gelaufenen Menschheit auf, um das darin gegenwärtig anthropologisch Bedenkenswerte ausfindig zu machen." (11) Freilich sieht auch er in den biblischen Geschichten eine Rede vom Menschen als „homo faber" und „zoon politikon". Und so fragt man sich schon hier, ob nicht auch S. in seiner Welt zum Systematisieren und Reduzieren gezwungen wird. Denn was ist das „genus humanum", das er erheben will, und was sind die „species christianae"? Hier will er sich bewusst auf das Christentum konzentrieren, und sich die Frage stellen, „ob diese Religion in ihrer Geschichte besondere Typen von Menschen hervorgebracht hat, die für sie charakteristisch sind." (11) S. stellt fest, dass bei aller Konzentration des Christentums auf Leben und Gestalt Jesu eine „Imitatio Christi" keine homogene Menschenart zur Folge hatte. Zu Recht betont er, dass das Christentum keine Monokultur ist. Hier werden die Heiligen als „exempla fidei" ins Zentrum gerückt. S. gibt selber zu bedenken, dass sich eine poetische Dogmatik davor hüten müsse, „ins Dickicht der Hagiographie zu geraten" (12), wenn diese basierend auf Hl. Schrift, Legenden, Ikonographie und Liturgie eruiert werden solle. Er möchte erneut i. S. einer Poiesis die religiöse Einbildungskraft bemühen, was auch eine Kritik an „der kirchlichen Vereinnahmung und Verschönung der ihr zugefallenen Heiligen" (12) impliziere. Im dritten Abschnitt des Vorworts zum „Verfahren" gibt S. zu bedenken, dass er mit der Erprobung „einer systematisch interessierten Typologie" methodisches Neuland betreten möchte (14). Eine hagiographische Ideengeschichte der christlichen Religion, eine „katholische Artenlehre" solle geschrieben werden (14). Hier gilt ihm die Vorgabe der Allerheiligenlitanei als Struktur gebend.

Im ersten großen Kap. zum „Genus Humanum" (15–145) werden zunächst die Schöpfungserzählungen der Genesis untersucht und v. a. das Motiv des künstlerischen und handwerklichen Schaffens Gottes in den Blick genommen, der den Menschen wie Ton knetet (15ff). S. entdeckt hier das Bild handwerklicher Intimität (16) und verfolgt dieses Töpfermotiv auch bei Jesaia und Jeremia. Die Rede vom Menschen, der vom Staub genommen ist, zeigt für S. an, dass es die Erfahrung des Todes ist, von der her der Lebensanfang in den Blick gerät (17). Die Lebenskraft des Pneuma wird nicht nur dem Menschen, sondern auch den anderen Geschöpfen verliehen und vor diesem Hintergrund komme es zu einer Erhebung des Menschen, die sich v. a. im Blickkontakt zeige, der sich zwischen Gott und Mensch ergebe. „Anthropos" übersetzt S. als „der nach oben Blickende" (20).

Nach dem ersten Motiv der Erde folgt das zweite Motiv des Paradieses. In diesem erscheint Gott nun als Gärtner, der den Menschen seinerseits als Gärtner einsetzt, den Garten zu bebauen und zu bewahren (24). Wenn nun in diesem Garten ein Baum nicht berührt werden soll, so findet sich hier für den Vf. die Uranlage der Unterscheidung von Sakralem und Profanem. Das Heilige sei der dem allgemeinen Gebrauch entzogene Bereich, der nicht dem Konsum des Menschen diene. S. parallelisiert dies mit der Theologie des Sabbats (25).

Im dritten Abschnitt werden „Adam und Eva" näherhin betrachtet und zwar im Hinblick auf die Sprachfähigkeit und das Benennen. Der Name erscheint als Setzung von Zukunft und Identität (28). Hier hätte sich Josef Wohlmuth sicher über eine Beachtung gefreut, der diesbezüglich der Rezeption Walter Benjamins einigen Raum in seiner theologischen Reflexion einräumt. Wenn S. nach dem Hinweis auf Walter Benjamin also formuliert: „[…] das gibt der Theologie in Sachen Sprache mehr zu bedenken, als sie bisher übernommen hat" (30), so zeigt sich hier beispielhaft das grundlegende Defizit, dass er bestimmte Konzepte theologischer Anthropologie und aktuelle Debatten ebenso wenig wahrnimmt wie etwa die Bedeutung der Sprache in der Theologie des 20. Jh.s.

Der Vf. verhandelt den Sündenfall unter dem Stichwort „paradise lost". Zu Recht sagt er, dass die Sündenfallgeschichte zum Schwierigsten in der dogmatischen Reflexion gehöre und betont, dass schon in Gen 3 von einem mitgehenden Gott gesprochen werde, der nicht strafe, sondern begleite (37). Die Schlange als kluges Tier aber schleiche sich in die menschlichen Beziehungen mit einer Frage ein. Hier wird die Ambivalenz der Frage sichtbar, die S. mehrfach reflektiert. Fragen muss natürlich nicht nur Ausdruck der Sündhaftigkeit sein, die Frage ist zugleich Ausdruck des Suchens. Die Frage nach der Bedeutung der Erkenntnis von Gut und Böse, i. S. von Allwissenheit oder ethischer Orientierung, wird breit reflektiert. Mit Paul Ricœur betont S., dass der Mensch eher zum Bösen verführt wird, ihm nachgibt, als der Ursprung des Bösen zu sein (42). Der Mensch werde zum „animal laborans" (44), aber er werde ausgezeichnet durch den hohen Rang der Kleidung, die für die Gabe der Kultur stehe und eine Zierde bedeute. Die Kleidung bedeute zugleich die Fürsorge des Schöpfers (45). Wenn aber Gott der nachgehende Gott ist, warum soll Gen 3 dann, wie S. feststellt, für sich gelesen nur einen archäologischen, aber keinen eschatologischen oder soteriologischen Skopus haben (47)? Die Rede von einem mitgehenden Gott ist natürlich ein soteriologischer Skopus und das Paradies ist auch ein eschatologisches Szenario.

Im fünften Abschnitt wendet sich S. dem „peccatum originale" zu und stellt zu Recht fest, dass ausgehend von Augustinus eine Fixierung auf die Sexualität und Libido als Konkupiszenz ein tragisches Erbe der Theologiegeschichte darstellt (53f).

Im sechsten Abschnitt über das „Paradies der Kunst" erfolgt die Deutung klassischer Paradiesdarstellungen (Lukas Cranach, N. Poussin, die Bernwardstür des Hildesheimer Domes). Spannend ist, dass seit dem Hohen Mittelalter die tierische Darstellung der Schlange mehr und mehr zu einer anthropomorphen Mischgestalt mutiert. Die Schlange erhält bei Michelangelo und Raffael ein menschliches Antlitz, quasi eine Spiegelung menschlicher Wünsche. Bevorzugt wird der Schlange ein weibliches Aussehen gegeben (70f). In Raffaels Darstellung in der Stanza della Segnatura aus dem Jahr 1511 erhält die sich um einen Baum windende Schlange einen weiblichen Oberkörper und ist ein Gleichbild Evas, während sie sich zwischen Adam und Eva schiebt (73). Bei Michelangelo und seinem Fresko in der Sixtinischen Kapelle wird der Sündenfall zu einem Geschehen „im Raum erotischer Energie, aber das menschliche Drama, das daraus erwächst, ist von einer größeren Tiefe, als die Lustangst mancher theologischen Konkupiszenztheorien sich ausmalt" (76). Hier, wie an anderen Stellen, hätte man sich von S. einen Hinweis auf das höchst ambivalente Frauenbild, das hier transportiert wird, und auf die problematische Bewertung der Sexualität gewünscht.

Dann werden „Kain und Abel" in den Blick genommen. S. spricht von einer liturgischen Nobilitierung Abels, der seit dem Ende des 4. Jh.s in den römischen Messkanon Eingang gefunden hat (96). In der Rezeption der Geschichte von Kain und Abel kommt es für S. in der patristischen und mittelalterlichen Theologie zu einer kollektiven Deutung des Kain-Motivs. Kain wird als jener gese-

hen, der Jesus umbringt und sich sowohl in den Pharisäern und Schriftgelehrten als auch unter den Juden findet (99). Auch die nun folgenden Beispiele ab Irenäus, die Kain und Abel i. S. von Synagoge und Kirche gegenübersetzen, zeigen ein starkes antijüdisches Gefälle. So gibt es schon in dieser Zeit und nicht erst im 14. Jh., wie S. in aller Deutlichkeit betont, eine „dezidiert judenfeindliche" (107) Interpretation. Dass es in der Geschichte von Kain und Abel bereits um das Theodizee-Problem geht, wird im kleinen Abschnitt C über „Gott und Kain" angespielt. Die Gnadenformel, die auch Paulus in Röm 9.13f aufgreift, wird von S. als „Willkürformel" (117) bezeichnet. Aber geht es hier nicht letztlich um das Problem von Gnade und Freiheit, um das schwierige Problem der Erwählung und Prädestination, das auch Paulus mehrfach einholt? Insofern ist der Bruderzwist nicht nur, wie S. zugibt, ein moralischer und kultischer bzw. kultureller, sondern auch ein theologischer Konflikt im tiefsten Sinne des Wortes.

Die weitere Geschichte, die nun in Gen erzählt wird, sei eine Geschichte ethischer Ambivalenz der Kultur. Der Mensch werde, so S., als „homo faber" und „homo ludens" geschildert. Es folgt die Deutung des Turmbaus zu Babel und der Sprachenverwirrung. S. spricht von einer Intervention Gottes, die nicht nur im Kontext der kosmologischen, sondern auch der ökologischen Vernunft stehe (145).

Dann folgt das große Kap. über die „Species Christianae". Hier werden die „Patriarchen" (147ff), die „Propheten" (177ff), die „Apostel" (205ff), die „Evangelisten" (227ff), die „Märtyrer" (251ff), die „Lehrer" (267ff), die „Mönche und Einsiedler" (294ff), die „Ritter" (323ff), die „Jungfrauen und Witwen" (342ff) und schließlich „All Saints", alle Heiligen, (368ff) behandelt. Bezogen auf die Patriarchen fällt auf, dass S. die Patriarchen des AT zu Gunsten des Hl. Joseph im NT fast völlig übergeht. Warum wird die Bedeutung der Patriarchen nicht wenigstens insofern analysiert, als sie für den Zusammenhang von Berufung, Einzigkeit und universaler Erwählung stehen?

Im Abschnitt über die Propheten kommt die atl.e Tradition etwas stärker zum Tragen, aber auch hier wird der Blick sehr bald auf Johannes den Täufer gerichtet. S. geht es um die christliche Spezies und so nimmt er schnell das NT in den Blick. Lassen wir die Fragen der Bibelhermeneutik einmal beiseite, dann scheint das AT für das Allgemeine und das NT für das Besondere zu stehen – wie lässt sich das begründen?

Bei den Aposteln erfolgt eine Reduktion auf Petrus und Paulus in ihrer spannungsgeladenen Beziehung. Hier zeigt sich, dass es Konflikte gibt, ohne die die Heiligen nicht vorzustellen sind (213).

Im vierten Abschnitt zu den Evangelisten wird die Frage der Inspiration verhandelt. Die Evangelistensymbole treten in den Mittelpunkt, denn sie verselbstständigen sich auf gewisse Weise zu Agenten des Himmels, die die Inspiration vollziehen. Hier sieht S. eine Analogie zum antiken Musendialog. Inspiration wird in den Bildern als intimer Dialog der Autoren mit Engeln oder den Evangelistensymbolen gedeutet. Der Evangelist Lukas wird als Maler dargestellt, v. a. wenn er die Madonna mit dem Kind zeichnet, ein Bild der Inkarnation als zentrales Dogma der Kirche. Inwiefern hier aber davon die Rede sein kann, dass der mosaische Dekalog einer Revision unterliegt, was sich auf S. 250 wohl auf das Bilderverbot bezieht, bleibt rätselhaft.

Bei den Märtyrern wird v. a. der Hl. Stephanus in seiner „imitatio Christi" vorgestellt. Obwohl in der Allerheiligenlitanei keine diesbezügliche Anrufung bekannt ist, behandelt S. auch die Ritter (323f). Er gibt selber zu bedenken, dass das Ethos des Ritters eine äußerst labile Konstruktion ist (325). Er wendet sich aber dagegen, das mittelalterliche Rittertum im Ganzen als christlichen Irrweg zu diskriminieren, denn es gehe um die schwierige Aufgabe, Aggressions- und Ruhmantriebe der männlichen Krieger in die Gesellschaft zu integrieren (325). Am Beispiel der geänderten Oration zum Fest des Hl. Ignatius legt S. dar, dass die Idee der *ecclesia militans* nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aus dem Text herausgenommen worden ist. Eine kirchliche Militanz sei eliminiert worden, weil sie nicht mehr dem neuen Bild der Kirche des Zweiten Vaticanums entspreche (328).

Im Abschnitt zu den Jungfrauen und Witwen steht Elisabeth von Thüringen im Fokus, aber am Ende geht der Blick zu Maria Magdalena, die durch die Liturgiereform ihrer Büßerin-Legende verlustig gegangen sei. Bei allem Verständnis für die Reinigung des „Legendenwusts" (367) sei damit doch ein theologischer Horizont verloren gegangen, der in Maria Magdalena nicht nur den „ordentlichen Typen der virgo, mulier, vidua", sondern auch die frühere Dirne gesehen hat und ihr dennoch einen Platz einräumte. Hier sieht S. die Gefahr einer Vereindeutigung auf Kosten ambivalenter Lebensgeschichten. Immer wieder blitzen solche Ambivalenzmarker auf. Auch am Ende des Abschnitts über die Lehrer steht eine schöne Deutung der „Apotheose des Hl. Thomas v. Aquin" von F. Zurbaran (293f). Man könne das Bild so lesen, dass die vier alten Kirchenlehrer, „während Thomas spricht und nachdem er geschrieben hat, weiter diskutieren" (294).

Als Postskript folgt ein Text von Bertolt Brecht: „Der Zweifler" (294). Er handelt vom scheinbaren Finden einer Antwort, das dazu führt, dass im Raum der Fragenden die Schnur einer aufgerollten chinesischen Leinwand gelöst wird: „Sichtbar wurde der Mann auf der Bank, der so sehr zweifelte." Das dritte Bild im Rückblick am Ende des Werkes von S. zeigt einen Mann auf der Straße sitzend (378) – das ist großes Kino! Auch das Bild am Ende von „Mönche und Einsiedler", „Ètude pour Saint Dominique" von H. Matisse, ein antlitzloses Gesicht, stellt eine Brechung dar, sind doch Mönche auch Typen neuen Menschseins, insofern sie die Frage des Verhältnisses „von Individuum und Gemeinschaft, von Radikalität und Universalität, von Weltdistanz und Welteroberung auf der Tagesordnung der Geschichte halten" (323). Ist das nicht sehr menschlich?

Die Heiligen sind Menschen mit ihren Stärken und Schwächen und als solche erlöst und bei Gott. Ein wahrhafter Universalismus, die Heiligen wären dann exempla des Menschseins, nicht mehr und nicht weniger als „Menschen", von Gott begleitet und begeistert, Freunde Gottes und der Menschen. Ist das nicht schon im Buch Genesis und den Psalmen grundgelegt, in der Rede vom Menschen als König und Hirten, als Repräsentant des menschenfreundlichen Gottes?

Der letzte Abschnitt zu allen Heiligen wird mit einer freikirchlichen Litanei beendet, die durchaus im ökumenischen und interreligiösen Horizont auch Musiker wie Johann Sebastian Bach oder Ludwig van Beethoven, die Opfer von Auschwitz, Albert Einstein, Karl Marx, Sigmund Freud und andere unter die Heiligen rechnet (371–373). Hier hätte es bei aller Offenheit jedoch dringend einer Reflexion bedurft, inwiefern die Aufzählung solch heterogener Personenkreise und ihrer Geschichten auch ambivalent und vereinnahmend sein kann. Der Gedanke, dass diese angerufenen Männer und Frauen auch Zeugen vor Gericht sein können (373), kann nur ein Anfang solcher Reflexion sein.

Nur an wenigen Stellen wird auf Jesus von Nazareth verwiesen und man fragt sich, warum in einer Anthropologie die Rede von der Menschwerdung Gottes nicht stärker zum Tragen gekommen ist. Darstellungen des Ecce homo hätten auch hier ihren Ort haben und den Horizont noch mehr weiten können. Was schließlich die Geschöpflichkeit des Menschen bedeutet, seine Geburtlichkeit und Sterblichkeit, bleibt ein wenig verborgen. Und man kann fragen, ob bei den „Species Christianae" nicht einige Charismen und Lebenswege verlorengehen, etwa die der Eheleute, der Amtsträger oder die des ganzen Volk Gottes?

Und: Was ist mit den betenden Menschen? Sind all diese Menschen, die S. uns vor Augen führt, nicht Beterinnen und Beter, die auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes gehofft und versucht haben, diese Zuwendung Gottes zu allen Menschen zu leben? Am Schluss steht ein Gedicht von M. Claudius: „Der Mensch" (375). Es folgt ein Bild von J. Jordaens: Diogenes mit Laterne auf dem Markt Menschen suchend (376). Und es folgen drei weitere Bilder ohne Kommentar, von W. Kandinsky und E. Hopper (377–379). Wer wissen will, welche, der sehe nach und verschaffe sich selber einen Eindruck von einem poetisch durchkomponierten Werk über Menschen und Heilige, das die Leser/innen am Ende wieder hinausführt aus der im wahrsten Sinne des Wortes gebildeten Welt des Autors, hinein in das eigene fragile und doch hoffende Leben.

Regensburg Erwin Dirscherl

Moosbrugger, Mathias: **Die Rehabilitierung des Opfers**. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 398 S. (Innsbrucker theologische Studien, 88), pb. € 39,00 ISBN: 978–3–7022–3322–8

Die vorliegende Arbeit darf nicht übersehen werden. In ebenso unprätentiöser wie akribischer Quellenforschung stellt der 2009 als Historiker promovierte Vf. in seiner 2012 von der Theol. Fak. Innsbruck mit höchster Auszeichnung angenommenen theologischen Diss. dar, wie die theologische Bestimmung des Opferbegriffes zum Gegenstand einer intensiven Kontroverse zwischen dem 2004 verstorbenen Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager und dem französischen Literatur-, Geschichts- und Kulturwissenschaftler René Girard wurde. Die differenzierte Erforschung der Entstehungsgeschichte des Opferdenkens im Rahmen der von S. begründeten „Dramatischen Theologie" wird durch den 2014 bei Herder (Freiburg) von K. Peter und N. Wandinger herausgegebenen sechsten Band der gesammelten Schriften S.s ermöglicht. Dieser enthält als ganz außergewöhnliches Dokument einer intellektuellen Freundschaft die deutsche Übersetzung des in französischer Sprache geführten Briefwechsels von S. und G. Die Briefe zeigen, wie intensiv S. mit G. um eine Möglichkeit der positiven Verwendung des Opferbegriffes in der Theologie gerungen hat und korrigieren so gleichzeitig den Eindruck, die Dramatische Theologie sei einseitig von G. inspiriert worden. Dabei deckt der Vf. die der Begegnung und Freundschaft mit G. vorausgehenden theologischen Prägungen S.s auf, insbes. sein dramatisches Kirchenverständnis im Anschluss an Ignatius von Loyola (152–154).

G.s Theorie lässt für einen positiven, religiösen Opferbegriff keinen Raum. Im rituellen Opfer bewerkstelligen sakrifizielle Religionen ein öffentliches blutiges Schauspiel, das die universale und urgewaltige zwischenmenschliche Aggression, die durch die Nachahmungsorientierung der Menschen aufeinander ausgelöst wird, beruhigt. Durch diese Neutralisierung menschlicher Aggression ermöglichen die Opferreligionen menschliche Kooperation und Staatenbildung. Die Opfergottheiten sind in ihrer staatstragenden Mächtigkeit Ausdruck dieses Zusammenhanges. Die biblischen Religionen sieht G. als Entdecker der dem Opferdenken innewohnenden Unrechtsignoranz. Jeder zustimmenden Interpretation des Sündenbockmechanismus ist bei G. der argumentative Weg abgeschnitten (308). Sowohl die Gottesknechtlieder als auch die Passionsberichte sind geprägt durch den fundamentalen Perspektivwechsel: Nicht der Geopferte ist die Ursache des Bösen und der Gewalt, sondern die, die ihn opfern. Beide Texte ent-

springen einer religiösen Haltung, die religiöse Inszenierung blutiger Gewalt (Opfer) als Technik der Überwindung von Aggression ablehnt und stattdessen auf ethische und ästhetische Sensibilisierung setzt. Diese theoretischen Voraussetzungen stellen die christliche Rede vom Kreuzesopfer Jesu Christi unter das Vorzeichen einer zugespitzten Interpretation des „ephápax" aus Hebr 9,12: *Ein für allemal* ist das Opfer Christi erlösend, weil es alle religiösen Opfer insofern prinzipiell aufhebt, als an diesem besonderen „Opfer" die Unwahrheit allen Opferns erkennbar wird. Theologische Argumentation wird als Vernunft des Glaubens jede gläubige Rede vom Opfer dekonstruieren. Die Besonderheit des Todes Jesu zeigt sich darin, dass Jesus selbst die sakrifizielle Religion abgelehnt hat. Zum Opfer macht ihn nicht der Wille Gottes, sondern eine Mitwelt, die den Frieden aller untereinander mit der Tötung einzelner sichert.

S. hingegen sieht – durchaus auch in der Tradition von von Balthasar – die Notwendigkeit, Erlösung als gebunden an das Opfer Christi zu denken. Erlösung durch Jesus Christus kann nicht einfach im Wissen um kultur- und religionsgeschichtliche Einsichten zur Gewaltgetriebenheit des Menschen bestehen. Kulturgeschichtliche Beobachtungen begründen niemals prinzipielle Erkenntnisse, weil alle Empirie nur kontingente Sachverhalte erschließt. Wissen darf schließlich nicht subjektlos gedacht werden. Wissen besteht nie nur aus Sachverhalten, die gewusst werden, sondern impliziert immer Selbstpositionierungen zum Gewussten. Das durch Jesus Christus bezeugte Wissen ist nicht zuerst am Kreuz sichtbar, sondern ist Gegenstand seiner Praxis und Verkündigung: Gott bejaht alle Menschen in unbedingter Liebe (360). Der dieses Wissen auf sich anwendende Gottesbote trifft, wie der Gläubige, notwendig auf die Bestreitung dieser Lebenspraxis, die getragen ist vom Vertrauen auf die Liebe Gottes. Die Totalität der Ablehnung Jesu spiegelt negativ die Universalität der göttlichen Liebe. Diese Totalität besteht nicht nur darin, dass alle Menschen Gott ablehnen, sondern auch darin, dass die Ablehnung des Zeugen Gottes auf dessen totale Vernichtung zielt.

Der Vf. arbeitet hervorragend heraus, dass S.s Denken keinen sicheren Ausgangs- und Endpunkt in der anthropologischen Normalität kannte, zu dem bloße Aufklärung hinführen könnte. Jeder Mensch steht immer in dem seine ganze Existenz bestimmenden Konflikt der Abwehr gegen die Liebe Gottes zu allen Menschen (291–295). Ihr wollen Gläubige sich öffnen und erleben doch umso dramatischer den eigenen Widerstand gegen Gottes Liebe zu allen Menschen. S. führt diese Erfahrung zu seiner Theologie der Erbsünde. Das anthropologische Selbstverständnis, das den Sündenbockmechanismus überhaupt zu erkennen vermag, folgt bereits einer „Hermeneutik des Glaubens" (292). Die Hermeneutik des Glaubens entgeht dem Missverständnis, Erlösung bestehe rein intellektuell in der Einsicht in die Bosheit des menschlichen Herzens. Die Hermeneutik des Glaubens kann die Bosheit des menschlichen Herzens erkennen, weil und insofern sie sich vertrauend von der unbedingten Liebe Gottes als der entscheidenden Wirklichkeit ergreifen lässt, die Anthropologie, Hermeneutik und Leben wandelt. Theologie ist bei S. perspektivisch. Die Perspektive bestimmt sich von der Vergegenwärtigung des Kreuzes. Der Ort der beabsichtigten Personvernichtung ist nicht zufällig Ort der Offenbarung Gottes. Der Vernichtungsdrang von Menschen gegen Menschen ist mehr als ein kulturwissenschaftlich beschreibbarer anthropologischer Reflex. Hier stimmt S. der G.-Kritik von von Balthasar zu. Der Vernichtungsdrang von Menschen ist im Kern Hass gegen Gott. So wird die eigentliche Dramatik des Kreuzgeschehens darin offenbar, dass das Kreuz zugleich den Hass der Menschen gegen Gott und die größere Liebe Gottes zu allen Menschen offenbart.

Der Vf. deckt mit kriminalistischer Präzision, in sprachlich ansprechender Gestalt, mit akribischen Nachweisen eine theologische Kontroverse und deren Überwindung auf, die zeigt, dass S.s Dramatische Theologie nicht einseitig aus der Rezeption G.s lebt, sondern ihrerseits genuin theologische Einsichten zur Geltung bringt.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Schelhas, Johannes: **Das Zweite Vatikanische Konzil heute**. Geschichte – Themen – Ertrag. – Regensburg: Pustet 2014. 232 S., pb. € 24,95 ISBN: 978–3–7917–2622–9

Unter den vielen Autoren, die sich aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Wort melden, ist der Trierer Dogmatiker Johannes Schelhas mit einem besonderen Ansatz anzuzeigen. *Katholisch, ökumenisch, kirchlich* und *dogmatisch* sind die Stichworte, die er in der Einführung als Grundlage seiner Überlegungen benennt. Damit wird deutlich, dass er seine Studie weniger als historischen Rückblick versteht, noch als Auseinandersetzung mit der Memoria von Beteiligten oder als Textgeschichte, sondern als Exegese der verabschiedeten Texte in ihrer Gesamtheit und ihrer Wirkungsgeschichte.

In einem ersten Teil (15–79) widmet sich S. dem Ereignis des Konzils. Er charakterisiert die beiden Konzilspäpste (guter Hirte und kurialer Experte) und ihre Charismen (pastorale Vision und dogmatisch-theologische Fokussierung) sowie die Themen des Konzils in den Verlautbarungen von Johannes XXIII. und Paul VI. Nach Basisinformationen über Konzilien und den zeitgeschichtlichen Ort des Zweiten Vaticanums folgt ein überraschender Exkurs zum Antimodernisteneid von 1910 und seinen Auswirkungen auf das Konzil im Verständnis von Offenbarung, Geschichte, Tradition und Dogma.

Im zweiten Teil (80–186) analysiert S. zentrale Themen der konziliaren Beschlüsse. Ein erstes Thema, das Selbstverständnis des Konzils (80–94), fordert unter dem Stichwort „Geist des Konzils" ein gründliches Studium der Konzilstexte und eine Übereinstimmung zwischen Text und Textinterpretation, wobei die „Zeichen der Zeit" wichtige Elemente der Unterscheidung beitragen können. Theologische Kernaussagen zur Liturgie (94–103) sieht S. in ihrer Teilhabe an der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und der christologischen Akzentuierung als „Pascha-Mysterium". Wenn die Kirche über sich selbst redet (104–113), tut sie dies im liturgischen Kontext als schwache und missionarische Kirche. Die theologische Bestimmung des Bischofs (114–122) liegt für S. in der Repräsentation Christi durch den Bischof und die Sakramentalität der Bischofsweihe. Den Volk Gottes-Gedanken (122–134) verbindet S. mit den ökumenischen Akzenten des Konzils. Trotz „Primat der Einheit" besteht S. darauf, dass vor der vollzogenen Einheit der Kirchen erst die Einigung in den wesentlichen Lehraussagen stehen muss. Einen langen Abschnitt widmet der gebürtige Magdeburger dem Atheismus (135–153). S. geht dem diffusen Phänomen eines Atheismus im Namen der menschlichen Freiheit und der Befreiung von Religion nach. Neben der Analyse von GS 19–21 bringt der Autor auch die Textstellen des Konzils zur Sprache, in denen die Möglichkeit des Heils für Atheisten angedeutet wird. Die nicht christlichen Religionen (153–167) stellen einen neuen Horizont für theologisches Denken dar und werden unter christologischer Perspektive und als Wege der Gottsuche des Menschen überhaupt gedeutet. Die „Zustimmung zur Welt" (167–186) beleuchtet S. unter den drei Aspekten von Gespräch und Dialog, Autonomie der Wissenschaften und Religionsfreiheit.

Im dritten Teil seiner Ausführungen (188–215) fragt S. nach dem Ertrag des Konzils nach 50 Jahren. Er fordert eine Kultur und Spiritualität der gemeinsamen Wahrheitssuche. Das Konzil habe der Kirche einen neuen Habitus verliehen, nämlich aus der Quelle christlicher Hoffnung und der Anerkennung des Anderen die Katholizität wiederzugewinnen. Die Perspektiven auf die Kirche sieht er nicht nur im Sinne Johannes XXIII. in der Sicht „nach innen" und „nach außen", sondern auch „nach vorn" in einem neuen Schritt in der Ökumene und einem entspannten Verhältnis zwischen Theologie und den Wissenschaften. S. beschließt seine Überlegungen mit der Wiederholung seiner These, dass das Konzil mit seinen pastoralen Formulierungen eine situationsgebundene Auslegung der Heiligen Schrift sei.

S. geht mit seinen Studien zum Zweiten Vaticanum einen besonderen Weg. Er stellt das Konzil in einen doppelten Horizont, einerseits in die theologische Tradition der Vorkonzilszeit, andererseits in seine Wirkungsgeschichte, v.a. im Magisterium der Päpste. Er interessiert sich nicht für die Textgeschichte; so zitiert er kein einziges Mal die in den „Acta Synodalia" nachzuverfolgenden Diskussionen. Auch die unterschiedlichen theologischen Positionen der Konzilsväter und ihrer theologischen Berater, die oft zu Kompromissformeln geführt haben, nimmt er nicht zur Kenntnis. Seine „kanonische" Auslegung des Konzils ist textimmanent und im Gespräch mit ausgewählten Theologen: Ratzinger, von Balthasar, Kasper, Guardini und Przywara sind seine Gesprächspartner (Schade, dass die Quellenangaben und weiterführenden Kommentare in den Endnoten am Schluss des Buches versteckt sind; wann überwinden die Verlage endlich ihre Phobie vor Fußnoten?). So kommt S. bisweilen zu überraschenden Perspektiven, etwa in seinem Exkurs zum Antimodernisteneid, der in den meisten Studien zum Konzil als Hintergrundfolie für die Beschlüsse überhaupt nicht zur Kenntnis genommen wird. Das zeichnet S. aus: Er ist ein streitbarer Theologe, der sich vorschnellen Einordnungen entzieht. Seine Art und Weise der Konzilsinterpretation, ausgehend vom Endtext das Ganze und die Teile im Fragment zu interpretieren, regt zum Nachdenken und Weiterforschen an.

Vallendar Joachim Schmiedl

Moraltheologie / Sozialethik

Falcke, Heino: **Einmischungen**. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, hg. v. Veronika Albrecht-Birkner / Heinz-Günther Stobbe. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 346 S., pb. € 32,00 ISBN: 978–3–374–03739–1

Im Jahr 2012 wurde Heino Falcke, als ehem. Propst zu Erfurt gleichermaßen prominenter Zeitzeuge und blitzgescheiter Analytiker der Situation der evangelischen Kirche in der DDR, ehrenhalber an der Univ. Siegen zum Dr. phil. promoviert. Initiiert wurde die Ehrenpromotion u.a. von den beiden Hg.n des zu besprechenden Bandes, der evangelischen Theologin Veronika Albrecht-Birkner, Prof.in für Kirchengeschichte, und dem katholischen Theologen Heinz-Günther Stobbe, mittlerweile em. Prof. für Systematische Theologie und theo-

logische Friedensforschung. Das sagt schon einiges über diesen Band, der eine großartige Zusammenstellung von F.s „Einmischungen" aus 40 Jahren enthält. Dass diese 40 Jahre die Zeit zwischen 1972 und 2013 umfassen, verrät der Titel nicht – es macht aber gerade das Besondere dieses Buches aus. Zu Beginn sind die Laudationes abgedruckt, die eine instruktive Einführung in F.s Theologieverständnis bieten und die Leser/innen befähigen zu verstehen, warum der „gesellschafts- und kirchenkritische Theologe" (28) so und nicht anders für seine Anliegen eintrat und eintritt.

Daher sind die Texte – wenige von ihnen dürften einem breiten Publikum bekannt sein – auch nicht chronologisch, sondern systematisch in fünf Kap. gegliedert. Den nicht nur im Nachhinein „umstrittenen Weg der evangelischen Kirche in der DDR" (49) zeichnet F. nach als den keineswegs missglückten Versuch des Kirchenbundes, in der „autoritären Oben-Unten-Struktur" (80) in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer, auf der Basis der „Barmer Theologischen Erklärung" der Bekennenden Kirche „Kirche für andere" zu sein, eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in der atheistischen DDR, „nicht neben ihr, nicht gegen sie". Mit seiner Rede vom „verbesserlichen Sozialismus" stellte F. unweigerlich die Machtfrage (wie die SED selbst das nannte, wenn sie auch nur die leiseste Systemkritik witterte), die zu vermeiden geboten war. Verschärft wurde die Situation durch das spannungsreiche Verhältnis von opponierenden Gruppen und Landeskirchen, die doch im Konflikt mit dem Staat aufeinander angewiesen waren. Im zweiten großen Abschnitt beschreibt F. die Anstrengungen des 1969 unter Festhalten an der „besonderen Gemeinschaft" mit der EKD gegründeten DDR-Kirchenbundes[1], „Kirche des Schalom" (141) zu werden. Im Blick auf den Friedensauftrag war der Bund Evangelischer Kirchen der EKD in der Bundesrepublik einen großen Schritt voraus. Jenseits der Heidelberger Thesen von 1959 wurde in der DDR nicht nur von F., sondern kirchenoffiziell über Sicherheitsverantwortung, Empathie und Vertrauen diskutiert. In dem klaren Bewusstsein, dass das Abschreckungssystem nicht nur in ein unkalkulierbares Sicherheitsrisiko führen würde, sondern „uns heute friedensunfähig macht und unser Menschsein und Christsein korrumpiert" (153), sprach der Kirchenbund eine dezidierte „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung" aus. 1987 mündete dieser lange Prozess auf der Görlitzer Bundessynode zunächst in der Formel „Bekennen in der Friedensfrage"[2]. Daraus ergab sich letztlich auch die theologische Grundlegung für die „Ökumenische Versammlung der Kirchen in der DDR für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", die – dem Ruf Gottes zur Umkehr folgend – zur sog. „Wende" führte und auch darüber hinaus ihre Wirkungsmacht entfaltete[3]. Vor diesem Hintergrund schmerzt es fast, die „Wortmeldungen im politischen Umbruch" (197) nachzulesen, die F. als „Suchbewegung" charakterisiert. Konfrontiert mit den rasanten politischen Bestrebungen, eine deutsch-deutsche Vereinigung herbeizuführen, waren viele Christen in der DDR verunsichert und mussten sich viele unangenehme, auch ungerechte Fragen gefallen lassen. Sollte der „verbesserliche Sozialismus" Wunschdenken gewesen sein, die Kirche und ihre Christen 40 Jahre lang geirrt haben? In den „Elf Sätzen zum Weg unserer Kirche im politischen Umbruch", die der Kirchenleitung der Kirchenprovinz Sachsen im Sommer 1990 als Diskussionsgrundlage dienten, heißt es ausgehend von der VI. These der „Barmer Theologischen Erklärung" von 1934, „dass die Freiheit der Kirche in ihrem Auftrag gründet", nicht aber „in den Freiheiten, die ihr Staat und Gesellschaft einräumen" (212). Was hätte das für den zukünftigen Weg der wieder vereinten EKD bedeuten können?! Im vierten Abschnitt erinnert F. an die „Markierungen für den Weg im vereinten Deutschland" (229). Wieder geht es um Umkehr, diesmal um die Umkehr in die Zukunft. Und wieder wird klar, wie aktuell Barmen und Bonhoeffer sind, z. B. für den christologisch fundierten politischen „Verantwortungspazifismus" (286), für die „Wertepropagierung" durch die Kirchen. Und eine weitere wichtige Folgerung F.s: „Die Gemeinschaft der plurizentrischen Kirche muss konziliar organisiert werden" (295). Zuletzt widmet sich F. „zwei Vordenkern auf dem Weg der (christlichen) Freiheit" (307), Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer. Bei Luther – wiedergelesen – sind „Personalität und Sozialität der Freiheit in exemplarischer Weise miteinander verbunden". Und Bonhoeffer, so formuliert F. ganz wunderbar, „hat es nämlich auch an sich, dass er nicht hörig, sondern mündig macht" (323).

Es sind in diesem Band so viele brillante Gedanken F.s nachzulesen, so weitsichtige Einschätzungen und kluge Analysen mitzuvollziehen, dass es schwer fällt, nur wenige zu zitieren und die „Einmischungen" nur kursorisch zu skizzieren. Immerhin ein besonders wichtiger Satz, den F. im Jahr 2009 bei der Festveranstaltung zum 9. November in Erfurt gesprochen hat, soll noch zitiert werden: „Wir können die Sonnenseite der deutschen Geschichte nicht ohne die Schattenseite haben" (297).

Berlin Anke Silomon

[1] Vgl. A. Silomon: *Anspruch und Wirklichkeit der „besonderen Gemeinschaft"*. Der Ost-West-Dialog der deutschen evangelischen Kirchen 1969–1991, Göttingen 2006.

[2] Vgl. A. Silomon: *Synode und SED-Staat*. Die Synode des Bundes Evangelischer Kirchen in der DDR in Görlitz vom 18. bis 22. September 1987, Göttingen 1997, v. a. S. 90–100, 112–119, 134–144.

[3] Vgl. K. Kunter: *Erfüllte Hoffnungen und zerbrochene Träume*. Evangelische Kirchen in Deutschland im Spannungsfeld von Demokratie und Sozialismus (1980–1993), Göttingen 2006.

Shaping Public Theology. Selections from the Writings of Max L. Stackhouse, hg. v. Scott R. Paeth / E. Harold Breitenberg Jr. / Hak Joon Lee. – Grand Rapids: Eerdmans 2014. (XXXIII) 358 S., pb. $ 40,00 ISBN: 978-0-8028-6881-7

Der reformierte Sozialethiker Max Lynn Stackhouse (*1935) war einer der ersten US-amerikanischen Theologen, der die Bezeichnung „public theology" als Programmbegriff sozialethischer Urteilsbildung aufgriff. Insofern trifft der Titel des jüngst erschienenen Aufsatzbandes „Shaping Public Theology" sowohl Anliegen als auch Wirkungsgeschichte seiner Theologie, die weite Teile der inzwischen international geführten Debatte um eine öffentliche Theologie prägte. Die Hg. des Bandes sind ausgewiesene Kenner seiner Theologie (Scott R. Paeth und Hak Joon Lee sind Schüler von Stackhouse, E. Harold Breitenberg Jr. verfasste seine Diss. über dessen theologischen Ansatz) und so legen sie eine sorgsam ausgewählte und repräsentative Auswahl von 23 Aufsätzen aus mehr als vier Jahrzehnten aus dem Œuvre ihres Lehrers vor – was angesichts der schieren Menge, inhaltlichen Diversität und zeitlichen Erstreckung der Veröffentlichungen von S. eine beachtliche Leistung darstellt. Ergänzt werden die Aufsätze durch eine instruktive Einführung in und Würdigung von Leben und Werk S.s, eine Erwiderung von S. selbst sowie eine ausführliche Bibliographie.

Die Anlage des Bandes bietet einen hilfreichen Einstieg in das breite Werk S.s, gerade für „Erstleser" seiner Theologie. In der Einleitung benennen P. und B. neben einer kurzen biographischen Einführung fünf Kernthemen von S.s Theologie (Bund, sozialer Pluralismus, öffentliche Theologie, Realismus, Globalisierung, XV–XVIII) und weitere Schlüsselkomponenten seiner öffentlichen Theologie (XIX–XXIV), die geeignete Lesehilfe für die kommenden Texte bieten. Die Aufsatzsammlung selbst ist in vier Teile gegliedert.

Im ersten Teil sind Aufsätze gesammelt, die den Ort der öffentlichen Theologie innerhalb der theologischen Tradition bestimmen. Sie spiegeln v. a. S.s eigene theologische Prägung durch die Theologie des Social Gospels („Toward a Theology for the New Social Gospel"; „Rauschenbusch Today"), Paul Tillichs („What Tillich Meant to Me"), Alasdair MacIntyres („Alasdair MacIntyre"), Ernst Troeltschs („A Premature Postmodern") und Jonathan Edwards („Edwards for us") wider. Ergänzt werden diese durch eine Reflexion auf den Tod M. L. Kings („Christianity in New Formation") und S.s Abgrenzung gegenüber Stanley Hauerwas („Liberalism Dispatched vs. Liberalism Engaged").

Der zweite Teil umfasst Aufsätze zur Methodologie der öffentlichen Theologie und ist damit m. E. der wichtigste Teil des Bandes. Der vielfach unbekannten Aufgabenbeschreibung der Ethik bei S. als Deontologie, Teleologie und Ethologie ist erfreulich viel Raum gelassen („The Task of Christian Ethics"; „Ethics"). Seine zugrunde liegende Überzeugung einer impliziten Theologie jedes Gesellschaftsbereichs wird in ausgewählten Sozialanalysen deutlich („The Religious Basis of Cultural Activity"; „Public Theology and Ethical Judgment"; „The Fifth Social Gospel and the Global Mission of the Church"; „Covenantal Justice in a Global Era"). Vervollständigt wird dieser Überblick seiner Methodologie zum einen durch eine Abgrenzung zur politischen Theologie und Zivilreligion („Civil Religion, Political Theology, and Public Theology") und zum anderen durch die seine Gesellschafts- und Globalisierungsanalyse prägende Theorie des ethischen Universalismus („Reflections on Moral Absolutes").

Dem wichtigsten ethischen Anwendungsfeld seiner öffentlichen Theologie, der Analyse und Interpretation der Globalisierung, widmet sich dann auch der dritte Teil. Nach der Begründung dieser kosmopolitischen Herausforderung („A Postcommunist Manifesto") führen die folgenden Aufsätze in S.s Interpretation der Gesellschaftssphären globaler Gesellschaften ein. Zwei Aufsätzen zu einem seiner Kernanliegen, der Wirtschaftsethik („The Moral Roots of the Corporation"; „Spheres of Management"), folgen Beiträge zur theologischen Ausbildung („Globalization, Faith, and Theological Education"; „The Pastor as Public Theologian"), der Formulierung moralischer Universalismen in den Menschenrechten („A Christian Perspective of Human Rights") und Familienethik („Living the Tensions").

Der vierte Teil umfasst eine kritische Würdigung der Theologie S.s durch *H. J. Lee*, die neben den Verdiensten S.s und seinem Beitrag für aktuelle Herausforderungen noch einmal seine Konzeption öffentlicher Theologie rekapituliert. Es folgt eine Erwiderung von S. sowie eine für die Vertiefung ausnehmend hilfreiche Bibliographie. Ein ausführlicher Index ermöglicht zudem schnelle Orientierung.

Eine Auswahl aus einem derart breiten Werk zu treffen, ist immer ein riskantes Unterfangen. In weiten Teilen ist den Hg.n zur Lösung dieser Aufgabe zu gratulieren. Einige Wünsche bleiben dennoch offen: So ist m. E. S.s Konzept öffentlicher Theologie ohne seine Prägung durch Abraham Kuyper und Reinhold Niebuhr kaum verständlich, auch wenn diese im ersten Teil nicht in den Aufsätzen erwähnt werden. Die Methodologie seiner öffentlichen Theologie im zweiten Teil ist m. E. ebenfalls ohne eine Einführung in sein Modell der Gesellschaftsanalyse schwer zu erfassen. Angesichts dieser wenigen offenen Wünsche dient der Band dem ersten Ziel der Hg., „a set of lenses" zur Einführung in S.s Konzept der öffentlichen Theologie zu ermöglichen (XXIV), auf außerordentliche Weise. Kritischer muss das zweite Anliegen, eine Einführung in öffentliche Theologie als solche zu bieten (Xf), bewertet werden. Angesichts der sehr kontroversen und in den letzten

Jahren abflauenden Rezeption von S.s sehr pointierter Formulierung öffentlicher Theologie kann dies im Rahmen dieses Bandes mit Sicherheit nicht geleistet werden. S.s sehr eigene ethische Methodologie und die in der Einleitung benannten Kernthemen zeigen deutlich, dass seine Konzeption nicht pars pro toto für andere öffentliche Theologien verstanden werden darf. An dieser Stelle scheint auch eine weitere Schwäche des Bandes auf: Die Hg. versäumen es in Einleitung und Würdigung, neben den zu Recht betonten zahlreichen Verdiensten S.s, auf die kontroverse Diskussion um seinen Beitrag zur öffentlichen Theologie zu verweisen. Angesichts der in weiten Teilen der Diskussionen um öffentliche Theologien faktisch nicht (mehr) oder nur kritisch stattfindenden Rezeption von S.s Impulsen, überrascht dies. Angesichts der vielfach vorgebrachten Gravamina an seiner optimistischen, entwicklungsorientierten und an den USA orientierten Theologie (Überbetonung einer allgemeinmenschlichen common grace zu Ungunsten der spezifisch christlichen special grace mit einem daraus folgenden moralischen Universalismus; unkritische Aufnahme US-amerikanischer liberaler kapitalistischer Wirtschafts- und Gesellschaftsmodelle, insbes. in Bezug auf die Globalisierung u.a.) erschwert diese einseitige Darstellung von S.s Wirkungsgeschichte die Rezeption seiner Impulse in gegenwärtigen Debatten. Eine stärkere Kontextualisierung seiner Aufsätze – zumal sie in einem Zeitraum von über vierzig Jahren entstanden sind – hätte diesem vorbeugen können. Ähnliches ließe sich auch über die durchaus zu diskutierende Auswahl der Kernthemen in der Einleitung sagen. Da der Band jedoch weniger eine inhaltliche Auseinandersetzung mit S.s Theologie bieten als vielmehr durch die Auswahl zentraler Texte einen Einstieg in seine Theologie ermöglichen will, ist dieser Mangel nicht schwer zu gewichten.

Der Band bietet durch die sorgfältige Zusammenstellung der Aufsätze eine überfällige Ergänzung zu den zentralen, aber immer punktuellen, Monographien S.s zum Thema (insbes. „Public Theology and Political Economy" 1987; „Globalization and Grace" 2010). Als instruktive, klar gegliederte und mit hilfreichen Lesehinweisen versehene Einführung in das Denken eines der profiliertesten Vertreter öffentlicher Theologie in den letzten Jahrzehnten, zu Recht ein öffentlicher Theologe „par excellence" (XII) genannt, sei der Band interessierten Erstlesern ebenso empfohlen wie Kennern der US-amerikanischen public theology.

Hannover Frederike van Oorschot

Witschen, Dieter: **Grundmerkmale der Menschenrechte**. Kennzeichen – Kriterien – Konturen. – Paderborn: Schöningh 2013. 140 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–506–77867–3

Vielfältig beansprucht und mindestens ebenso vielfältig bestritten, gehören die „Menschenrechte" zum Basisvokabular der Verständigung über rechtliche und moralische Standards des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten, Religionen und Kulturen auf nationalstaatlicher, internationaler und globaler Ebene. Der Rekurs auf Menschenrechte markiert Freiheits-, Gleichheits- und politische Partizipationsansprüche, dient als Maßstab der Kritik unterdrückerischer oder ausbeuterischer Verhältnisse, wird aber auch (nicht immer zu Unrecht) verdächtigt, Vehikel zur Durchsetzung von Dominanz- und Überlegenheitsansprüchen („westlicher Imperialismus") zu sein. Der Ubiquität des menschenrechtlichen Vokabulars kontrastieren die Vielfalt kontextabhängiger Verstehensweisen und Berufungsmodi – und damit auch die Schwierigkeit, dem auf der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz (1993) klar formulierten Anspruch der Universalität und Unteilbarkeit zu eindeutiger Anerkennung und Durchsetzung zu verhelfen.

Die schwierige Ausgangslage, der sich jede (wissenschaftliche wie politische) Befassung mit den Menschenrechten bewusst sein muss, nimmt Dieter Witschen zum Anlass, in einem kompakten Band „Grundmerkmale der Menschenrechte" zu erörtern. Vom gegenwärtigen Stand der Debatte ausgehend, fragt er nach den normativ-ethisch wie metaethisch zu bestimmenden Grundmerkmalen jener Normen, die wir Menschenrechte nennen. Seine Untersuchung zielt also darauf ab, die Merkmale genau zu identifizieren, welche die Normen vom Typus Menschenrechte gemeinsam auszeichnen und von anderen rechtlichen und moralischen Normen unterscheiden, und zu klären, „was unter systematischer, genauer: rechtsethischer Rücksicht mit dem jeweiligen Merkmal sinnvollerweise bezeichnet wird" (15). Seine präzise semantische Analyse zielt damit auf eine Ebene, die der Ausdeutung einzelner menschenrechtlicher Normen systematisch vorausliegt, weil sie die Konstitutionsmerkmale der Verständigung über Menschenrechte betrifft. Angesichts vielfältiger Auslegungskonflikte gilt es, „möglichst große Klarheit darüber zu gewinnen, was mit dem für die Gegenwart so zentralen Wort ‚Menschenrechte' gemeint ist" (140).

Diesem Ziel sind drei Kap. mit jeweils mehreren Unterabschnitten gewidmet. Das erste stellt die „Berechtigten" ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Ausgehend von dem Grundmerkmal der Universalität werden für das Verständnis wichtige Distinktionen eingeführt (spezifische Rechte; partikulare Rechte) sowie der Anspruch menschenrechtlicher Gleichheit, die individuelle Zurechnung (mit der Diskussion um Kollektivrechte) und die Identifizierung spezifischer (nicht: partikularer) Rechte für besonders vulnerable Gruppen erörtert. Im zweiten Kap., das die „Verpflichteten" fokussiert, wird grundlegend zwischen juridischen und moralischen Rechten differenziert. Der erste Aspekt betrifft einerseits die Staaten, andererseits die Staatengemeinschaft mit dem internationalen Menschenrechtsregime als Adressaten der Rechtsdurchsetzung. Unter dem Vorzeichen der moralischen Rechte wird einerseits die Rolle nichtstaatlicher Akteure (z.B. zivilgesellschaftlicher Vereinigungen) im Einsatz für die Durchsetzung von Menschenrechten besprochen, andererseits wird das Verständnis von „Menschenpflichten" differenziert (wechselseitige Anerkennung von Menschenrechtsträgern; Einsatz für die Achtung der Rechte Anderer; Verantwortung im Umgang mit den eigenen Rechten). Das dritte (und längste) Kap. spezifiziert die menschenrechtlichen Grundmerkmale in inhaltlicher Hinsicht. In sieben Abschnitten zu den Merkmalen *angeborene / fundamentale / allgemeingültige / unteilbare / gleichgewichtige / unveräußerliche / unverlierbare Rechte* werden zentrale Implikationen und semantische Unterscheidungen erarbeitet, woraus sich ein facettenreiches Szenario der aktuellen Grundlagendiskussion zu Charakter, Anforderungsprofil und Implikationen der Menschenrechte ergibt. Der systematischen Anlage des Bandes entspricht es, dass bestimmte Fragen und Begriffe unter verschiedenen Rücksichten und deshalb in mehreren Kap.n aufgenommen werden: So kommt das Kriterium der Universalität sowohl in Bezug auf die Berechtigten als auch als inhaltliches Merkmal zur Sprache. Und die im zweiten Kap. angeschnittene Frage, inwiefern auch die Berechtigten eine Verpflichtung aus den Menschenrechten trifft, wird im dritten Kap. unter dem Leitbegriff der Unveräußerlichkeit ausführlich erörtert (112–122). An manchen Stellen finden sich entsprechende Querverweise im Text.

Mit seiner äußerst präzisen semantischen Analyse leistet der Autor eine Auslegung der zentralen Wiener Grundformel „alle Menschenrechte sind allgemeingültig, unteilbar, bedingen einander und bilden einen Sinnzusammenhang" (bei W. zitiert, 63) und bettet diese in die Interpretation weiterer – teils stark, teils kaum diskutierter – Merkmale ein, die allenfalls implizit in der zitierten Bestimmung enthalten sind. Unter den einzelnen Leitbegriffen werden Grundlinien der Debatte um den Charakter der Menschenrechte nachgezeichnet; so z.B. um deren präpositiven Charakter und die Notwendigkeit bzw. Tragfähigkeit einer naturrechtlichen Begründung (62–69), um eine Rangordnung (fundamentale vs. nicht fundamentale Menschenrechte, 70–75) bzw. um die (nach W.s Einschätzung kaum diskutierte und deshalb von ihm ausführlicher aufgegriffene) Frage der Gleichgewichtigkeit der Menschenrechte untereinander (98–112) oder – unter dem Leitbegriff der Unteilbarkeit – um die Frage, nach welchen Maßstäben überhaupt zu bestimmen ist, welche Rechte als Menschenrechte zu identifizieren sind (95–98), um nur einige der Diskussionslinien anzudeuten.

Das Bild, das er dabei entstehen lässt, gibt einen sehr guten Ein- und Überblick in den normativen Anspruch und die metaethischen Voraussetzungen der Rede von Menschenrechten, in die evolutive Dynamik, mit der neue zivilisatorische und wissenschaftlich-technisch induzierte Herausforderungen im Menschenrechtssystem aufgenommen und begrifflich implementiert werden, sowie in die notwendige Pluralität und Kontextualität der kulturellen Aneignung und Implementierung in konkreten Gemeinwesen. Zugleich führt W. die luzide dargestellte Debatte in einigen Punkten systematisch weiter (wie etwa zu der Frage nach der Gewichtung der Menschenrechte zueinander). Ohne Schnörkel und unter Verzicht auf jedes Pathos, das menschenrechtlicher Literatur oft eignet, bietet das Buch in knapper Form einen differenzierten Überblick über Koordinaten der Debatte und zugleich eine Schule der sprachlichen Exaktheit in der Identifizierung und Differenzierung menschenrechtsethischer Probleme und Herausforderungen.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Höhn, Hans-Joachim: **Das Leben in Form bringen**. Konturen einer neuen Tugendethik. – Freiburg i. Br.: Herder 2014. 230 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–34035–2

Anleitungen zu mehr Gelassenheit, zu positivem Denken, zum Leben im Einklang mit dem Universum finden sich meterweise in den Regalen der Buchhandlungen. Offensichtlich gibt es ein starkes Bedürfnis, sein eigenes Leben zu optimieren und sich dafür Rat von Experten ein-

zuholen. In vielen dieser Bücher wird bunt zusammengewürfelt und leicht verdaulich formuliert, was die Tradition an Lebensweisheit so aufzubieten hat. Die Zunft der professionellen Lebenskunstphilosophen beäugt die populäre Lebensratgeberliteratur dagegen kritisch, bedient ihrerseits die Nachfrage und veröffentlicht Titel um Titel.

Mit der Frage, wie das Leben in Form zu bringen sei, befasst sich nun auch ein 230 Seiten umfassender Band des Sozialethikers Hans-Joachim Höhn, der systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Univ. zu Köln lehrt. Der Vf. macht gleich auf den ersten Seiten seines Buches keinen Hehl daraus, dass seine Anleitung zur Lebenskunst mit Arbeit, d.h. mit Grundlagenreflexionen auf der Schnittstelle zwischen Ethik und Anthropologie, verbunden ist. Der Leser, der also schnell nachzukochende Lebensrezepte mit geringem Schwierigkeitsgrad finden will und – durch den Titel des Buches vielleicht angelockt – sich dies von dessen Lektüre verspricht, wird es nach kurzer Zeit enttäuscht zur Seite legen. Denn bis H. zu der Passage kommt, in der er die „moralische Intelligenz" in explizite Handlungsmaximen überführt, muss sich der Leser durch rund 130 Seiten durcharbeiten, in denen ausführliche zeitdiagnostische Beobachtungen in eine Aufbereitung des Methoden- und Begriffsinstrumentariums einer philosophischen Existentialpragmatik münden. H. begründet sein Vorgehen gleich zu Beginn: „Wer darauf verzichtet, die anthropologischen, rationalitäts- und handlungstheoretischen Parameter ethischer Lebenskönnerschaft zu rekonstruieren und dabei ihre gesellschaftlichen Bedingungen in den Blick zu nehmen, wird wenig ausrichten mit Ratschlägen, wie ein Mensch sich in den Nöten des Lebens behaupten kann." (10)

Das Anliegen, „Vernunft und Moral im konkreten Lebensvollzug" (10) zusammenzubringen, erfordert H. zufolge moralische Intelligenz. Diese zu entwickeln, darin sieht der Vf. die Aufgabe einer neu zu formatierenden Tugendethik, deren mögliche Irrwege, aber v.a. auch Potentiale er auf wenigen Seiten (116–123) in höchst konzentrierter Form aufbereitet und einsichtig macht. Damit trägt der Vf. zu dem seit ca. drei Jahrzehnten unvermindert anhaltenden Comeback der Tugendethik bei, die in ihrer klassischen Ausprägung davon ausgeht, dass der Charakter eines Menschen seine Handlungen bestimmt. H. wählt als Modus ihrer Neuformatierung die Existentialpragmatik, mit deren Hilfe er der Gefahr eines anthropologischen Essentialismus entgehen will. Tugenden zeichneten sich unter diesem Vorzeichen v.a. dadurch aus, dass „sie sich in affektiv und kognitiv konfigurierte Haltungen des Menschen ausprägen und seiner Lebensführung über längere Zeit Kontur verleihen" (124). An die Stelle einer Wesensnatur tritt der Beziehungsaspekt und die Fähigkeit, sich zu unterschiedlichen Beziehungen nochmals in ein Verhältnis zu setzen. Tugenden loten die Balance aus, verorten sich in der „rechten Mitte". Doch eine bipolare Abgrenzung reicht nicht aus. H. plädiert dafür, die aristotelische Mesotes-Lehre gleich doppelt anzuwenden. Es sei eben nicht immer angeraten, sparsam zu sein, wenn man Geiz oder Verschwendung entgehen wolle, es könne auch klug sein, großzügig zu sein. Die Einbeziehung von Komplementärtugenden garantiert Dynamik. In H.s existentialpragmatischem Tugendkonzept antworten Tugenden auf die Frage, „wie man es fertig bringt, Moralität und Rationalität in Einklang zu bringen" (131). Die Überlegungen H.s münden schließlich in sehr konkrete Imperative und der Vf. schlägt zumindest an dieser Stelle (134–138) explizit „eine Brücke zur Lebenshilfeliteratur" (134).

Im vorletzten Kap. schließlich führt die Frage, ob der Vernunft „kontrafaktische Vollzüge zumutbar [sind], die sich auf etwas richten, das außerhalb der von ihr ermittelten Gelingensbedingungen steht" (159), zum Nachdenken über das Proprium christlicher Ethik. Pointiert fasst H. zusammen, was unter theologischen Ethikern nahezu Konsens ist. Dabei resümiert er etwa Ludger Honnefelders Thesen zur Verhältnisbestimmung von Ethik und Theologie, denen zufolge der Rekurs auf Gott weder im Hinblick auf die Begründung eines unbedingten Sollens noch im Hinblick auf die Bestimmung dessen, was das moralisch Gute ist, vertretbar ist. Die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik werde dadurch nicht hinfällig, erfordere jedoch eine „präzise Ortung" (171) des Gottesgedankens. H. schließt hier u.a. an Überlegungen Franz Böckles an, der unter Bezugnahme auf Thomas die gesetzgeberische Autonomie des Menschen durch den transzendenten Anspruch gerade nicht aufgehoben sieht. Es werden weitere Aspekte des Versuchs einer Verhältnisbestimmung von Glauben und Ethik referiert und alle, die auf wenigen Seiten eine konzise Zusammenfassung zum Thema „Ethik im religious turn" lesen wollen, sind hier richtig.

Die Konfrontation mit der Endlichkeit des Menschen, der Widerstreit von Zeit und Moral, bestimmt die Schlussüberlegungen H.s. Hier greift er explizit einen seiner Schwerpunkte, die Zeit-Thematik auf, und bringt eine ganz bestimmte Tugend ins Spiel, die der Hoffnung. Die Tugend der Hoffnung und der sich mit ihr verbindende Transzendenzbezug ermöglicht trotz aller Vergeblichkeit in Anbetracht der befristeten Zeit, auf „den guten Ausgang eines Tuns" zu setzen. Vernunft muss, so H., gerade um ihrer Moralität willen sich auf ein „Außerhalb" beziehen. „In der religiösen Sprache steht das Wort ‚Gott' für jenen außerhalb der Vernunft liegenden Grund, der die Hoffnung rechtfertigt, dass die Vernunft kann, was sie von sich aus soll." (216)

Wer H.s tugendethisch ausgerichtete, existentialpragmatisch grundierte Überlegungen zur Lebenskönnerschaft in die Hand nimmt, findet keine Gebrauchsanweisung für ein gutes Leben, wie es der Titel insinuieren könnte. Das Buch stellt in der Tat Grundlagenreflexionen bereit, auch wenn es passagenweise dann doch immer mal wieder zwischen Hardware und Software changiert. Wen das Revival der Tugendethik im Hinblick auf dessen theoretischen Ertrag für Fragen der Lebenskunst interessiert und wer darüber hinaus in theologischer Perspektive weiterdenken möchte, ohne sich in Details zu verheddern, wird in Höhns Buch immer wieder sehr kompakte und höchst anregende Gedanken finden.

Münster Katharina Klöcker

Mit dem Leben am Ende. Stellungnahmen aus der kirchlichen Diskussion in Europa zur Sterbehilfe, hg. v. Stefanie Schardien. – Göttingen: Edition Ruprecht 2010. 338 S. (Edition Ethik, 3), geb. € 41,90 ISBN: 978–3–7675–7123–5

Es gibt sicherlich Phasen, in denen das Thema Sterbehilfe in der gesellschaftlichen Diskussion Hochkonjunktur hat. Unabhängig davon ist aber aufgrund des medizintechnischen Fortschritts und der Betonung der individuellen Selbstbestimmung die Frage nach der Gestaltung des Sterbens ständig präsent. In diesen Diskussionen spielen die Stellungnahmen der Kirchen eine wichtige, häufig auch politisch einflussreiche Rolle. Obwohl in Zeiten der Digitalisierung die verschiedenen Dokumente und Stellungnahmen der verschiedenen Kirchen grundsätzlich zugänglich sind, ist dieses Feld sehr unübersichtlich. Die vorliegende Publikation stellt 21 Texte zusammen, in denen sich europäische Kirchen zur Frage nach dem Umgang mit der Sterbehilfe positionieren:

„Iura et Bona. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie" (röm.-kath.); „Das Leben bewahren. Hirtenbrief der nordischen Bischöfe über Pflege in der Endphase des Lebens" (röm.-kath.); „Die Würde des sterbenden Menschen. Pastoralschreiben der Schweizer Bischöfe zur Frage der Sterbehilfe und der Sterbebegleitung" (röm-kath.); „Respecter l'homme proche de sa mort" (röm.-kath.); „Care during Suffering and Dying" (röm.-kath.); „Basic positions on the ethics of Euthanasia" (griech.-orth.); „Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirchen" (Kap. XII.8) (russ.-orth.); „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen" (Kap. 3.2.) (ev.); „Synodalvorlage zum Thema Euthanasie und Beschluss" (ev.-luth.); „Euthanasie et assistance aux mourants: elements de réflexion" (ev.); „Das Sterben leben. Entscheidungen am Lebensende aus evangelischer Sicht" (ev.); „Medizinische Entscheidungen im Umfeld des Lebensendes. Seelsorgliche und moralische Erwägungen. Handreichung für die Seelsorge" (ev.); „Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Österreich zum Thema „Sterbehilfe" (ev.); „Assisted Suicide and Voluntary Euthanasia – A Briefing Paper from the Mission and Public Affairs Council" (angl.); „The 1998 Lambeth Conference Resolution on Euthanasia" (Resolutiones I.14) (angl.); „Konsenserklärung zum Thema Sterbehilfe" (advent.); „Soziale Grundsätze" (Art 161, 13.14) (ev.-method.); „Herr, lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen. Zum Umgang mit Sterben und Tod heute" (selbstständig luth.); „Eine Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich zum menschenwürdigen Sterben" (ökumen.: multilateral); „Contribution for the Euthanasia debate in the Council of Europe" (ökumen.: multilateral); „Joint Submission from the Church of England House of Bishops and the Roman Catholic Bishops' Conference of England and Wales" (ökumen.: angl. und röm.-kath.).

Jedem Text werden in tabellarischer Form entscheidende Grunddaten vorausgeschickt (Konfession, Titel, Verfasser, Herausgeber, Veröffentlichungsjahr, Adressatenraum, Veröffentlichung). Zusätzlich wird er noch durch eine kurze Einführung in inhaltlicher Hinsicht eingeordnet (Anlass, Situationsbezug, Besonderheiten der Argumentation). Die englischsprachigen und französischsprachigen Texte werden in der Originalsprache abgedruckt. Der Textauswahl liegen drei Kriterien zugrunde: „Die Erklärungen sollen erstens die konfessionelle Breite der Kirchen in Europa abbilden, zweitens eine möglichst hohe, offizielle Geltung innerhalb ihrer Kirchen besitzen und drittens den möglichst aktuellen Stand der kirchlichen Positionen abbilden." (15) Als hilfreiche Register sind sowohl ein Bibelstellenregister als auch ein Sachregister beigefügt.

In den kurzen Einleitungen zu den Stellungnahmen werden Einseitigkeiten ausdrücklich offengelegt (z.B. wenn spezifisch protestantische Inhalte als allgemein christlich ausgegeben werden [126]) oder aber auch Unterschiede in verschiedenen Dokumenten derselben Kirche (z.B. zwischen verschiedenen Dokumenten der röm.-kath. Kirche [100]). Da der Hauptakzent auf den jeweiligen ethischen Urteilen und Argumentationen liegt, wurden Anhänge der Texte, die Gebete oder Liedvorschläge enthalten, nicht abgedruckt (vgl. 172).

In der Einleitung (17–33) werden zunächst terminologische Fragen („Die Suche nach den richtigen Begriffen") geklärt. In einigen weiteren Aspekten (Menschenwürde/Lebensschutz, Kirche und Gesellschaft, christliche Menschenbilder) legt die Einleitung lediglich einen Problemaufriss vor. Bei den argumentativen Strukturen werden v.a. die Handlung mit Doppelwirkung, das Prinzip der Verhältnismäßigkeit und Dammbruchargumente beschrieben. Es wird kurz auf konfessionelle Differenzen, v.a. aber auf übergreifende Übereinstimmungen hingewiesen. Schließlich thematisiert die Einleitung die Relevanz ökumenischer Stellungnahmen und stellt berechtigte Fragen zur Verbindlichkeit in den beteiligten Kirchen. Angesichts der Bedeutung des Begriffs Autonomie / Selbstbestimmung in den Dokumenten, aber auch grundsätzlich in der

Diskussion über die Sterbehilfe, fehlt eine angemessene Reflexion auf die verschiedenen Möglichkeiten, Autonomie / Selbstbestimmung zu verstehen. Demgegenüber ist vermutlich die holzschnittartige Einteilung, wonach die katholische Kirche der Gesellschaft eine Kultur des Todes vorwirft, während die protestantische Kirche sich auf die gesellschaftlichen Vorstellungen einer Kultur des Sterbens einlässt, der Kürze eines solchen einführenden Textes geschuldet.

Auf jeden Fall erfüllt dieser Band die im Vorwort ausdrücklich genannte Absicht, für interessierte Einzelne, für Gemeinden und Kirchenleitungen und für jene, die an der Entwicklung neuer Stellungnahmen arbeiten bzw. in ökumenischen Dialogen über ethische Fragen involviert sind, hilfreich zu sein. Bei einer evtl. Neuauflage sollten allerdings die orthographischen Mängel (43 und von da an in der Kopfzeile: Bischofkonferenz, 121: weißt) und die grammatikalischen Unregelmäßigkeiten (29, 121) korrigiert werden.

Vechta Elmar Kos

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, hg. v. Katharina Kunter / Annegreth Schilling. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 379 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, 58), geb. € 64,99 ISBN: 978–3–525–55773–0

The book opens with an Introduction and it is then divided into three sections, presenting a total of seventeen articles written in German and English. The first section is titled as "Von der Nachkriegsökumene zur Weltgemeinschaft". All the articles in this section delve behind the mythos and the story that is usually told about the time period ranging from 1948 to 1968. The attempt is well executed. The articles definitely have historical meaning, although not all of them are historical. The strength of this first section is that it takes seriously the different sides of reality that existed then; it addresses theological work, historical context, the meaning of media and even one person still forming a wholeness of inner logic. The section also makes clear that even though some events, like the World Council of Churches Assembly in Uppsala in 1968, have been seen as an event that makes the tendencies of the time visible, it is also "only" a part of history repeating, thereby making visible the trends that already exist.

The second section, "Menschenrechte, Sozialismus und Befreiung. Das Ringen um Einheit zwischen Ost und West, Nord und Süd", deals with the relationship between political context and the theological idea of unity. The articles in this section add credibility to the visible links that exist between the theological work and the historical context. On the one hand, the theology of communion and the ecumenical vision of the "responsible society" are analysed, demonstrating how some theological terms have not been and are not without contextual background, although that is usually not made visible. On the other hand, theological interpretations of the church in the ecumenical discussions emphasized the doctrinally-oriented idea of the church, having very little to do with the historical reality in which churches lived. According to the articles, one could even claim that doctrinal idealism received more approval in the ecclesiastical East-West relations than in the South-North relations. While political borders limited the churches' societal activities in the East-West relations, the South-North relations were marked by a Southern challenge to the North to take the political circumstances seriously.

The third section, "Die Entwicklung eines globalen Bewusstseins. Transnationale kirchliche Wechselwirkungen", deals with questions of how individual churches acted in the changing world. The focus of this section is less doctrinal than the previous sections. This section demonstrates how the relationship between churches and the World Council of Churches is complex and becomes visible in the concrete issues that must be dealt with. In the end, the question is about the reception of the socio-ethical dimension of the World Council of the Churches' ecumenical work. The articles show that when the target of the ecumenical program is too vague the church members in the local churches cannot focus on the issue, whereas very specific issues easily include heavy political baggage, which requires the churches to find a balance between political and theological pressure.

The book is a good collection of articles that seriously address the many and varied political and theological sides that existed from 1948 to 1968. The book sheds light on the many issues that everyone who is researching ecumenical work from that time period needs to become familiar with in order to avoid one-sided interpretations.

Joensuu Heta Hurskainen

Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, hg. v. Florian Bruckmann / René Dausner. – Paderborn: Schöningh 2013. 875 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 25), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–506–77662–4

Der Sammelband ist eine Festschrift zum 75. Geburtstag des Bonner Dogmatikers und Wegbereiters des jüdisch-christlichen Dialogs Josef Wohlmuth. Zu Wort kommen fast alle seine ehemaligen Bonner Kollegen, eine Reihe seiner Schülerinnen und Schüler sowie ausgewählte prominente Kollegen und Protagonisten des jüdisch-christlichen Dialogs. Thematisch steht das jüdisch-christliche Gespräch im Fokus der Mehrheit der Beiträge. Es werden aber auch eine Reihe von anderen Themen behandelt, die in der einen oder anderen Weise etwas mit dem Werk des Jubilars zu tun haben. Auf diese Weise entsteht eine recht bunte Mischung von Beiträgen, die verschiedene Themen der katholischen Dogmatik der Gegenwart ebenso beleuchten wie zentrale Herausforderungen christlich-jüdischen Denkens. Immer wieder werden in den Beiträgen Bezüge zum Denken des Jubilars hergestellt, ohne dass dies als Leitmotiv der Beiträge angesehen werden könnte. Denn immer wieder kommen Beiträge auch ganz ohne expliziten Bezug auf W. aus. Überhaupt ist es etwas schwer, einen roten Faden in dem Buch zu finden. Immerhin kann man aber durchgehend inhaltliche Bezüge zum Werk W.s herstellen. Zudem ist eine grobe inhaltliche Gliederung in insgesamt acht Themenbereiche durch die Hg. vorgenommen worden.

Nach einigen poetischen Texten von *Elazar Benyoëtz* folgt ein erster Block heterogener Texte unter der kryptischen Überschrift „Historische und phänomenologische Zugänge", in dem sich von einem jüdischen Rechtsgutachten über eine Theologie der Synode bis zu Ausführungen zum Offenbarungsbegriff in der jüdischen Tradition ein erster bunter Blumenstrauß unterschiedlicher Zugänge zu den Themen von W.s Werk findet (27–122). Danach folgen allgemein-hermeneutische (125–202) und biblische Grundlagen zum jüdisch-christlichen Dialog (205–308). Der vierte Teil versammelt einige systematische Beiträge, in denen W.s Lektüre von Levinas und Agamben aufgenommen und kritisch verarbeitet wird (311–460). In diesem Rahmen finden sich Auseinandersetzungen mit seiner Trinitätstheologie und Pauluslektüre.

Nach diesen stark philosophisch und phänomenologisch orientierten Kap.n geht die zweite Hälfte des Sammelbandes auf klassisch dogmatische Themen ein. Im fünften Teil geht es um die Theologie der Eucharistie, im sechsten um die Christologie, im siebten um die Gnadenlehre und im abschließenden Teil um die Eschatologie. Alle Teile sind dabei interdisziplinär besetzt, sodass Protagonisten aus nahezu allen Teilen der Theologie zu Wort kommen. Im Teil zur „Eucharistie als gefeierter Glaube" (463–591) reicht das Spektrum von exegetischen und dogmatischen über fundamentaltheologische bis zu religionspädagogischen Beiträgen. Der Teil zu Jesus Christus (595–701) und der zum Thema „Gnade und Heilige Geisteskraft" (705–795) bringt neben den bisher genannten Perspektiven noch judaistische, ethische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven ein. Abgeschlossen wird der Sammelband von drei Beiträgen zu „Perspektiven der Hoffnung" (799–875).

Die Beiträge sind sinnvoll gegliedert und haben teilweise ein sehr hohes Niveau, sodass die Lektüre des Buches immer wieder herausfordernd und spannend ist. Leider sind das Niveau und das Maß an Originalität der Beiträge aber sehr unterschiedlich, sodass eine zusammenhängende Lektüre des Buches auch einige Enttäuschungen mit sich bringt. Da die Beiträge nicht untereinander vernetzt sind, gelingt es kaum, sie sinnvoll miteinander zu verketten.

Das Hauptmanko des Buches besteht darin, dass man mit den heterogenen Beiträgen von Hg.seite völlig allein gelassen wird. Weder erfolgt eine ausführliche Einleitung oder Zusammenfassung noch findet sich ein Personenregister und Autorenverzeichnis. Derartige Hilfestellungen hätten die schnelle Orientierung im Buch und die Auswahl der zu lesenden Artikel erleichtert. Stattdessen besteht das Buch einfach nur aus den gesammelten Aufsätzen. Da hierunter aber genügend hochkarätige Beiträge aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln enthalten sind, lohnt es sich in jedem Fall in dem Buch zu lesen. Zudem kann es durch seine Fülle an Beiträgen zum jüdisch-christlichen Gespräch als wertvolles Nachschlagewerk zum status quaestionis in diesem Bereich dienen. Und schließlich zeigt es in eindrucksvoller Weise, wie vielfältig Josef Wohlmuth mit seinen unterschiedlichen Forschungsanliegen in der Theologie der Gegenwart wahrgenommen wird.

Paderborn Klaus von Stosch

Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II, hg. v. Fulvio Ferrario, unter Mitarbeit v. Michael Jonas. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 142 S. (Rom und Protestantismus – Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom, 2), kt € 29,00 ISBN: 978–3–16–152263–5

Dieses Buch ist aus einer protestantischen Perspektive konzipiert. Im Vordergrund steht die Frage, ob das Leitmodell von Ökumene, wel-

ches das Zweite Vatikanische Konzil entworfen hat, überhaupt noch eine Zukunft hat. Die derzeitigen Debatten über die Zukunft der Ökumene lassen protestantische Theologen allmählich erahnen, dass die von der römisch-katholischen Kirche festgehaltene Idee von der Einheit der Kirche mit einem bestimmten protestantischen Modell von der Einheit in Verschiedenheit unvereinbar sein könnte. Damit geht zugleich ein Streit über die Interpretation des Zweiten Vaticanums einher, schließlich ein Streit über die künftige ökumenische Ausrichtung, ja den gesamten Kurs der katholischen Kirche in der Moderne. Welche Antworten findet der moderne Protestantismus auf diese Herausforderungen?

Der erste Beitrag dieses schmalen Sammelbandes beginnt mit dem Thema, wie das Zweite Vaticanum überhaupt richtig zu interpretieren sei. Der katholische Autor *Maurilio Guasco* geht der Frage nach, ob das Zweite Vaticanum ein Bruch in der Geschichte der katholischen Kirche darstelle oder nicht eher die Kontinuität der Tradition erweise. Wird das Konzil als Teil einer größeren Geschichte gelesen, dann zeigt es sich als Ort eines die Geschichte verändernden Ereignisses. Vor diesem Hintergrund erweisen sich die gegenwärtigen Debatten über die Hermeneutik des Konzils als Streit um die Gesamtausrichtung der katholischen Kirche nach dem Konzil. In ähnlicher Weise deutet der französische lutherische Theologe und Ökumeniker *André Birmelé* die Nachgeschichte des Zweiten Vaticanums. Sowohl die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" von 2000 als auch die von Joseph Ratzinger vertretene Konzilshermeneutik lassen nur eine restriktive Auslegung der Konzilstexte zu. Das zeige sich vornehmlich an der Deutung des „subsistit" in der Kirchenkonstitution Lumen Gentium 8. Weil die Kirche Jesu Christi voll nur in der römischen Kirche subsistiere, ist kein Platz für andere, nicht katholische Kirchen und Gemeinschaften in dieser katholischen Konzeption von Ekklesiologie. Offenbar zeige sich in dieser Debatte um die Auslegung des Konzils ein tiefer innerkatholischer Streit zwischen den höchsten römischen Amtsträgern. Weil sich die konservative Linie unter Benedikt XVI. durchgesetzt habe, sei auch eine durch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" prononcierte ökumenische Öffnung der katholischen Kirche in Gefahr. Der in Brescia und Mailand lehrende katholische Theologe *Angelo Maffeis* versucht deshalb, die Wogen dieses Streits über Differenz- oder Konsens-Ökumene zu glätten und plädiert für das sich aus der Gemeinsamen Erklärung herleitende Modell des differenzierten Konsenses. Ob die Differenz-Ökumene allerdings wirklich ein plausibles Modell der Ökumene sein könne, bleibt für den früheren Mitarbeiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, *Walter Schöpsdau*, fraglich. Er spricht sich deshalb für ein Modell des referentiellen Konsenses aus, in dem nicht um einen propositionalen Konsens gerungen werde, sondern um die Übereinstimmung von Sinn und Gegenstandsbezug von Aussagen. In der Sicht der protestantischen Theologie zeige sich in der gegenwärtigen Tendenz der römischen Ökumenepolitik deutlich der Aufbau einer katholisch-orthodoxen Achse auf Kosten einer Isolierung des Protestantismus. Überhaupt herrsche in Rom der Eindruck vor, als erweise sich der Protestantismus als Randerscheinung und Sonderweg innerhalb der Christentumsgeschichte. Freilich komme die modernitätsfähige katholische Theologie um Thomas Pröpper und seine Schule zu einem ganz anderen Ergebnis, stellt der Augsburger evangelische Systematiker *Bernd Oberdorfer* fest. Einer analytisch vorgehenden protestantischen Theologie gelingt es schließlich, den Kernort dieser innerkatholischen Verfestigung auszumachen, die ökumenische Theologie Joseph Ratzingers. Seine Hermeneutik der Einheit, die dem Ziel dient, Grenzen zu überwinden, Vertrauen aufzubauen und Menschen in der Einheit zusammenzuführen, unterscheide sich zwar von einer integralistischen Position, aber Ratzingers Kirchenverständnis verbleibe im Bann des römischen Selbstverständnisses. Dessen wahre Intention komme schließlich, so der frühere Marburger Theologe *Hans-Martin Barth*, in Abgrenzungen gegenüber Fehlentwicklungen zur Geltung. Insgesamt ist die nach dem Zweiten Vaticanum erneut revidierte Gestalt des Katholizismus im Urteil evangelischer Autoren durch eine „affirmative Orthodoxie" geprägt, die sich in einer ekklesiozentrischen Zielführung äußert.

Die Analyse der gegenwärtigen ökumenischen Problemlage erfolgt in diesem Buch aus betont protestantischer Sicht. Die Ergebnisse der hier vorgelegten Essays, die aus einer Tagung am Melanchthon-Zentrum in Rom hervorgegangen sind, lassen deutlich hervortreten – was nicht überraschend erscheint –, dass Protestantismus und Katholizismus nicht kompatibel seien. Das sei in erster Linie der römischen Kirche anzulasten, so das einhellige Fazit: Deren Exponent, Papst em. Benedikt XVI., hat sich in den Augen modernitätszugewandter Protestanten schon als Präfekt der Glaubenskongregation einer einseitigen Interpretation des Zweiten Vaticanums schuldig gemacht, um damit die dogmatische Verfassung der katholischen Kirche ein für alle Mal festzuschreiben. Die römische Kirche weise damit ein protestantisches Paradigma der Ökumene als Widerspruch zum eigenen Selbstverständnis konsequent ab. Der Protestantismus könne sich von daher nur noch als ein Selbstmissverständnis erweisen und brauche aus katholischer Sicht gar nicht mehr berücksichtigt zu werden, so beklagt es der Hg. *Fulvio Ferrario*. Der Protestantismus müsse sich demgegenüber als Alternative darbieten, nämlich als Angebot für Menschen, die allen Religionen gegenüber skeptisch sind. Wenn schließlich als Fazit der Lektüre herauskommt, dass es für einen modernen Protestanten nur darauf ankommt, die modernitätsfeindliche Konzeption der Theologie Joseph Ratzingers aufzudecken und abzuweisen, dürfte sich eine weiterführende Erörterung erübrigen. Der Hg. scheint selbst zu ahnen, wie er auf der letzten Seite seines Buches freimütig zugibt, dass sich mit einem solchen Beitrag keine Lösung der ökumenischen Problematik erzielen lässt. Der Rez. möchte an dieser Stelle allen evangelischen Theologen zurufen, auf solche unfruchtbaren Auseinandersetzungen in Zukunft zu verzichten, um sich stattdessen der gemeinsamen ökumenischen Aufgabe zu widmen, wie Christen in einer zunehmend religiös unwirtlicher und unmusikalischer werdenden Gesellschaft im Angesicht wachsender fundamentalistischer Tendenzen mehr an Einheit bezeugen können, um so dem christlichen Zeugnis in dieser Welt mehr Gewicht zu verleihen. Die alte ökumenische Einsicht zieht noch immer: Mehr Gemeinsamkeit führt auch zu größerer Glaubwürdigkeit.

Paderborn Wolfgang Thönissen

Willis, Nigel Paul: **The Pentecostal Movement, its Challenges and Potential.** – Frankfurt: Peter Lang 2013. 202 S. (Internationale Theologie, 17), geb. € 45,95 ISBN: 978–3–631–64140–8

Die im Peter Lang-Verlag erschienene englischsprachige Studie des südafrikanischen anglikanischen Theologen Nigel Paul Willis zur Pfingstbewegung wurde 2012 als Diss. in systematischer Theologie an der Univ. Heidelberg angenommen; begleitet wurde sie von dem Systematiker Michael Welker, Direktor des Forschungszentrums Internationale und Interdisziplinäre Theologie, und Detlef Junker, Gründungsdirektor des Heidelberg Center for American Studies (HCA). Die Univ. Heidelberg ist eines der wenigen Zentren, in denen das rasante Wachstum der Pfingstbewegung weltweit wissenschaftlich begleitet wird. Unter Leitung von Jörg Haustein und Giovanni Maltese entstand hier das „Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie" (Göttingen 2014).

Weltweit zählten, so W. in seiner Einführung, im Jahr 2000 8,65 % der Weltbevölkerung zu pfingstlichen Gemeinden, davon 76 % in den Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens (15). Im deutschen Sprachraum zählt die Promotionsschrift des in Kapstadt geborenen und als Richter am Supreme Court of Appeal tätigen Südafrikaners W. zu den Pionierarbeiten, die einen systematisch-theologischen Zugang zur Pfingstbewegung eröffnen. Religionswissenschaften und Religionssoziologie setzen sich – auch in interdisziplinären und international ausgerichteten Projekten – mit dem Pentekostalismus auseinander, fundierte theologische Studien sind jedoch noch nicht vorgelegt worden. Anliegen W.' ist es, Gründe für dieses weltweite Wachsen aus einer theologischen Perspektive und Herausforderungen für die Zukunft zu benennen: „[…] does the Pentecostal movement possess the potential to contribute fruitfully to academic and theological conversations about faith in a rapidly globalizing world?" (15). Dabei soll es v.a. darum gehen, „to uncover academic and theological trends and tendencies within the movement. In the process, the likely challenges which the movement faces in the coming decades become apparent." (17)

Die sehr klar aufgebaute und stringent durchgeführte Studie ist in sieben Kap. gegliedert, sie hat 171 Textseiten mit einer sich anschließenden ausführlichen Bibliographie. Sie stellt eine theologische Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung und, so W., eine „multidisziplinäre und transdisziplinäre Annäherung" an diese dar. Vier verschiedene wissenschaftliche Zugänge aus dem US-amerikanischen Kontext – aus geschichtswissenschaftlicher (Grant Wacker), soziologischer (Margaret Poloma) und theologischer Perspektive (Frank Macchia und Amos Yong) – werden nach einer Einführung in Methodik und Anliegen der Arbeit in vier Kap.n vorgestellt. Es folgt ein Vergleich der Ansätze und die Erarbeitung von theologischen Leitlinien – zur Geisterfahrung, Gotteslehre, dem Kirchenverständnis und zur Ökumene –, auf deren Hintergrund in einem abschließenden Kap. Wege für eine Pentecostal Theology erarbeitet werden, die, so die in der Einführung in Kap. 1 (13–26) bereits genannte These, zu einer „integration of religion with other fields of human endeavor, most notably science" (25) strebe und von einer „pneumatologischen Eschatologie" her – im Ausgang vom Wirken des Geistes in der Welt (25) – geprägt ist. Gerade die Pfingstbewegung, so W., könne zur Integration in der Welt beitragen: „Among the conclusions are that the Pentecostal experience of the Spirit, which is so often transformative of people's lives for the better, is one from which those having different religious convictions may learn." (25)

Die vier Kap., in denen W. unterschiedliche disziplinäre Zugänge zur Pfingstbewegung vorstellt, sind jeweils ähnlich gegliedert; in aller Kürze werden nach einer Vorstellung von Autor und Werk zentrale Thesen des Gesamtwerkes benannt, wobei sich diese Vorstellung jeweils am Erfahrungsbegriff, der Gottes- und Trinitätstheologie, der Ekklesiologie und Ökumene orientiert. Kap. 2 „Rising to the Challenges of the Times: Grant Wacker's historical Perspectives

on certain Defining Characteristics of the Pentecostal Movement" (27–47) stellt die Beurteilung der Pfingstbewegung durch den Historiker Wacker vor, der als Prof. für Kirchengeschichte und Director of Graduate Studies in Religion an der Duke Univ. in Durham, North Carolina, tätig ist. Kap. 3 „A Highway over the Crossroads: Margaret Poloma's Perspectives as a Sociologist Concerning the Pentecostal Movement" (49–68) arbeitet Grundlinien der Pfingstbewegung anhand des Werks der selbst einer Pfingstgemeinde angehörenden, an der Univ. Akron tätigen em. Religionssoziologin Margaret Poloma heraus.

Die nächsten beiden Kap. gehen von zwei theologischen Entwürfen aus; zunächst wird in Kap. 4 „The Metaphor of Spirit Baptism: The Theology of Frank Macchia" (69–93) das Werk von Frank Macchia vorgestellt, welcher Amtsträger in der Assemblies of God Church gewesen ist, an der Vanguard Univ. in Costa Mesa in Kalifornien lehrt und Senior Hg. der Zeitschrift „Pneuma. The Journal for Pentecostal Studies" ist. Macchia gehört zu den ersten der Pfingstbewegung selbst zugehörigen Theologen und war einer der Initiatoren der Konferenz der Pfingstbewegung in Costa Rica im Jahr 1997. Über einen Forschungsaufenthalt in der Schweiz ist er auch mit europäischen Theologen vernetzt, mit Walter Hollenweger, Clark Pinnock, Miroslav Volf und Michael Welker. In Kap. 5 „Rising to the Challenges of the Times: The Theology of Amos Yong" (95–118) nähert sich W. einem in den USA aktuell führenden Theologen der Pfingstbewegung an: Amos Yong, ein US-Amerikaner chinesischen Ursprungs, tätig an der Regent Univ. in Virginia Beach, Virginia. Mit Maccia und Yong analysiert W. zwei sich aufeinander beziehende, aber doch – gerade im Herzen der theologischen Erschließung der Gotteslehre (Yong kritisiert die „Oneness-Pentecostals" und legt eine weiter entwickelte Trinitätstheologie vor) – differierende pfingstlerische theologische Ansätze.

Kap. 6 „ Astounding Resonance Amidst Four Perspectives Pentecostal Theological Trajectories" (119–144) fasst die multidisziplinäre Analyse zusammen, geht auf das Verhältnis des Pentekostalismus zur Moderne ein, zu Fragen der Ökumene und interreligiösen Gesprächen, fasst das Kap. zentrale ekklesiologische und theologische Thesen zusammen. W. kommt auf dem Hintergrund dieser Analysen zum Schluss, dass für das Wachsen der Pfingstbewegung nicht soziologische oder sozio-ökonomische Gründe entscheidend sind, sondern die Geisttaufe, und damit die in den Pfingstkirchen ermöglichte spirituelle Erfahrung (119). Er macht aber auch deutlich, dass die Pfingstbewegung an „crossroads" stehe (120): „the key question is how Pentecostalism will respond to the challenges to enter into a worldwide theological discourse with others, across a spectrum of different religious convictions". Von entscheidender Bedeutung werde der ökumenische Dialog unter den Christen wie auch „conversations with science in which science and religion need not be understood as intellectually incompatible disciplines" (127). Er macht hier auch auf zunehmende theologische Diskussionen in der Pfingstbewegung selbst aufmerksam, v. a. ein Streiten im Blick auf die Gotteslehre und die Bedeutung des Geistes Gottes als göttliche Person. Hier stehen sich die „Oneness-Pentecostals", die die Einzigkeit Gottes betonen und eher eine göttliche Kraft als Person sehen, den „Trinitariern" gegenüber (z. B. 134ff).

Das abschließende Kap. 7 „The Poring out of the Spirit" (145–169) zieht Schlussfolgerungen für die zukünftige Erarbeitung einer pfingstkirchlichen Theologie. W. arbeitet die Bedeutung der Geisttaufe als verbindendes Element für die Pfingstbewegung heraus und unterstreicht die ökumenische Bedeutung des Pentekostalismus. Pfingstler wurden als die „separated brothers and sisters" gesehen, aber sie können in einer von verschiedensten Konflikten bedrohten Weltgesellschaft für die anstehenden Dialoge – ökumenisch und interreligiös – ihren Schatz der geistlichen Erfahrungen einbringen: „For others to learn from the Pentecostal spiritual experience, dialogue across religious boundaries will be necessary" (148). W. macht deutlich, dass in der Pfingstbewegung noch kein entwickeltes ekklesiologisches Konzept vorgelegt worden ist (150); das solle kein Hindernis für die Dialoge sein, soll es doch in den Herausforderungen der Ökumene nicht um kirchenstrukturelle Fragen gehen, sondern v. a. um die Einsicht in die „shared humanity" (154), um den Weltfrieden, um Überwindungen von Ungerechtigkeiten aufgrund von ethnischer Zugehörigkeit, von Klasse und Geschlecht (157). Wichtig wird es sein, so W., neue Perspektiven in der Theologie zu entwickeln, die von einem pneumatologischen Fokus ausgehen: „Par excellence, the Pentecostal experience of the Spirit has this pneumatological focus. Therein may lie the potential of the Pentecostal movement to participate in the emerging processes of theology around the world." (167)

Die Studie des anglikanischen Theologen und Juristen W. zeichnet sich durch eine präzise Vorstellung und beeindruckende synthetisierende Kraft aus; für den deutschsprachigen Raum werden vier zentrale US-amerikanische Zugänge zur Pfingstbewegung erschlossen und auf ihrem Hintergrund theologische Entwicklungslinien des Pentekostalismus erarbeitet. Die These im Blick auf das Wachsen der Pfingstbewegung – der Vorbehalt soziologischen und sozio-ökonomischen Argumentationen gegenüber – ist jedoch an manchen Stellen recht plakativ. Soziologie und Theologie scheinen hier – konträr zu einem, wie der Autor es mit der Studie vorlegen möchte, ‚multidisziplinären' Zugang – gegeneinander ausgespielt zu werden; der Verweis auf die in den Pfingstkirchen ermöglichte ‚geistliche Erfahrung' und die Geisttaufe als die Triebfedern für das Wachsen der Bewegung sind dabei nur schwach entfaltet und bleiben in vielem farblos. An vielen Stellen verhindert die – vielleicht auch der juristischen Schulung entsprungene – synthetisierende Kraft des Autors eher vertiefende theologische Analysen. Spannend wäre es sicherlich, die trinitätstheologischen Optionen unterschiedlicher pfingstlicher theologischer Ansätze auf ihre ekklesiologischen und ökumenischen Konsequenzen hin zu untersuchen. Die Ekklesiologie bleibt unterbelichtet; hier liegt sicher ein von W. nicht genannter Streitpunkt, weil genau das Kirchenverständnis vieler Pfingstgemeinden – der Geistorientierung zum Trotz – ein Hindernis für die Ökumene ist. Gut hätte der Arbeit mehr Selbstkritik getan, das Missionskonzept wird nicht untersucht und scharfe Abgrenzungen zum Protestantismus und Katholizismus, wie sie in manchen pfingstlichen Gemeinden auch praktiziert werden, werden nicht benannt.

Die der Arbeit zugrundeliegende These, dass Geisterfahrung und Geisttaufe der Dynamik des Wachsens der Pfingstbewegung weltweit zugrundeliegen, ist von W. anhand von vier US-amerikanischen wissenschaftlichen Ansätzen vorgelegt worden. Als Südafrikaner müsste W. wissen, dass die Dynamik der Pfingstbewegung in den Ländern des Südens, in afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Ländern, auch kulturellen, sozialen und ökonomischen Faktoren zu verdanken ist; religionssoziologische Analysen dürfen auch bei einer theologischen Bewertung nicht ausgeklammert werden. Die Bedeutung, die Heilung und Heilungsgottesdiensten zukommt, die Verbindung von Spiritualität mit therapeutischen Praktiken in einigen der neopentekostalen Gemeinschaften und vieles mehr wird ausgeblendet. W. müsste sein Verständnis von Theologie gerade angesichts der Herausforderung der Pfingstkirchen in einer praktisch-theologischen Dimension erweitern; das immense Wachsen der Pfingstbewegung ist – gerade in den Kirchen des Südens – nicht aus rein „doktrinärer" Perspektive zu beantworten.

Es ist zu wünschen, dass der wichtige Faden eines theologischen Zugangs zum Phänomen des weltweiten wachsenden Pentekostalismus auch in weiteren Studien aufgegriffen wird, und dass auch die etablierten Kirchen – lutherische und katholische – weitere Verantwortung, so auch eine These von W. (150), für den theologischen Dialog mit der Pfingstbewegung übernehmen. V. a. ist zu wünschen, dass theologische Studien zur Pfingstbewegung gerade in den Ländern des Südens wachsen, aus und im Gespräch mit religionssoziologischen Analysen. Mit dem in Heidelberg erworbenen „Rüstzeug" wird es W. sicher möglich sein, fundierte Studien im eigenen Land anzustoßen. Solche empirisch-angelegten Studien werden die These der vorliegenden Arbeit dann belegen können, ob auch in weltweiter Perspektive der US-amerikanische Einfluss auf die Pfingstbewegung noch leitend ist (17).

Osnabrück Margit Eckholt

Praktische Theologie

Schüßler, Michael: **Mit Gott neu beginnen**. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 359 S. (Praktische Theologie heute, 134), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–17–023410–9

„Ein schöner Titel für ein Buch, das Sie offenbar fesselt!" Mit diesen Worten wandte sich meine Sitznachbarin an mich, als ich einige Bahnstunden lesend zubrachte. Zug um Zug geht es zwar um das Zurücklegen räumlicher Distanzen, aber diese ermesse ich meist nicht in Kilometern, sondern eben in Stunden. Kommt der Zeit also ein Vorrang vor dem Raum zu, obwohl doch Kinder sich zuerst im Raum orientieren, bevor sie ein Zeitgefühl entwickeln? Und auch damit hat es offenbar ganz Eigenes auf sich: Klaffen gelebte und erlebte Zeit nicht oft genug auseinander, etwa wenn sie stillzustehen scheint – oder umgekehrt wie im Fluge vergeht? Und wie verhält es sich mit der viel zitierten „Zeit zwischen den Jahren"? Auf der Uhr umfasst sie nicht eine einzige Minute, zwischen 2014 und 2015 lag keine Pause, und dennoch verbrachten manche „zwischen den Jahren" 14 Tage Urlaub.

Zeitdiskurse sind in ganz verschiedenen Disziplinen lebendig: in naturwissenschaftlichen Debatten um Chaos- und Selbstorganisationsforschung, die auch in Human- und Sozialwissenschaften ausgreifen; in der Chronobiologie, die Herzschlag, Atmung, das Wechselspiel von Aktivität und Ruhe sowie andere rhythmische Phänomene in ihrem Ablauf, im Fluss der Zeit beschreibt; in der Psychiatrie, wenn Krankheitsbilder möglicherweise dem Modell eines gestörten Rhythmus entsprechen; in der Philosophie, insbes. mit Martin Heideggers „Sein und Zeit", bis er sich von der Fundamentalontologie abkehrt – und einkehrt in das, was er Ereignis oder „Eräugnis" nennt. Richten wir uns nach der Uhr – oder nach dem Ereignis, das dauert, bis es für

die darin Verwickelten vorbei ist? „Sie haben die Uhr, wir haben die Zeit", strahlte mich jüngst ein indischer Theologe an, doch wo bleibt eine Theologie der Zeit? Wer ergreift den Kairos?

Michael Schüßler geht es „um die gegenwartsbasierte Rekonstruktion temporaler Formationen mit dem praktisch-theologischen Interesse, die zeitlichen Voraussetzungen zu ermitteln, unter denen der Gott Jesu heute präsent ist und entdeckt werden kann" (56), wie er in Kap. I seiner bei Rainer Bucher in Graz verfassten Habil.schrift schreibt. Dabei kristallisieren sich drei Konstellationen heraus, mit Michel Foucault drei Dispositive.

In Kap. II zeichnet S. die Umstellung von einem prämodernen Ewigkeitsdispositiv, in dem überzeitliche Wahrheiten denjenigen himmlische Erlösung versprechen, die noch in einem irdischen Jammertal verharren, zu einem Geschichtsdispositiv nach, das Gott am und als Ende der Zeit kommen sieht – mit dem Jüngsten Gericht, das nicht nur Unerträgliches bedeuten kann, sondern für eine Aussicht auf Gerechtigkeit steht, ohne die das Leben mitunter unerträglich wäre. Die Zeit scheint sich vom Raum zu lösen, Dauer dynamisiert sich in einer neuen Zeit, der Neuzeit. Wahrheit scheint allenfalls im Wandel von Geschichte und Gesellschaft auf, also in der Zeit selbst, die vorkonziliare Pfarrei wird zur Gemeinde. Die Beschleunigung alltäglicher Abläufe zielt auf Zeitgewinne, doch dazu kommt es selten, weil neue Ansprüche und neue Besetzungen schneller Platz greifen als Oasen der Entschleunigung und die spirituell eingefärbte Devise „Tue, was du tust" doch dem Multitasking weicht.

Das dritte Dispositiv bringt Neues: die Verzeitlichung der Zeit. Verbindende Zeitstrecken und Zeithorizonte weichen verschiedenen Eigenzeiten, etwa in Arbeit, Familie, Sport und anderer Freizeit. Zeitstrukturen, die nicht nur versklaven, sondern auch entlasten, verflüssigen sich. Vom metaphysischen Ewigkeitsbegriff über das geschichtsmächtige Subjekt öffnet sich die Zeit zum Ereignis: In der Ereignishaftigkeit eines Prozesses erweisen sich einzelne Ereignisse als Schritte in unsicherem Gelände. In Kap. III bringt S. drei berühmte Gewährsmänner als Ereignisdenker in Stellung: den Begründer der Diskursanalyse Michel Foucault, dem es nicht in erster Linie um „historische" Ereignisse geht, sondern um kleine Verschiebungen in Machtbeziehungen – Zeit offenbart sich schon dann als Macht, wenn ein Arzt mehrere Patienten zum selben Zeitpunkt einbestellt, diese also warten lässt und so agiert wie mancher Prof. in seiner Sprechstunde –; den Schöpfer der autopoietischen Systemtheorie Niklas Luhmann, nach dem sich die Konstellationen dessen, was für ein System Zukunft und Vergangenheit ist, mit jedem Ereignis verschieben; den Begründer der Dekonstruktion Jacques Derrida, für den ein Ereignis im Ausbruch aus einem gegebenen Erwartungshorizont, in der Differenz zum aktuell möglich Erscheinenden, im Tun des Unmöglichen besteht.

Im Geschichtsdispositiv zeigt sich Zeit als Kontinuität oder als Unterbrechung, im Ereignisdispositiv dagegen sind beide paradoxal ineinander verschachtelt: „Das Beständigste der Gegenwart ist die Unterbrechung des Bestehenden." (150) Wenn Zeit als Dauer verblasst, zu welchen Konstellationen von Gott, Zeit und Pastoral führt das Ereignisdenken? Kap. IV bietet dazu Auseinandersetzungen mit verschiedenen zeittheologischen Positionen: mit Johann Baptist Metz, der von der biblischen Apokalyptik her verändernden Zeit- und Handlungsdruck auf die Gegenwart auszuüben sucht, obwohl die Zukunft Gottes mit dem Ereignis seiner Menschwerdung längst eingesetzt hat und der Gegenwart darum ein ganz eigenes Gewicht verleiht; mit Ottmar Fuchs, der anders als Metz keine praktische Fundamentaltheologie betreibt, sondern eine fundamentale Praktische Theologie; mit Hans-Joachim Höhn und Stefan Gärtner, denen gegenüber S. theologische Tradition nicht nur in die Gegenwart übersetzen, sondern in der Gegenwart Tradition neu und anders entdecken will; mit Emmanuel Lévinas (und in christlicher Tradition Knud Ejler Løgstrup), für den im Antlitz des und der Nächsten die Einheit der Zeit zerbricht und die Begegnung mit dem unverhofften Anderen einen Grund-Riss von Wirklichkeit bildet. Und weil Zeichen der Zeit eben auch zeitliche Zeichen sind, geht es mit der pastoralen Wende des Konzils von der idealen Einheit zur realen Pluralität nicht allein um einen Ortswechsel, sondern auch um eine Zeitenwende.

Konsequent folgen mit Kap. V exemplarische Studien zur Transformation von Pastoral und Theologie im Ereignisdispositiv: in religiöser Bildung, die weniger auf Vermittlung setzt und mehr zu Selbstbildung reizt; in Zeitpraktiken christlicher Existenz, die mit Henning Luther in Diskontinuitäten und mit Michel Foucault in Zeitschnitten Entdeckungsorte des Evangeliums aufspürt; in einer subversiven und mit Karl Rahner situativen Pastoral, denn sie „wechselt den Ort von makropolitischen Strategien zukünftiger Weltverbesserung zu mikropolitischen Ereignissen des gegenwärtigen Neubeginns" (266); in einer Liquid Church, die das Christusereignis nicht nur erinnert, sondern ganz neu zulässt und ermöglicht; in biblischen Texten und theologischen Diskursen: wenn die Emmausjünger sich an den Dritten nicht nur erinnern, sondern im Nachhinein entdecken, dass er in jedem Augenblick unter ihnen weilt; wenn Menschen sich nicht nur als sterblich, sondern auch als geburtlich (Hannah Arendt) zeigen und darum zu radikalen Neuanfängen imstande sind; wenn sich die befristete, zur von Gott eröffneten Zeit wandelt und es nicht um das Ende der Zeit geht, sondern um die Zeit des Endes, um die Zeit, die bleibt (Giorgio Agamben), um die messianische Zeit, die eine klare Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit gar nicht erlaubt.

„Mit Gott neu beginnen" – dieses theoriestarke, spannende, auch mit Witz geschriebene Buch bewegt und fesselt mich, wie meine Sitznachbarin im Zug mit Recht bemerkte. Philosophische und soziologische Souveränität, praktisch- und systematisch-theologische Kraft, Scharfsinn, ein kritischer Geist (etwa auf S. 78, wenn es zur Abgrenzung des von Hans-Joachim Sander ins Spiel gebrachten Zeitdispositivs der Gegenwart mit einer Vielfalt von Geschichten von einem einheitlichen und nach „vorn" gerichteten Geschichtsbegriff des Konzils kommt) und Mut zeichnen den Autor und sein Buch aus. Störend sind allenfalls etliche Schreibfehler, höchst eindrücklich aber v. a. die Inspiration, die sich gewiss nicht nur für mich mit diesem gekonnten und geglückten Wurf verbindet und mich gespannt fragen lässt: Wie lässt sich eine ereignisbasierte Theologie weitertreiben, die ihren diakonischen Grundzug, an dem auch S. viel liegt, stark macht? Wie wandeln sich im Ereignisdenken Seelsorge und Geistliche Begleitung, Bildung und Katechese in ihren unterschiedlichen Diensten an der Berufung von Frauen und Männern, an der Menschwerdung junger und alter Menschen? Und wie spielen systemtheoretische Konzepte von Chaos und Selbstorganisation mit einer ereignisbasierten Theologie zusammen? Überzeugende Impulse sind gesetzt. Möge Michael Schüßlers innovative Kraft auch sein weiteres Schaffen prägen!

Frankfurt Klaus Kießling

Blume, Cäcilie: **Populäre Musik bei Bestattungen**. Eine empirische Studie zur Bestattung als Übergangsritual. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 320 S. (Praktische Theologie heute, 137), pb. € 49,99 ISBN: 978-3-17-025160-1

Das Ritual der christlichen Bestattung ist seit seiner beginnenden Formation z. Z. des frühen Christentums stets den Wandlungsbedingungen respektive -einflüssen der Zeit und Gesellschaft unterworfen, in denen es stattfindet: Auf dem Hintergrund dieser Erkenntnis beobachtet Cäcilie Blume gegenwärtig einen stärker werdenden „Trend zu einer individuellen und persönlich gestalteten Trauerfeier" (12) im Rahmen eines grundsätzlich traditionell gehaltenen Bestattungsgottesdienstes sowie eine damit zusammenhängende Zunahme an populärmusikalischen „Wünschen" (d. h. definitorisch nicht im strengeren Sinne „Kunstmusik", vgl. 13) von Angehörigen evangelisch Bestatteter. Entsprechend untersucht B. in der vorliegenden und im Sommersemester 2012 leicht modifiziert als Diss. (Tübingen) angenommenen Studie empirisch ein Spannungsverhältnis von Wertungen populärer Musik seitens der liturgisch ausführenden Pfarrer/innen und der sich solche Musik „Wünschenden".

Die Studie geht – auch in der Darstellung des Forschungsstandes – von dem 1999 erschienenen Beitrag „Der Streit am Sarg um die Musik" von Eberhard Hauschildt aus, den B. für ihre gesamte Studie durchgehend, v. a. in milieutheoretischer Perspektive zusammen mit Gerhard Schulzes „Erlebnisgesellschaft", bemüht. Der sehr knappe historische Überblick (auf jeden der vier Zeiträume von der frühchristlichen bis zur Zeit der Aufklärung entfallen etwa vier Seiten, jeweils noch einmal untergliedert in grundlegende und spezifisch musikalische Überblicke) in Kap. 3 ist als „streifzugartiger Gang durch die Geschichte" (25) höchst summarisch und exemplarisch angelegt und dient grundsätzlich der Argumentation von Kontingenz und Wandlungsinhärenz der Bestattungsrituale in toto und speziell deren Musik. Die ebenfalls auf neun Seiten konzise verhandelte, dabei gründliche Darstellung wesentlicher Aspekte vieler jüngerer (Anm.: Dass hier die Untersuchungen von Michael Meyer-Blanck keine Erwähnung finden, ist allerdings bedauerlich) und grundlegender ritualtheoretischer Erkenntnisse führt B. über die Ermittlung von seelsorglichen („Hilfe zur Bewältigung von Lebensübergängen", 47–51) und epistemologischen („Bedeutungskonstitution", 51–54) Komponenten eines weitgefassten Ritualbegriffs am Ende des ersten Hauptteils schließlich zur empirischen Untersuchung des Spannungsfeldes „zwischen populären Musikwünschen als innovative Elemente [sic!] einerseits und vorgegebenen liturgischen Stücken als traditionellen Formen andererseits" (45) in den Hauptkap.n 5 bis 7 (55–286).

Aus den über die standardisierten Fragebögen gewonnenen Erkenntnisse aus der quantitativen Untersuchung (in der die Antworten von 685 Pfarrer/inne/n der Württembergischen Landeskirche evaluiert wurden) sowie ausgehend von ihren aus diversen persönlichen Gesprächen gewonnenen Eindrücken schloss B., dass populäre Musikwünsche bei Bestattungsfeiern „immer wieder zu Kontroversen […] bei Pfarrerinnen und Pfarrern" (55) führten.

Im Ergebnis dieser Untersuchung zeigt sich ein ambivalentes Bild: Einerseits ermittelt B., dass die befragten Pfarrer/innen populären Musikwünschen von Angehörigen generell eher wohlwollend begegneten und sie nach dem jeweiligen ‚Fall' differenziert in den Gottesdienst und dort je nach Zu- oder Abneigung zentral (um die Ansprache) oder peripher (zu Beginn und Ende) in die Liturgie integrierten. Andererseits generiert die deutende Darstellung in dieser Studie einen pejorisierten Leseeindruck, demzufolge Pfarrer/innen „mit ihrer Vorliebe für Klassik und Jazz und ihrer Geringschätzung von Volksmusik" (97) zuweilen innere Konflikte hätten, überhaupt populäre Musik in den Gottesdienst zu integrieren oder sich sogar in ihrem Selbstverständnis als diejenigen, die „bei der Bestattung das Sagen" hätten „– entgegen einer Ausrichtung am Priestertum aller Gläubigen –" (99), infrage gestellt sähen.

Ist der Oberton dieser Studie gegenüber den quantitativ untersuchten Pfarrer/inne/n ein negativ wertender, fällt das Urteil zwischen den Zeilen über die „Wünschenden" in Kap. 6 entsprechend positiv aus.

Die Angehörigen von zehn in relativ hohem Alter Verstorbenen (mit zwei Ausnahmen: einem 15-jährigen Mädchen und einer 46-jährigen Frau) werden v. a. nach ihren Empfindungen vor, während und nach den Trauerfeiern, zur Intention der eingebrachten Gestaltungselemente, zu ihrem Umgang mit Normen und tradierten Konventionen sowie zu den Motiven für die Auswahl der Musikwünsche befragt.

Die „fallübergreifenden Ergebnisse" dieser qualitativen Analyse bringen dabei nur wenig Überraschendes zutage: Gelang es B. noch, unter impliziter Nichtberücksichtigung der zuvor erhobenen Präferenz vieler Pfarrer/innen von „Rock und Pop"-Musik (vgl. 87f) diese vermittels ihrer Neigungen zu Jazz- und klassischer Musik in der Nähe von Gerhard Schulzes „Niveaumilieu" zu verorten (vgl. 97), war dies für die qualitative Untersuchung aufgrund von nicht erhobenen diesbezüglichen Information (vgl. 109) nicht validiert möglich. Dennoch vermutet B. für die Mehrheit der individuell Befragten „eine Nähe zu Schulzes Integrationsmilieu", wenn auch „mit entsprechender Vorsicht" (110). Entsprechend schwer fällt es B. dann auch, eine klare Zuordnung nach den Typen der Bestattungsmusik Hauschildts vorzunehmen, weswegen sie in etwas undeutlicher Systematik eigene zusätzliche Typen zur Ermittlung der Motive für die Musikwünsche einführt (vgl. 222–224), immer jedoch unter dem Vorbehalt, „dass mit der Aufweichung gesellschaftlicher Milieus auch entsprechende Musikwünsche nicht mehr milieuspezifisch" (222f), sondern individuationsprozessuell erklärt werden müssten. Diese mangelnde Möglichkeit wirklich nachvollziehbarer Milieuzuordnungen, die sich durch die gesamte Studie zieht, mündet auf problematische Art in den reflexiven Problemanzeigen in Kap. 7.1.4, etwa wenn B. formuliert, dass es ein Problem sei, „dass Pfarrerinnen und Pfarrer mögliche Spannungen aufgrund von populären Musikwünschen häufig nicht als Milieukonflikt erkennen" (262; vgl. insgesamt 261f) und sie durch andere entsprechende Vermutungen ohne valide Basis diesen Konflikt eher noch verschärft denn aufzeigt. Die hohe Bedeutung, die B. in der Kategorie „Stimmigkeit" (263 et passim) nach Friedemann Schulz von Thun bei allen Befragten entdeckt, ist demgegenüber tragend für das analytische Gesamtkonzept und darin selbst ‚stimmig', wenn auch hinsichtlich der möglichen Erkenntnissteigerung nicht revolutionär.

Andere Erkenntnisse der Studie für den Umgang der Hinterbliebenen im individuellen Umgang mit dem und durch das Ritual sind gleichermaßen erwartbar: So zeigt B. etwa in Kap. 6.4.4 auf, dass die Trauerfeiern von den Hinterbliebenen in all der wahrgenommenen Komplexität der verschiedenen sie konstituierenden Elemente sehr emotional empfunden werden; dass sowohl Verstorbene als auch Angehörige Statuswechsel vollziehen und diese beiden auf unterschiedliche Weisen realisiert werden; dass sowohl Ritual als auch Musik (beide Kategorien werden nicht direkt differenziert) gemeinschaftsbildende und seelsorgliche Funktionen sowohl punktuell-temporär als auch nachhaltig erfüllen (vgl. 224–256).

Der Schluss der Studie ist eher redundant gehalten: So widmet sich B. etwa in den „Reflexionen der Ergebnisse" über diese hinaus noch einmal grundlegenden Verweisen auf die Ritualtheorie, die das in Kap. 4 Behandelte nun auf die Momente und Phasen in und um den Kasualgottesdienst der Bestattung beziehen (vgl. 263–275), um in Kap. 7.3 (275–286) noch einmal zu referieren, was oben (vgl. 224–256) schon in anderer Form fallspezifisch analysiert wurde.

Im Gesamtkonzept der vorliegenden Studie ist v. a. die unmittelbare Gegenüberstellung von quantitativer (Pfarrer/innen) und qualitativer (Hinterbliebene) Untersuchung problematisch, was B. selbst einräumt, wenn sie als eine Prämisse in der Zusammenschau konstatiert, es könne „zwischen beiden Größen kein tatsächlicher Vergleich vorgenommen werden, da es sich nicht um zwei gleichwertige Vergleichsgrößen" handele (257). Dadurch entsteht ein Rezeptionsgefälle, welches die Wertung dieser Gruppen u. U. beeinflusst: So schlägt sich etwa der wertende Oberton zugunsten der Einzelfallinterviews der Hinterbliebenen, in welchen diese persönlich einfühlsam dargestellt werden (was bei einer anonymisierten, quantitativen Befragung von mehreren hundert Pfarrer/inne/n methodisch ausgeschlossen ist), in appellartigen „Handlungsperspektiven" (291–299) für die Pfarrpersonen nieder und trübt dadurch eine bestenfalls objektive Rezeption dieser Studie. Aber auch die durchgängig unbestimmte Weise, in der „klassische" oder „populäre" Musik trotz mancher Definitionsversuche immer wieder miteinander vermischt werden (exemplarisch: Von den 24 untersuchten, gewünschten und erklungenen Titeln, die sich auf S. 106f finden, lassen sich mindestens neun problemlos „klassischer" Musik in einem nur leicht geweiteten Sinne zuordnen, etwa die nicht weiter spezifizierte „Opernmusik aus Mozarts *Zauberflöte*") sorgt für Unklarheiten im Lesefluss und wird selbst letztlich nur vermittels des Urteils einiger Pfarrpersonen, diese Wünsche seien nicht wirklich „musikalisch anspruchsvoll" (262), aufgehoben. Schließlich wird die mögliche Erwartung gebrochen, musikwissenschaftliche Erkenntnisse zu „klassischer" wie populärer Musik würden deren bewusste Integration in traditionelle liturgische Formen hilfreich beleuchten können (denkbar wäre etwa ein entsprechender Exkurs anstelle des historischen „Streifzugs" gewesen), wenngleich B. an einigen Stellen aus musikpsychologischer Perspektive die generelle wie konkrete Wirkung von Musik erhellt (vgl. besonders Kap. 6.4).

B. legt insgesamt eine Studie zu einem wichtigen Thema vor, die sich zugleich als anregend für weitere Diskussionen, aber methodisch teilweise als fragwürdig erweist und inhaltlich wenig Neues bringt.

Leipzig Ferenc Herzig

Zimmerling, Peter: **Die Losungen**. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 198 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–525–63053–2

Der Leipziger evangelische Praktische Theologe Peter Zimmerling, der sich der Herrnhuter Brüdergemeine sehr verbunden weiß, legt mit diesem Buch nicht nur eine kurz gefasste Geschichte ihrer seit 1731 regelmäßig jährlich erscheinenden „Losungen" mit je einem alt- und einem neutestamentlichen Bibelspruch für jeden Tag des Jahres vor, sondern nimmt auch Stellung zu der Frage, ob die „Losungen" auch praktische Ratgeber in politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Fragen sein können und weist auf die Chancen und Möglichkeiten hin, die die „Losungen" (etwa als „Bibel light", in der BILD-Zeitung oder in anderen Medien) im 21. Jh. haben könnten.

In seinem kurzen Vorwort betont der derzeitige Vorsitzende der Direktion der Evangelischen Brüder-Unität in Bad Boll, Pfarrer Frieder Vollprecht, dass die „Losungen" heute von Millionen Menschen überall in der Welt regelmäßig gelesen werden und dass sie in mehr als 50 Sprachen die biblische Botschaft des AT und NT in Kurzform als „Losungen" und „Lehrtexte" so zur Sprache bringen, dass die Menschen sich persönlich davon angesprochen fühlen.

Am Anfang dieser „Erfolgsgeschichte" stand die Idee des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760), die weltweit verstreuten Mitglieder der von ihm begründeten (und heute noch als eigene Kirche bestehenden) Herrnhuter Brüdergemeine durch das Lesen und Hören zweier für alle geltenden Bibelsprüche Tag für Tag geistlich miteinander zu verbinden. Insofern ist es richtig, dass Z. sein Buch mit einer Darstellung des Lebens und Wirkens Zinzendorfs beginnt, der „kein Christsein ohne Gemeinschaft" statuieren wollte und dessen Spiritualität daher stark biblisch und liturgisch geprägt war.

Die Wirkungsgeschichte der „Losungen" verfolgt der Autor von den Anfängen bis zur Gegenwart. Dabei hebt er einige markante Gestalten besonders hervor, indem er teilweise ausführlich aus ihren Zeugnissen über die „Losungen" zitiert, so z. B. Johann Christoph Blumhardt, Otto von Bismarck, Kaiser Wilhelm I. (er war übrigens nicht „der erste deutsche Kaiser", wie auf S. 37 behauptet wird, und im Jahr 1862 war er noch nicht Kaiser, wie man den Ausführungen auf S. 37f entnehmen kann, sondern erst seit 1871), Albrecht Graf von Roon, Ferdinand Graf von Zeppelin, Jochen Klepper, Dietrich Bonhoeffer, aber auch den die „Losungen" unkritisch für seinen „völkischen" Glauben missbrauchenden General Erich Ludendorff, sodann Sven Hedin, Friedrich Wittig, Hans Graf von Lehndorff, Helmut Gollwitzer u. a.

Besonders aufschlussreich ist die Art und Weise, wie Z. die „Losungen" theologisch verortet (123ff) und dabei die zur Zeit Zinzendorfs aufkommende aufgeklärte Bibelkritik beachtet, wenn er schreibt:

„Der Graf war überzeugt, dass nur derjenige die lebendige Stimme Jesu Christi in der ganzen Bibel zu hören vermochte, der den ‚General-Geist' der Schrift besaß, der ihn den Gesamtzusammenhang der Bibel verstehen ließ. Bis es soweit war, mussten der Gemeinde diejenigen Bibelverse gesagt werden, aus denen sie Jesu Stimme zweifelsfrei, ohne Auslegung, vernehmen konnte. Diese Aufgabe sollten die täglichen Losungen als Weisungen des auferstandenen und gegenwärtigen Herrn erfüllen. [...] Es waren nicht zuletzt die Losungen, durch die die Brüdergemeine zu einer konstruktiven Auseinandersetzung mit dem Schriftverständnis der Aufklärung befähigt werden sollte." (129)

So verstand Zinzendorf „die Losungen als notwendige spirituelle Hilfe auf dem Weg zu einem vom Geist Gottes gewirkten Verstehen(s) der Bibel" (132). Von daher konnte Z. schreiben:

„Zinzendorfs Umgang mit der Bibelkritik erscheint heute noch richtungweisend: Er ersparte seiner Gemeinde nicht die Auseinandersetzung mit ihr, sondern führte sie in ihr relatives Recht, aber auch in ihre Grenzen ein. Auf diese Weise befähigte der Graf die Brüdergemeine – angesichts eines in weiten Kreisen der Christenheit schwindenden Vertrauens in die Schrift – in einer Art von reflektiertem Vertrauen an ihrer Glaubwürdigkeit und Einzigartigkeit festzuhalten. Vor allem schuf er in den Losungen eine spirituelle Form, die es ihr erlaubte, die Kraft des biblischen Wortes im konkreten Alltag täglich zu erproben." (132f)

Dass ursprünglich hinter den „Losungen" Zinzendorfs „Streiteridee" (ecclesia militans) stand, sie also „nicht als Mittel zur Pflege der persönlichen Frömmigkeit gedacht" waren (133), sondern den „Streitern des Heilands" in ihrem weltweiten missionarischen Wirken als „wanderndes Gottesvolk" (Hebr 11,8f; 13,14), also im geistlichen Kampf in der Nachfolge Christi um neue Christen, helfen sollten, betont Z. zurecht.

Das Buch gibt aber nicht nur einen guten Einblick in die „Erfolgsgeschichte" der „Losungen", sondern zeigt auch, wie sie – heute noch – entstehen und gebraucht werden können: als geistliche Atemhilfe, als Heimatgeber und Orientierungshilfe, als Himmelsöffner. Am Ende bekennt Z., wie ihm selbst die „Losungen" seit seiner Schulzeit bis in die Gegenwart über 25 Jahre hinweg zu einem vertrauten Begleiter wurden, und der evangelische Dichter und Pfarrer Detlev Block

meint schließlich in einem kurzen Beitrag am Schluss des Buches, alles menschliche Bemühen um Gottes Wort, also auch um die „Losungen", habe unter dem Motto zu stehen: Soli Deo gloria!

Irritierend sind die falschen Bildunterschriften „Universitätsarchiv" statt „Unitätsarchiv Herrnhut" (29, 33) sowie der fehlende Haupttitel von Gollwitzers Buch „... und führen, wohin du nicht willst" in Anm. 44 auf S. 182. Auf S. 194 sollte der Name „WILFRIED HANSMANN" entsprechend der übrigen Bibliographie umgestellt werden (ebenso auf S. 196 der Name „HANS ROTHFELS"): zuerst der Nach- und dann der Vorname. Auf S. 195 ist der Name von „Ising, Dieter" in Großbuchstaben zu schreiben.

Trotz dieser Corrigenda-Hinweise ein nützliches Buch für jeden, der sich mit der Entstehung, Geschichte und Wirkung der Herrnhuter „Losungen" beschäftigt.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen, hg. v. Elisabeth Dieckmann / Clauß Peter Sajak. – Münster: Lit 2014. 198 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 24), kt € 24,90 ISBN: 978-3-643-12299-5

Der Band beschreibt und reflektiert das titelgebende Projekt als Initiative für ein besseres Miteinander der abrahamitischen Religionen. Nach einer ersten Förderphase von 2004 bis 2007 wurden zwischen 2008 und 2011 84 Einzelinitiativen von Gemeinden, Vereinen und pädagogischen Einrichtungen finanziell (max. 3000 €) und ideell gefördert. Das Projekt wurde von vier Verbänden getragen: der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, den beiden Zentralräten der Juden und der Muslime in Deutschland sowie von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB).

In ihrem einleitenden Beitrag erörtert die Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, *Elisabeth Dieckmann*, die historischen, theologischen und organisatorischen Hintergründe des Projekts (7–29). Dessen Durchführung wird in drei Masterarbeiten evaluiert, die von Clauß Peter Sajak betreut wurden (49–198). Zuvor stellt *Sajak* selbst die Initiative „Trialog der Kulturen" der Herbert-Quandt-Stiftung und die aus der „Sammlung, Sichtung und Analyse der Beiträge aus den ersten fünf Wettbewerbsrunden" (42) hervorgegangenen zehn Kompetenzen als Standards trialogischen Lernens vor, die zweien der drei Masterarbeiten als Evaluationskriterien dienen (31–47).

Die Kompetenzen bezüglich des Trialogs der Religionen sind fünf Kompetenzbereichen zugeordnet: „Die Relevanz erkennen", „den Dialog fördern", „den Anderen anerkennen", „die eigene Identität weiterentwickeln" und „über die Schule hinauswirken" (42f). *Anna Fragnelli* untersucht in ihrer Masterarbeit (103–152) mittels einer „materialanalytische[n] Evaluation" zehn ausgewählte Projektberichte: Welche Kompetenzen wurden in den Projekten, wie etwa bei einem interreligiösen Jugendtreffen, der Gestaltung von „Perlen für Gott" in einer Kita, einer interreligiösen Stadtrundfahrt, einer Wanderausstellung zum interreligiösen Dialog oder einem interkulturell-interreligiösen Friedensfest gefördert? Nach einer positiven Beurteilung der analysierten Projekte stellt F. fest, dass in den Berichten kaum auf die eigene Identitätsentwicklung eingegangen wird. Das führt sie darauf zurück, dass die durch die interreligiösen Begegnungen angestoßenen kognitiven Prozesse „weder beobachtbar noch greifbar sind", sodass eine Kompetenzentwicklung „meist nur vermutet werden kann" (143). Für künftige Projekte schlägt sie vor, die Berichte jeweils um ein „Projekt-Protokoll zu erweitern" und zusätzliche Materialien wie Flyer, Zeitungsartikel, erstellte Materialen etc. verpflichtend zu dokumentieren (149).

Anne Bendler analysiert „Materialien und Projektvorschläge für das interreligiöse Lernen in Kitas im kritischen Vergleich" (153–198). Aus dem 2012 vom Projektvorstand als „Materialheft III" veröffentlichten Vorschlägen wählt sie zehn aus, die sie, orientiert am Schema der fünf Kompetenzbereiche, hinsichtlich ihres möglichen Beitrags für trialogisches Lernen beurteilt; etwa aus Bauklötzen eine Friedensstadt zu bauen, im Rahmen eines Trauerprojekts Friedhöfe der drei Religionsgemeinschaften zu besuchen, Speiserezepte für Feste der Religionen zu sammeln und auszuprobieren. B. stellt fest, dass nicht in jedem der insgesamt positiv beurteilten Projekte alle Kompetenzen erreichbar sind. Deshalb sei „im Durchlauf mehrerer Projekte" darauf zu achten, an allen Kompetenzen zu arbeiten. Außerdem verlangten die Projekte von allen Beteiligten, „sich intensiv mit den religiösen Hintergründen zu befassen". Auch weil entsprechendes Hintergrundwissen durch die Ausbildung des Kita-Personals nicht gewährleistet ist, seien „die Eltern oder andere Experten mit einzubinden" (196).

Anna Vennemann hat vier Experteninterviews, welche sie selbst durchgeführt hat, mit der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse ausgewertet. Befragt wurden die hauptamtlich für das Projekt angestellte Muslima Songül Kayabasi, ein Mitglied des dreiköpfigen ehrenamtlichen Vorstandes sowie zwei Mitgliedern des elfköpfigen, ehrenamtlich tätigen Projektausschusses (49–102). Aus der Perspektive von Frau Kayabasi hat die Zusammenarbeit mit der Geschäftsführerin Frau Dieckmann reibungslos funktioniert (84.86.99). Auch wenn die Kommunikationsatmosphäre unter den Beteiligten selbst bei der Diskussion strittiger Thesen „von Respekt und Anerkennung geprägt war" (100), haben einige Ausschussmitglieder ihr Ehrenamt nicht ernst genommen. Sie fehlten bei zahlreichen Ausschussitzungen und sogar bei der Abschlussveranstaltung (77.83). Nicht realisiert werden konnten die Vorhaben eines Projektstandes beim Ökumenischen Kirchentag (82) und eine zuvor stark diskutierte theologische Tagung (84). Deshalb schlägt V. für eine weitere Entwicklung des Projekts vor, das prestigeträchtige Ehrenamt nur nach Bewerbungsverfahren zu vergeben, Verbindlichkeiten zuvor festzulegen (z. B. auch über eine Geschäftsordnung) und für eine effektivere Bearbeitung von Aufgaben Unterausschüsse einzusetzen (89–96).

V. führt den Lesern die organisatorischen Probleme der Projektgestaltung plastisch vor Augen, auch wenn mangels Zitaten aus den Interviews der Schritt zur Kategorisierung nicht nachvollziehbar ist; es mag sein, dass aufgrund der Bitte eines Interviewpartners um Anonymisierung ein Rückbezug auf die Transkripte nicht erfolgte (69). Vielleicht wird deshalb auch nicht klar, warum sich die Mitglieder des Ausschusses „nicht über theologische Fragen austauschen" konnten (88). Verlangen nicht die Diskurse über eine theologische Tagung und über die eingereichten Projekte geradezu danach?

F. vergleicht in ihrem Beitrag das Kompetenzmodell von Sajak/Muth mit dem Niveaustufenmodell von Mirjam Schambeck (*Was bedeutet „religiös kompetent" zu sein?*, in: Katechetische Blätter 136 [2011], 132–140), um sich schließlich für das erste Modell als Grundlage ihrer Evaluation zu entscheiden. Wer ein Modell interreligiöser Kompetenz einem allgemeinen Modell religiöser Kompetenz gegenüberstellt, muss notwendig das allgemeine Modell als „zu oberflächlich" für eine Evaluation interreligiöser Projekte beurteilen (108). Da Schambecks Buch zur interreligiösen Kompetenz erst 2013 (Göttingen) nach der Projektevaluation erschienen ist, wäre hier alternativ eine Auseinandersetzung mit dem Modell von Joachim Willems nötig gewesen (*Interreligiöse Kompetenz.* Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden, Wiesbaden 2011). Zudem resultiert die Oberflächlichkeit des allgemeinen Ansatzes nicht aus Schambecks Reflexion von Niveaustufen. Die richtige Beobachtung, dass im Grunde kein Bericht eine Auskunft darüber gibt, „welche Niveaustufe eine Person bei einem Projekt erreicht haben könnte oder auf welchem Niveau sich diese Person befinden könnte" (108), hätte eine selbstkritischere Beurteilung zur Reichweite der eigenen Evaluation veranlassen können. Letztlich verbleiben nicht nur Aussagen über die Kompetenz der Identitätsentwicklung, sondern alle Äußerungen solange im Bereich der Spekulation, wie nicht Vergleiche der Lernausgangslage mit durch das Projekt erzeugten, überprüfbaren Dokumenten stichhaltige Hypothesen erlauben. In diesem Sinne eröffnen auch die von B. analysierten Materialien lediglich Räume möglicher Kompetenzentwicklung, die sehr schematisierend anhand des zugrunde gelegten Kompetenzmodells abgearbeitet werden. Zudem fehlen statistische Übersichten über die Projektbeiträge bzw. Materialien, von denen aus die jeweilige Auswahl gegebenenfalls hätte begründet werden können.

Insgesamt hätte das Buch eines Lektorats bedurft, um wiederholende Teile (zur Organisation des Projekts in den Beiträgen von Dieckmann und Vennemann und zum Kompetenzmodell in den Beiträgen von Sajak, Fragnelli und Bendler) zu streichen und wechselseitige Verweise hinzuzufügen (etwa in den Analysen des Projekts „Perlen für Gott" in den Beiträgen von F. und B., 119–121.174–177). Gleichwohl ist es wichtig, auf dem Gebiet des interreligiösen Lernens innovative Projekte wie „Weißt du, wer ich bin?" wissenschaftlich zu begleiten und zu evaluieren. Dazu leistet der Band einen wichtigen Beitrag, besonders durch die konkreten Hinweise zur Verbesserung der Organisationsstruktur und zur Notwendigkeit einer präziseren Dokumentation der Projekte und ihrer Ergebnisse. Vielleicht wäre ein Bezug auf die Evaluation der ersten Projektphase durch die Berkhof-Stiftung hilfreich gewesen (vgl. Hinweis in der Projektskizze für die zweite Phase, als Download verfügbar auf der Homepage des Projekts http://www.oekumene-ack.de/index.php?id=227, Abruf am 24.11.14). Zugleich wird deutlich, dass eine intensivere Auseinandersetzung, etwa im Rahmen von wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten, sinnvoll und nötig wäre.

Wuppertal Norbert Brieden

Budde, Achim: **Gemeinsame Tagzeiten**. Motivation – Organisation – Gestaltung. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 350 S. (Praktische Theologie heute, 96), pb. € 39,80 ISBN: 978-3-17-020561-1

Zu den Reformidealen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zählte die Beteiligung der Gläubigen an der Stundenliturgie. Aus dem Brevier des Priesters wurde das Stundenbuch der ganzen Kirche. Ziel

war die gemeinsam gefeierte Liturgie. Dazu hat es viele Publikationen und nicht wenige Versuche in der Praxis gegeben, doch leidet die katholische Gemeindeliturgie in Deutschland bis heute unter einer Konzentration auf die Eucharistie bei jedem nur möglichen Anlass. Man verliert dabei andere mögliche und fallweise viel passendere Formen des Gottesdienstes aus dem Blick. Dass letztere ebenso in Gemeinschaft mit Christus und als Ausdruck der Feier des Paschamysteriums zu verstehen sind, ist nicht recht ins Bewusstsein gedrungen. Unter veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen stellt sich die Frage nach Stellenwert und Praxis der Stundenliturgie neu. Das ist auch der Hintergrund dieser Habil., die 2008 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn eingereicht wurde. Achim Budde wählt einen durchaus riskanten Weg: Er gehört zu den Mitinitiatoren des Mittagsgebets im Bonner Münster, hat dieses theologisch und gestalterisch mitkonzipiert und nun diesen Prozess und die Liturgie zum Gegenstand seiner Habil. gemacht. Ist bei einem solchen Vorgehen die wissenschaftlich notwendige kritische Distanz gegeben? In diesem Fall kann das rundweg bejaht werden: Es ist eine sehr überzeugende und aufgrund ihrer Innovationen anregende Studie entstanden. Ihr kommt zugute, dass der Vf. nicht nur in pastoralliturgischen Fragen bewandert ist, sondern ebenso in der Geschichtsforschung und Theologie der Liturgie, und alle seine Kompetenzen klug eingebracht hat. Neu ist hier, dass neben der Gestalt und dem Sinn dieser Liturgie auch „die praktischen Rahmenbedingungen und die technischen Hintergründe liturgischer Organisation" ins Blickfeld kommen. (9) Damit klingt die Arbeitshypothese an: Über Tagzeitenliturgie in der Gemeinde lässt sich heute nur sinnvoll diskutieren, wenn alle genannten Themen einbezogen werden.

Die Arbeit ist einfach gegliedert. Zunächst geht es um die „Motivation" (13–96) zu einer solchen gemeinsamen Liturgie, um ihren Nutzen und ihr Ziel. Was bedeutet das Gebet für den Einzelnen? Das Fundament christlichen Gebets ist der Schöpferglaube, der Dank für die eigene Existenz wie für die Gaben der Schöpfung, von denen der Mensch lebt; dies ist verbunden mit der Bitte um eschatologische Vollendung. Wenn das Geschöpf Dank sagt, muss das auch körperlich geschehen, weshalb ausführlich die Körperhaltung beim Gebet behandelt wird, denn in ihr „muss sich der Beter in und gegenüber der ihn umgebenden Welt positionieren" (19). Diese Überlegungen fußen nicht auf Beobachtungen der Gegenwart, sondern, das ist hier das Besondere, auf der genauen Auseinandersetzung mit Texten aus der Alten Kirche. Gelungen sind die Überlegungen zur „Zeitlichkeit" (35–48) als einem weiteren Parameter von Sinndeutung und Liturgie. Der Vf. geht der erfüllten, befristeten und vollendeten Zeit nach. Damit diese Liturgie gelingen kann, muss sie als alltäglich erfahren werden – sie muss im Alltag an Gott erinnern (47), muss aber zugleich regelmäßig stattfinden und im Sinne von Unterbrechung gegen die Nivellierung von Zeit stehen. Das gilt für die Tagzeitenliturgie, ist aber ebenso für viele andere Liturgien des Nachdenkens wert. Vom Einzelnen kommt der Vf. zum Beten in der Gemeinschaft und damit zur Kirche (48–78). Hier geht es ihm natürlich um „Gemeinschaftlichkeit" (50–67), die er in die Zielperspektive „Communio durch Kommunikation" (65) münden lässt. Er wendet sich dann der „Kirchlichkeit" (67–78) zu, Theologie und Ausdrucksgestalt greifen ineinander. Die kirchliche Dimension dieser Liturgie kommt im gemeinsamen Beten und Singen zum Ausdruck, was hier erneut in Erinnerung gerufen wird. Schließlich gelangt der Vf. über Einzelne und Gemeinschaft zum Kap. „Die Welt – Gemeinsam im Dienst" (78–96), was man im Zusammenhang nicht unbedingt erwarten würde: Stundenliturgie wird konsequent auf die Außenwelt bezogen (79–88), findet in der Öffentlichkeit statt („eine missionarische Aufgabe gegenüber Distanzierten" [83]) und wird im Sinne liturgischer Gastfreundschaft gefeiert. Sie wird zugleich in Verantwortung für die ganze Welt begangen (88–96) und soll, so die Zielperspektive, christliche „Hoffnung sichtbar machen" (95). Der Vf. legt ein sinnvolles und anspruchsvolles Programm vor, welches in der untersuchten Liturgie umgesetzt werden konnte und für die Selbstwahrnehmung wie Außendarstellung der katholischen Kirche eine notwendige Herausforderung sein könnte. Liturgie bleibt hier nicht auf einen engen Binnenraum konzentriert, sondern wird von einer ‚weltgewandten' Kirche im und auf den Alltag hin gefeiert.

Ein zweites Großkap. widmet sich der „Organisation" (97–196) dieser Liturgie. Die Hypothese ist, dass sich diese Liturgie wegen der mangelnden Abstimmung auf die Rahmenbedingungen vor Ort nicht habe etablieren können. Sie wird im Folgenden verifiziert. Liturgie ist ortsabhängig, eine Beobachtung, die über diese Liturgie hinaus für vermutlich alle Liturgien gilt. Der Vf. folgt dem Aufbau des ersten Großkap.s und geht der Strukturierung des Betens beim Einzelnen nach (98–128), also den Gebetszeiten, und der persönlichen Realisierung dieser Liturgie („Mitvollzug" [114–128]). Räume des privaten Gebets in der Liturgie sollen das Ineinander von Liturgie und Spiritualität gewährleisten. Dann kommt die Gemeinschaft zur Sprache: „Die Kirche – Gestaltung der Gemeinschaft" (128–187). Zunächst werden die „Rahmenbedingungen" (130–153), u.a. die Institutionalisierung der Liturgie, Einübung und Disziplin, dann „Gemeinsames Handeln" (153–187), u.a. die festgesetzte Zeit und Dauer, Rollenverhältnisse, thematisiert. Als mögliche Ziele nennt der Vf., Kompetenzdifferenzen und die Spaltung der Gemeinde in Akteure und Zuhörer (187) zu überwinden. In einem dritten Unterkap. geht es sehr kurz um „Die Welt – Präsenz des Auftrags" (188–196) und darin um Liturgie im öffentlichen Raum und in der Öffentlichkeit. Diese Liturgie will „Kirche erfahrbar machen" (196).

Das dritte Hauptkap. gilt der „Gestaltung" (197–267). Das pastoralliturgische Konzept wird vorgestellt (197–211), einzelne Elemente der Liturgie werden behandelt (211–267). Schließlich werden die Medien „Liturgiehefte" (267–292), die für die Liturgie im Bonner Münster konzipiert worden sind, analysiert. Wie der Vf. die unterschiedlichen Teilnehmergruppen einordnet, wie er Elemente, wie bspw. den Hymnus oder den Gesang von Psalmen erklärt und theologisch wie pastoral durchbuchstabiert, überzeugt sehr. Das Buch endet mit einem „Epilog: Chronik eines neuen Anlaufs" (293–306), dem ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis folgen (307–345).

Mit dieser Habil. liegt eine ausgezeichnete Studie zu Aspekten der Tagzeitenliturgie in der Gegenwart vor, die bestens mit der ältesten Tradition vertraut ist und sich konsequent der Gegenwart stellt. Weil sie von einem gelungenen Praxismodell mitten in einer deutschen Großstadt ausgeht, kann sie eine Forschungslücke schließen. Sie verbleibt nicht bei hehren Idealen, die an der Wirklichkeit vorbeigehen, sondern kann nach gründlicher theologischer Reflexion ein realistisches Bild möglicher Praxis entwerfen. Dabei bewährt sich der methodische Ansatz, die Organisationstheorie in eine liturgiewissenschaftliche Studie aufzunehmen. So fällt neues Licht auf liturgische Praxis. Diese Methodik sollte man auch auf andere Liturgien anwenden, um zu reflektierten Praxismodellen zu gelangen.

Es bleiben jedoch einige Fragen offen: Methodisch wäre zu diskutieren, ob der Brückenschlag zwischen Liturgiegeschichte der Alten Kirche und der Gegenwart so möglich ist bzw. ob er nicht stärker reflektiert werden müsste. Gewiss wird bei der Lektüre deutlich, dass der Vf. die Geschichte nicht als Steinbruch benutzt, sondern von ihr Impulse für die Klärung heutiger Praxisverhältnisse erwartet. Aber was ist mit Versuchen in der Zeit zwischen Alter Kirche und Gegenwart, solche oder vergleichbare Liturgien in der Gemeinde zu etablieren? Kann man diese Bemühungen im Laufe der Geschichte, etwa in der katholischen Aufklärung, einfach überspringen? Darauf gibt die Arbeit leider keine Antwort. Eine breitere Berücksichtigung hätte verdient, ob und wie solche Tagzeitenliturgie als ökumenisch gefeierte Liturgie möglich ist. Am Rande wird darauf eingegangen, aber gerade für Diasporagebiete stellt sich diese Frage, die natürlich die Ekklesiologie, aber auch die Gestaltung betrifft. Doch auf jeden Fall handelt es sich um eine sehr gut lesbare Studie, aus der der Leser vieles für Geschichte und Gegenwart lernt und viele nachdenkenswerte Anregungen mitnimmt.

Erfurt Benedikt Kranemann

Theologie und Gesellschaft

„Gott" in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, hg. v. Norbert Fischer. – Hamburg: Felix Meiner 2014. 531 S., pb. € 48,00 ISBN: 978-3-7873-2701-0

Kunst, speziell Literatur, auf der einen Seite und das Sprechen von „Gott" auf der anderen Seite stehen seit Beginn der Neuzeit vorwiegend in einem spannungsgeladenen Verhältnis zueinander; das Sichfrei-Kämpfen der Dichtung aus der Symbiose mit der Religion und aus der Dienstfunktion für das Christentum – über Jh.e hinweg monopolistischer Wortführer des Sprechens von „Gott" – ging nicht ohne beiderseitige Kränkungen und Verletzungen einher, deren Konfliktfolgen einer engeren Vermittlung von Literatur und Gottrede – selbst wenn letztere nicht dezidiert religiös, kirchlich oder theologisch eingebunden ist – nach wie vor im Wege stehen.

Zu den wenigen Wort-Wanderern zwischen den kulturellen Welten und deren jeweiligen Sprachspielen gehört Rainer Maria Rilke, dessen Dichtung, aber auch dessen Briefe und Reflexionen keine Berührungsängste mit der „Gottrede" aufweisen. Seine sprachliche Allergie reagierte zwar empfindlich auf den kirchlich usurpierten Begriff des „Glaubens" (R. wurde durch seine bigotte Mutter und durch den zeitgenössischen Katholizismus ebenso imprägniert wie traumatisiert), erstreckte sich jedoch – man möchte sagen: gottlob – nicht auf „Gott", den ins dichterische Wort zu rufen ihm nach eigenem Bekunden „so leicht, so wahrhaftig, so [...] problemlos einfach" war. R. und sein Werk bieten sich somit als eine einzigartige Möglichkeit an, die Gottesfrage nicht nur historisch, sondern auch systematisch zum interdisziplinären Dialoggegenstand werden zu lassen.

Diese Möglichkeit wurde innerhalb eines Symposions der Akademie des Bistums Mainz im März 2013 beispielhaft realisiert; dessen Beiträge sind nunmehr in gedruckter Form einem breiteren Publikum zugänglich und stellen die Produktivität, ja die Notwendigkeit eines so gearteten Dialogs überzeugend unter Beweis. Der von Norbert Fischer, em. Philosophieprof. an der Univ. Eichstätt, hg. Sammelband

präsentiert 19 Beiträge von Wissenschaftlern unterschiedlicher Provenienz unter den drei Kategorien „Einführende Betrachtungen zur Themafrage im Blick auf das Gesamtwerk Rilkes", „Zur Auslegung einzelner Werke und Werkgruppen" sowie „Systematische und geschichtliche Reflexionen zur Dichtung Rilkes", eingeführt von R.s „Rede über die Gegenliebe Gottes" und ergänzt durch eine interessante Auswahlbibliographie zum Thema „Rilke, Religion und Christentum" nebst allerlei nützlichen Registern. Die versammelten Aufsätze bewegen sich ungeachtet ihrer unterschiedlichen Perspektiven, Positionen und Methoden durchweg auf achtbarem, bisweilen sogar vorzüglichem Reflexions- und Argumentationsniveau. Dabei gerät die Tatsache, dass der Band keinen homogenen systematischen Interpretations- und Theorierahmen vertritt, sondern ein buntes Darstellungs- und Meinungsmosaik bietet, dem Erkenntnisgewinn des Lesers nicht zum Nachteil, sondern scheint vielmehr – ganz im Gegenteil – dem kunstvoll und facettenreich schillernden Erkenntnisgegenstand, nämlich „‚Gott' in der Dichtung Rainer Maria Rilkes", durchaus angemessen. Gerade die Vielfalt von germanistischen, philosophischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beiträgen, von Gesamtdeutungen und Einzelinterpretationen sowie von geschichtlichen und biographischen, von divinatorischen und abstrahierenden Bausteinen verhindert, dass das so skizzierte Rilke-Porträt platt, plan, undifferenziert oder unterkomplex geriete, ist R.s Dichtung – auch und gerade in Bezug auf die Gottrede – doch mitnichten ein einheitlicher oder gar geometrischer Komplex, sondern, um es mit einem in mehreren Beiträgen verwendeten Terminus zu belegen, vielmehr eine unruhige „Suchbewegung" eines um sein Selbst- und Weltverständnis ringenden Subjekts – und damit im „klassischen" Sinne „modern"!

Aus dem Gesamt des Sammelband-Mosaiks seien einige wenige Steinchen gesondert beleuchtet. Die gleich drei Beiträge des Projekt-Initiators F. umreißen ein philosophisches Raster, das beansprucht, die Gottesfrage in R.s Werk in ihren Grundbestimmungen zu beschreiben („‚Gott' in der Dichtung Rainer Maria Rilkes. Einführung und ein Vorblick auf die Beiträge" [19–36]; „Rilkes Zugang zur Religion. Gegen die Hypothese seiner ‚Immanenz-Gläubigkeit'" [69–106]; „[…] Sämtliche Fundstellen zum Wort ‚Gott' in ‚Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge' mit kurzem Kontext und erläuternden Anmerkungen" [223–256]). F. weist überzeugend die Unverzichtbarkeit der Gottesfrage nicht nur für Rilke selbst, sondern auch für eine angemessene Interpretation seines Œuvres nach und (re-)konstruiert das „Gottesbild" R.s mit Rückgriffen auf Platon, Augustinus (der von R. nachweislich rezipiert wurde), Kant und seinen (F.s) eigenen philosophischen Gottesbegriff als Transzendenz, deren Thematisierung aus der Auseinandersetzung mit den Daseinswirklichkeiten von Leben, Liebe, Leid und Tod erwachse: als nur im Tasten und (Worte-)Suchen erahnbares Gegenüber der menschlichen Sehnsucht nach Erfüllung und Ent-Zeitlichung, jenseits der unheilvollen Alternative von dogmatischer Formelstarre einerseits und Immanenzfixierung andererseits.

F.s Topographie vermag in der Tat eine erste Orientierung im Dichtergarten R.s zu vermitteln und erhellende Schneisen im Dschungel seiner Gottrede aufzudecken bzw. in diesen hineinzuschlagen; sein Deutungsansatz findet eine füllende Bestätigung, z. B. im Beitrag von *William Waters*, „Fragen nach Gott in den ‚Neuen Gedichten'"(201–222). F.s Überlegungen bedürfen aber entschieden der Spezifizierung, bisweilen auch Modifizierung durch die weiteren Beiträge des Sammelbandes, um das Proprium R.s im Blick zu behalten und nicht in ein philosophisches Passepartout zu spannen, das R.s Gottrede(n) – die Forschung unterscheidet mindestens drei Werkphasen – ebensoviel (bzw. ebensowenig) charakterisiert wie die von F. parallelisierten Denkentwürfe aus der Geistesgeschichte. Zum Erfassen dieses Propriums gehört wohl auch stärker als von F. veranschlagt die Unterscheidung von R.s *persönlichem* „Ich" und dem *literarischen* „Ich" seiner Dichtungen (vgl. z. B. *Thomas Pittrof*, „Rilkes ‚Gott' und der Polytheismus der modernen Kultur" [401–412]) sowie die Berücksichtigung der Tatsache, dass R. zuvörderst im Spätwerk die *Poesie* als die zentrale Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz ansetzt – bis hart an die Grenze zur Kunstreligion (vgl. z. B. den Beitrag von *Peter Por*, „Rilkes anagogische Gottesvorstellung"[413–437]).

Besondere Beachtung verdienen hinsichtlich ihrer Grundlagendiskussionen auch die Aufsätze von *August Stahl*, dem Präsidenten der Rilke-Gesellschaft („Rilkes ausdauernde Arbeit am Mythos" [37–67]), *Michael Neumann* („Einige Überlegungen zur Wahrheit der Dichtung" [341–359]) und *Ludwig Wenzler* („Rilkes Wege mit ‚Gott' – religionsphilosophisch betrachtet" [439–473]), der in R.s dichterischer Gottrede eine verfremdende Neuinterpretation, aber auch eine revitalisierende Verflüssigung von zum Gutteil erstarrten religiösen und theologischen Topoi und Traditionen erkennt.

Als eine wahre Pretiose und Perle unter den Mosaiksteinen des Sammelwerkes fiel dem Rez. der Beitrag des Germanisten *Wolfgang Braungart*, „Das Schweigen der Engel und der Hinweg des Subjekts. Sprachsuche, Selbstsuche, Gottsuche in Rilkes ‚Duineser Elegien'" (257–296), ins Auge. Hier finden sich die produktivsten Perspektiven und Methoden des Tagungsbandes in einem einzigen Beitrag kumuliert: Faktenkenntnis und Theorietiefe, Detailbeobachtung und Abstraktionsdichte sowie Interdisziplinarität im besten Sinne des Wortes. Die Programmatik des von F. initiierten Symposions und des von ihm hg. Tagungsbandes wird in seiner Fruchtbarkeit durch B.s Ausführungen zu R.s *Duineser Elegien* noch einmal nachdrücklich und eindrücklich – und ausdrücklich – bestätigt: „Das poetische Subjekt sucht in Rilkes *Elegien* nach einem gültigen Bezug, nach dem ‚Anderen' der Subjektivität, findet ihn nicht und weiß doch immer, daß es ihn braucht. Darum ist die Frage nach Gott im Werk Rilkes so wichtig. Sie hat sich überhaupt nicht erledigt. Sie ist Rilke vielmehr ganz und gar angemessen" (275).

Die gegenwärtige Fundamentaltheologie wäre gut beraten, R. neu für sich zu entdecken; seit den ihrer jeweiligen Zeit entsprungenen und zugleich verhafteten Interpretationen von Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar ist es nunmehr hohe Zeit, dass die „Gott-Rede" der „Theo-Logie" sich auf höchstem und aktuellstem Niveau an der Gottrede Rainer Maria Rilkes abarbeitet und in dieser „Arbeit am Mythos" R.s ihren eigenen Reichtum und ihren Nutzwert für eine lebensnahe und lebenstiftende Religiosität mehrt.

Würzburg Christof Müller

Seidl, Theodor: **„Wacht auf, Harfe und Saitenspiel" (Ps 108,3)**. Das Alte Testament in Kompositionen des 20. Jahrhunderts. – St. Ottilien: Eos 2013. 204 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 96), pb. € 29,95 ISBN: 978-3-8306-7636-2

Zwischen Theologie und Musikwissenschaft ist interdisziplinäre Forschung besonders fruchtbar, da wegen der zentralen Rolle der christlichen Liturgie und des Glaubenslebens in der Entwicklung zahlreicher musikalischer Gattungen und Stile kaum noch von Berührungspunkten, sondern von Berührungsflächen zu sprechen ist. V. a. in der Bachforschung haben theologisch-musikwissenschaftlich verbundene Ansätze Tradition, und als Beispiel aus jüngster Zeit sei an die 2013 in Münster vom hiesigen Exzellenzcluster „Religion und Politik" veranstaltete interdisziplinäre Tagung zu den Oratorien Louis Spohrs erinnert. In diesem Sinne hat Theodor Seidl, em. Prof. für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Univ. Würzburg, eine Arbeit über Vertonungen atl.er Texte in vokal-instrumental groß besetzten Kompositionen des 20. Jh.s präsentiert.

Als Ziel nennt S., die ausgewählten Kompositionen im Hinblick auf „ihre Verwendung und ihr Verständnis alttestamentlicher Texte" hin zu untersuchen (7) und zu zeigen, dass „die Wirkung alttestamentlicher Texte auch im 20. Jh. unvermindert angehalten […] hat" (11). Dabei weist die Formulierung „Verwendung und Verständnis" auf einen sensiblen Umgang mit dem Thema Textvertonung hin, denn die Auswahl und evtl. Bearbeitung einer Vorlage sowie ihre künstlerische Umsetzung in einem musikalischen Werk lassen sich stets auf das dem kreativen Prozess zugrunde liegende Verständnis hin interpretieren. So stellt der Vf. methodische Analogien zwischen musikalischer Vertonung und theologischer Exegese heraus: „Beide Bereiche bemühen sich um eine Deutung und Aufhellung seiner [des Textes] Aussagen, behandeln und achten ihn als ihr Materialobjekt, das sie weder durch Hinzufügungen noch durch Streichungen verändern." (12)

Inspiriert wurde die Auswahl von fünf Werken – Arthur Honegger, *König David* (1921); Frank Martin, *In Terra Pax* (1944); Leonard Bernstein, *Chichester Psalms* (1965); Wilfried Hiller, *Schulamit. Lieder und Tänze der Liebe* (1977–90) sowie Petr Eben, *Jeremias. Kirchenoper in fünf Bildern* (1996–7) – durch persönliche Motivation. Diese Begrenzung ist legitim, da der Vf. eine Liste mit ebenfalls geeigneten Werken anfügt (13). Eine wichtige Vorbemerkung zur Methode gilt der Unterscheidung zwischen direkter Übernahme des Bibeltextes („Primärvertonungen") und Nachdichtungen („Sekundärvertonungen"). Im letzteren Fall geht der Analyse eine Untersuchung der dichterischen Vorlage und ihres Verhältnisses zum Bibeltext voraus (14).

Es folgen fünf chronologisch geordnete Kap., die jeweils durch Werkgeschichten eröffnet werden. So häufig wie möglich kommen die Komponisten selbst zu Wort, und auch die Gattungszuordnung wird diskutiert (19f zum „Symphonischen Psalm"; 39f, 65 und 99f zu Oper und Oratorium). Die Werke werden als Gesamtes sowohl im Zeitkontext der Komposition als auch der biblischen Ereignisse interpretiert. Dabei wird deutlich, wie sehr die großen Kriege das 20. Jh.s katastrophal geprägt haben und wie direkt sich Verbindungen zu den Kriegserfahrungen der biblischen Autoren herstellen ließen. Dies gilt v. a. für Honegger, Martin und Eben (z. B. 43 zur Interpretation der Offenbarung durch Martin). Bereits in diesem Punkt gelingt es S. überzeugend, die anhaltende Wirkung des AT als Textgrundlage nachzuweisen.

Den gewichtigsten Teil bilden die Textanalysen, da der Text klar Priorität hat: von ihm geht die Analyse aus und bewegt sich an ihm entlang. Der Komplex „dramaturgische Faktoren gegenüber Texttreue" bildet einen roten Faden: S. weist auf diejenigen Fälle hin, in denen Librettist und/oder Komponist aus dramaturgischen Gründen in den Bibeltext verändernd eingegriffen, Passagen von anderem Ort hinzugenommen oder besonders wirksamen Szenen mehr Gewicht verliehen haben (siehe die Totenbeschwörerin von En-Dor bei Honegger, 25f, 34; zu Bernsteins „freie[r] Psalmencollage" 65; zu Zweigs Bearbeitung des Jeremia-Stoffes 101ff). In diesen Zusammenhang gehört auch die Kritik an der populären Zuschreibung sämtlicher Psalmen an David und die biographische Deutung auch derjenigen Texte, die nicht erkennbar auf das Davidleben bezogen sind (23, 29), sowie die Diskussion der Rezeption von Schmökels umstrittener Neuordnung des Hohen Liedes durch Hiller (75ff). Es folgen Beob-

achtungen zur Musik, z.B. zur Instrumentierung als textausdeutendem Mittel (z.B. 97f, 119f) oder zur Rollenzuweisung von Textpassagen (z.B. 38, 80ff zum Kontrast Sprechen–Singen bei Hiller, 91, 97). Auch finden sich wichtige musikimmanente Bemerkungen, z.B. zur wiederkehrenden Verwendung eines choralhaften Idioms, das auf die reformierte Psalmbearbeitung des 16. Jh.s und den lutherischen Kantionalsatz zurückgeht (22, 39, 73, 119, 128f). Am Ende steht jeweils eine „Würdigung", die je nach den individuellen Merkmalen der Komposition gewichtet ist (z.B. zum Davidsbild bei Honegger, 32ff). Die eigentlichen musikalischen Analysen sind kurz und bis auf den Fall von Petr Ebens wenig erforschter „Kirchenoper" auf Sekundärliteratur gegründet. Eine vorsichtige Interpretation des Komponistenwillens (z.B. 74) ist legitim in Abwesenheit persönlicher Aussagen – so arbeitet die historische Musikwissenschaft gezwungenermaßen häufig, man denke an J. S. Bach, über dessen persönliche Auffassungen wir so gut wie nichts wissen. Im Fazit wird der inhaltliche Strang zum Thema Krieg aus den Einzelbetrachtungen zusammengeführt. Der Vf. stellt eine „erstaunliche[n] Wertschätzung der Hebräischen Bibel bei Dichtern und Musikern" (134) fest und plädiert zum Abschluss für eine Revision der Vorwürfe von Gewaltverherrlichung, die dem AT oft entgegengebracht würden (133f).

Der Blick des Vf.s ist vom Text aus auf die Musik gerichtet, es handelt sich um eine textimmanente Betrachtung der Vertonung. Für ein tiefes Verständnis von religiöser Vokalmusik ist dies unerlässlich, und hier kann die Musikwissenschaft viel von der Theologie profitieren (und vice versa). Analyse und Interpretation sollten tatsächlich Hand in Hand gehen, denn es sind mehrere innere und äußere Faktoren beteiligt: der Text, die Bearbeitung des Textes durch einen Librettisten und/oder den Komponisten, die Komposition selbst, ihre textausdeutenden Stilmittel sowie ihr historischer und kultureller Kontext. Somit sei die Arbeit Theolog/inn/en wie Musikwissenschaftler/inne/n, die sich mit geistlicher Vokalmusik des 20. Jh.s beschäftigen, ans Herz gelegt. Sämtliche Libretti sind in ungekürzter Form, im Falle von Bernstein in transliteriertem Hebräisch, beigegeben. Begleitend zur Lektüre ist es empfehlenswert, die Werke anzuhören; Hinweise auf CD-Aufnahmen finden sich im Anhang.

Münster Judith I. Haug

Breuer, Marc: **Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge**. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus. – Wiesbaden: VS 2012. 484 S. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–531–18652–8

Innerhalb der Kirchen- und Religionssoziologie sowie der zeitgeschichtlichen Religionsforschung wird seit einigen Jahren die ‚religious crisis' der 1960er-Jahre (H. McLeod) intensiv erforscht. Insbes. die späten 1960er-Jahre gelten als ein Zeitraum beschleunigter Säkularisierung in Europa, und zwar konfessionsübergreifend. Die quantitativen Daten der Kirchenmitgliedschaft und Kirchganghäufigkeit sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache. Sämtliche Hoffnungen auf eine Wiederverchristlichung der Gesellschaft, wie sie in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg zirkulierten, wurden enttäuscht und die Kirchen zunehmend aus ihrem angestammten Platz in der Mitte der Gesellschaft verdrängt. Auch die in den letzten Jahren ubiquitär anzutreffende Rede von der ‚Wiederkehr der Götter' (F. W. Graf) kann an diesem Sachverhalt nicht rütteln. Spätestens seit den 1960er-Jahren befindet sich Europa auf dem Weg voranschreitender Entkirchlichung.

Angesichts dieser Ergebnisse der religionssoziologischen Forschung rückt die Frage in den Mittelpunkt, wann sich der massive Säkularisierungsschub, der in den 1960er-Jahren eklatant hervortrat, in den Jahrzehnten zuvor abzuzeichnen begann. Wann lassen sich erste Anzeichen dieses Transformationsprozesses erkennen, wo seine gesellschaftlichen Ursprünge lokalisieren? Marc Breuer hat dazu mit seiner Luzerner Diss. einen wichtigen Antwortversuch vorgelegt, in dem er die ersten Anzeichen der religiösen Krise bezogen auf den deutschen Katholizismus bereits in die Zwischenkriegszeit verlegt. B., von Haus aus Soziologe und kath. Theologe, gibt sich zudem nicht nur mit dem Aufweis quantitativer Wandlungsprozesse zufrieden, sondern analysiert darüber hinaus – und das macht den Gewinn dieser Studie aus – auch semantische Wandlungsprozesse, geht er doch im Anschluss an Niklas Luhmann von einer engen Kopplung von Gesellschaftsstruktur und Semantik aus.

Luhmanns Theorie gesellschaftlicher Differenzierung dient B. daher auch als Ausgangspunkt seiner Untersuchung, die er zugleich um eine an Pierre Bourdieu orientierte konfliktsoziologische Perspektive auf das religiöse Feld des deutschen Katholizismus im späten 19. und frühen 20. Jh. ergänzt. Während die theoretischen Grundlagen der Arbeit im ersten Teil in aller Ausführlichkeit und Breite dargelegt werden, widmet er sich im zweiten Teil der Darstellung dem milieuförmigen Katholizismus und seinen Auflösungsprozessen während des deutschen Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Auf der Grundlage der inzwischen breit vorliegenden Forschungsliteratur zu den etwa 100 Jahren von 1850 bis 1950 gelingt es B. zu zeigen, dass bereits in den ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg massive Erosionserscheinungen im deutschen Katholizismus zu beobachten sind. Dafür sprechen allein schon die vorliegenden Zahlen zu den Kirchenaustritten sowie zur sog. Mischehenproblematik. Diese für die Kirche alarmierenden Anzeichen einer beginnenden religiösen Krise wurden von den Zeitgenossen durchaus wahrgenommen. Insbes. Theologen schlugen immer wieder besorgte Töne an und forderten – etwa im Zeichen des katholischen Antimodernismus – neue pastorale Strategien zur defensiven Abschottung des katholischen Bevölkerungsteils gegenüber den Zumutungen der Moderne mit ihren unklaren Rollenzuschreibungen und funktionalen Eigenlogiken.

Während sich die Untersuchung B.s bis zu diesem Punkt in das bekannte Narrativ der kirchen- und zeithistorischen Katholizismusforschung einschreibt, geht er in seinem dritten Untersuchungsteil über dieses durchaus hinaus. Anhand von zwei Fallbeispielen versucht er aufzuzeigen, dass sich die katholischen Antwortversuche auf die voranschreitende Säkularisierung nicht nur als antimodernistische roll-back-Strategien verstehen lassen. Vielmehr enthielten diese zugleich durchaus differenzierte Angebote, insbes. an die kulturellen Eliten, mit denen gewisse Elemente der gesellschaftlichen Modernisierung akzeptiert und zugleich in ein geschlossenes katholisches Weltbild integriert werden konnten, sodass letztlich die Suprematie der religiösen Weltdeutung gewahrt wurde. So untersucht B. zum einen die katholischen Diskurse zur sog. ‚Eigengesetzlichkeit der profanen Kultursachgebiete' – gemeint sind Wirtschaft, Politik, Wissenschaft etc., also nach Luhmann die funktional ausdifferenzierten Subsysteme der modernen Gesellschaft. B. kann zeigen, wie die Wahrnehmung dieser Ausdifferenzierungsprozesse katholische Theologen und Zeitdiagnostiker nicht erst in den 1960er-Jahren – etwa im Zuge der Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils – beschäftigt hat, sondern bereits in der Zwischenkriegszeit die Gemüter bewegte. Die funktionale Eigenlogik der diversen ‚Kultursachbereiche' wurde von Theologen und katholischen Intellektuellen dabei durchaus anerkannt, zugleich jedoch als lediglich ‚relative Eigengesetzlichkeit' den ewigen Gesetzen der göttlichen Schöpfungsordnung untergeordnet und von der ‚absoluten Eigengesetzlichkeit', wie sie die soziologische Forschung im Anschluss an Max Weber behauptet habe, abgesetzt.

Zum anderen untersucht B. als zweites Fallbeispiel die Liturgische Bewegung, die sich um eine stärkere Beachtung liturgischer Formen in der gelebten katholischen Frömmigkeit und eine stärkere Einbeziehung der Laien in den sakramentalen Binnenraum des Gottesdienstes bemühte. B. deutet das Anliegen der Liturgischen Bewegung, deren Protagonisten gleichwohl eher dem konservativen Katholizismus entstammten und auch in politischer Hinsicht häufig autoritär optierten, als Stärkung des gläubigen Individuums, das somit innerkirchlich eine gewisse Aufwertung erfuhr. Da der Katholizismus bereits in der ersten Hälfte des 20. Jh.s nicht mehr in der Lage war, das Individuum durch die Strukturen des katholischen Milieus gesellschaftlich umfassend zu integrieren, wurde nunmehr auf eine stärkere Formierung des religiösen Subjekts gesetzt, wodurch einerseits die Akzeptanz der gesellschaftlichen Säkularisierung und Differenzierung ermöglicht wurde, andererseits das Individuum aber stärker als zuvor religiös-sakramental zentriert wurde. Dass dadurch freilich neue Inkompatibilitäten zwischen Religion und moderner Gesellschaft erzeugt wurden, an denen das Verhältnis von Kirche und Moderne noch heute krankt, verhehlt B. nicht.

B. hat mit seinem Buch, das häufig auf einer sehr abstrakten soziologischen Ebene diskutiert, einen wichtigen Beitrag zur Geschichte nicht nur der Säkularisierung des deutschen Katholizismus im 20. Jh., sondern ebenso zu einer gerade erst beginnenden Erforschung der Antworten der Kirche auf genau diesen religionsgeschichtlichen Transformationsprozess vorgelegt. Neben dem Diskurs um die ‚relative Eigenständigkeit der Kultursachgebiete' sowie der Liturgischen Bewegung ließen sich ohne Schwierigkeiten weitere katholische Bewegungen und theologische Programme benennen, mit denen die Kirche im 20. Jh. auf die Herausforderungen der Moderne zu reagieren versucht hat. Dass sich diese bis zum heutigen Tag als nicht erfolgreich erwiesen haben, spricht nicht gegen die Relevanz ihrer religionssoziologischen und historischen Erforschung.

Münster Klaus Große Kracht

Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space, hg. v. Trygve Wyller / Rosemarie van den Breemer / José Casanova. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 328 S. (Research in Contemporary Religion, 15), geb. € 99,99 ISBN: 978–3–525–60449–6

Der Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes ist das, was man „die Krise der westlichen Säkularität" nennt. Die Voraussetzung, dass Modernität zum religiösen Rückgang und steigender Privatisierung der Religion führen muss, und dass dieses europäische Muster als universelle Schablone dienen sollte, ist durch Untersuchungen in den Variationen von Säkularitäten, Säkularisierungen und Säkularismen ersetzt

worden. Deshalb hat sich das Interesse an den vielfachen Säkularitäten von nationalen sowie kulturellen Kontexten in Europa und anderswo verschoben. Skandinavische Länder wie Dänemark, Norwegen und Schweden sind in dieser Hinsicht weniger oft betrachtet worden. In globalen Vergleichen sind sie oft unter „Europa" zusammengeführt, weil sie in europäischen Diskussionen oft ausgelassen oder neben Staatskirchenstaaten wie England oder Griechenland gestellt werden.

Ihre besondere lutherische Art von Protestantismus stellt eine Herausforderung an die Theorien über Säkularisierung sowie an unsere Konzeptionen von Säkularität dar. Charakteristisch ist die Säkularisierung in der Bevölkerung in Glaube und dessen Praxis, zusammen mit einer starken religiösen Präsenz in rechtlichen Systemen und öffentlichen Institutionen.

Eine These des Buches ist, dass wir in Skandinavien einer besonderen Form von Säkularisierung oder Säkularismus begegnen, welche zu einem gewissen Grad verflochten sind. Das Buch hat zum Ziel, einen Einblick in die skandinavische Wirklichkeit zu geben und die Frage aufzuwerfen, ob eine Untersuchung über Weltliches und Sakrales aus einer lutherischen Perspektive eine Alternative für das implizit katholische Unterfangen in der Säkularisierungsforschung bieten könnte. Drittens wird gefragt, ob die oben genannte Verflechtung als eine skandinavische und damit andere Art der Säkularisierung verstanden werden kann und wenn ja: wie wird das konzeptuelle Verständnis von „Nicht-Säkularisierung" dadurch beeinflusst?

Seit eine rechtliche „Säkularisierung" in der Reformation ein Teil des theologischen Plans war, wird die Erzählung von einer „versteckten" Sakralität in Form einer impliziten Präsenz in den heutigen säkularen Institutionen und Gesetzgebungen als relevant vorgestellt.

Um die Mehrdeutigkeit in Säkularität und Religion in Skandinavien zu verstehen, kontrastiert *José Casanova* die nordische Säkularisierung gegen die südliche, katholische. Im Norden werde die Grenze zwischen Säkularität und Religion verwischt, während sie im Süden, in laizistischer Deutung, eher verstärkt worden ist. *John Witte* betont die lutherische Zweireiche-Theorie als Fundament der skandinavischen Säkularität, während *Dag Thorkildsen* die westliche bzw. östliche nordische Sphäre als Erklärung der historischen Einheit und Vielfalt darstellt.

Lisbet Christoffersen schreibt über heilige Räume in säkularen (post-)lutherischen Kontexten, d.h. besonders über das Kirchenasyl in Kopenhagen im Sommer 2009. Einer Gruppe von 228 Asylsuchender aus dem Irak wurde verweigert, in Dänemark zu bleiben. Die Asylanten wollten nicht zurück in den Irak und fürchteten um ihr Leben. Das Kirchenasyl wurde von Linksaktivisten organisiert. Ihre Position wird als post-säkular beschrieben, d.h. sie haben die religiöse Sprache anderer Menschen akzeptiert, um ihre eigene, säkulare Sache zu befördern. Die Asylanten wurden schließlich von der Polizei aus der Kirche abgeführt. Ihre Methode wurde vom lokalen Pfarrer kritisiert, die gesamten Polizeiaktionen jedoch vom Bischof gebilligt. Interessant ist die Achtung für die Kirche als Raum in (post-)säkularen Kreisen. Nach C. kann die Gesellschaft prinzipiell nur ein Gesetz und eine Ordnung haben, und die lutherische Kirche muss diese Ordnung stützen. Hier muss jedoch kritisch gefragt werden, ob nicht Widerstand oder Resistenz, mindestens seit dem Zweiten Weltkrieg, auch in der lutherischen Kirche einen Platz haben müssen. Gerechtigkeit ist nie und nimmer automatisch mit Gesetzlichkeit zu verstehen.

In einer anderen Fallstudie argumentiert *Trygve Wyller*, dass es Verflechtungen („intertwinement") effektiv in beide Richtungen gibt. Weil die meisten Deutungen argumentieren, dass es mehr Religion in dem Säkularen gibt als man erwartet hat, unterstreicht W., dass mehr Säkularität in der Religion ist, als erwartet wird. Sein Beispiel ist eine humanitäre Stiftung in Göteborg, wo Flüchtlingen ideell in einer Kirche geholfen wird. Die dortigen Ärzte, Krankenschwestern und Juristen argumentieren säkular. Ihr Raum jedoch wirkt wie ein katholisches Klosterkrankenhaus im humanitären, protestantischen Kontext.

Knut W. Ruyter stellt in seinem Artikel über Raum für Religion in öffentlichen Krankenhäusern die Frage, ob ordinierte, lutherische Pfarrer Diener für alle sind. Die Frage bleibt offen, ob die Krankenhäuser die Religion nicht nur als Mittel für Individuen, sondern als Reichtum für die ganze Wirksamkeit benutzen wollen. Hier – wie oft in diesem Buch – wird an den methodologischen Beitrag von *Kim Knott* über „intertwinement" angeknüpft.

Als kritischer Einwand muss gefragt werden, ob Witte nicht die Bedeutung Martin Luthers für die schwedische Reformation überbetont hat. Die Wirklichkeit war komplexer, da in der Schwedischen Kirche der ununterbrochene, historische Episkopat und die Domkapitel zum Träger der eher melanchtonischen bzw. orthodoxen Konfessionalisierung wurden. Hier ist Thorkildsen in seiner Trennung zwischen west- und ostnordisch auf der rechten Spur. Die kritische Richtung des Buches und die Betonung des lutherischen Sonderwegs Skandinaviens in der Geschichte sowie in der Gegenwart ist gut gelungen. Jedoch muss man nicht nur zwischen Südeuropa und Skandinavien (katholisch und lutherisch), sondern auch in Skandinavien selbst differenzieren, und T.s wichtige Bemerkung könnte freilich einen größeren Einfluss auf die Disposition des Buches gehabt haben. Weiter muss man konstatieren, dass das Buch zwar von Skandinavien handelt, der Inhalt jedoch von norwegischen Verfassern und Themen stark dominiert wird.

Das Buch ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Beleuchtung der Vielfalt der Säkularisierung sowie von der Verflechtung von Säkularität und Religion in Skandinavien. Es kann auch ohne besondere Hinsicht zu religionssoziologischen Theorien und Methoden gelesen werden. Die endlosen Diskussionen über die Abschlusszeremonien der Schulen in den schwedischen Kirchen – nicht im Buch beschrieben – können als Illustration dienen. Einerseits wird hier das kulturelle, geschichtliche und nationale Erbe, andererseits die Religionsfreiheit der Schüler betont. Die Argumente dafür sind meistens in säkularer, mindestens unkonfessioneller Sprache gehalten, die Argumente dagegen werden jedoch oft vom fast konfessionellen Atheismus formuliert. Mittlerweise wurde beschlossen, dass es bei diesen zivilen Zeremonien in den Kirchen auch erlaubt ist, Kirchenlieder zu singen (!). Jedoch darf kein Schüler dazu gezwungen werden, und die Teilnahme muss auch freiwillig sein.

Lund Anders Jarlert

Distelhorst, Lars: **Leistung**. Das Endstadium der Ideologie. – Bielefeld: transcript 2014. 189 S. (Edition Politik), kt € 22,99 ISBN: 978–3–8376–2597–4

Wenn Theologie die Aufgabe, die „Zeichen der Zeit" aufmerksam wahrzunehmen und kritisch zu deuten, ernst nimmt, ist sie gut beraten, sich mit sozialwissenschaftlichen Untersuchungen und Theorien auseinanderzusetzen. Insbes. da, wo es um Fragen einer gerechten Gesellschaftsordnung, aber auch um die psychische Verfassung und die Sinnsuche der Menschen geht, ist diese interdisziplinäre Perspektive unverzichtbar.

Mit dem hier zu besprechenden Buch hat der Politikwissenschaftler Lars Distelhorst eine Analyse vorgelegt, die über die im Titel versprochene Dekonstruktion des Leistungsbegriffs weit hinausgeht. Indem er die Rede von der Leistungsgesellschaft als in sich widersprüchlich und den Begriff als empirisch unbrauchbar erweist, deckt D. die darunter liegenden gesellschaftlichen Paradoxien auf und benennt die kapitalistische Verwertungslogik und ihre verheerenden Auswirkungen auf die menschliche Psyche als die Ursache, auf die die beschriebenen Symptome letztlich zurückgehen.

Da es hier aus Platzgründen nicht möglich ist, die Argumentationsschritte im Einzelnen nachzuzeichnen, sei eine thesenartige Zusammenfassung versucht. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass „Leistung" im gesellschaftlichen Diskurs als ein Prinzip behauptet wird, „das die Basis einer gerechten politisch sozialen Ordnung abgeben könnte" (15), ohne dass der Begriff genauer definiert würde („Erste Fragen und Überblick", 9–20). Eine Untersuchung sozialphilosophischer Erklärungsansätze, parteipolitischer Aussagen und wirtschaftswissenschaftlicher Modelle bestätigt, dass der Begriff kaum mit konkreten Inhalten gefüllt wird. Gerade dadurch erzeugt der allgegenwärtige Imperativ „Leistung" eine ständige Unsicherheit, ob man „gut genug" sei („Leistung im Diskurs", 23–49). Die Parallele zu autoritären religiösen Mustern ist auffällig.

Bei der Suche nach einer wissenschaftlichen Grundlage für die Auseinandersetzung mit dem Leistungsbegriff geht D. von den logischen Implikationen einer physikalischen Minimaldefinition als „Arbeit pro Zeiteinheit" (52) sowie des Arbeitskrafttheorems von Marx (56) aus und kommt zu dem Schluss, dass Leistung nicht messbar ist. Weil in die Arbeitskraft eines Menschen die Summe seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten eingeht, die sich nicht von der gesamten Persönlichkeit trennen und infolgedessen auch nie abschließend bestimmen lässt, ist spätestens seit dem Übergang zur Dienstleistungsgesellschaft erkennbar, dass der Mensch nicht nur seine Arbeitskraft, sondern sich selbst verkauft. Damit betreffen auch Aussagen über den „Wert" der Arbeitskraft den der ganzen Person. Aus der Kontingenz der Bewertungskriterien, die von gesellschaftlicher Definitionsmacht abhängen, ergibt sich also wiederum eine existentielle Verunsicherung.

Mit J. Lacan macht D. darauf aufmerksam, dass das Subjekt die Unmöglichkeit, seine Einzigartigkeit im allgemeinen Medium der Sprache auszudrücken, als Mangel an Sein empfindet, den es vergeblich durch „Identifikation mit den kulturell zur Verfügung stehenden diskursiven Konstruktionen" (75) zu kompensieren versucht. Der Widerspruch, dass auf dem Arbeitsmarkt einerseits die ständige Inszenierung von Einzigartigkeit, andererseits gleichzeitig maximale Anpassungsbereitschaft gefordert wird, verschärft nicht nur das Konkurrenzdenken und die Atomisierung der Gesellschaft, sondern macht auch das (zwangsläufige) Scheitern zur prägenden Alltagserfahrung. Während selbst neoliberale „Klassiker" wie F. Hayek offen zugaben, dass die Marktordnung keinen Zusammenhang zwischen Anstrengung und Erfolg gewährleisten kann (Zitat 88), tragen u.a. die überhandnehmenden ‚Leistungs'tests mit ihrer Suggestion objektiver Messbarkeit (die in Wirklichkeit auf einem Kategorienfehler beruht) dazu bei, dass die Menschen sich dennoch den angeblichen Sachzwängen unterwerfen und hinnehmen, dass ihnen die Verantwortung für das Scheitern als persönliches Versagen zugeschoben wird („Leistung – Widersprüche und Paradoxien", 51–90).

Die empfundene Komplexität der als „Ökonomisierung" bezeichneten Phänomene lässt sich auf die Struktur der kapitalistischen Verwertungslogik zurückführen: „Kapital ist demnach Geld, dessen einziger Zweck darin besteht, sich durch eine Metamorphose zur Ware in noch mehr Geld zu verwandeln."

(101) Für diesen Prozess ist die Art der Ware ebenso irrelevant wie die Frage, ob und wie vielen Menschen sie zur Bedürfnisbefriedigung dient. Aus dem tautologischen Wesen des Kapitals folgt zwangsläufig eine inhaltliche Entleerung aller Tätigkeiten, die zur Ware werden: „Wenn das Kapital in seiner Selbstreferentialität tautologisch ist, wohnt ihm eine aggressive Dynamik der Sinnlosigkeit inne, die sich auf alles ausdehnt, was mit ihm in Berührung kommt." (105)

Der Unterschied zu der von Marx analysierten Gesellschaft besteht nun darin, dass es inzwischen kaum noch etwas gibt, was nicht in Kapital verwandelt werden könnte. Konnte sich der Industriearbeiter noch bewusst von seiner entfremdeten Arbeit distanzieren, wird heute „die komplette Lebenswelt von der Logik des Kapitals erfasst" (107). Indem den vom Verkauf ihrer Arbeitskraft abhängigen Menschen eingeredet wird, über Kapital (in Form ihrer persönlichen Fähigkeiten etc.) zu verfügen, das sie in der Rolle des Kapitalisten für die eigenen Interessen einsetzen könnten, tritt an die Stelle des gemeinsamen Widerstands gegen Ausbeutungsverhältnisse die allgemeine Konkurrenz. Dabei gibt es kein Außerhalb mehr, in dem ein „bedeutungsvolles soziales Universum" existieren könnte (122).

Der Selbstwiderspruch der heutigen kapitalistischen Gesellschaft besteht daher in der von ihr produzierten Leere: Einerseits braucht jede Gesellschaft zur sozialen Integration ein Zentrum, das den Menschen Sinn verspricht, andererseits gibt es kein anderes Zentrum mehr als die Verwertungslogik des Kapitals, sodass dieses Zentrum sich zwangsläufig selbst aufhebt („Ökonomisierung", 93–127).

Der Versuch, diese Leere zu verdecken, ist der Grund für den Leistungsdiskurs. Denn obwohl keine Gesellschaft ohne eine hegemoniale Ideologie auskommt, wenn sie stabil bleiben soll (wobei eine „gute" Ideologie durchaus auf gerechte Verhältnisse hinwirken würde), stellt sich die heutige Ideologie als „Anti-Ideologie" dar: Als „ideologisch" werden alternative Gesellschaftsentwürfe diskreditiert und normative Aussagen (wie z.B. die Forderung nach gleichen sozialen Rechten für alle Menschen) aus dem „Raum des Intelligiblen" (132) ausgeschlossen. Das eigene System beruhe dagegen ausschließlich auf Vernunft und den „objektiven" Gesetzen des Sozialen. „In einem anti-ideologischen System ist die Rede von der Leistungsgesellschaft eine der wenigen verbleibenden Optionen, das Soziale zu hegemonisieren" (141), weil das Leistungsprinzip den Anschein von Objektivität erweckt.

Tatsächlich wird es durch die Alltagserfahrung ständig widerlegt und wie diverse Umfragen zeigen, glaubt eine Mehrheit der Menschen längst nicht mehr daran, der Kapitalismus könne soziale Gerechtigkeit oder „Chancengleichheit" ermöglichen. Der Konsens besteht nur noch im Glauben an seine Alternativlosigkeit. Damit das nicht funktionierende Prinzip dennoch hegemonial bleiben kann, wird es daher in Form der Trauer um seine Abwesenheit aufrechterhalten: Wenn es wiederhergestellt würde (indem z.B. sozialstaatliche Hindernisse beseitigt würden), könnten sich die Verhältnisse bessern. Der Diskurs ähnelt damit auf gesellschaftlicher Ebene dem, was psychologisch beim Individuum als Verwandlung der Trauer in Melancholie beschrieben wird: Das verlorene Objekt wird nicht losgelassen, sondern „ins Ich integriert", wo es zu destruktiven inneren Konflikten führt (148). Da dieser Diskurs immer brüchiger und die Sinnlosigkeit immer spürbarer wird, argumentiert D., dass die zunehmende Depression nicht als Folge der Überforderung durch die ‚Leistungsgesellschaft', sondern als „Krankheit der Leere" zu erklären sei („Leistung und Ideologie", 129–165).

Das Buch endet mit einem kurzen Ausblick unter dem Titel „Was tun? Jenseits der Leistung" (167–171). Hier benennt D. explizit, was dem/der theologisch denkenden Leser/in schon während der gesamten Lektüre ins Auge springt: Bei der analysierten Melancholie handelt es sich um eine Form von Gläubigkeit, die „weniger in einem positiven Bekenntnis besteht, als in der resignierten Annahme dessen, was übrig bleibt, wenn alles andere verschwunden ist" (168).

Dem gelte es „einen recht verstandenen Nihilismus entgegenzusetzen", der durch „die Ablehnung jedes feststehenden Wissens- und Glaubenssystems" (ebd.) die Offenheit für das Andere ermöglichen könnte. Zur Frage, wie die angesichts der weltweiten tödlichen Auswirkungen des bestehenden Systems notwendige Veränderung trotz der beschriebenen Ausgangslage möglich sei, verweist D. v.a. darauf, dass über die selbstverständliche Einzigartigkeit jedes Menschen hinaus die Fähigkeit zur Gemeinschaft als das Besondere wiederzuentdecken wäre: „Nur durch die Einsicht in unsere Gemeinsamkeiten können wir gemeinsam handeln und nur auf diesem Weg können wir die Struktur des Sozialen neu definieren." (170)

Auch wenn Nihilismus aus theologischer Perspektive wohl keine befriedigende Antwort auf die vorangegangene Problembeschreibung ist, drängen sich die Parallelen zur prophetischen Götzenkritik bei jedem Argumentationsschritt auf: Sie wirkt dadurch befreiend, dass sie die vergöttlichten Herrschaftsstrukturen als von Menschen gemacht und damit veränderbar erkennen lässt. Hier gilt es auch für die Theologie immer wieder neu, die heutigen falschen Absolutheiten aufzudecken, da ja das, was in einer Gesellschaft das Zentrum der Identifikation bildet, für diese Gesellschaft die Funktion eines Gottes einnimmt. So zeigt bspw. die Rezeptionsgeschichte des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16), wie tief die Vorstellung, Gerechtigkeit müsse etwas mit der ‚Leistung' der Menschen zu tun haben, in den alltäglichen Denkweisen verwurzelt ist und welche Schwierigkeiten viele Ausleger mit der Aussage dieses Textes hatten, dass die Gerechtigkeit Gottes nicht das zum Maßstab nimmt, was ein Mensch ‚verdient' hat, sondern was er zum Leben braucht.

Man könnte zwar zu der Antwort neigen, die christliche Tradition kenne die Alternative schon längst, aber die allerorten beklagte Glaubenskrise zeigt sich ja u.a. darin, dass eine Identifikation mit Jesus Christus, in dem sichtbar wurde, was Menschsein als Ebenbild und Kind Gottes heißt, kaum mehr vermittelbar scheint. Wenn die Kirchen sich darauf einlassen, sich als „Anbieter" von Sinn innerhalb der bestehenden Ordnung zu verstehen, ohne diese zu hinterfragen, werden sie unweigerlich von der Logik des Selbstoptimierungs- und Wellness-Marktes als spirituelles Sahnehäubchen vereinnahmt.

Daher sollte gerade die Diagnose, dass die Depression der Individuen sich auf gesellschaftlicher Ebene wiederholt, nicht nur der Pastoralpsychologie, sondern auch der Fundamentaltheologie und der Sozialethik zu denken geben. Wenn die Kirchenväter die *acedia* unter den negativen Dispositionen eingereiht haben, die zur „Sünde" (im ursprünglichen Sinn der Absonderung) führen, weist das m. E. auf denselben Zusammenhang hin, da der melancholische Gemütszustand in der Regel mit Vereinzelung und der Unfähigkeit einhergeht, von einem als falsch erkannten Weg umzukehren. Im Sinne der strukturellen Sünde reproduzieren sich also eine Gesellschaftsordnung, die immer mehr der Menschen in die Depression treibt, und deren daraus folgende Passivität gegenseitig.

Insofern ist es im Hinblick auf christliche Praxis vielleicht eine der wichtigsten Fragen, was den Ausbruch aus der Vereinzelung ermöglichen kann. Denn es entspricht ja der Alltagserfahrung der meisten Menschen in dieser Gesellschaft, dass sogar über die Möglichkeit zwischenmenschlicher Beziehungen ein Marktwert entscheidet, der sich neben der „Leistungsfähigkeit" aus Eigenschaften wie Attraktivität, beruflichem Erfolg, gewandtem Auftreten usw. zusammensetzt. Wenn dieser Zustand als Normalität verinnerlicht ist, wird dann die biblische Vision einer egalitären Gesellschaftsordnung nicht zwangsläufig als unrealistische Sozialromantik abgetan? Die Verkündigung eines Evangeliums, das ein Zusammenleben in herrschaftsfreien und solidarischen Gemeinschaften als der Nachfolge Jesu angemessenen Weg herausstellt (vgl. z.B. Mk 10,28–31 parr; 41–45 parr; Apg 2,44f), wird jedenfalls auf Glaubwürdigkeitsprobleme stoßen, wenn auch in den christlichen Kirchen Gemeinschaften, in denen die sozialen Unterschiede nicht mehr gelten (vgl. Gal 3,27–29), bestenfalls seltene Ausnahmen sind. Anerkennung zu erfahren bleibt ja ein menschliches Bedürfnis, aber es wäre missverstanden, wenn Gemeinden als harmonische Rückzugsräume die bestehende soziale Spaltung einfach zu überdecken versuchen würden. Vielmehr geht es darum, den gesellschaftlich geltenden Kriterien für Anerkennung die unbedingte Würde jedes Menschen entgegenzustellen und gemeinsam handlungsfähig zu werden.

Diese wenigen Hinweise sollen genügen, um deutlich zu machen, dass es sich bei dem vorliegenden Buch um einen beachtenswerten Denkanstoß für eine theologische Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse handelt. Dabei ist es Distelhorst gelungen, die komplexen Zusammenhänge gut lesbar und verständlich darzustellen. Dass der Text nicht verlagsseitig lektoriert wurde und außergewöhnlich viele Schreibfehler enthält, ist schade, ändert aber nichts an der Wichtigkeit des Inhalts. Auch wenn die häufigen Verweise auf die Unzulänglichkeit anderer Ansätze bisweilen etwas unangenehm wirken, liegt tatsächlich ein großes Verdienst dieser Arbeit darin, erneut ökonomietheoretische mit sozialpsychologischen Perspektiven in Beziehung zu setzen und so ein tieferes Verständnis des Problemkomplexes zu ermöglichen.

Das Buch sei daher ausdrücklich auch theologischen Leser/inne/n empfohlen und kann als Beispiel dafür gesehen werden, dass „fachfremde" Beiträge mit ihren Anfragen und Herausforderungen die Auseinandersetzung mit den drängenden Problemen wesentlich bereichern und weiterbringen können.

Münster Christine Berberich

Kurzrezensionen

Freudenberg, Matthias: **Theologische Köpfe aus 20 Jahrhunderten**. Christliche Denker im Porträt. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 2014. 211 S., pb. € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2736–9

Die 14 informativen und flüssig geschriebenen, aber weder illustrierten noch mit Literaturhinweisen versehenen Kurzbiographien dieses Buches gehen auf Lehrveranstaltungen zurück, die Freudenberg, apl.

Prof. für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel und Landespfarrer bei der Evangelischen Studierendengemeinde Saarbrücken, an der genannten Hochschule und an den Univ.en Bamberg, Erlangen und Saarbrücken gehalten hat. Nach einer kurzen Einführung mit Gedanken zur Bedeutung der Theologiegeschichte im Allgemeinen bietet der Autor zunächst eine kleine Theologiegeschichte der ersten christlichen Jh.e mit dem Völkerapostel Paulus im Zentrum und anschließend Lebensbilder zu Augustinus, Anselm von Canterbury, Hildegard von Bingen, Thomas von Aquin, Luther, Zwingli, Melanchthon, Bullinger, Calvin, Schleiermacher, Schweitzer, Barth und Bonhoeffer, wobei jeweils auch deren Werke ausführlich vorgestellt werden. Die kirchengeschichtlichen Epochen sind somit sehr ungleich gewichtet: zwei Beiträgen zur Antike und drei zum Mittelalter stehen neun zur Neuzeit gegenüber. Viel merkwürdiger ist aber noch, dass sich unter den neun Persönlichkeiten der Neuzeit kein einziger katholischen Glaubens befindet. Dabei hätte es eine große Anzahl von Kandidaten gegeben: Johannes Eck, Bellarmin, Cajetan, Canisius, Fénélon, Sailer, Drey, Möhler, Hirscher, Döllinger, Schell, Guardini, Bernhart, von Balthasar, de Lubac, Congar, Rahner (der laut Verlagsankündigung ursprünglich sogar vorgesehen war!), Schillebeeckx – sind das alles keine theologischen Köpfe, „auf die sich zu hören lohnt" (5)? Wenn F. in der Einführung, in der er über diesen Umstand kein Wort verliert, von Ökumene redet (7), hätte man doch erwartet, dass er bei diesem Begriff nicht nur den christlichen Erdkreis, sondern auch die konfessionelle Perspektive im Blick hat. M. Ed.

Hartmann, Richard: **Was kommt nach der Pfarrgemeinde?** Chancen und Perspektiven. – Würzburg: Echter 2013. 98 S., pb. € 12,90 ISBN: 978–3–429–03625–6

„Das Nachher hat schon begonnen." Der Pastoraltheologe Richard Hartmann wendet sich an jene, die die Kirche in die Zukunft leiten. Indem er nüchtern das Ende der volkskirchlichen Kirchengestalt wahrnimmt, erinnert er an das Selbstverständnis der Kirche als pilgerndes Volk Gottes; Metaphern der Mobilität weisen den Weg in die Zukunft: „Die Lotsen haben neue Aufgaben" oder „Die Fahrzeuge müssen gewechselt werden". H. befragt dazu die traditionellen Orte und Zeiten der Pastoral: Das pastorale Potential von Kirchenumbauprozessen kommt dabei ebenso zur Sprache wie die aktuellen Chancen von Tag- und Wochen- bzw. Kirchenjahreszeiten. Im Prozess der Entwicklung einer neuen Sozialgestalt von Kirche ändern sich auch die Rollen von Haupt- und Ehrenamtlichen sowie von Priestern. ALLE sind für die Umgestaltung einer Kirche verantwortlich, von der sich H. den Mut wünscht, eine „Pastoral in einem Raum der Freiheit" (92) zu entwerfen.

Das Büchlein eignet sich für Gemeinden, die sich mit dem Abschied von der Volkskirche schwer tun. V. a. die Reflexionsfragen sind hilfreich für die Weiterentwicklung von Gemeinden; ebenso der potentialorientierte Blick auf die (v.a. liturgische) Tradition. Die binnenkirchliche Ausrichtung der Überlegungen halte ich jedoch für ein Problem. H. fordert zwar (v.a. von Leitungspersonen), die Lebenssituationen von Menschen ebenso zu kennen wie sozialwissenschaftliche Erkenntnisse, aber die „Welt da draußen" bleibt auch bei H. seltsam abstrakt und unsichtbar. Angesichts der drängenden „Zeichen der Zeit" – Ökologiekrise, europaweite Islamophobie, globale Armut – muss gefragt werden: Darf man so beschaulich Gemeindepastoral betreiben? Auch wenn sich Gemeinden mit dem Wandel schwer tun: Die Zeit drängt. Theolog/inn/en dürfen daher ruhig mutiger sein. R. P

Oestreich, Bernhard: **Performanzkritik der Paulusbriefe**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XI) 305 S., kt € 89,00 ISBN: 978-3-16–152213–0

Die Studie des Friedensauer Neutestamentlers Bernhard Oestreich nimmt ernst, dass die ntl.en Briefe, ähnlich wie antike Reden, vor ihren Empfängern mündlich vorgetragen wurden und ihre Wirkung zunächst in einem gemeinsamen Ereignis entfaltet haben. Im Kontext der weit verbreiteten antiken Rhetorik hatten die Autoren dieses Vortragen bereits im Blick und haben ihre Briefe entsprechend gestaltet. O. stellt zunächst diese aus der nordamerikanischen Bibelwissenschaft und ihren Nachbardisziplinen kommende Fragestellung vor (Geschichte der Methode, Wesen der Performanz, Methodik der Performanzkritik) und schildert, wie Briefe die Interaktion des Publikums durch die Adressierung eines gespaltenen Publikums gestalten konnten, das Herausheben einzelner Zuhörer (etwa Empfehlung, Kritik, Unterstützung oder Ermahnung einzelner) sowie die Lenkung der Aufmerksamkeit auf den Vortragenden als Medium der Kommunikation. Weiter skizziert O. Versöhnungsstrategien in Briefen (Römer 14,1–15,13; 1 Kor 12,3; 1 Thess 5,12–15; Gal 6,1–10 und griech.-hell. Beispiele) sowie Abgrenzungsstrategien. Er beschreibt die Strategie des Paulus im Gal, um die Adressaten zurückzugewinnen (u. a. Performanzsituation in Galatien und Verlauf der Performanz) sowie die Vertreibung der Gegner im 1. Clemensbrief. Der Band zeigt gekonnt, welche Dynamik Briefe im Urchristentum ausgelöst haben müssen, bietet eine Reihe interessanter Einzelbeobachtungen und führt mit Augenmaß und Sachverstand eine vielversprechende Erweiterung des exegetischen Methodeninstrumentariums (insbes. des sog. *rhetorical criticism*) in die deutschsprachige Diskussion ein. Ferner wirft er eine Reihe anregender Fragen für gottesdienstliche Schriftlesungen und andere Fragen der Liturgie und Homiletik sowie für die Gesprächskultur der Kirche auf. Chr. St.

Rosa, Mario: **La Curia romana nell'età moderna**. Istituzioni, cultura, carriere. – Rom: viella libreria 2013. (XXIV) 292 S., brosch. € 28,00 ISBN: 978–88–6728–003–2

Der Titel dieses Buches ist für einen deutschen Leser irreführend. Unter „storia moderna" wird in der italienischen Forschung die Epoche zwischen dem Ausgang des Mittelalters und dem späten 18. Jh. verstanden.

In diesem Band werden zehn Aufsätze des italienischen Historikers Mario Rosa (*1932) aus den Jahren 1979 bis 2007 neu präsentiert. Thematisiert werden u. a. das kuriale Steuerwesen, die Kurienreform von Papst Innozenz XII., die Geschichte des Heiligen Offiziums und die Praxis der Kanonisationen (die offenkundig aktualisierte Bibliographie führt die Monographie von Stefan Samerski zu diesem Thema nicht an; überhaupt nimmt der Autor die deutschsprachige Forschung kaum wahr). Der Band endet mit Studien über die Karrieren der Kardinäle Antonio Santoro, Scipione Gonzaga und Guido Bentivoglio.

Die Aufsätze bieten unzählige Details, zeigen aber kaum große Linien auf. Allenfalls am Rande geht es um Aufbau, Funktionsweise und Prosopographie der im 16. Jh. grundlegend reformierten, ja eigentlich erst geschaffenen neuzeitlichen Kurie. Kirchengeschichtliche Entwicklungen, welche die Kurie in jener Epoche nachhaltig beschäftigt haben, spielen so gut wie keine Rolle. Wahrscheinlich wäre es daher treffender gewesen, den Band „Gesammelte Studien zum Rom der Barockzeit" zu nennen. Das würde dem Inhalt eher gerecht. J. E.

Smith, Claire S.: **Pauline Communities as "Scholastic Communities"**. A Study of the Vocabulary of "Teaching" in 1 Corinthians, 1 and 2 Timothy and Titus. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XIV) 555 S. (WUNT II, 335), geb. € 94,00 ISBN: 978–3–16–151963

Diese Studie (Diss. am Moore College, Sydney, Australien 2009, Prof. Peter Bolt) untersucht das Wortfeld *lehren/Lehre* in ausgewählten Briefen des Corpus Paulinum. Neben dem lexikalischen Befund geht es der Autorin um die Orte und Praktiken der Unterweisung in den frühchristlichen Gemeinden, die in diesen Briefen sichtbar werden. Nach Smith werden diese Gemeinden am besten als Lerngemeinschaften („learning communities") beschrieben. Nach Forschungsüberblick (Auseinandersetzung mit E. A. Judges These der „scholastic communities") und zu knappen Überlegungen zur Methodik von Wortstudien bzw. biblischer Semantik geht es in neun großen Kap.n um die Wortfelder ‚lehren', ‚reden', ‚überliefern', ‚ankündigen/verkündigen', ‚offenbaren', ‚befehlen', ‚erziehen/korrigieren/verbieten' und ‚erinnern'. Abschließend kann S. die These von Judge durch viele Hinweise auf Lehraktivitäten, deren gemeinschaftlicher Dimension und die Vorrangstellung und Bedeutung von Lehr- und Lernaktivitäten in den Gemeinden bestätigen. Daher kann von einem „educational ethos" urchristlicher Gemeinden gesprochen werden. Die Briefe zeigen ein Gemeinschafts-Modell der Lehre, kein „Schul"-Modell: „a common life, where each member is involved in teaching and learning, the less experienced use the more experienced as resources and guides, and the community is formed as the members learn shared beliefs and values, and these individuals form the community." (386) Neben der notwendigen Einschränkung des Gegenstandes bleibt die Auswahl gerade dieser Briefe unklar. Die Studie enthält wichtige Einsichten in die ntl.e Lexikografie (v.a. durch den Fokus auf ganze Wortfelder und die Behandlung mehrerer Felder), die erwähnten Briefe, das Selbstverständnis des Paulus sowie in die Bedeutung und Praxis von Lehre und ihrer Träger für das frühe Christentum und in der Kirche heute. Chr. St.

Stockhoff, Nicole: **Wenn liturgisches Denken Wirklichkeit trifft**. Das liturgietheologische Werk von Pater Angelus A. Häußling (OSB) und dessen Transformation auf die Empirie der Zweiten Schweizer Sonderfallstudie. – Münster: Aschendorff 2013. 352 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 102), kt € 52,00 ISBN: 978–3–402–11265–6

Die Diss. widmet sich dem Anliegen, „die Ergebnisse einer religionssoziologischen Studie [...] mit theologischen Reflexionen über die Liturgie [...] in Beziehung zu setzen" (305). Die Vf.in referiert soziologische Befunde aus der Schweiz (41–94) sowie ausgewählte Aspekte des umfangreichen Werkes von Angelus Häußling (95–222) und unternimmt schließlich (223–309) den Versuch einer Synthese und einer Konkretisierung, um „Ableitungen für eine transdisziplinäre Liturgieforschung" (300) gewinnen zu können. Auffällig sind die umfangreichen hermeneutischen Überlegungen, die nicht nur das Einleitungskap. (13–39) prägen, sondern die gesamte Studie durchziehen. So lobenswert das Anliegen einer wissenschaftstheoretischen Fundierung auch ist, so schwerfällig macht der ständige Rekurs auf die Metaebene in diesem Fall die Lektüre. Die Studie präsentiert sich als dichter Wald von Fachtermini und Metaphern, die doch oft vage oder redundant bleiben, was etwa an dem Bild der Spule (besonders 24–29), des Transformators (besonders 239) oder an der Aussage, in der Arbeit werde „eine Verschränkung von hermeneutischen und kommunikationsorientierten Theorieansätzen vorgenommen" und „gelegentlich durch rekonstruktivistische und dekonstruktivistische Verfahren ergänzt" (29), deutlich wird. Ob die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur Entwicklung einer „verbesserte[n] und konzentrierte[n] Sprachfähigkeit" (264–265) der Liturgiewissenschaft leistet, mögen die entscheiden, die sich in der durch die Vf.in mit großem Engagement vorgetragenen Hermeneutik besser zurechtfinden als der Rez. L. O. L.

Vogels, Heinz-Jürgen: **Zölibat als Gnade und als Gesetz**. – Stuttgart: Hiersemann 2013. (XII) 139 S. (Standorte in Antike und Christentum, 5), geb. € 39,00 ISBN: 978–3–7772–1309–5

Der Münchner Pastoraltheologe Andreas Wollbold ist überzeugt: Ohne Zölibat wäre Europa eine Bananenrepublik. Europa müsste der kath. Kirche auf Knien dankbar sein. Vor mehr als 1000 Jahren nämlich sah es ganz und gar nicht so aus, als würde Europa der führende Kontinent werden. Die arabischen Länder waren ihm weit überlegen. Nur der Schatz des Zölibats habe Europa diese Blüte gebracht. Ganz anderer Auffassung ist dagegen Heinz-Jürgen Vogels, suspendierter Priester. Er hält das Zölibatsgesetz für ein Unglück. Dafür gibt es nicht nur keinerlei theologische Begründung, es ist auch vom Wesen des Priestertums her nicht erforderlich, wie er mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil festhält: „Die vollkommene und ständige Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen, die von Christus empfohlen worden ist, wird nicht vom Priestertum selbst gefordert, wie die Praxis der Urkirche und die Tradition der Ostkirchen zeigen, wo es neben solchen, die aus gnadenhafter Berufung zusammen mit allen Bischöfen das ehelose Leben erwählten, auch hochverdiente Priester im Ehestand gibt." (PO 16) Entgegen der Konsequenz des Priesterdekretes PO hält V.s das Zölibatsgesetz für eine *lex iniqua*, es habe keine Verpflichtungskraft (*lex iniqua non obligat*). Seine Schlussfolgerung lautet: die kath. Kirche kann den Zölibat nicht gesetzlich fordern, sondern muss zur Ehe Berufene genauso zulassen wie Zölibatäre. E. G.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Marcel Albert OSB, Gerleve 1, 48727 Billerbeck
Dipl.-Theol. Christine Berberich, Friedrich-Ebert-Str. 7, 48153 Münster
Jun.-Prof. Dr. Norbert Brieden, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Erwin Dirscherl, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. em. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Margit Eckholt, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
PD Dr. Klaus Große Kracht, Johannisstraße 1, 48143 Münster
Felix Hagemeyer, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Dr. Judith I. Haug, Philippistraße 2, 48149 Münster
Prof. Dr. Raik Heckl, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Stephan Herzberg, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt am Main
Wiss. Ass. Ferenc Herzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Dipl.-Theol. Ludger Hiepel, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Heta Hurskainen, PO Box 111, 80101 Joensuu, Finnland
Prof. Anders Jarlert, Allhelgona kyrkogata 8, 223 62 Lund, Schweden
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36132 Tann (Rhön)
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, 14195 Berlin
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, Rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt
Dr. Gregor Klapczynski, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main
Dr. Katharina Klöcker, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Klaus Klother, Gerhard-Kues-Str. 16, 49808 Lingen (Ems)
Dr. Stefan Klug, Mindener Str. 12, 48145 Münster
Prof. Dr. Elmar Kos, Postfach 1553, 49364 Vechta
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Postfach 900 221, 99105 Erfurt
Prof. Dr. Hartmut Kreß, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Assistant Prof. David Vincent Meconi S.J., 3601 Lindell Blvd, Saint Louis, MO 63108, USA
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Dr. Christine Mühlenkamp, Oxfordstraße 15, 53111 Bonn
Prof. Dr. Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, 97070 Würzburg
Volker Niggemeier M. A., Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Michael Plathow, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
PD Dr. Anke Silomon, Fritschestr. 50, 10627 Berlin
Univ.-Prof. Dr. Agnethe Siquans, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Angelika Strotmann, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Leostr. 19 a, 33098 Paderborn
Dr. Frederike van Oorschot, Appelstraße 11 A, 30167 Hannover
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn

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 2015
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

© 2015 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

Anna Maria Riedl / Jochen Ostheimer /
Werner Veith / Thomas Berens (Hgg.)

Interdisziplinarität –

eine Herausforderung für die Christliche Sozialethik

2014, 188 Seiten, kart. 19,80 € | sFr 34,80.
ISBN 978-3-402-10638-9
Forum Sozialethik, Band 13



Gegenstand der Christlichen Sozialethik ist die Reflexion gesellschaftlicher Strukturen, die nur in einem intensiven Austausch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen gelingen kann. Wichtige Gesprächspartner sind neben den theologischen Fächern und der philosophischen Ethik die Sozial-, Kultur-, Natur- und Technikwissenschaften, die für eine umfassende Analyse der Bedingungszusammenhänge des Menschen unerlässlich sind. Eine solche interdisziplinär angelegte Ausrichtung stellt die Christliche Sozialethik vor hohe Herausforderungen: Denn neben der Bereitschaft, sich auf fachfremde Theorien und Sprachen einzulassen, bedarf es einer ständigen Auseinandersetzung mit den eigenen Traditionen, Sprachen und Arbeitsweisen.

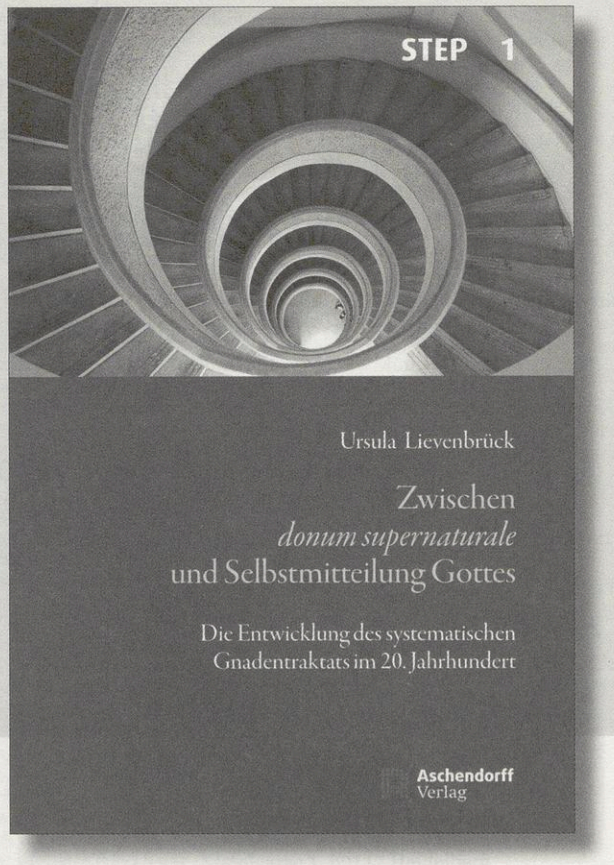
Dieser Aufgabe sowie den Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs zwischen Christlicher Sozialethik und ihren wissenschaftlichen Gesprächspartnern widmet sich der vorliegende Band. Das Spektrum der Beiträge reicht von der Frage nach den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Interdisziplinarität bis zum Aufzeigen ganz konkreter Desiderate interdisziplinärer Zusammenarbeit, von der Reflexion normativer Fragen bis zum konkreten Anwendungsbezug. Dabei geraten Status und Arbeitsweise der Christlichen Sozialethik ebenso in den Blick wie das Menschenbild als Basis und Ansatzpunkt interdisziplinärer Verständigung. Angesichts der fundamentalen Bedeutung der Interdisziplinarität und der gegenwärtigen sozialethischen Debatten erhält der spannende und dringend gebotene Diskurs hiermit neue Impulse.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Ursula Lievenbrück

Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes

Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert



2014, 1.088 Seiten, geb. 84,– € | sFr 139,–.
ISBN 978-3-402-11890-0
Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, Band 1

Um die Gnade ist es stiller geworden in der neueren theologischen Diskussion: Zu problematisch, zu sperrig erscheint dieser Begriff oft – vermeintlich ein Relikt aus vergangener Zeit, für das sich im Selbstverständnis des postmodernen Menschen keine Anknüpfungspunkte mehr auffinden lassen. Und doch ist „Gnade" einer der Zentralbegriffe des Christentums; nicht umsonst waren es gnadentheologische Schauplätze, auf denen sich einige der wichtigsten theologischen Debatten des 20. Jahrhunderts abgespielt haben. Die in der vorliegenden Studie unternommene detaillierte Nachzeichnung von Entwicklungslinien des neueren Gnadentraktats beleuchtet also nicht nur ein Wegstück dogmatischer Disziplingeschichte, sondern wirft zugleich ein Schlaglicht auf verschiedene „Wetterwinkel" theologischer Erneuerungsbestrebungen des vergangenen Jahrhunderts und versucht schließlich auch, den Nachvollzug der vormals sehr intensiv geführten Debatten zum Thema fruchtbar zu machen für die dem Christen bleibend aufgegebene Frage nach der Gnade Gottes.

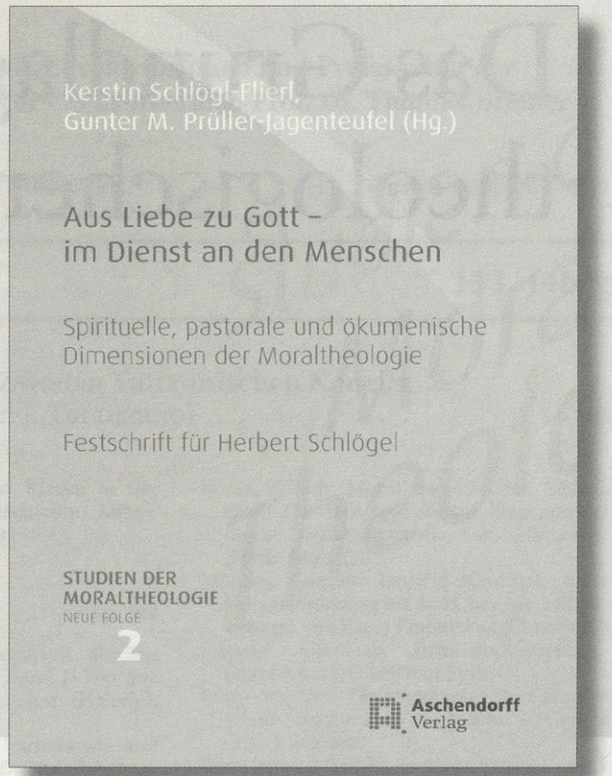
Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen

Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie

Festschrift für Herbert Schlögel

Herausgegeben von Kerstin Schloegl-Flierl und Gunter M. Prüller-Jagenteufel

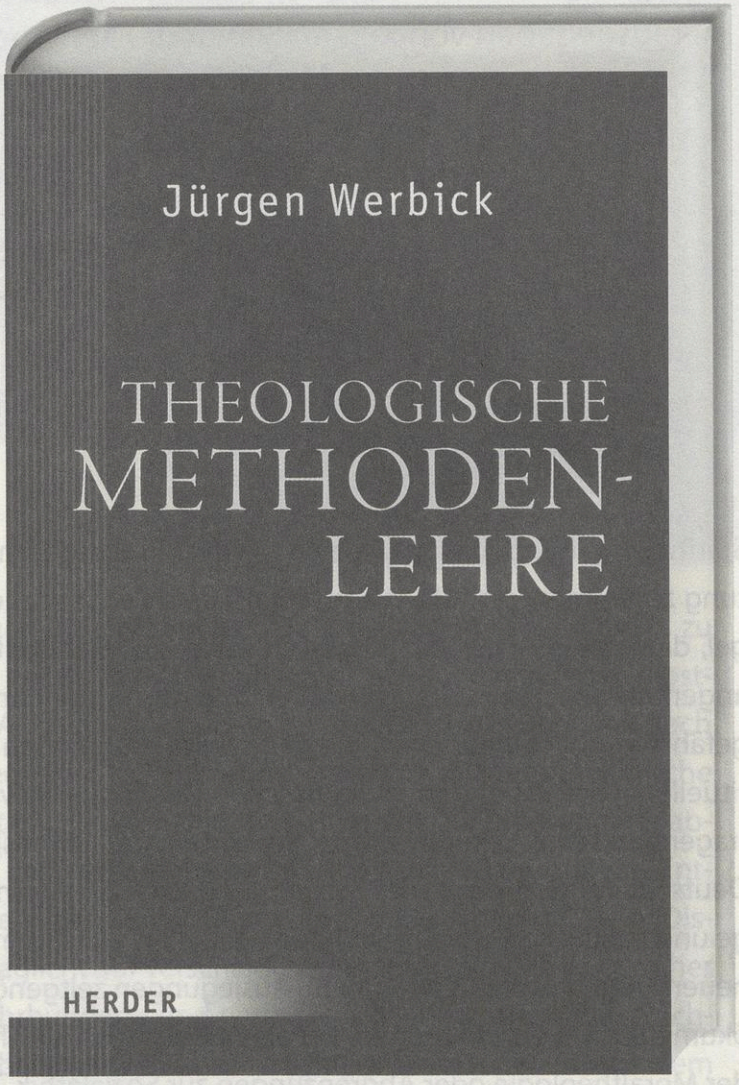


2014, 512 Seiten, kart. 68,– € | sFr 115,–.
ISBN 978-3-402-11927-3
Studien der Moraltheologie. Neue Folge, Band 2

Spiritualität, Pastoral und Ökumene: Wiewohl diese Dimensionen für das christliche Leben an Bedeutung zunehmen, sind sie in der Moraltheologie bislang eher unterbelichtet geblieben. Herbert Schlögel, dem diese Festschrift anlässlich seines 65. Geburtstags gewidmet ist, hat sich schon früh dieser angenommen. Es hat sich ein großer Kreis aus Schülerinnen und Schülern, Weggefährtinnen und Weggefährten, Kolleginnen und Kollegen sowie Freundinnen und Freunden an die Arbeit gemacht, den spirituellen, pastoralen und ökumenischen Dimensionen von Moraltheologie nachzugehen. Neben Beitragenden seiner Wirkungsstätte, der Universität Regensburg, haben sich Autorinnen und Autoren aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und den USA zusammengefunden, um Desiderate für eine heutige und zukünftige Moraltheologie zu erstellen. Das Themenspektrum reicht hierbei breitgefächert von neuen Fragen zum Bußsakrament, Auslegungen zeitgenössischer lehramtlicher Texte, Gendertheorien, ökumenischen Sondierungen, vor allem bei ethischen Themen, bis hin zu historischen Betrachtungen der Moraltheologie oder Abgrenzungen zur Sozialethik. Themen aus der speziellen Moral (Neonatologie, Sterbehilfe, Menschenrechte) wie auch der Fundamentalmoral (weibliche Selbstliebe, Nächstenliebe) gruppieren sich um die drei Dimensionen des moraltheologischen Arbeitens von Herbert Schlögel.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Das Grundlagenwerk zur theologischen Methodenlehre



Die Theologie hat sich mehr als andere Universitätsdisziplinen in eine Vielfalt von Fächern ausdifferenziert. Jürgen Werbick entwickelt in seinem Lehrbuch einen grundlegenden Entwurf des Methodenzusammenhangs der gesamten Theologie. Seine theologische Methodenlehre beschreibt und reflektiert das wissenschaftliche Vorgehen der theologischen Einzeldisziplinen als einen Methodenpluralismus, der von der Sache der Theologie her ein geregeltes Zusammenwirken erfordert und ermöglicht.

Jürgen Werbick
Theologische Methodenlehre
648 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 49,99 / SFr 66.90 / € [A] 51,40
ISBN 978-3-451-33629-4

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

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 2 | **2015** | **111. Jahrgang**

Eine gewagte Hermeneutik und eine konkrete Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Überlegungen zum 50. Jahrestag des Katakombenpaktes (Adrián J. Taranzano) . . . . . Sp. 91

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 107

Janowski, Bernd: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments (Markus Witte)

Schnocks, Johannes: Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (Norbert Clemens Baumgart)

Perlitt, Lothar: Deuteronomium. 1. Teilband: Deuteronomium 1–6* (Simone Paganini)

Witte, Markus: Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Weisheit und Geschichte in den Psalmen (Annett Giercke-Ungermann)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 113

Schreiber, Stefan: Der erste Brief an die Thessalonicher (Friedrich W. Horn)

Inselmann, Anke: Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese (Christian Wetz)

Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung, hg. v. Elisabeth Margaretha Hartlieb / Cornelia Richter (Hans-Georg Gradl)

Gradl, Hans-Georg: Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse (Beate Kowalski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 119

Cook, John Granger: Crucifixion in the Mediterranean World (Angela Standhartinger)

Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe, hg. v. Hermann-Josef Sieben. Erster Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch; Zweiter Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch (Christian Hornung)

Ströhmer, Michael: Jurisdiktionsökonomie im Fürstbistum Paderborn. Institutionen – Ressourcen – Transaktionen (1650–1800) (Jürgen Olschewski)

Selbach, Hans-Ludwig: Katholische Kirche und französische Rheinlandpolitik nach dem Ersten Weltkrieg. Nationale, regionale und kirchliche Interessen zwischen Rhein, Saar und Ruhr (1918–1924) (Sascha Hinkel)

La France et le Concile Vatican II. Actes du Colloque de La Courneuve (Centre des archives diplomatiques), 9 novembre 2012, hg. v. Bernard Barbiche / Christian Sorrel (Marcel Albert)

Pilvousek, Josef: Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands (Klemens Richter)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 129

Jaspert, Bernd: Christliche Frömmigkeit. Studien und Texte zu ihrer Geschichte. Band 1: Von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert (Heinrich Holze)

Hartmann, Nicole: Martyrium. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert (Gerhard Franke)

Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger / Elisabeth Birnbaum (Uta Heil)

Goetz, Hans-Werner: Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert) (Hubertus Lutterbach)

Vijgen, Jörgen: The Status of Eucharistic Accidents „sine subiecto". An Historical Survey up to Thomas Aquinas and Selected Reactions (Henryk Anzulewicz)

Wolf, Anne Marie: Juan de Segovia and the Fight for Peace. Christians and Muslims in the Fifteenth Century (Ulli Roth)

Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, hg. v. Dirk Ansorge (Massimo Faggioli)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 141

Schulte, Tobias: Ohne Gott mit Gott. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer (Rainer Mayer)

Aquino Júnior, Francisco de: Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft. Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría (Thomas Fornet-Ponse)

Flasch, Kurt: Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation (Joachim Negel)

Carlo Maria Martini. Potenza e inquietudine della parola Scienze religiose, hg. v. Alberto Bondolfi / Milena Mariani (Klaus E. Müller)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 148

Tödt, Heinz Eduard: Theologie lernen und lehren mit Karl Barth. Briefe – Berichte – Vorlesungen. Zusammengestellt von Ilse Tödt (Matthias Gockel)

Feger, Ulrich: Moral de actitudes. Theologische Ethik für Arm und Reich. Eine autonom fundierte Befreiungsethik von Marciano Vidal (Franz Segbers)

Müller, Gerhard Ludwig Kardinal: Armut. Die Herausforderung für den Glauben. Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus (Christian Spieß)

Sedmak, Clemens: Armutsbekämpfung. Eine Grundlegung (Christian Spieß)

Lehmann, Udo: Die asymmetrische Chancengesellschaft. Ressourcen – Macht – Gerechtigkeit (Franz Segbers)

Borzymski, Markus: Sozialprinzipien und Finanzverfassung. Eine gerechtigkeitstheoretische Analyse zur Ausgestaltung einer Finanzverteilung in einem föderalen Staat am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland (Jochen Ostheimer)

Stoecki, Kristina: The Russian Orthodox Church and Human Rights (Anthony G. Roeber)

Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 159

Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate" – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption (Tom Kerger)

Thiede, Werner: Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs (Gunther Wenz)

May, John D'Arcy: Buddhologie und Christologie. Unterwegs zu einer kollaborativen Theologie (Michael von Brück)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 165

Zulehner, Paul M.: Mitgift. Autobiografisches anderer Art (András Máté-Tóth)

Knobloch, Stefan: Lebenszeichen. Für eine Wiederentdeckung der Sakramente (Richard Hartmann)

Evangelium. Stadt. Kirche. Stadt- und Gemeindemissionen im säkularen Umfeld, hg. v. Markus-Liborius Hermann / Hubertus Schönemann (Philipp Müller)

Schorberger, Gregor: schwul + katholisch. Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft (Axel Bernd Kunze)

App, Reiner / Broch, Thomas / Messingschlager, Martin: Zukunftshorizont Kirche. Was Katholiken von ihrer Kirche erwarten. Eine repräsentative Studie, hg. v. der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Michael Schüßler)

Bibliographie . . . . . Sp. 171

20

Eine gewagte Hermeneutik und eine konkrete Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Überlegungen zum 50. Jahrestag des Katakombenpaktes

Von Adrián J. Taranzano

Die letzten Jahre waren besonders von der kontroversen Diskussion über die „richtige" bzw. die „wahre" Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils geprägt. Wie ist das Ereignis des Konzils zu verstehen? War es ein Bruch mit der Tradition? Stellt es eine Erneuerung durch Diskontinuität oder eine Kontinuität ohne Neuigkeiten dar? Eine diesbezügliche offizielle Stellungnahme war die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die römische Kurie 2005, wobei der Ausdruck „Hermeneutik der Reform", d.h. „der Erneuerung des einen Subjekts Kirche [...], unter Wahrung der Kontinuität", die Weichen für eine adäquate Umsetzung der Konzilsbeschlüsse stellen sollte.[1] Diese Diskussion ist jedoch nicht rein theoretisch. Hermeneutik und praktische Umsetzung gehören zusammen. Die bisher vollzogene – für viele ganz unzureichende[2] – Umsetzung der Reform des Konzils ist mit der „autoritativen" Auslegung des konziliaren Ereignisses verbunden.[3]

Kurz vor dem Abschluss des II. Vatikanischen Konzils und ohne auf eine „lehramtliche Hermeneutik" zu warten, haben 40 Bischöfe aus der ganzen Welt einen bemerkenswerten Schritt für die Umsetzung der konziliaren Beschlüsse aus der Perspektive einer „Kirche der Armen" gewagt: am 16. November 1965 wurde in den Domitilla-Katakomben ein Pakt unterzeichnet, der ganz konkret das kirchliche Leben in den jeweiligen Ortskirchen der Unterzeichner prägen sollte.[4] Dies war kein Einzelfall: Ein ähnlicher Text, der aber weniger bekannt ist, wurde vom melkitischen Episkopat verfasst. Auch dieses Dokument setzt sich stark und konkret für ein armes Leben der Bischöfe ein.[5]

In dieses Jahr fällt der 50. Jahrestag des Katakombenpaktes, dessen Bedeutung für das II. Vaticanum nicht gering ist: „Der Katakombenpakt kann uns inspirieren, das Konzilsereignis und die Dokumente des Konzils beim 50-jährigen Konzilsgedenken 2012 bis 2015 neu zu lesen und fortzuschreiben."[6]

1. Ursprung und Geist des Katakombenpaktes

Der Text des Paktes fasst ein Kirchenverständnis und eine Hermeneutik zusammen, die nichts weniger beanspruchen, als den Geist des Evangeliums Jesu widerzuspiegeln. Er besteht aus 13 konkreten Verpflichtungen, die die Bischöfe für ihr Leben und für ihren Dienst nach dem Konzil entschieden übernehmen wollen. Der Pakt greift wesentliche Elemente des ekklesiologischen Konzilsverständnisses auf und versucht, sie auf kreative Weise umzusetzen. Die Kirche wird v.a. als Volk Gottes verstanden und die „Hierarchie" als Dienst an diesem und als dessen Bestandteil betrachtet. Der Verzicht auf teure und auffallende Amtskleidung sowie auf kirchliche Ehrentitel ist Ausdruck sowohl der evangeliumsgemäßen Armut als auch des dienstlichen Charakters des kirchlichen Amtes. Die Rolle und die Mitarbeit der Laien werden im Geiste einer Communio-Theologie hervorgehoben. Die bischöfliche Kollegialität wird in Verbindung mit dem Engagement für die Armen und für die Gerechtigkeit ausgelegt, und auf diese Weise wird sie zum Ausdruck der Nähe zu der „Trauer und Angst der Menschen [...], besonders der Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1).

Dieser „Katakombenpakt" war kein isoliertes bzw. plötzliches Ereignis, sondern das Resultat und die Zusammenfassung eines langen Prozesses, der von der sog. Gruppe „Kirche der Armen" in Gang gesetzt worden war.[7] Im Laufe des Konzils hat sich die aus 18 Nationalitäten bestehende Gruppe von Bischöfen wöchentlich im Belgischen Kolleg getroffen, um die Themen des Konzils aus der Perspektive der Kirche der Armen zu bearbeiten und zu entwickeln.[8] Aus einem Brief des ehemaligen Weihbischofs von Rio de Janeiro, Helder Câmara, lassen sich der Geist dieser Gruppe und ihr Ziel deutlich erkennen: „Wir haben mit einer Gruppe von Freunden einen ausführlichen Plan ausgearbeitet, um mit diesem – und mit der Gnade Gottes – in den nächsten drei Konzilsjahren die Heilige Kirche auf die verloren gegangenen Wege der Armut zu führen."[9]

Trotz der verschiedenen Richtungen innerhalb der Gruppe, die zwischen einer eher sozial orientierten und einer theologisch geprägten Sicht oszillierten,[10] lässt sich ihr Ansatz im Grunde genommen als

[1] Vgl. Benedikt XVI.: *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang.* 22. Dezember 2005, Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 172), 11.

[2] Vgl. z.B. *Ermutigung zum Aufbruch.* Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Philip Thull. – Darmstadt: WBG 2013. 176 S., geb. € 39,90 ISBN: 978–3–534–26312–7. Die Publikation versteht sich als ein Dienst an der Kirche von heute, indem ihre 19 Beiträge zu jenem Aufbruch ermutigen, den das Konzil vor 50 Jahren in Gang gesetzt hat. Die behandelten Themen sind vielfältig. Vorwiegend beschäftigen sich die Autoren und Autorinnen mit Dokumenten (nicht mit allen) des Konzils und berücksichtigen dabei besonders ihre noch ausstehenden Aufgaben: *Sacrosanctum Concilium* (*J. Bärch*), *Inter Mirifica* (*E. Garhammer*), *Lumen Gentium* (*R. Siebenrock*), *Gaudium et Spes* (*I. Gabriel*), *Apostolicam Actuositatem* (*S. Demel*), *Gravissimum Educationis* (*J. Theis*), *Perfectae Caritatis, Presbyterorum Ordinis* und *Optatam totius* (*W. Müller*), *Unitatis Redintegratio* (*P. Thull*), *Nostra Aetate* (*K. von Stosch*). Außerdem werden auch noch andere Themen diskutiert: Das Pontifikat von Papst Paul VI. in der nachkonziliaren Zeit und seine entscheidenden Weichenstellungen, die zum späterem Reformstau führen sollten (*J. Beutler SJ*), die Zusammenarbeit europäischer Bischöfe und Theologen (*J. Schmiedl ISch*), das Konzil aus evangelischer Sicht (*W. Fleischmann-Bisten*), die Rezeption des Konzils in Lateinamerika (*M. Eckholt*), Implikationen konziliarer Ekklesiologie (*C. Böttigheimer*), Konziliare Grundaussagen (besonders pneumatologische), deren Tragweite kaum erkannt wurde (*P. Knauer SJ*), der nachkonziliare Reformstau (*U. Baumann*), die Piusbruderschaft (*A. Battlog SJ / N. Klein SJ*), das Konzil als Wegweiser in den neuen Zeiten (*H.-J. Jaschke*) und die Frage nach seiner Zukunft (*G. Greshake*). Dazu auch *Hoffnung und Widerstand.* Konziliare Versammlung. Frankfurt am Main Oktober 2012, hg. v. Annegret Laakmann / Norbert Arntz / Hartmut Meesmann. – Oberursel: Publik-Forum Verlagsgesellschaft 2013. 96 S., pb. € 12,90 ISBN: 978–3–88095–246–1. Anlässlich des 50. Jahrestages der Konzilseröffnung fand in Frankfurt am Main eine „Konziliare Versammlung" statt, die sich mit dem Ereignis, mit der Reform und mit der Zukunft des II. Vaticanums befasste. Der Band sammelt die Vorträge dieser Versammlung, die die Notwendigkeit einer Kirchenreform von unten (*H. Küng*), die Krise des europäischen Kapitalismus und die diesbezügliche Aufgabe der Christ/inn/en (*S. Georg*), die Ecclesia der Frauen (*E. Schüssler Fiorenza*) und die Potenziale des Glaubens und der Kirchen für die Welt (*M. Jäger*) thematisieren. Abschließend werden eine Botschaft der Versammlung, ein von *T. Seiterich* verfasstes Porträt vom Konzilsvater Luigi Bettazzi und zahlreiche Perspektiven für die Zukunft vorgelegt. Der erwähnte Konzilsvater und Unterzeichner des Katakombenpaktes bietet selbst in seinem Buch einen Beitrag zu einem Neustart der Kirche: *Bettazzi*, Luigi: *Das Zweite Vatikanum.* Neustart der Kirche aus den Wurzeln des Glaubens. – Würzburg: Echter 2012. 127 S., pb. € 12,80 ISBN: 978–3–429–03531–0. Die Publikation umfasst eine Einleitung (13–26), zwei Kap. (37–94; 95–124) und ein Nachwort (125–127). Ziel der besonders den jungen Menschen gewidmeten Arbeit ist die Ermutigung, dass das Zweite Vatikanische Konzil „wirklich auch für unser 21. Jahrhundert ein Pfingstereignis sein kann" (10). Seine Vorbehalte in Bezug auf die bisherige Umsetzung der vom Konzil angestrebten Reform versteckt er nicht: „Mag sein, dass ich ein wenig ängstlich wirke, weil das Konzil bisher nur begrenzt aufgenommen und noch eingeschränkter verwirklicht wurde. Große Sorge macht mir vor allem, dass gerade diejenigen, die sich auf das Konzil berufen, es nur sehr minimalistisch auslegen." (125)

[3] Vgl. Peter De Mey: *Auf dem Weg zu einer konkreten Communio-Gestalt der Kirche.* 50 Jahre Lumen Gentium, in: ThRv 108 (5/2012), 355–374, hier: 357–358.

[4] Die deutsche Übersetzung des Textes: *Dreizehn Selbstverpflichtungen ungenannter Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Concilium 13 (1977), 262–263.

[5] Vgl. Henri Fesquet: *Le Jas du Revest-St-Martin*, in: Le Journal du Concile, hg. v. Robert Morel, Forcalquier 1966, 1037–1038; vgl. auch Joan Planellas i Barnosell: *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 2014, 151–153.

[6] Norbert Arntz: *„Für eine dienende und arme Kirche".* Der Katakombenpakt als subversives Vermächtnis des II. Vaticanums, in: *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft.* Für Norbert Mette, hg. v. Gottfried Bitter / Martina Blasberg-Kuhnke, Würzburg 2011 (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 86), 297–307, hier: 307.

[7] Vgl. Arntz, 298–299.

[8] Vgl. Planellas i Barnosell: 43–54, 125–134.

[9] Helder Câmara: *Circulares Conciliares* (Brief 140), in: *Coleção Obras Completas*, hg. v. Luiz Carlos Luz Marques / Roberto de Araújo Faria, Recife 2009 (Bd. I/1), 200.

[10] Vgl. Planellas i Barnosell: 53–54, 58.

tief ekklesiologisch auslegen. Die *Kirche* muss den Weg der Armut Jesu Christi als notwendige Voraussetzung für ihr Selbstverständnis wiederentdecken. Die Frage der Armut ist eine Frage ihrer Identität.

Dieses Verständnis sollte sich schließlich in einer wichtigen, wenn auch nicht zentralen Aussage der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* widerspiegeln, die die Kirche mit der Armut Christi eng verbindet:

„Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. Christus Jesus hat, ‚obwohl er doch in Gottesgestalt war,... sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen' (Phil 2,6); um unseretwillen ‚ist er arm geworden, obgleich er doch reich war' (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind' (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war' (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja, in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu lindern, und sucht Christus in ihnen zu dienen." (LG 8; vgl. auch GS 1; AG 5)

M. Kehl hebt die Tragweite dieses grundlegenden Textes hervor und betont, dass LG 8,3 „durchaus in das dogmatische Selbstverständnis der Kirche" des Konzils gehört.[11] Ohne dieser Aussage zu widersprechen, stellt N. Arntz aber fest, dass die Frage nach der Armut der Kirche dennoch in der Gesamtheit der konziliaren Dokumente marginal bleibt.[12] Dieselbe Meinung vertritt auch Jon Sobrino.[13] Die Frage nach der Armut der Kirche wird nicht zum „Schlüsselbegriff" der konziliaren Ekklesiologie, wie es Kardinal Lercaro beansprucht hat. Ihm ist es nicht gelungen, diese Frage ins Zentrum der Ekklesiologie zu stellen.[14]

Das Problem der Armut aus soziologischer Sicht war auch nicht vorrangiges Thema im Konzil,[15] auch nicht für die Bischöfe aus der dritten Welt. Die konkrete Situation Lateinamerikas gehörte z.B. anfänglich nicht zu den Themen, die die lateinamerikanischen Bischöfe in der Konzilsaula diskutieren wollten.[16]

Diese soziologische Sicht wurde später auf Bitte von einigen Bischöfen in der Enzyklika *Populorum Progressio* aufgegriffen, während die Armut im ekklesiologischen Sinne weitgehend unbeachtet blieb und nicht weiterentwickelt wurde.

2. Die Frage nach einer „armen Kirche" in Medellín

Die Rolle der zweiten bischöflichen Versammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín ist für die Umsetzung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils wesentlich gewesen.

„Die Konferenz von Medellín war nicht eine ‚bloße Anwendung oder Verlängerung des Konzils'[17], sondern Zeichen für den kreativen Prozess der Umsetzung des Konzils, zu dem die lateinamerikanische Ortskirche gefunden hat und der gerade deutlich macht, was für ein innovatives Potential das ‚Ereignis' des Konzils und vor allem die auf ihm verabschiedeten Dokumente in sich bergen."[18]

Mit anderen Worten gesagt: die lateinamerikanische bischöfliche Versammlung legt das Zweite Vatikanische Konzil aus der Perspektive der im Belgischen Kolleg versammelten Gruppe aus und in diesem Sinne trägt sie zur Rezeption des im Katakombenpakt zum Ausdruck gebrachten Verständnisses als Kirche der Armen bei. Die Anliegen des Paktes wurden in Medellín deutlich aufgenommen und zum Bestandteil des kirchlichen Lehramtes einer kontinentalen Ortskirche.[19]

In ihrer umfangreichen Untersuchung über die Geschichte und die Tragweite dieser zweiten Generalversammlung stellt S. Scatena fest,[20] dass in Medellín nicht nur die vom Konzil hervorgehobene bischöfliche Kollegialität gestärkt[21] und die kommunionalen Strukturen gefördert wurden,[22] sondern dass auch die Perspektive der Kirche der Armen mit dem Ruf zur Armut deutlich hervorgehoben wurde.[23]

Schon der „Documento básico" für die Vorbereitung der Versammlung fordert die Kirche dazu auf, eine echte Armut aus Liebe zu Christus zu suchen. Die Armut ist im Zusammenhang mit ihrer Mission, Christus vor den Menschen als Erlöser zu vergegenwärtigen, zu sehen.[24] Immer wieder wird an den „Geist des Konzils" in Verbindung mit einer armen und dienenden Kirche erinnert.[25] Die Homilie von Papst Paul VI. bei der Eröffnung der Versammlung am 24. August 1968 in Bogotá nimmt wieder die Armut der Kirche auf und stellt sie als „Berufung zur Armut Christi" dar,[26] obwohl ihre Aussagen von vielen Kritikern als extrem zurückhaltend wahrgenommen wurden.[27]

Von besonderer Bedeutung war schon innerhalb der Diskussionen der Vortrag des argentinischen Bischofs Eduardo Pironio über die christliche Auslegung der „Zeichen der Zeit" in Lateinamerika, der nach Auffassung von vielen Teilnehmern den theologischen Rahmen der Versammlung darstellte. Ein zentrales Thema dieses Vortrags sind die Armen, die als „Gottesbevorzugte" gekennzeichnet werden, denen der Vorzug im Himmelreich zusteht. Das notwendige Zeugnis von der Armut der Kirche wird nicht mit soziologischen Gründen erklärt oder als bloße Solidarität mit den Armen betrachtet, sondern es wird als Treue zum Kern des Evangeliums und zur „Logik" der Kenosis Christi verstanden.[28]

In diesem Zusammenhang überrascht es nicht, dass unter den Arbeitskommissionen der Versammlung ein Unterausschuss sich ausdrücklich mit der Frage nach der „Armut der Kirche" befasst hat.[29] Das Schlussdokument von Medellín enthält folglich ein entsprechendes Kap., das mit einer ungewöhnlichen „Parrhesia" spricht. Nicht wenige Äußerungen lassen den Geist des Paktes erkennen:

„Und auch uns erreichen die Klagen, daß die Hierarchie, der Klerus und die Ordensleute reich und mit den Reichen verbündet sind. Dazu müssen wir feststellen, daß sehr häufig der Schein mit der Wirklichkeit verwechselt wird. Viele Ursachen haben dazu beigetragen, dieses Bild einer reichen kirchlichen Hierarchie zu schaffen. Die großen Gebäude, die Häuser der Pfarrer und der Ordensleute – wenn sie größer sind als die des Stadtviertels, in dem sie stehen –,

[11] Vgl. Medard Kehl: *Die Kirche*. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 241–242. LG 8 wird als ein zentraler Konzilstext von Roman Siebenrock betrachtet und in folgendem Artikel behandelt: *„[...] geht die Kirche immerfort den Weg der Buße und Erneuerung" (LG 8)*. Betrachtung eines zentralen Konzilstextes zum Selbstverständnis der Kirche, in: *Ermutigung zum Aufbruch*, 48–58. In diesem Artikel wird die Frage einer „Kirche der Armen" kurz erwähnt, vgl. 53–54.

[12] Vgl. Arntz, 301.

[13] Vgl. Jon Sobrino: *Der „Kirche der Armen" war auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein Erfolg beschieden*. Von Medellín gefördert, verwirklichte sie wesentliche Elemente des Konzils, in: Concilium 48 (2012), 296–305, hier: 296–297.

[14] Vgl. Planellas i Barnosell: 55–63.

[15] Vgl. Arntz, 301.

[16] Vgl. Etienne Fouilloux: *Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960)*. Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit, in: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, hg. v. Giuseppe Alberigo / dt. Ausgabe hg. v. Klaus Wittstadt, Mainz/Leuven 1997 (Bd. 1), 61–187, hier: 129; Sobrino, 300.

[17] Vgl. Sobrino, 304.

[18] Vgl. Margit Eckholt: *„Der unterbrochene Frühling"*. Erinnerung an das Weltkirche-Werden auf dem 2. Vatikanischen Konzil, in: *Ermutigung zum Aufbruch*, 120–128, hier: 120.

[19] Arntz, 305–306, vgl. dazu auch Sobrino, 298.

[20] Vgl. Silvia Scatena: *In Populo Pauperum*. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962–1968), Bologna 2007, 305.

[21] Vgl. Scatena, 305. Im Unterschied zur Versammlung von Rio de Janeiro (1955), die in toto vom Heiligen Stuhl organisiert worden ist, vgl. ebd. 519–520.

[22] Vgl. Scatena, 313. An der Versammlung nahmen auch Laien teil, was vorwiegend als ein „geschichtliches Ereignis" und als eine „Neuigkeit", die ein Zeichen für die Zukunft sein solle, galt (ebd. 440). Zum ersten Mal teilten Kardinäle, Bischöfe, Ordensleute, Laien – Männer und Frauen – die Arbeit, die Mensa und die Liturgie, etwas, was vor „fünf Jahren unmöglich gewesen wäre" (ebd. 446).

[23] Vgl. Scatena, 517. Dazu auch Sobrino, 296.

[24] Scatena, 312. Scharfe Kritik wurde an dem „Documento básico" sowohl von einigen lateinamerikanischen Episkopaten als auch von der römischen Kurie geübt, vgl. ebd. 313–337. Die Päpstliche Kommission für Lateinamerika empfiehlt „Mäßigkeit" bezüglich der Aufforderung zur Armut. Angemessener sei von einer „Kirche aller" und vom „Geist der Armut" zu sprechen, vgl. ebd. 328.

[25] Vor dem Beginn der Versammlung wandten sich fünfzig brasilianische Bischöfe an ihre Mitbrüder der Bischofskonferenz, um dazu aufzufordern, auf die „Exzellenz"-Titel zu verzichten und konkrete Gesten zu setzen, um die konziliaristische Option einer armen Kirche inmitten des Volkes sichtbar zu machen, vgl. Scatena, 407, 427.

[26] Vgl. Paolo VI: *Omelia in occasione dell'Inaugurazione della II Assemblea Generale dei Vescovi dell'America Latina*, 24 agosto 1968.

[27] Mit seiner Homilie habe der Papst die Türe – so die Auffassung von Helder Câmara – eher „geschlossen als geöffnet", vgl. Câmara: Circular 6–7, zitiert nach Scatena, 434.

[28] Vgl. Scatena, 452–454.

[29] Vgl. Scatena, 463, 499 –504, 516.

die eigenen, manchmal aufwendigen Fahrzeuge, die aus früheren Epochen stammende Art sich zu kleiden, sind einige dieser Gründe gewesen."[30]

Und ganz entschieden wird auch beschlossen:

„Wir Bischöfe wollen uns in Einfachheit und aufrichtiger Brüderlichkeit immer mehr den Armen nähern, indem wir ihnen Zugang zu uns ermöglichen und leicht machen"[31]; „Wir möchten, daß unser Wohnstil und Lebensstil bescheiden sind, unsere Kleidung einfach, unsere Werke und Institutionen funktionsgerecht, ohne Pomp und Prunksucht. Wir richten an die Priester und Gläubigen die Bitte, uns eine Behandlung zukommen zu lassen, die unserer Sendung als Väter und Hirten entspricht, denn wir möchten auf die Ehrentitel verzichten, die einer früheren Zeit angehören."[32]

Die Frage der Transparenz wird dort ebenfalls erwähnt:

„Wir wollen noch die übertriebene Geheimhaltung erwähnen, mit der man den Finanzhaushalt der Schulen, Pfarreien und Diözesen umgab – ein mysteriöses Klima, das die Schatten vergrößert und Phantasien schaffen hilft."[33]

Sehr mutig schlägt das Dokument Änderungen vor:

„Mit Hilfe des gesamten Gottesvolkes hoffen wir, das System der Sakramentengebühren zu überwinden und es durch andere Formen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu ersetzen, die unabhängig von der Sakramentenspendung sind. Die Verwaltung der diözesanen oder pfarrlichen Güter soll mit kompetenten Laien besetzt sein und zum besten Nutzen zum Wohle der ganzen Gemeinschaft geleitet werden."[34]

Die lateinamerikanischen Bischöfe sehen die konkrete Gestalt einer armen Kirche darin, dass sie den ungerechten Mangel an Gütern und die ihn hervorbringende Sünde anklagt, und dass sie die geistige Armut als Haltung der Gotteskindschaft und als Ausdruck der Öffnung zu Gott lebt und predigt. Da die geistige Armut nicht vergeistigt werden darf, verpflichtet sich eine arme Kirche zur materiellen Armut, die als eine unveränderliche Größe in der Heilsgeschichte betrachtet wird.[35] Der letzte Grund ist dabei christologisch: Der Sohn Gottes liebt nicht nur die Armen, sondern „er, der reich war, machte sich arm" (2 Kor 8,9).[36] Die Kirche darf keinen anderen Weg gehen, falls sie es beansprucht, ihren Ursprung und ihren Sinn in Christus zu haben. Dieses Verständnis wird zu einem roten Faden in der Ekklesiologie von Medellín[37] und wurde im lateinamerikanischen Kontext u. a. von Ignacio Ellacuría weiterentwickelt.[38]

3. Rezeption in der Ekklesiologie?

In diesem Zusammenhang lässt sich die Frage stellen, inwiefern und inwieweit die dem Pakt zugrundeliegende ekklesiologische Theologie in der nachkonziliaren Zeit rezipiert und bearbeitet wurde. Hat sie das Interesse der Theologen weltweit erweckt? Ist diese unverzichtbare, weil christologisch begründete Dimension des Wesens der Kirche hervorgehoben worden? Da man Ekklesiologie nicht platonisch denken darf, ist zu fragen, ob die Kriterien, die Möglichkeitsbedingungen und die notwendigen Unterscheidungen für eine „arme Kirche" nach den verschiedenen Kontexten untersucht worden sind.

Anhand des in der Theologischen Revue 107 (5/2012) erschienenen Leitartikels von Peter De Mey[39] kann angenommen werden, dass in weiten Bereichen der heutigen Ekklesiologie das Thema kein großes Interesse geweckt hat. Die Frage der „Armut" hat kaum einen theologischen Status erreicht. Sie gehört zwar zur kirchlichen Soziallehre – so scheint es –, aber nicht zur Ekklesiologie im engen Sinn.

De Mey beschäftigt sich mit einer Reihe von ekklesiologischen Büchern des letzten Jahrzehnts, die in gewisser Weise als exemplarisch gelten können. Aus dem englischen Sprachraum rezensiert De Mey folgende Arbeiten: G. Mannion: „Ecclesiology and Postmodernity: Question's for the Church in our Time"[40]; B. Hinze: „Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church: Aims and Obstacles, Lessons and Laments"[41]; K. Osborne: „A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach"[42]; R. McBrien: „The Church: The Evolution of Catholicism"[43]; P. Lakeland: „Church: Living Communion"[44]; R. Gaillardetz: „The Church in the Making"[45], „Ecclesiology for a Global Church: A People Called and Sent"[46] und das zusammen mit Catherine Clifford geschriebene Buch „Keys to the Council. Unlocking the Teaching of Vatican II"[47].

Unter den zahlreichen dogmatischen Themen und Perspektiven dieser ekklesiologischen Arbeiten kommt die Frage der Armut der Kirche nicht deutlich zum Vorschein. Viel Aufmerksamkeit wird der Begründung der Communio-Ekklesiologie und der damit verbundenen Fragen der kommunionalen bzw. synodalen Strukturen gewidmet. Der Ansatz einer „armen Kirche" zählt z. B. nicht zu den zehn „Herausforderungen für die Kirche heute", die der zitierte Essay von P. Lakeland beschreibt.[48] Besonders überraschend ist aber die Tatsache, dass auch für den „Franciscan Approach" von Kenan Osborne die Frage der Armut keine Rolle für „a third-millennium ecclesiology" spielt. Nur extrem kurz wird auf die Armut Jesu, Josephs und Mariens hingewiesen (396), ohne aber ekklesiologische Folgen daraus zu behandeln.

Die Rezension von ekklesiologischen Werken des deutschen Sprachraums ändert diese Landschaft nicht wesentlich. Unter dem Gesichtspunkt eines „sakramental[en], gemeinschaftlich[en], diakonal[en]" Verständnisses der Kirche beschäftigt sich De Mey mit einigen deutschen Veröffentlichungen: W. Kasper: „Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit. Sendung"[49]; A. Buckenmaier: „Universale Kirche vor Ort"[50]; J. Werbick: „Grundfragen der Ekklesiologie"[51] und G. Kraus: „Die Kirche: Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils"[52]. Abgesehen vom Werk A. Buckenmaiers, das sich nur auf die Einzelfrage der Beziehung zwischen Universal- und Ortskirche beschränkt, befassen sich die übrigen rezensierten Werke dagegen mit einer systematischen Darstellung der Ekklesiologie oder mit Grundfragen derselben. In diesen umfangreichen Studien wird die Armut der Kirche nicht ausdrücklich als theologische Frage thematisiert oder als besonders reflexionswürdig betrachtet.

[30] Vgl. Abschlussdokument von Medellín, 14,2. Deutsche Fassung des Dokumentes: *Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates*: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981 (Stimmen der Weltkirche, 8).

[31] Medellín, 14,7.

[32] Medellín, 14,12.

[33] Medellín, 14,2.

[34] Medellín, 14,13.

[35] Vgl. Medellín, 14,5. Ganz klar besagt das Dokument, dass dieser Geist der Armut in „Gesten, Haltung und Normen" auszudrücken ist, damit die Kirche ein leuchtenderes und echtes „Zeichen des Herrn" sein kann, vgl. Medellín, 14,7.

[36] Vgl. Medellín, 14,7; 18.

[37] Scatena, 517.

[38] Vgl. Sobrino, 298–299.

[39] Vgl. De Mey, 359–373.

[40] Gerard Mannion: *Ecclesiology and Postmodernity*: Questions for the Church in Our Time, Collegeville, MI 2007.

[41] Bradford Hinze: *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church*. Aims and Obstacles, Lessons and Laments, New York/London 2006.

[42] Kenan Osborne: *A Theology of the Church for the Third Millennium*. A Franciscan Approach, Leiden/Boston 2009.

[43] Richard McBrien: *The Church*. The Evolution of Catholicism, New York 2008. Ganz kurz wird auf die Aufgabe der Kirche hingewiesen, sich für die Armen einzusetzen und als Anwältin und Dienerin der Gerechtigkeit, der Menschenrechte und des Friedens zu agieren, vgl. ebd. 169.

[44] Paul Lakeland: *Church*. Living Communion, Collegeville, MI 2009 (Engaging Theology: Catholic Perspectives).

[45] Richard R. Gaillardetz: *The Church in the Making*. Lumen Gentium, Christus Dominus, Orientalium Ecclesiarum, Mahwah, NJ 2006 (Rediscovering Vatican II).

[46] Richard R. Gaillardetz: *Ecclesiology for a Global Church*. A People Called and Sent, Maryknoll, NY 2008.

[47] Richard R. Gaillardetz / Catherine E. Clifford: *Keys to the Council*. Unlocking the Teaching of Vatican II, Collegeville, MN 2013.

[48] Vgl. Lakeland: *Church*, 60–119. Nach der Wahl von Papst Franziskus veröffentlichte der Vf. ein kritisches Buch, in dem er das „unfinished business", d. h. die komplexe Beziehung zwischen *Lumen Gentium* und den Spannungen in der heutigen Kirche, berücksichtigt: Paul Lakeland: *A Council that will never end. Lumen Gentium* and the Church Today, Collegeville, MN 2013. Die Kap. scheinen aber vor der Wahl des lateinamerikanischen Papstes geschrieben worden zu sein. Der Titel des dritten Teils lautet „In Search of a Humbler Church" und beschäftigt sich mit der „Tugend der Demut" in der Kirche. Dabei sind u. a. die Dialogfähigkeit, die Haltung gegenüber anderen Religionen oder die Bereitschaft der Kirche, um Vergebung zu bitten, gemeint, aber nicht ausdrücklich die „poverty". Von dieser ist auch nicht die Rede, wenn Lakeland sich über „Kenosis in the Church, Kenosis of the Church" äußert. LG 8,3 wird nicht behandelt. Sehr ähnlich ist die Darstellung in Mannion, 132–134.

[49] Walter Kasper: *Katholische Kirche*. Wesen. Wirklichkeit. Sendung, Freiburg i. Br. 2011.

[50] Achim Buckenmaier: *Universale Kirche vor Ort*. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regensburg 2009.

[51] Jürgen Werbick: *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg i. Br. 2009. Der Vf. erwähnt kurz die Option für die Armen und die Befreiungstheologie in seinem Buch *Kirche*. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 156–159.

[52] Georg Kraus: *Die Kirche: Gemeinschaft des Heils*. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 2012.

Eine ähnliche Situation stellt Planellas i Barnosell für die meisten ekklesiologischen Veröffentlichungen in Spanien fest, ohne sie einzeln zu beschreiben, und führt diesen Sachverhalt u.a. auf den Verdacht einer gefährlichen Nähe des Begriffes zum Marxismus zurück.[53] Besteht dann auch in der systematischen Theologie „eine Unfähigkeit zur Armut"?[54]

4. Einige wichtige Anstöße

Diese theologische Landschaft lässt sich wohl teilweise ergänzen, wenn man verschiedene, gleichwohl kleinere Beiträge bzw. Aufsätze zum Thema „Katakombenpakt" bzw. „Armut der Kirche" berücksichtigt.[55] Im deutschen Sprachraum ist trotz des oben erwähnten Mangels in der systematischen Ekklesiologie ein deutliches Interesse daran festzustellen.

Einige jüngere Publikationen aus Deutschland seien hier erwähnt. In einem von Mariano Delgado herausgegebenen Buch wird der deutschsprachigen Öffentlichkeit eine Reihe von ausgewählten Beiträgen des lateinamerikanischen Theologen Gustavo Gutiérrez präsentiert, die zwischen 1993 und 2007 auf Spanisch veröffentlicht wurden.[56] In vier ungleich langen Teilen bietet die Sammlung „einen guten Einblick in das Spätwerk Gutiérrez', in dem das frische Wasser der Anfänge immer noch sprudelt".[57] Für den Vater der Befreiungstheologie ist die Option für die Armen nichts weniger als ein Ausdruck der „Nachfolge Jesu" und Antwort auf die „Gratuität" der Liebe Gottes.

Der erste Teil der Sammlung („Der Gott der Armen in einer globalen Welt") besteht aus sechs Beiträgen (25–136). Abgesehen von dem vierten („Armut und Theologie") und von dem fünften („Wo werden die Armen schlafen?"), beschäftigen sich die anderen Beiträge vorwiegend mit der christologischen Grundlegung der Befreiungstheologie des Vf.s: im ersten wird „der Zusammenhang zwischen dieser Option [der Armen] und der Nachfolge Jesu" vorgetragen (27). Die Rede von der „Nachfolge Jesu" wird ekklesiologisch verstanden und von ihr ausgehend kann Gutiérrez über „Sein und Handeln der Kirche auf dem Kontinent" sprechen. Diese darf nicht anders als der Samariter des dritten Evangeliums handeln (42).

Die Identifizierung Christi mit den Armen ist der Kern des zweiten Beitrags, der sich mit einer biblischen und lehramtlichen Auslegung von Mt 25,31–46 beschäftigt (43–59). Eine historisch-kontextuelle Auslegung des Textes wird anhand der Predigt von Bartolomé de las Casas dargestellt (54–56). Als Haupttext für die Interpretation der Botschaft Jesu hat dieser eine besondere Bedeutung für „das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gnade und Werken, der Christologie, der Ekklesiologie, der evangeliumsgemäßen Ethik und der christlichen Spiritualität." (43) Im Anschluss an Guamán Pomar lässt sich zusammenfassend ein Hauptprinzip des Beitrags formulieren: *Ubi pauper, ibi Jesus Christus* (55; 59).

Zugespitzt wird diese christologische Begründung der Option für die Armen durch einen Beitrag über die Eröffnungsansprache der V. Konferenz des lateinamerikanischen und karibischen Episkopats von Papst Benedikt XVI. in Aparecida 2007 (129–136). Für den Papst ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2 Kor 8,9).[58] In der päpstlichen Rede wird, so wie Gutierréz feststellt, die ekklesiologische Dimension auch eingeführt: Die Kirche ist als „Anwältin der Gerechtigkeit und der Armen" zu betrachten und ihre Aufgabe besteht darin, „die Gewissen zu bilden, Anwältin der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu sein und zu den individuellen und politischen Tugenden zu erziehen." (Nr. 4) Ohne das etwa auf die theoretisch-erzieherische Ebene beschränkte Verständnis der Mission der Kirche den Armen gegenüber in der päpstlichen Rede zu kritisieren, betont Gutierréz weiter, dass das Engagement für die Gerechtigkeit in der Welt eine „Herausforderung für die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche" ist (133). In diesem Sinne findet er sich in der Perspektive der lateinamerikanischen Ekklesiologie, für die der Einsatz für soziale Gerechtigkeit zur „Heiligkeit", zu einer der vier *notae* der Kirche, gehört.[59]

Nach dem zweiten („Theologie Heute") und dem dritten Teil („Zeugen des Glaubens und der Liebe Gottes zu den Armen") der Sammlung thematisiert der letzte der drei Beiträge des vierten Teils („Globalisierung als theologische Aufgabe") die Frage der kirchlichen Koinonia angesichts der Globalisierung. Ausgangspunkt ist dabei ein Text des Beschlussdokuments der III. Versammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, welcher von einer „missionierenden Kirche", einer „dienenden Kirche" und einer „Kirche als Sakrament der Gemeinschaft" handelt.[60] Gutiérrez sieht darin einen Anschluss an die „arme, missionarische und österliche Kirche" von Medellín (232).[61] Folge der missionarischen Identität der Kirche ist nicht zuletzt der Einsatz für die „Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen", welcher eine „wesentliche Aufgabe der Kirche" ist (235). Tief christologisch begründet ist die Armut der Kirche unverzichtbar und sie muss nicht nur den „Lebensstil", sondern auch die „kirchlichen Strukturen" (vgl. *Santo Domingo*, 178) kennzeichnen.

Da das Werk von Ignacio Ellacuría im deutschsprachigen Raum relativ unbekannt ist, kommt der jüngsten Veröffentlichung von wichtigen methodologischen und ekklesiologischen Texten des baskisch-lateinamerikanischen Theologen ein großes Verdienst zu.[62] Das von Martin Maier SJ herausgegebene Buch bietet einen Einblick in das Werk E.s. In diesem Band gliedert der deutsche Jesuit einige von Raúl Fornet-Ponse übersetzten „zentrale[n] theologische[n] Texte" (9) des lateinamerikanischen Ordensmitbruders in zwei Teile.

Im ersten Teil werden Texte gesammelt, die sich mit dem Charakter, der Methode und den Aufgaben der Theologie der Befreiung befassen (21–162). In diesen epistemologischen Überlegungen wird die Praxis der Kirche der Armen als *locus theologicus* für das theologische Tun betrachtet (21). Das Objekt dieser Praxis und folglich das der theologischen Arbeit darf nichts anderes sein als das Reich Gottes (33). Für E. sind das Reich Gottes und die Armen die Grundpfeiler für den Entwurf einer neuen Ekklesiologie (40). In diesem Sinne skizziert er eine gewisse „Universalisierung" des Ansatzes einer Kirche der Armen (42–43).

Als ersten theologischen Grund nennt E. die Natur der göttlichen Offenbarung: ihr privilegierter Ort ist die Welt der Armen und der Unterdrückten (vgl. Mt 11,25). Sie sind die privilegierten Empfänger der Offenbarung Gottes. Eine realistische Wahrnehmung der weltweiten Situation gibt ihm auch einen zweiten Grund. Die überwältigende Mehrheit der Menschheit befindet sich in der Tat in einer Lage der Armut und der Unterdrückung. Beansprucht die Kirche wahrhaft ka-

[53] Vgl. Planellas i Barnosell, 14–17.

[54] Vgl. Karl Rahner: *Die Unfähigkeit zur Armut in der Kirche*, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1972 (10), 520–530, hier: 525.

[55] Vgl. Kurt Appel / Sebastian Pittl: *Das Konzil am Grab.* Das Grabmal Pauls VI. und der „Pakt der Katakomben" als Verständnishilfen für den ästhetischen Perspektivenwechsel des Konzils, in: *Erinnerung an die Zukunft.* Das Zweite Vatikanische Konzil, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg 2012, 303–316; Margit Eckholt: *Kirche der Armen.* Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz Spezial. Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (Oktober 2005), 50–55; dies.: *Kirche der Armen*, in: *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Ihre Bedeutung für heute, hg. v. Michael Sievernich / Mariano Delgado, Freiburg 2013, 205–224; dies.: *Nahe bei Gott und nahe bei den Armen.* Das Konzilsjubiläum in Lateinamerika, in: Herder-Korrespondenz 67 (2013), 24–29; Thomas Fornet-Ponse: *Für eine arme Kirche!* Der Katakombenpakt von 1965 als Beispiel der Entweltlichung, in: Stimmen der Zeit 230 (10/2012), 651–661; Klaus P. Fischer: *Option für die Armen*, in: Stimmen der Zeit 231 (12/2013), 806–816; Norbert Mette / Katja Strobel / Christian Weisner: *Götzen, Geld und die Gerechtigkeit.* Ein Gespräch über die Herausforderungen und Aufgaben, vor denen Christinnen und Christen heute stehen, in: *Hoffnung und Widerstand*, 75–90, hier: 84–86; *Senft*, Josef: *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die Option für die Armen und die römisch-katholische Kirche.* – München: Grin 2013. 36 S. (Akademische Schriftenreihe, V211833), kt € 13,99 ISBN: 978-3-656-40605-1.

[56] *Gutiérrez*, Gustavo: *Nachfolge Jesu und Option für die Armen.* Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung. – Fribourg: Academic Press 2009. 256 S., geb. € 29,00 ISBN: 978-3-7278-1628-4.

[57] Mariano Delgado: *Vorwort*, in: *Gutiérrez*, 7.

[58] Benedikt XVI.: *Eröffnungsansprache*, in: *Aparecida 2007.* Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007 (Stimmen der Weltkirche, 41), 320–342.

[59] Vgl. Leonardo Boff: *Kirche: Charisma und Macht.* Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985, 220; vgl. auch Werbick: *Kirche*, 143–147.

[60] Abschlussdokument von Puebla, 1302–1304. Deutsche Fassung des Dokumentes: *Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates.* Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981 (Stimmen der Weltkirche, 8).

[61] Vgl. Medellín, 15.

[62] *Ellacuría*, Ignacio: *Eine Kirche der Armen.* Für ein prophetisches Christentum. – Freiburg: Herder 2011. 228 S. (Theologie der Dritten Welt, 40), kt € 19,95 ISBN: 978-3-451-34122-9.

tholisch und universell zu sein, dann muss sie sich unbedingt vorrangig mit dieser Situation befassen. Einer Ortskirche ist nicht erlaubt, sich auf ihren eventuell wohlhabenden bzw. entwickelten Kontext zu beschränken. Die Kirchen in der entwickelten Welt müssen sich auch kritisch mit ihren jeweiligen Ländern insofern konfrontieren, als diese Länder durch sündhaftes Handeln oder Unterlassung für die tragische Situation der restlichen Welt Verantwortung tragen. In den entwickelten Ländern ist eine Kirche der Armen ein kritisches Zeichen, das die Augen einer wohlhabenden Gesellschaft öffnet und zur Umkehr zwingt. Sie versucht das Reich Gottes in der Geschichte zu realisieren.[63]

Der erste Teil des Bandes endet mit einem vielleicht besser zum zweiten Teil passenden, weil ekklesiologisch konzipierten Beitrag über die Verkündigung des Reich Gottes und die Glaubwürdigkeit der Kirche (122–160). E. betont hier die wesentliche Geschichtlichkeit der Sendung der Kirche und stellt fest, dass aus einem falschen Verständnis dieser Tatsache theoretische und praktische Missverständnisse entstehen. Weit weg von jedem Gnostizismus ist die heilbringende Offenbarung und Mitteilung des Gottes Jesu Christi geschichtlich. Die Kirche muss nicht nur das Heil *geschichtlich verkündigen*, sondern auch *geschichtlich realisieren*. Christologisch begründet lässt sich sein Verständnis so zusammenfassen:

> „Als Nachfolgerin des ersten Sakraments – Jesus Christus – muss die Kirche das realisieren, was sie verkündet: Verkündigung und Realisierung des Heils heute ereignen sich weiterhin in Jesus Christus, aber der Ort, an dem sich dies tatsächlich weiterhin ereignet, ist die Kirche als Leib, in der die unsichtbare Handlungsweise Jesu Christi als ihres Kopfes präsent und tätig wird." (123)

Für den Theologen stehen hier sowohl das *Sein* als auch die *Glaubwürdigkeit* der Kirche auf dem Spiel (124). Die Glaubwürdigkeit der Kirche ist aber nicht ein in sich selbst verfolgtes Ziel, sondern notwendige Folge ihres Einsatzes in der Welt. Letzten Endes ist die Kirche mit ihrem geschichtlichen Einsatz im Dienst der Armen ein Zeichen der *Glaubwürdigkeit des Evangeliums selbst* (146). In der Auffassung E.s kreisen konkret die Verkündigung und die Realisierung des Heils um drei Begriffe: Befreiung, Gerechtigkeit und Liebe. Sie gehören zum Wesen der Sendung der Kirche und sind Ausdruck ihres Dienstes an der Welt. Sie sind nicht Strategien, um sich selbst zu rechtfertigen oder sich glaubwürdig zu machen, sondern Treue zu ihrem Wesen. Nicht geringen Belang schreibt der Theologe der selbstkritischen Anerkennung dessen zu, was die Kirche selbst zur ungerechten Unterdrückung der Menschen im Lauf ihrer Geschichte beigetragen hat (149–151).

Der zweite Teil des Bandes („Die Kirche der Armen") besteht aus vier Beiträgen. Ausgangspunkt des ersten ist die Betrachtung der Kirche als Volk Gottes (163–184). Dieser vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckte und hervorgehobene Begriff[64] muss nach der Ansicht E.s theologisch bestimmt werden. V. a. muss klar werden, dass es nur ein Volk Gottes geben kann, weil es einen Gott des Volkes gibt. Die Offenbarung spricht nicht bloß von einem Gott des Kosmos, Ursprung und Bewahrer allen Seins, sondern von einem Gott, der sich ein Volk auserwählt hat und der inmitten von ihm handelt (164–166).

Befinden sich für E. die Begriffe „Reich Gottes" und „Volk Gottes" auf derselben Ebene, ist dagegen der Begriff „Kirche" von ihnen deutlich zu unterscheiden. Die ersten beiden verweisen auf die totale Geschichtlichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch und sind umfassender als der Begriff Kirche (167). Die Kirche wird dabei nicht verabsolutiert: Sie ist ein „besonderes Instrument und ihre Sendung besteht darin, das Reich Gottes unter den Menschen zu erreichen, sodass sich ein Volk Gottes bilden kann." (171) In diesem Sinn kann man über den Wortlaut E.s hinaus von einer ontologischen Armut der Kirche sprechen.

Eine differenzierte Untersuchung über die Bedeutung der Armen findet im zweiten Beitrag dieses Teils statt. Der Theologe E. unterscheidet dabei die soziale Realität vom theologalen, christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Begriff der Armen (185–200). Ist der erste Aspekt eine erniedrigende Geißel, so lassen sich die anderen Dimensionen als Anstöße zu seiner Überwindung erweisen. E. thematisiert hier nicht die notwendige „geistige Armut", sondern hebt hervor, dass Jesus in den Seligpreisungen die materielle Armut als Übel angeklagt und nicht nur eine geistliche Haltung empfohlen hat. „Im Reich Gottes ist kein Ort für Armut." (190) Die Armen sind selig, nicht weil sie arm sind, sondern weil ihnen das Versprechen des Reiches Gottes gilt. Die Sendung Jesu ist wesentlich als eine zu den Armen zu verstehen (vgl. Lk 4,16–30) und der letzte Grund für Heil oder für Verdammnis hängt vom Dienst an den geringsten Brüdern ab (vgl. Mt 25,31–36).

Der „ekklesiologische Begriff der Armen" lässt sich mit dem Begriff „Kirche der Armen" erklären (197). Aus diesem Begriff lässt sich nicht nur die vorrangige Option für die Armen ableiten, sondern er stellt auch Konsequenzen für die Hierarchie, für die Organisation der institutionellen Kirche und für die Evangelisierung dar. Mit dem Begriff „Kirche der Armen" ist eine „konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche" zur Sprache gebracht. Deshalb kann E. ganz radikal behaupten: „[E]ntweder ist die Kirche eine Kirche der Armen oder sie hört auf, die wahre und heilige Kirche zu sein." (198) Eine Kirche der Armen setzt eine arme Kirche – im eigenen Leben und in den institutionellen Strukturen – voraus. Die geistige Armut ist nur echt, wenn sie gleichzeitig materiell ist: „Die geistige Armut lässt sich nicht als innere Disposition der Reichen auffassen: Wer sich angesichts des Elends der Armen nicht von seinen Reichtümern löst, ist trotz gegenteiliger Behauptungen nicht arm im Geiste, da er tatsächlich seinen Reichtümern verfallen ist." (198) Besteht die Kirche auf ihren Privilegien und arrangiert sie sich mit den Mächten dieser Welt, dann hat sie sich verweltlicht. Ist sie dagegen eine Kirche der Armen, dann wird sie im Sinne der Seligpreisungen notwendigerweise auch eine verfolgte Kirche sein.

E.s ekklesiologischer Ansatz lässt sich in einer zugespitzen Aussage zusammenfassen: nachdem er die Armen als „theologischen Ort" bezeichnet hat, plädiert er dafür, dass die Bezeichnung „Kirche der Armen" einen ähnlichen dogmatischen Rang wie z.B. „corpus mysticum" in der Ekklesiologie erhält (212). Da die Kirche dem Reich Gottes, in dem die Armen Vorrang haben, untergeordnet ist, muss sie ihnen Vorrang in Hierarchie, Struktur, Lehre, Pastoral und Dogmatik einräumen. Praktisch wird all dies dadurch verwirklicht, dass sich die Kirche für die Befreiung der Armen einsetzt.

Auf konkrete Bereiche des kirchlichen Lebens in Deutschland, vorwiegend das der katholischen Kirche, konzentriert sich der Sozialethiker Friedhelm Hengsbach SJ in seinem Buch „Gottes Volk im Exil"[65]. Dabei geht es nicht um eine dogmatisch-ekklesiologische Skizze, sondern eher um eine kritische Diagnose der heutigen kirchlichen Situation. Der Jesuit möchte „den Finger in die offenen Wunden der Kirche" legen. Eine Reihe von konkreten Reformvorschlägen folgt dieser scharfen Kritik. Mit der Metapher des Exils beschreibt H. zuerst die zunehmende Entfremdung vieler Glaubenden von ihrer jeweiligen Kirche. Anstatt Heimatort christlichen Glaubens sind die Kirchen zu einem fremden Ort oder zum kirchlichen Exil des Glaubens geworden. Als wichtiges Indiz dafür ist das beunruhigende Phänomen der Kirchenaustritte zu nennen, deren Zahl in den letzten Jahren dramatisch gestiegen ist (9–11). Fragwürdige Machtausübung, undurchsichtiger Umgang mit Geld und vorrangige Rücksicht nur auf das Image der Institution anstatt auf die Betroffenen in den Fällen von sexuellen Missbrauchs sind einige Faktoren, die zu dieser Entfremdung beigetragen haben.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert, die sich jeweils mit den offenen Wunden einiger Kirchenformen („Körperschaften öffentlichen Rechts", „Arbeitgeber-Kirchen", „Bürger-Kirchen", „Hochkirchen", „Kultkirchen", „Männerkirchen"), mit einer spirituell-theologischen Deutung dieser Situation anhand von drei Leitmotiven („Volk Gottes", „Exil", „kirchliches Exil") und mit einigen Bausteinen einer Reformarchitektur der Kirchen an Haupt und Gliedern beschäftigen.

Nach der umfassenden Schilderung einer verwundeten Kirche des ersten Kapitels fordert der Vf. dazu auf, diese Wunden als „Zeichen der Zeit" im Licht des Evangeliums zu deuten (117). Lebenswichtig ist für H. der Blick auf eine vertiefende Sicht des christlichen Glau-

[63] Vgl. dazu auch: „Eine Kirche der Armen ist [...] ein Ort der Verheißung und der Heiligkeit, die die Reinheit des Glaubens und die Fülle des kirchlichen Handelns garantieren, wenn sich diese der Verkündigung und der Realisierung des Reiches Gottes in der Geschichte widmet. Nur so zeigt die Kirche der Armen, dass sie tatsächlich an etwas glaubt, das sich in der Geschichte nicht erschöpft." (88)

[64] Vgl. Peter Hünermann: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. dems. / Bernd Jochen Hilberath, Freiburg u. a. 2004 (2), 263–582.

[65] *Hengsbach SJ*, Friedhelm: *Gottes Volk im Exil*. Anstöße zur Kirchenreform. – Oberursel: Publik-Forum 2011. 185 S., pb. € 17,90 ISBN: 978–3–88095–216–4.

bens und auf seinen Bezugspunkt, den er in Verbindung mit der Gottesherrschaft und mit dem Volk Gottes setzt. In einer ähnlichen Richtung wie I. Ellacuría relativiert auch H. die konfessionell verengten Kirchen zugunsten der Herrschaft Gottes: Nur die Herrschaft Gottes ist der Bezugspunkt christlichen Glaubens (131).

Mit der Metapher des biblischen Exils des Volk Gottes versucht H. die Situation der Kirchen in Deutschland zu beschreiben. Ist diese Metapher zum einen ein Ausdruck des Fremdwerdens und der Entfernung der Kirchen von den tatsächlich und innerlich emigrierten Christen, ist sie zum anderen auch eine Chance zur Umkehr und Reform (136–140). Das „Exil" muss auch als Zeit und Ort eines persönlichen und gemeinsamen Glaubens berücksichtigt werden.

Nachdem der Jesuit sich mit dem Brief katholischer CDU-Politiker an die deutschen Bischöfe und mit dem Memorandum der Theologen und seinen Kritikern auseinandergesetzt hat, schlägt er einige Impulse zur konkreten Reform vor: diese betreffen die Kirchenfinanzierung; das Sonderarbeitsrecht (besonders der sog. Dritte Weg); den Prioritätenwechsel in Fragen der kirchlichen Sparpakete und Strukturpläne, der das personale Angebot und dessen Umschichtung als kirchenpolitische Reformoption voraussetzen müsste; Pastoral der Nähe durch lokale Gemeinschaften; Liturgien des Lebens und eine größere Beteiligung und Mitwirkung des Kirchenvolkes in den verschiedenen Ebenen der jeweiligen Bistümer (150–172).

In diesem Zusammenhang führt H. das Beispiel des bischöflichen Katakombenpaktes ins Feld. Für den notwendigen prophetischen Weitblick und kirchenpolitischen Mut, die Voraussetzung einer Reform sind, ist das in Domitilla unterzeichnete Dokument von großem Belang. Das Dokument ist Ausdruck einer Kirche und besonders eines Episkopats, die sich dem Dienst an der Weltbevölkerung verpflichtet wissen. Für H. ist aber klar: die dringende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern darf nicht von oben erwartet werden, und für ihn ist sogar eine rebellische Situation der kirchlichen Basis, die sich selbst organisiert und eine Synode einberuft, nicht auszuschließen (179–180).

Eine kontextuelle Annäherung versucht die kurze Monographie von J. Schramm „Die Option für die Armen"[66], die sich aus moraltheologischer Sicht mit der Relevanz des befreiungstheologischen Ansatzes für Europa beschäftigt. Dabei plädiert der Vf. für eine Befreiungstheologie *in und für* Europa (12).

S. befasst sich zuerst mit den innerbefreiungstheologischen Auseinandersetzungen der letzten zwanzig Jahre in Lateinamerika (11). Nach einer kurzen Einleitung behandeln die drei darauffolgenden Kap. jeweils Grundbegriffe der lateinamerikanischen Theologie („Armut", „Option für die Armen" und „Befreiung") und die neuen theologischen Entwürfe und die soziale Relevanz des Glaubens (19–107). Ihnen folgt ein Exkurs, der „konkret" die Befreiungstheologie in El Salvador fokussiert (108–124).

Von besonderem Belang ist aber das sechste Kap., in dem S. versucht, „die befreiungstheologischen Überlegungen zur Befähigung des Einzelnen, Verantwortung und Gestaltungshoheit für sein Leben zu übernehmen, auf deren Relevanz für den Kontext Mitteleuropa bzw. Österreich [zu] überprüfen." (125) Der Kirche kommt die Aufgabe zu, an der „Subjektwerdung des Einzelnen" teilzunehmen und in diesem Zusammenhang ist die Frage notwendig, wie eine „der Option für die Armen verpflichtete pastorale Praxis" in Europa aussehen muss (125).

Dem Status quo der gesellschaftlichen Situation in Österreich wird eine ausführliche Analyse gewidmet (127–131), nach der die Frage nach der Sinnhaftigkeit und nach der Zielorientierung der bisherigen kirchlichen Praxis gestellt wird (131–134). Dieser Auseinandersetzung folgen Lösungsansätze, die die Option für die Armen in die Wirklichkeit übersetzen sollen (134–140; vgl. 126).

Für den Vf. stammt die Armut in Europa aus der „innere[n] Dynamik unseres Wachstumsmodells" (127). Zwar kann man in Europa nicht von *absoluter*, sondern von *relativer* Armut sprechen, aber sie ist dennoch lebenseinschränkend für nicht wenige Menschen (127). Die Verwirklichungschancen für immer mehr Menschen sind defizitär. Auch das Phänomen der Migration wird für Mitteleuropa zu einer der wichtigsten Herausforderungen der nahen Zukunft (129).

Diese veränderte Situation stellt für die Kirche eine pastorale Herausforderung dar. Ihre Orthopraxie wird dann in Frage gestellt. Im Anschluss an H. Steinkamp[67] beschreibt S. das bisherige kirchliche Paradigma in Europa als eine „Mitgliederschaftspastoral", die „auf die abnehmenden Mitgliederzahlen als primär zu bewältigendes Problem" fixiert ist (131).

Diesem Modell stellt er die Sozialpastoral gegenüber, deren Hauptanliegen „die radikale Bezogenheit christlichen und kirchlichen Handelns auf die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen und Probleme, insbesondere auf die Überwindung von Not, Elend und Unterdrückung"[68] ist. Dieses Modell von Steinkamp spiegelt in der Auffassung von S. den Geist von *Gaudium et Spes* und die Aussagen der Versammlungen des lateinamerikanischen Episkopats – besonders von Medellín und Puebla – wider. Der Unterschied zwischen beiden Modellen ist für den Vf. deutlich: Es geht um den Unterschied zwischen einer „Mitgliedschafts-Kirche" bzw. einer „Kirche für sich" auf der einen Seite und um eine „diakonische Kirche" bzw. eine „Kirche für die anderen" auf der anderen Seite (132).[69]

Für eine erneuerte und umfassende Option für die Armen in der europäischen Pastoral plädierend, schlägt S. am Ende des Kap.s konkrete – wenn auch nicht ganz neue – Arbeitsfelder kirchlicher Solidaritätspraxis vor: die Bereiche der Bildung (Bewusstseinsbildung für befreiendes Handeln), der Lebensberatung (insbes. in Krisensituationen) und der Politik (aktive Beteiligung).[70] Die Förderung von Einzelaktivitäten und -projekten sowie die Rolle von Orden und Klöstern werden auch als wichtige Bereiche für die Konkretisierung der Option für die Armen gesehen (139–140). Zusammenfassend stellt S. fest, dass die Pastoral der Kirche in Europa als „Kirche der Armen" und nicht als „Kirche für die Armen" verwirklicht werden muss. Sie kann nur Zukunft haben, wenn sie an der Seite der Armen steht (143–145).

Explizit wird der Katakombenpakt in der von G. Droesser und M. Hartlieb herausgegebenen Festschrift für G. W. Hunold ins Feld geführt.[71] In einem Beitrag von *B. Seidl* wird seine Bedeutung im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Kirche und Welt angesprochen. Nach einer kurzen Beschreibung seiner Entstehungsgeschichte und nach einer Darstellung der wichtigen Rolle von Bischof Helder Câmara schlägt S. den Katakombenpakt als ein „Programm für die Zukunft der Kirche" vor (244–245). Im Gegensatz zum Aufruf von Papst Benedikt XVI. in der Freiburger Rede zu einer „Entweltlichung" der Kirche hebt S. die optimistische Perspektive des Katakombenpaktes und seine unterschiedlichen Konsequenzen hervor (236). Der Katakombenpakt fordert zur Aufgabe von Privilegien und zur Entäußerung von weltlicher Macht auf, aber in einer radikalen Zuwendung zur Welt. Es geht S. nicht um eine „Über- oder Vorordnung der Kirche (verkörpert in ihren Amtsträgern) über die Welt, wie sie bei Benedikt XVI. anklingt", sondern um eine „Selbst-Entäußerung kirchlicher und sakral verklärter Macht" und um „einen dringenden Aufruf, gestalterisch und politisch in die Welt hineinzuwirken und sie positiv zu entfalten." Dies geht letzten Endes auf das Wesen der Kirche selbst zurück, die gleichseitig mystisch und politisch zu verstehen ist (245).

5. Franziskus-Effekt

Nach der Wahl von Papst Franziskus sind die Veröffentlichungen unzählig, die sich mit seinem Pontifikat beschäftigen und wieder auf die Frage einer armen Kirche eingehen. Hier seien einige erste Beiträge erwähnt, die trotzdem keine systematische Behandlung des Themas darstellen. Sie sind als fragmentarische Impulse zu verstehen.

Der von Jörg Alt und Klaus Väthröder herausgegebene Band greift auf den Aufruf von Papst Franziskus nach einer „armen Kirche und für die Armen" zurück und geht anhand von 31 Beiträgen von Autoren aus verschiedenen Berufs-, Lebens- und Weltperspektiven auf die

[66] *Schramm*, Johannes: *Die Option für die Armen*. Moraltheologische Analyse des befreiungstheologischen Ansatzes in seiner Relevanz für Europa. – Aachen: Mainz 2012. 160 S. (Concordia Monographie, 54), pb. € 25,00 ISBN: 978–3–86130–312–1.

[67] Vgl. Hermann Steinkamp: *Solidarität und Parteilichkeit*. Für eine neue Praxis in der Kirche und Gemeinde, Mainz 1994, 23–24.

[68] Steinkamp, 25.

[69] Vgl. Steinkamp, 26.

[70] Für den Autor ist der politische Charakter der Theologie im europäischen Bereich „leider nur bedingt rezipiert", vgl. *Schramm*, 134. Diese Behauptung scheint z. B. die Politische Theologie von J. B. Metz zu verkennen.

[71] *Lebensfragen*. Festschrift für Gerfried W. Hunold, hg. v. Gerhard Droesser / Michael Hartlieb. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 261 S. (Moderne – Kulturen – Relationen, 15), geb. € 49,50 ISBN: 978–3–631–63468–4. Der Band besteht aus 15 Aufsätzen, die Einsichten der allgemeinen Ethik in die Bereichsethiken transformieren. Die Autoren konfrontieren sich mit der ethischen Reflexion in dem Bereich der Freiheit, neuen Phänomenen und neuen Praxishorizonten. Viele von den Autoren haben mit G. Hunold Jahre lang gearbeitet und wissen sich ihm verbunden.

Frage ein, wie Armut in der Kirche zu verstehen ist.[72] Oder kurz ausgedrückt: „Was kennzeichnet eine ‚arme Kirche' und wer sind die ‚Armen', für die sich die Kirche einsetzen soll?" (11) Die Bandbreite zwischen poetischem, polemischem, lehrhaftem oder tagebuchartigem Stil gehört zum Reichtum dieser Publikation. Auch wenn sie keine fachliche Abhandlung darstellt, bietet sie dennoch interessante und vielfältige Impulse zum Nachdenken über das Thema. Ich beschränke mich hier nur auf einige Beiträge, die deutlicher die ekklesiologische Dimension hervorheben.

Nachdem der spanische Generalobere der Jesuiten, *A. Nicolas*, das Zeugnis der Schrift in Bezug auf die Armut dargestellt hat, skizziert er einige Merkmale einer armen Kirche für die Armen (22–24). Zuerst setzt N. die kirchliche Orientierung an den Armen in Beziehung mit einer *theologischen* Grundhaltung: das Vertrauen auf Gott allein. Nach seiner von Ignatius inspirierten Auffassung kann die Angst vor Ausgesetztheit, Ungesichertheit, Machtlosigkeit und Verwundbarkeit das größte Hindernis für eine arme Kirche sein. Reichtum, Sicherheit, Macht und die Gefahr ungerechter Beziehungen zu Dingen und Menschen sind nicht voneinander zu trennen. Diesem theologischen Grund folgt auch ein christologischer. Die Armut ist darüber hinaus eine Quelle der Freude und der inneren Freiheit. Eine wichtige Folge für den interreligiösen und interkulturellen Dialog zieht N. auch aus der kirchlichen Armut: Nicht ein Bewusstsein der abendländischen Überlegenheit darf den Ton angeben, sondern ein Umgang auf Augenhöhe muss kennzeichnend sein. Konkret bringt eine solche Haltung auch die Bereitschaft mit sich, von der Wahrheit und von den Werten der anderen Religionen und Kulturen zu lernen. Die Suche nach der Wahrheit ist ein gemeinsames und dialogisches Ringen.

Auf den Katakombenpakt nimmt der Beitrag von *L. Schick* Bezug (39–46). Für den Erzbischof von Bamberg und Vorsitzenden der Kommission „Weltkirche" der Deutschen Bischofskonferenz steht die Forderung nach einer armen Kirche für die Armen im Herzen des Evangeliums (vgl. Mt 5,3/Lk 6,20). Eine arme Kirche ist seit Jesus ein „Dauerbrenner" gewesen und muss ein „roter Faden" für die Orientierung der Christen sein. Für die Kirche ist die Forderung nach Armut ein „Stachel im Fleisch", wobei sie sich und ihr Tun überprüft. Das ist Aufgabe der „Ecclesia semper reformanda" (39–40). Auch wenn das Ziel einer armen Kirche erst „in der Ewigkeit" erreicht wird, muss dieses Ideal je nach Land und Situation konkretisiert werden. Ein positiver Realismus, Geschichtsbewusstsein, großer Weitblick und entschiedenes Handeln sind unerlässlich. Voraussetzung dafür ist eine entsprechende Geisteshaltung, die nichts anderes ist als Gemeinschaft mit dem armen Christus. Sonst wäre die Armut ganz unkirchlich. Mit dem Hinweis auf das Priesterdekret *Presbyterorum Ordinis* erinnert S. daran, dass Bischöfe und Priester durch die Armut Christus sichtbar ähnlicher werden (vgl. PO 17). Der Katakombenpakt gilt in diesem Zusammenhang als richtungsweisend und seine Konkretionen können und müssen umgesetzt werden. Auch wenn der Text des Paktes kein Dokument des Konzils ist, kann er als „eine Umsetzung des Konzils" verstanden werden (43).

Ohne vielleicht den Katakombenpakt gelesen zu haben, in dessen vierter Selbstverpflichtung sich die Bischöfe vornehmen, kompetenten Laien die Finanz- und Vermögensverwaltungsaufgaben anzuvertrauen, um Hirten statt Verwalter zu sein, schlägt der Beitrag von *Angelika*, einer ehemaligen Obdachlosen, den Amtsträgern der Kirche vor:

> „Da ich den ‚Straßenkreuzer' verkaufe, bin ich sehr nah an den Menschen dran. Diese erzählen mir immer wieder Geschichten und klagen mir ihr Leid. Dann sage ich oft: Geh doch zu deinen Verwandten oder geh zum Pfarrer. Dann sagen mir die Leute: Meine Verwandtschaft will nichts mit mir zu tun haben, und der Pfarrer ist so weit von meiner Lebenssituation entfernt, er versteht mich nicht. Eine Kirche, in der sich viele Menschen engagieren […], würde sicherlich auch den Pfarrern guttun. Die Initiativen von Gemeindemitgliedern könnten die Pfarrer von ihren Verwaltungsaufgaben entlasten. Diese Pfarrer wären dann wieder mehr Seelsorger und könnten sich den Nöten der Menschen zuwenden. Denn dafür sollte ein Pfarrer ja da sein. Dann wäre er wieder mehr Hirte und weniger Verwalter." (82)

Eine eigene Perspektive entwickelt der Beitrag von *Patrik Zoll*, indem er die Verbindung zwischen Armut und Macht anhand der Missbrauchskrise analysiert (127–136). In seinem persönlichen „Armutsexperiment" durfte der Jesuit vielen Opfern sexueller Gewalt begegnen, welches der Option für die Armen eine neue Gestalt verliehen hat. Armut heißt in diesem Zusammenhang ganz konkret nicht den Ruf oder das Ansehen der Institution Kirche an die erste Stelle zu setzen, sondern entschieden in die „Schule der Opfer" zu gehen. Für den Vf. des Beitrags hat die Missbrauchskrise die Kirche gelehrt, dass man nicht zwei Herren dienen kann. Die Frage nach der Armut der Kirche lässt sich für ihn so erklären: eine Kirche, die nicht für sich selbst lebt, sondern für die Opfer. Seine Diagnose ist scharf und kritisch: „Das unglaublich Verstörende am Missbrauchsskandal besteht in der Erkenntnis, dass es Strukturen in der Kirche gab und gibt, die diesen in dieser umfangreichen und systematischen Weise ermöglicht haben." (131) Wie beim Drama der Armut, so gab bzw. gibt es auch im Fall des sexuellen Missbrauchs strukturelle Ursachen, die diesen begünstigt haben. Dagegen muss sich die Kirche fragen, ob sie in ihrer heutigen Gestalt den durch Armut und Missbrauch stigmatisierten Menschen Raum und Heimat bieten kann. Letzten Endes geht es um ein Sich-Identifizieren mit dem Gott, der als Mensch Traumatisierung und Stigmatisierung erlitten hat.

Eine Zusammenfassung der heterogenen und perspektivenreichen Beiträge versuchen am Ende des Bandes die Hg. selbst anzubieten. Sie stellen fest, dass mehr als für eine „arme Kirche" die meisten Autoren des Sammelbandes eher für eine Kirche für die Armen plädieren:

> „Insgesamt ist […] nicht verwunderlich, dass kaum jemand eine ‚arme Kirche' befürwortet, deren ‚Alleinstellungsmerkmal' darin besteht, dass sie, selbst arm, das arme Leben der Armen teilt. Das Leben mit den Armen teilen ist etwas Gutes – aber es darf nicht dabei bleiben." (237)

Wie die Kirche mit Besitz, Reichtum und Ressourcen umgeht und nach welchen Kriterien und Prioritäten die Kirche sie verwendet, ist das Entscheidende. Der Dienst an den Armen soll sich konkretisieren in Unterstützung, Bildung und Veränderung der die Armut verursachenden Strukturen (237).

Die Ablehnung einer Kirche, die Besitz und Reichtum um ihrer selbst willen hortet oder damit teure Statussymbole finanziert, ist selbstverständlich. Als Stein des Anstoßes werden z. B. Dienstwagen, Dienstwohnungen und teure Kleidungen – konkrete im Katakombenpakt thematisierte Beispiele – erwähnt (239). Aber die Frage der Armut berührt auch die Strukturen der Kirche: das Abgeben von Macht ist auch eine Form von Armut. Deshalb gehören Dezentralisierung und partizipative Instanzen zum Kennzeichen einer armen Kirche (243–244).

In einem Papst Franziskus, „ein[em] Mann des Konzils", gewidmeten Buch, thematisiert auch H. Waldenfels die Frage nach einer armen Kirche.[73] In der Wahl des Namens „Franziskus" – il Poverello d'Assisi – sieht der Vf. nichts weniger als das „Programm" einer Erneuerung der Kirche (11). Die ersten vier Kap. befassen sich mit verschiedenen Dimensionen des Lebens, der geistlichen Quellen, der Mystik und des Evangelisierungsverständnisses des lateinamerikanischen Papstes. Ekklesiologische Aspekte werden im fünften Kap. behandelt (71–90).

Von der kritischen Einsicht des Papstes über den Zustand der katholischen Kirche ausgehend, fasst W. das heutige Kirchenbild zusammen: „Die Kirche erscheint nicht als dienende, sondern als herrschende Kirche." (73) Um diese Situation zu verändern, skizziert er die möglichen Konturen einer kommenden Kirche: die Betonung der Kirche als Volk Gottes und die Verstärkung der Rolle der Laien sieht er als *conditio sine qua non*. Die kirchliche Haltung der Welt gegenüber, die im Anschluss an *Gaudium et Spes* (44) nicht nur im Lehren, sondern auch im Lernen besteht, soll zum kirchlichen Lebensstil werden. Anstatt eine „Komm-Kirche" ist eine „Geh-Kirche" erforderlich, und damit entscheidend verbunden ist die Überwindung jener Ekklesiozentrik, die sie zu einem Machtfaktor werden lässt. Gegen die verschiedenen Weisen der Egozentrik in den Strukturen der Kirche verweist W. auf die Notwendigkeit einer „Dezentralität".

Der Vf. bringt den Aufruf von Papst Franziskus nach einer armen Kirche für die Armen in Verbindung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Gleichzeitig stellt er aber fest, dass das Thema in der Folgezeit nur ein Randdasein fristete (108). In diesem Zusammenhang greift er die Rede von Kardinal Lercaro vom 6. Dezember 1962 und den Katakombenpakt auf. Trotz dieses starken Signals von über 500 Bischöfen, die ihn insgesamt unterzeichnet haben, rückte er in den Hintergrund und erst 50 Jahre nach dem Konzil wird er wieder in Erinnerung gebracht. Nach der Auffassung des Autors ist Franziskus und sein Kirchenprogramm „die weltweit sichtbare Verkörperung des Katakombenpakts" (110).

[72] *Arme Kirche – Kirche für die Armen: ein Widerspruch?*, hg. v. Jörg Alt / Klaus Väthröder. – Würzburg: Echter 2014. 247 S. (Veröffentlichungen der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus, 10), pb. € 16,80 ISBN: 978–3–429–03685–0.

[73] *Waldenfels*, Hans: *Sein Name ist Franziskus.* Der Papst der Armen. – Paderborn: Schöningh 2014. 159 S., pb. € 19,90 ISBN: 978–3–506–76639–7.

Eine ähnliche Meinung vertritt auch L. Boff in seinem Buch über Papst Franziskus,[74] das aus kurzen, lebendigen und leidenschaftlichen Kap.n besteht. In dieser eher populärwissenschaftlichen Publikation greift B. verschiedene Aspekte des Pontifikates von Franziskus und einige damit verbundene kirchliche Themen auf. Leitmotiv des Buches ist der Vergleich von Papst Franziskus mit dem Heiligen von Assisi unter verschiedenen Aspekten, wie z. B. dem der Berufung, die Kirche wiederaufzubauen; die Sorge für die Schöpfung und für die Ökologie und die Radikalität der Armut. Für den lateinamerikanischen Theologen ist schon die Wahl des Namens des neuen Bischofs von Rom mit ekklesiologischen Folgen zu sehen: Er ist Programm für eine „arme, einfache, am Evangelium orientierte und von jeglichem Machtapparat befreite Kirche" (23). Dem Papst geht es um eine Kirche außerhalb der Paläste und ohne die Symbole der Macht. Nach der Auffassung B.s gehen seine überraschenden Gesten weit über bloß nette Anekdoten hinaus: sie beanspruchen bewusst eine Art „Entpaganisierung" des Papsttums. Auf diese Weise stellt Papst Franziskus den wahren Stil des Amtes wieder her, indem er es mit dem Erbe Jesu und der Apostel verknüpft (100). Dies ist – so B. – die echte Tradition.

Für den lateinamerikanischen Theologen ist klar, dass man nicht über die Erneuerung der Kirche sprechen kann, ohne sich mit der Reform der römischen Kurie, die zentralistisch die Gesamtkirche regiert, zu beschäftigen (110). Er vermeidet es, die letzten Päpste zu kritisieren und neigt etwas einseitig dazu, alle Schuld der römischen Kurie zuzuschreiben. Sein Urteil ihr gegenüber ist ganz scharf: Für B. gelang es ihr, „die progressive Stoßrichtung des Zweiten Vatikanischen Konzils zu blockieren" (110). Dabei nennt er als konkretes Beispiel die Bischofssynode, die „aufgrund des Drucks der Kurie" zu einer bloß beratenden Funktion ohne echte Mitbestimmungsmöglichkeit relativiert worden ist (112).[75] B. setzt seine Hoffnung auf Franziskus, um diese wiederzubeleben.

Diese von B. kritisierte Tatsache kann noch mit einem rein optisch bedeutsamen Detail veranschaulicht werden: auch wenn die Bischofssynode im engeren Sinn nicht als Teil der römischen Kurie angesehen wird, ist sie trotzdem unter dem Stichwort „Römische Kurie" auf der offiziellen Webseite des Vatikans zu finden.[76]

6. Abschließende Bemerkungen

Die Wahl des ersten lateinamerikanischen Papstes hat weltweit die Kirche tief überrascht und manchen sogar erschüttert. Nicht nur die bedeutungsvollen und nicht bloß nebensächlichen Gesten des Papstes, sondern auch sein ausdrücklicher Wille, die Rezeption und die Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils fortzusetzen, haben in vielen kirchlichen Bereichen große Erwartungen geweckt. Dezentralisierung, Bekehrung des Papsttums,[77] Verstärkung der Ortskirchen und der Bischofskonferenzen, Kollegialität und Synodalität, Ökumenismus, Dialog mit der Welt auf Augenhöhe, Kampf gegen den Klerikalismus und Förderung der Laien sind zentrale Anliegen des konziliaren „Geistes", den Franziskus entschieden zu beleben scheint.

Aber damit ist seine Agenda nicht zu Ende. Franziskus greift zwar auf das Konzil zurück, aber auch aus einer besonderen Perspektive: Er ruft nach einer „armen Kirche und für die Armen".[78] Dabei geht es um ein Verständnis, das zwar im Konzil – wie gezeigt – präsent gewesen und diskutiert worden ist (vgl. LG 8; AG 5), dessen Wirkungsgeschichte aber in der nachkonziliaren Zeit, besonders „in der ersten Welt",[79] defizitär geblieben ist. Er nimmt so mit einem außergewöhnlichen Nachdruck das Kirchenverständnis wieder auf, das Papst Johannes XXIII. in seiner Radioansprache vor dem Beginn des Konzils in Gang gesetzt hat.[80] Mit seinen Akzenten kommen in gewisser Weise die Anliegen der Gruppe der Armen und ihre Konkretisierung im Katakombenpakt wieder in der Vordergrund. Das Lehramt von Medellín und Puebla erfährt eine gewisse Universalisierung.

Sein Pontifikat stellt deshalb einen „kairós" dar, um dieses Kirchenverständnis sowohl auf pastoraler und praxisorientierter, als auch auf theologisch-ekklesiologischer Ebene zu beleben und zu vertiefen. Die Wahl eines Papstes namens Franziskus soll gleichzeitig pastorales und theologisches Programm für die ganze Kirche sein. In diesem Sinne hat besonders die Ekklesiologie eine wichtige Aufgabe vor sich, die die oben beschriebenen Mängel beheben kann. Diese theologische Arbeit steht zum großen Teil noch aus.

Ist der Grund der *Option für die Armen* „implizit" im christologischen Glauben erhalten,[81] muss der christologische Grund der Armut als *wesentliches Merkmal* der Kirche noch tiefer rezipiert und bearbeitet werden. Dabei geht es nicht nur oder primär um *das Handeln*, sondern v. a. um *das Sein* der Kirche. *Operari sequitur esse.*

Darin kann man die notwendige Gegenseitigkeit zwischen dem Begriff einer „Kirche der Armen" und dem einer „armen Kirche" sehen. Eine „Kirche der Armen" kann auf einen professionellen Anwalt der Armen reduziert werden und sie bloß von außen her verteidigen. Sie unterstützt die Armen in ihren Nöten und setzt sich für die Gerechtigkeit in der Welt ein. Sie selbst bleibt davon aber unberührt. Eine „arme Kirche" geht dagegen noch viel weiter. Sie identifiziert sich mit den Armen. Sie nimmt die menschliche Armut an, wie der Logos die menschliche, zerbrechliche Natur angenommen hat. Eine bloße „Kirche der Armen" kann sogar bevormundend handeln. Eine arme Kirche ist christologisch verwurzelt, indem sie der Inkarnationslogik folgt und sich darüber hinaus kreuzestheologisch versteht (vgl. 1 Kor 1,17–31).

Das im Katakombenpakt zum Ausdruck gebrachte Verständnis der Kirche lässt sich nicht auf eine ethische oder pastoraltheologische Ebene reduzieren. Es ist auch nicht bloß soziologisch bedingt. Deswegen muss die Kirche nicht nur in einer unterentwickelten und von der Ungerechtigkeit gekennzeichneten Gesellschaft solidarisch mit den Unterdrückten arm leben. Die Armut berührt das „Geheimnis der Kirche" selbst und ist ein Kennzeichen von ihr als solche. Auch in einer wohlhabenden Gesellschaft ist die Kirche ein sakramentales Zeichen des arm gewordenen Sohn Gottes. Ihre Mission ist nur in Kontinuität mit der Sendung Jesu zu verstehen und darf nicht anders ausgeübt werden als nach dem Beispiel Jesu, dessen Sendung ohne Armut und ohne die Armen und Unterdrückten unverständlich ist (vgl. Lk 4,18; 19,10).

Ist die Ekklesiologie aus der ntl.en Christologie zu entwickeln, dann gehört die Kenosis notwendigerweise zu ihrer Identität (vgl. Phil 2,6–11; 2 Kor 8,9). Ohne sie ist die Kirche nicht zu denken (Phil 2,6; 2 Kor 8,9). Dieses kenotische Kirchenverständnis bringt die Überwindung jeder Art von „Ekklesiozentrismus"[82] mit sich, welcher sie zum Selbstzweck macht. Sie steht wesentlich im Dienst vom Reich Gottes und darf mit ihm auf keinen Fall identifiziert werden. Daher kann man sagen, dass sie ontologisch arm ist.

> „Kirche existiert nicht um ihrer selbst, sondern um der Menschheit willen. Sie ist nur rechte Kirche, wenn sie in *Proexistenz* lebt, sie hat der Menschheit zu dienen, nicht sich selbst zu pflegen und zu kultivieren. [...] Das bedeutet, daß kirchliche Formen nicht für sakrosankt erklärt und heiliggesprochen werden dürfen."[83]

Nicht wenige kirchliche Gebräuche und äußere Zeichen, mit denen die Kirche vor den Menschen erscheint, müssten von dieser kenotischen Identität her hinterfragt werden.[84] Jede Form von Selbsterhebung oder von Selbstkult, die den dienstlichen Charakter der Kirche und des kirchlichen Amtes verdunkelt, darf keinen Platz in ihr haben.

[74] *Boff*, Leonardo: *Franziskus aus Rom und Franz von Assisi*. Ein neuer Frühling für die Kirche. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 128 S., pb. € 12,95 ISBN: 978–3–7666–1837–5.

[75] Eine ähnliche Meinung vertritt z. B. Gisbert Greshake: *Das II. Vaticanum und seine Zukunft*. Persönliche Erinnerungen und subjektive Randbemerkungen, in: *Ermutigung zum Aufbruch*, 174–186, hier: 177–180.

[76] Vgl. www.vatican.va.

[77] Vgl. Franziskus: *Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium"*, 32. Die deutsche Übersetzung des Schreibens ist etwas abgemildert, indem sie nur von „eine[r] Neuausrichtung" spricht. Der spanische bzw. italienische Ausdruck ist viel stärker: es geht um „conversión", „conversione" des Papsttums als Institution.

[78] Vgl. Franziskus: *Audienz für Medienvertreter*, 16. März 2013.

[79] Vgl. Planellas i Barnosell, 15.

[80] Johannes XXIII.: *Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 settembre 1962.

[81] Vgl. Benedikt XVI.: *Eröffnungsansprache*.

[82] Vgl. Eckholt: *Nahe bei Gott und nahe bei den Armen*, 24–29, hier: 25.

[83] Peter Neuner: *Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche*, in: *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang Beinert, Paderborn 1995 (2), 401–574, hier: 433.

[84] Vgl. Yves Congar: *Pour une Église servant et pauvre*. Le livre-programme du Pape François, Paris (1963) 2014: „C'est par l'extérieur, c'est par ce que l'Église montre aux yeux que les hommes la connaissent et, par elle, sont ou doivent être conduits à l'Évangile, amenés à Dieu, ou qu'ils sont, au contraire, éloigne [...]. A ce point de vue, donc, tout ce qui rend l'Église concrètement visible, tout ce par quoi les hommes ont contact avec elle comme nous avons contact avec autrui par le visage, le regard, les formes et les revêtements, est d'une extrême importance." (91)

Die Art und Weise der Ausübung ihres Dienstes und der Autorität müssen immer an dem Paradox des Christentums überprüft werden: am Tod Jesu am Kreuz. Für Paulus ist das Wort vom Kreuz (vgl. 1 Kor 1,18) das Herzstück des Evangeliums.[85] Ist die Kirche Bestandteil des in Christus offenbarten Heilsplans Gottes, dann muss sie innerhalb der paradoxen Struktur seines geschichtlichen Handels verstanden werden: die rettende Kraft Gottes kommt „in Schwachheit, in der Ohnmacht des Gekreuzigten, zur Vollendung (vgl. 2 Kor 12,9; 13,4); und Gottes ganze Weisheit kulminiert in der Torheit der Kreuzespredigt."[86] Das heißt: Ekklesiologie ist kreuzestheologisch fundiert. Sie gehört zu den schwachen Mitteln, die Gott gewählt hat, um sich zu offenbaren. Ihr Schwach- und Kleinsein ist nicht Hindernis, sondern Anlass und Voraussetzung dafür, dass die Kraft Gottes und seines Geistes in der Welt wirken kann.

„Wenn Gottes Ekklesia gerade dadurch entsteht, daß Gott das Schwache in der Welt erwählt hat, muß sich die Kirche (auch die vor Ort) immer wieder dort kritisieren (lassen), wo sie in der Versuchung steht, reich und satt zu werden und zu meinen, schon mit Christus zur Herrschaft gelangt zu sein (1 Kor 4,8)."[87]

Mit anderen Worten: Eine „glorreich regierende" Kirche ist ein Widerspruch zur Heilsgeschichte Gottes, der in Christus den Weg der Armut und der Entäußerung paradoxerweise gewählt hat. Deswegen war das vom Bischof H. Câmara formulierte Anliegen der Kirche der Armen, sie „auf den verloren gegangenen Weg der Armut zu führen,"[88] alles andere als ein frommes Vorhaben. Es ist auch eine äußerst nötige Aufgabe der Dogmatik.

[85] Vgl. Thomas Söding: *„Was schwach ist in der Welt, hat Gott erwählt" (1 Kor 1,27).* Kreuzestheologie und Gemeinde-Praxis nach dem Ersten Korintherbrief, in: ders.: *Das Wort vom Kreuz*, Tübingen 1997 (WUNT I, 93), 260–271, hier: 264.

[86] Söding, 264.

[87] Söding, 268.

[88] Câmara: *Circulares Conciliares* (Brief 140), 200.

Exegese / Altes Testament

Janowski, Bernd: **Ein Gott, der straft und tötet?** Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2013. (XII) 434 S., kt € 34,00 ISBN: 978–3–7887–2681–2

Mit einer gewissen Regelmäßigkeit erhebt sich seitens unterschiedlicher geistes-, kultur- und naturwissenschaftlicher Disziplinen Kritik am AT und an seinem mutmaßlich gewalttätigen Gottesverständnis. Besonders in Zeiten religiös begründeter Gewalt, die von christlichen, jüdischen oder muslimischen Fundamentalisten ausgeübt wird, wird der Gott des AT als rachsüchtig und die sich auf ihn berufenden Religionen als Quelle von Intoleranz und Zerstörung angesehen. Mitunter kommt solche Kritik auch aus der Theologie selbst. Nicht selten wird dabei unter Berufung auf Friedrich Schleiermacher (1748–1834), Adolf von Harnack (1851–1930) oder Immanuel Hirsch (1888–1972) das atl.e Gottesbild dem ntl.en gegenüber als minderwertig abqualifiziert und die Ausgliederung des AT aus dem christlichen Kanon nahegelegt. Wie 2000 Jahre christliche Auslegungsgeschichte zeigen, geht eine solche Abwertung des AT häufig einher mit einer Abwertung des Judentums. Das hier anzuzeigende Buch des em. Tübinger Alttestamentlers Bernd Janowski setzt sich ausdrücklich mit kritischen Anfragen an das AT, an dessen Gottesbild und an dessen Bedeutung für den christlichen Glauben auseinander und versucht sie beispielhaft aus der Sprach- und Denkwelt des AT selbst zu widerlegen.

Bereits einleitend hält J. vollkommen zu Recht fest, dass der Gott des AT „kein anderer Gott als der Gott des Neuen Testaments" ist (VI) und dass es zur „Unverzichtbarkeit des Alten Testaments in Theologie und Kirche […] keine Alternative" gibt (VII). Sodann entfaltet er unter den Überschriften „Gericht und Vergeltung", „Willkür und Gewalt", „Zorn und Rache", „Leiden und Sünde" sowie „Opfer und Sühne" die „schwierigen" Gottesbilder des AT. Als solche werden Gottesbilder identifiziert, die einer sich im Schatten der Aufklärung bewegenden Gotteskonzeption als anstößig und unmoralisch gelten. Die Existenz verstörender Bilder, wie das eines Gottes, der seine Schöpfung mit einer Sintflut vernichtet, der einem Vater die Opferung seines Sohnes befiehlt, der die Zerstörung seines Tempels und die Deportation seines Volkes zulässt oder der den frommen Hiob in tiefes Leid stürzt, ist unbestreitbar. Entscheidend aber sind die Interpretation und der Umgang mit diesen Bildern. Der Dämonisierung eines so gezeichneten Gottes, der Verdrängung oder Ausgliederung dieser Bilder aus der eigenen christlichen Überlieferung, für welche die Elimination von Feindesaussagen in den Psalmen im Evangelischen Gesangbuch nur ein Beispiel ist, stellt J. eine v. a. begriffs-, motiv- und traditionsgeschichtlich ausgerichtete Analyse entsprechender Texte des AT gegenüber. Dabei berücksichtigt er ausführlich literarische Kontexte, intertextuelle Bezüge und religionsgeschichtliche Parallelen. Eigentlicher methodischer Schlüssel für J.s Interpretation der vielfältigen und vielstimmigen Gottesbilder des AT ist die Bestimmung des jeweiligen metaphorischen Gehalts. Ihr inhaltliches Zentrum finden gerade die „schwierigen" Gottesbilder demzufolge darin, dass sie sich dem Ringen der atl.en Verfasser um die Frage der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen verdanken. So lassen sich nach J. die Bilder vom strafenden und zürnenden Gott ebenso wie die vom vergebenden und barmherzigen Gott letztlich alle in die Vorstellung eines personalen, dynamisch agierenden, sich selbst in die Geschichte verwickelnden und dabei glühend liebenden Gottes einzeichnen. Mit dieser Beschreibung negiert J. weder die Ambivalenz der atl.en Rede von Gott noch nivelliert er deren Vielfalt; er fokussiert sie vielmehr auf eine Vorstellung, die auch hinter den ntl.en Gottesbildern steht. Dabei zieht J. im Gefolge seiner Tübinger Vorgänger Hartmut Gese und Hans-Jürgen Hermisson die traditionsgeschichtlichen Linien bis in das NT und verdeutlicht, zumal an den Beispielen von Stellvertretung (vgl. Abraham in Gen 18 und 22, Hiob in Hi 42,7–10; den deuterojesajanischen Gottesknecht) sowie von Schuld, Opfer und Sühne (vgl. Lev 16) die ntl.e Rezeption und Transformation atl.er Vorstellungen.

Die einzelnen literargeschichtlichen Prozesse, die sich in den behandelten atl.en Texten niedergeschlagen haben, bleiben bei der motiv- und traditionsgeschichtlichen Zuspitzung der Analysen allerdings unterbestimmt. Die Transformationen, die bestimmte israelitisch-jüdische Vorstellungen, gerade auch im Blick auf die Rede von Zorn und Barmherzigkeit Gottes oder von Sünde und Vergebung im nicht kanonisch gewordenen jüdischen Schrifttum der hellenistisch-römischen Zeit (z. B. in den Schriften aus Qumran) oder in der Septuaginta, erfahren haben und die für das NT und die frühchristlichen Theologien wichtig sind, kommen angesichts der Konzentration auf das AT (und zwar in seiner protestantischen Beschränkung auf die Schriften der Hebräischen Bibel) zu kurz. Ebenso zeigt sich in der Auswahl der herangezogenen atl.en Texte eine gewisse Engführung, die letztlich den wesentlichen Forschungsfeldern des Vf.s geschuldet ist. So kommen zwar ausgiebig Texte aus der biblischen Urgeschichte, den Psalmen, Hiob und dem priesterlich-kultischen Bereich (v. a. Lev) zur Sprache. Das Deuteronomium oder das Jeremiabuch (mit Ausnahme der „Konfessionen Jeremias") werden hingegen weniger berücksichtigt. Auch ein Kap. zum Verhältnis Jahwes zu den Völkern wäre wünschenswert gewesen, zumal zur Thematik des Völker- und Weltgerichts in den Prophetenbüchern, einschließlich der Behandlung der Völkersprüche – sind doch letztere in besonderer Weise in christlicher Predigt, Liturgie und Theologie von der „Textamputation" betroffen, die J. zu Recht im Umgang mit „schwierigen" Gottesbildern des AT beklagt.

Insgesamt ist das Buch, das auf einer Vorlesung basiert, die der Vf. im Sommersemester 2011 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen gehalten hat, ein sehr willkommenes exegetisches und hermeneutisches Plädoyer für das gesamte AT und für die in ihm selbst angelegten Wege zur Überwindung göttlicher und menschlicher Gewalt. Es eignet sich aufgrund seiner didaktisch gelungenen Anlage auch gut als ein Lese- und Arbeitsbuch für die akademische Lehre und im Bereich kirchlicher Fort- und Weiterbildung. Zahlreiche Graphiken verdeutlichen komplexe begriffs- und traditionsgeschichtliche Sachverhalte. Insgesamt 35, in den Text eingestreute Abbildungen von mesopotamischen Siegeln und ägyptischen Reliefs über mittelalterliche Gemälde bis hin zu modernen Plastiken dienen nicht nur als Illustration, sondern nehmen die Lesenden hinein in die vom Vf. angestrebte verstehende Auseinandersetzung mit „schwierigen" Gottesbildern des AT. Den Charakter des Lehrbuchs unterstreichen schließlich der Anhang mit den 30 atl.en Texten in deutscher Übersetzung, die in der Darstellung selbst eine wichtige Rolle spielen und teilweise ausgelegt werden, sowie ein umfassendes, thematisch gegliedertes Literaturverzeichnis, ein Stellenregister und eine Liste wichtiger quellensprachlicher Wörter (hebräisch, akkadisch, ägyptisch, griechisch).

Berlin Markus Witte

Schnocks, Johannes: **Das Alte Testament und die Gewalt.** Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. (X) 173 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 136), geb. € 30,00 ISBN: 978–3–7887–2675–1

Das Buch entstand „im Rahmen des Projektes ‚Göttliche Gewalt. Religionsgeschichtliche und rezeptionshermeneutische Analysen zu den Gottesbildern der Hebräischen Bibel' des Exellenzclusters ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne' an

der Universität Münster" (V). Der Autor verknüpft in der Publikation seine Vorträge, überarbeiteten oder wörtlich übernommenen Artikel mit neuen Untersuchungen und Überlegungen (vgl. 6–7) und gliedert das Sammelwerk in drei Hauptteile („Göttliche und menschliche Gewalt im Alten Testament" [9–96]; „Die Makkabäerbücher" [97–134]; „Wie werden Bibeltexte zu Gewaltexten?" [135–163]) und diese insgesamt in zehn Einzelkap. (vgl. 6–7). Diese Rezension orientiert sich an der einsichtigeren Einteilung in zehn Einzelkap.

Kap. 1 (3–7) streift aktuelle Debatten zu „Religion und Gewalt" (3), grenzt den Gegenstand des Buches dahingehend ein, dass es nicht allgemein „der Gewalt im Alten Testament", sondern Einzeltexten zum Thema nachgeht, skizziert die eigene Hermeneutik und Methodik, die u.a. zu den Texten sowohl den „sprachlichen als auch den außersprachlichen Kontext der Lebenswirklichkeit" und damit die Rezeptionskontexte beachten (5) und die sich „an der exegetischen Kompromissformel einer diachron reflektierten Synchronie" orientieren (6).

Kap. 2 (11–25) problematisiert den unscharfen dt. Begriff „Gewalt" und geht auf Gottes gewalttätiges Handeln im AT auf der „kosmisch-globalen Ebene", „auf der Ebene der Völker" mit „Gott wie ein Krieger" und „im individuellen Bereich" mit Gott als „Feind" ein. Gott begegnet im AT als der Rettende, aber auch als der Abgründige (24–25).

Kap. 3 (26–47) analysiert Gen 22 vornehmlich auf dem kontextuellen Hintergrund von Gen 20. „So wie durch das Handeln Abrahams" in Gen 20 „eine Situation entstanden war, in der Gott Abimelech auf seine Gottesfurcht prüfen musste, so prüft nun Gott" in Gen 22 „den Abraham selbst. Wie es dort um Leben und Tod ging, geht es auch hier um Leben und Tod; wie dort gottesfürchtiges Handeln die Möglichkeit eröffnet, dass Gott Leben rettet, führt auch hier Abrahams Gottesfurcht letztendlich zur Rettung Isaaks" (36). Trotzdem bleibt für die Rezipienten von Gen 22 das Erschrecken des erdenklichen Kindesopfers bestehen, das erst am Ende der Erzählung abgewiesen wird (vgl. 46–47).

Kap. 4 (48–72) untersucht das Phänomen der Blutrache insbes. anhand der „Rizpa-Erzählung", 2 Sam 21,1–14. Diese lässt sich als „eine Art kasuistische Lehrerzählung über König David" einordnen, „der von Rizpa lernen muss, weniger der scheinbaren Logik der Blutrache oder einer religiösen Projektion zu folgen, nach der Gott durch Menschenopfer befriedet werden könnte oder gar müsste, sondern vielmehr dem Impuls menschlicher Barmherzigkeit zu folgen, auf die Opfer einer Gewaltgeschichte zu blicken und die Toten zu begraben" (72).

Kap. 5 (73–96) geht der Todesstrafe im AT nach. Gen 9,6 wird als Ausgangspunkt der Erörterungen genommen. Das vielfach besprochene Beth in Gen 9,6a wird nicht als Beth instrumenti („durch einen Menschen"; vgl. die EÜ von 1980), sondern wohl zu Recht als Beth pretii gedeutet: „Einer, der das Blut des Menschen vergießt, um des Menschen willen wird sein Blut vergossen werden" (83). Zum „Schutz menschlichen Lebens" tritt Gott zuvor in Gen 9,5 als „Verfolgungsinstanz" auf, und danach muss Gen 9,6 nicht mehr „als Forderung der Vollstreckung der Todesstrafe an Mördern gelesen werden" (87); gleichwohl kann Gen 9,6 „die Möglichkeit zur Todesstrafe" eröffnen (88). Das Bundesbuch und das deuteronomische Gesetz belassen die Todesstrafe „im zwischenmenschlich-gesellschaftlichen Bereich"; die priesterlichen Texte in Lev und Num hingegen konnten „Todesurteile gegen Mörder im Kontext kultischer Reinheitsvorstellungen, also in theologischen Konzeptionen" vorschreiben. Das gesamte AT mahnt aber zur Genüge „zur Vorsicht bei der Forderung der Todesstrafe" und davor, „mit der Hinrichtung vermeintlich ‚Schuldiger' Probleme im Sinne Gottes aus der Welt räumen zu können" (95–96).

Kap. 6 (99–110) weist nach, dass beide späten deuterokanonischen Makkabäerbücher, die deutlich gewaltsame Auseinandersetzungen widerspiegeln, entgegen ihrer vermeintlich erzeugten Erwartungshaltung (vgl. „Josua" in 1 Makk 2,54; ferner 2 Makk 12,15) kaum oder so gut wie gar nicht die Gewalttexte im älteren protokanonischen Buch Josua aufgreifen und rezipieren. Von außen herangetragene Harmonisierungen zwischen Jos und 1/2 Makk bleiben trotz der „thematischen Nähe der erzählten Stoffe" (101) „höchst bedenklich" (110).

Kap. 7 (111–122) zeigt Desiderate in Jan Assmanns Vorgehen auf, wenn dieser im Rahmen seiner Thesen zu ‚Monotheismus und Gewalt' den Makkabäeraufstand als den ersten religiös motivierten Krieg in der Weltgeschichte (vgl. 113–114) identifizieren will.

Kap. 8 (123–134) greift anthropologische Forschungen zum AT auf, die zwischen Konstanten und kulturbedingten Variablen im Menschsein unterscheiden. Letzteres treffe auch für den Komplex der Emotionen zu. Während im griechisch-abendländischen Konzept der Körper als Gefäß für die Gefühle angesehen werde, überkämen im AT Gefühle von außen und quasi begründet den Menschen (so mit Andreas Wagner). Entsprechend lasse sich für Gewaltzusammenhänge in 1 Makk zeigen, wie „Eifer" und „Zorn" keineswegs eine „Rationalität" der Handlungen aufheben (vgl. 133).

Kap. 9 (137–160) stellt dar, wie ein „Denkmuster" in Ps 79 „in unterschiedlicher Weise in den Makkabäerbüchern aufgenommen wird. Erst durch die harmonisierende Lektüre der Makkabäerbücher im Mittelalter wird es möglich, den Psalm in einer Weise auszulegen, dass er in den Kreuzzugsaufrufen verwendet werden und hier eine unheilvolle Wirkung entfalten kann" (139). Der Autor legt seinen Ausführungen die lat. Fassung des Psalms im Psalterium Gallicanum (hier wie in der LXX ist es Ps 78) zugrunde, weil diese Fassung anscheinend z. Z. der Kreuzzüge verbreitet war (vgl. Anm. 6). In den überlieferten Varianten der Kreuzzugsrede von Papst Urban II. aus dem Jahr 1095 fallen die „Differenzierungen des Psalms, die z.T. noch in den Makkabäerbüchern zu finden waren, wie z.B. das komplexe Gleichgewicht zwischen der Anklage Gottes und dem Bekenntnis der eigenen Schuld, [...] fast vollständig weg" (159).

Kap. 10 (161–163) bündelt die Ergebnisse und hebt zuletzt auf die Einsicht ab, dass biblische Texte u.a. auch darin bestärken können, „Formen von Ungerechtigkeit und Gewalt, die uns begegnen, zu entlarven und ihnen so zu widerstehen – auch und gerade als Menschen, die an einen Gott glauben, der sich einmischt."

Das Buch verzichtet weitgehend auf eine Positionierung in den Forschungstendenzen zum Problem menschlicher und göttlicher Gewalt im AT. Entsprechende Publikationen (etwa Walter Dietrich / Christian Link: *Die dunklen Seiten Gottes*, Band 1 [4. Aufl.] 2002, Band 2 [2. Aufl.] 2004; oder Irmtraud Fischer: *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament* [QD, 254], 2013) werden nicht herangezogen. Die Forschungsbeiträge der letzten Jahrzehnte lassen sich in der Tat kaum einsichtig systematisieren. Im Buch hätten einzelne Textdeutungen näher erläutert werden können, z.B. wenn in Gen 20,8 die heftige Furcht der Männer um Abimelech zur „Gottesfurcht" deklariert wird (35). Für eine Arbeit mit diesem Band vermisst man ein Stellen- und Sachregister.

Die Bedeutung des Bandes für die Forschung liegt in seinen wichtigen Einzelbeiträgen, die sich Aspekten und Texten innerhalb des Problemhorizontes ‚Gewalt im Alten Testament' und dessen Rezeptionspotentialen kompetent zuwenden. Zu Recht und überzeugend fordert der Autor immer wieder ein, dass unterschiedliche Texte zu gleichen Einzelthemen der Gewalt nicht unbedarft und vorschnell „zu harmonisieren" (vgl. 52) sind. Die Polyphonie zwischen diesen Einzeltexten gilt es stets zu beachten und zu würdigen. Der Autor nimmt sich Ausschnitten eines gravierenden Problems in der Bibeltheologie an, zeichnet heutige Irritationen dazu nach und bietet theologische Perspektiven zum Weiterdenken an.

Erfurt Norbert Clemens Baumgart

Perlitt, Lothar: **Deuteronomium**. 1. Teilband: Deuteronomium 1–6*. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2013. (IX) 485 S. (Biblischer Kommentar Altes Testament, V/1), geb. € 119,00 ISBN: 978-3-7887-2723-9

Es ist immer eine beglückende – denn relativ seltene – Erfahrung, wenn im Briefkasten der Einbanddeckel für die einzelnen Faszikel eines Bandes des BK eintrifft. Nicht nur, weil endlich die orangenfarbigen – manche mittlerweile aufgrund der jahrelangen (zum Teil jahrzehntelangen) Sonneneinstrahlung ein wenig gelblich – dünnen Hefte endlich blau werden und einen grauen Umschlag erhalten, sondern auch, weil einem bewusst wird, dass etwas – was alles andere als selbstverständlich war – vollendet worden ist: Dass nun der Forschungsgemeinschaft endlich das Ergebnis jahrzehntelanger Forschung zur Verfügung steht, dass etwas abgeschlossen worden ist und für die Fachwelt erhalten bleiben wird. Ja, es ist ein erhabenes Gefühl, ein dickes fertiges Buch konsultieren zu können und nicht mehr die dünnen Bändchen. Die erste Zeit steht das gebundene Buch noch ein wenig verirrt im Regal. Man findet es nicht auf dem ersten Anhieb, denn lang hat man nach etwas Orangenem gesucht und nun ist das Erscheinungsbild ganz anders.

Aber beim Einbanddeckel für den ersten Band des BK-AT V – für das Deuteronomium – sind auch ganz andere Gefühle im Spiel. Bei einer wissenschaftlichen Besprechung sollten allerdings Gefühle keine (große) Rolle spielen. In dem Fall ist es aber fast unmöglich, denn der Einbanddeckel für den ersten Teilband des Deuteronomiums steht nicht nur für das Ende eines wissenschaftlichen sehr anspruchsvollen Werkes, sondern bedeutet auch das Ende eines der Wissenschaft gewidmeten Lebens.

Als Lothar Perlitt 2012 starb, war er gerade damit beschäftigt, an der Kommentierung des Dekalogs zu arbeiten, die nun leider unvollendet bleibt. Von Dtn 5,6–21 fehlen die eigentlichen Vers für Vers-Analysen („Wort") und die abschließende zusammenfassende Darstellung („Ziel").

Es fehlt aber leider mehr als diese stark literarkritisch-orientierte Auslegung des Dekalogs. Obwohl zwischen der ersten und der sechsten Lieferung der Teilhefte, die diesen ersten Teilband bilden, fast 25 Jahre liegen – wobei die längste Pause zwischen Lieferung 3 und Lieferung 4 bei 12 Jahren liegt –, ist der methodische Zugang stets gleich geblieben. Die zahlreichen Artikel, Zeitschriftenbeiträge, Kongress- und Tagungsvorträge, die P. in dieser Zeit hielt und die die Kommentierung begleiteten, sind Zeugen einer exegetischen Tätigkeit, die stets im Zusammenhang mit der Deuteronomiumsauslegung und -interpretation stand und immer ein einziges Ziel und einen einzigen methodischen Zugang hatte. Die Arbeit von P. war stets auf eine kon-

sequente literarkritische Unterscheidung von deuteronomischen und deuteronomistischen Fortschreibungen fokussiert.

Natürlich macht es an dieser Stelle wenig Sinn, eine Arbeit zu besprechen, die mittlerweile für manche Aspekte bereits ein Meilenstein der modernen Deuteronomiumsforschung geworden ist und auf vielfache Weise bereits Wirkungsgeschichte zeigt. An dieser Stelle sollen daher nur einige wenige, aber dennoch nicht unwichtige Elemente hervorgehoben werden.

Ohne jegliche – weder geschichtliche, literarische oder methodische – Einleitung werden die Leser/innen in die Mitte des Geschehens hineingeführt. Jeder kommentierte Abschnitt des Deuteronomiums beginnt mit einer Auflistung der – selbstverständlich zur Zeit der Verfassung des entsprechenden Faszikels – wichtigsten Literatur, dann folgen in der Unterkategorie „Text" Übersetzung und Textkritik. Im Paragraph „Form" werden anschließend literarische und formale Aspekte beschrieben, bevor im Unterabschnitt „Ort" die Stellung des zu kommentierenden Abschnittes im Buch(teil)-Zusammenhang besprochen wird. Mit der Unterkategorie „Wort" folgt demnach die sehr ausführliche Vers für Vers- bzw. Wort für Wort-Analyse. Die letzten z. T. zusammenfassenden Bemerkungen kommen in der Unterkategorie „Ziel" vor. Während in der ersten Lieferung noch der Versuch unternommen wurde, eine Einleitung zu einem breiteren Textzusammenhang zu schreiben (Dtn 1,6–3,29), bleibt in der Folge die Kommentierung auf die einzelnen – meistens aus inhaltlichen Gründen identifizierten – Abschnitte konzentriert. P. arbeitet sich dabei mit einer gewaltigen Präzision und beispielhaften Akribie durch die ersten fünf Kap. des Deuteronomiums hindurch.

Eine Detailanalyse des Kommentars ist an dieser Stelle – wie gesagt – nicht wirklich zielführend. Abgesehen von seinen literarkritischen Schichtungshypothesen liefert P. eine große Fülle an philologischen, formalen, inhaltlichen und auch – ja, sogar – theologischen Beobachtungen. Das nicht verborgene Ziel der Arbeit ist selbstredend: die Einordnung der unterschiedlichen Fortschreibungen bzw. Ergänzungen in ein Gesamtsystem. Allerdings werden die Leser/innen dabei manchmal eine stichhaltige Argumentation vermissen. Diese kann aber kaum wirklich geliefert werden, und wenn, nur auf einer sehr hypothetischen Basis. P. entwirft einen ersten Ansatz einer Gesamtkonzeption zum Verständnis der Rahmenkap. des Deuteronomiums, die sich bereits in den 1990er-Jahren als richtungsweisend erwies.

Mit seinem Tod lässt P. ein unvollendetes Werk zurück, nicht nur weil – wie bereits gesagt – die Einzelkommentierung des Dekalogs fehlt, sondern auch, weil seine Kommentierung des Deuteronomiumrahmens, ausgehend von den ersten vorbereitenden Aufsätzen aus den 1980er-Jahren, von einem Gesamtkonzept ausgegangen war. Und eben dieses Gesamtkonzept sah ganz deutlich vor, dass der vordere und hintere Rahmen auf literarkritischer Ebene in einem ganz engen – und de facto untrennbaren – Zusammenhang standen. Der Ansatz zur Kommentierung des Dekalogs, welcher zunächst die Untersuchung der Rahmen von Dtn 5,6–21 vorsieht, zeigt im Kleinen eine ähnliche Einstellung. Wenn nur lediglich die Kommentierung des vorderen Teils zur Verfügung steht, fehlen natürlich nicht nur die Schlussfolgerungen, sondern auch die Zusammenführung und die Vernetzung von zahlreichen Fortschreibungselementen, die im vorderen Rahmen keineswegs als vollendet angesehen werden können.

Die nun gebundene Ausgabe des Kommentars von P. bleibt daher nicht nur inhaltlich, sondern auch systematisch unvollendet. Dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – hat diese nicht nur die Kraft, komplexe Sachverhalte zu erklären, sondern auch die Lösungen für de facto mit allerletzter Sicherheit nicht wirklich lösbare Problematiken zu evozieren. Die Arbeit für den Nachfolger von P. gestaltet sich nicht einfach. Er muss nämlich nicht nur die Kommentierung des Dekalogs nachholen, sondern es muss ihm auch das Zusammenfügen der unterschiedlichen Elemente im Gesamtduktus eines Gesamtverständnisses der literarischen Gestalt des Deuteronomiums gelingen, was eine extrem schwierige Unternehmung sein wird.

Egal welchen methodischen Ansatz als Zugang zu einer biblischen Hermeneutik ein/e Deuteronomiumskommentator/in vertritt – und der Autor dieser Zeile ist nicht gerade ein „Literarkritiker" (!) –, von Lothar Perlitts BK kann nicht abgesehen werden. Man muss nicht alle Einsichten zur Diachronie des Textes, die der Autor vorschlägt, teilen – genauer genommen muss man gar keine teilen –, um die bestechende philologische Akribie, seine stets zielführende historische Urteilskraft und sein musterhaft theologisches Gespür (um die Worte eines BK-Hg.s und Nachfolgers Lothar Perlitts als BK-Deuteronomiumskommentators leicht zu paraphrasieren) nicht nur zu schätzen, sonders als unverzichtbar im Panorama der Deuteronomiumsforschung zu bezeichnen.

Aachen Simone Paganini

Witte, Markus: **Von Ewigkeit zu Ewigkeit**. Weisheit und Geschichte in den Psalmen. – Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 196 S. (Biblisch-Theologische Studien, 146), kt € 26,99 ISBN: 978–3–7887–2807–6

Es ist immer wieder erfreulich, wenn einzelne Forschungsbeiträge einer Person, welche sich mit einem gleichen oder ähnlichen Phänomen bzw. Themenbereich beschäftigen, in gesammelter Form veröffentlicht werden. Eine solche Form der Publikation zeugt schließlich nicht nur von einer intensiven, meist mehrere Jahre umfassenden Beschäftigung mit einer bestimmten Thematik, sondern versammelt für Interessierte auch dahingehende bereits erzielte Forschungsergebnisse an einem Ort.

Der Alttestamentler Markus Witte, dessen Forschungsschwerpunkt u. a. auf der Literaturgeschichte der Weisheitsliteratur liegt, bringt in diesem Band Arbeiten aus seiner Forschungstätigkeit zu den Psalmen zusammen, die in den Jahren 2000–2013 bereits an unterschiedlichsten Orten veröffentlicht wurden. Für die vorliegende Publikation wurden diese formal aufeinander abgestimmt und vereinheitlicht. Alle Beiträge beinhalten so nun z. B. eine vollständige Übersetzung des jeweiligen Psalms. Darüber hinaus wurde in der Zwischenzeit erschienene einschlägige Literatur nachgetragen und auch der Beitrag zu Ps 78 ins Deutsche übersetzt. Die insgesamt sechs Beiträge fokussieren dabei vorrangig das Phänomen der Zeit- und Geschichtsbetrachtungen in den stark weisheitlich geprägten und aus der nachexilischen Zeit stammenden Psalmen 33, 37, 49, 73, 78 sowie 114. Dadurch ergibt sich ein doppeltes Lesevergnügen: Zum einen kommt eine solche Form der Beitragspräsentation den Lesern und Leserinnen sehr entgegen, da sie sich nun nicht mehr die Mühe machen müssen, die einzelnen Aufsätze selber zusammenzutragen. Außerdem haben die Untersuchungen als gemeinsamen Gegenstand die Reflexion von zeitlichen und weisheitlichen Themenbereichen mit ihren Verknüpfungen in den jeweiligen Psalmen, wobei die insgesamt sechs Psalme ein breites Spektrum von Einzelaspekten abdecken. Die Abfolge der einzelnen Beiträge orientiert sich an der kanonischen Abfolge der in ihnen behandelten Psalmen im Psalter und nicht – wie zumeist üblich – am Jahr ihrer Veröffentlichung. Durch diese Reihung der Beiträge entsteht für die Leser und Leserinnen „eine gedankliche Linie, die von einer umfassenden Reflexion des Phänomens ‚Zeit' (Ps 33) über die Fokussierung auf die ‚Endzeit' (Ps 37), die Stationen ‚Leben, Tod und Überwindung der Todesgrenze' (Ps 49; 73) sowie eine grundlegende Thematisierung der ‚Geschichte' (Ps 78) hin zum ‚Gotteslob' (Ps 114 in Verbindung mit Ps 115,1) läuft." (7)

Der erste Beitrag zu Ps 33 (11–37) arbeitet die universalen Zeitkonzeptionen heraus, die ein typisches Merkmal des Psalms darstellen. Auf dem Hintergrund von Ps 33, der als eine „Meditation über die von Jhwh gesetzte Zeit" (28) angesehen wird, erscheinen hier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Räume der Gottesbegegnung. Dabei werden schöpfungs- und geschichtstheologische Aussagen sowie Reflexionen miteinander kombinierend eingebracht und in einen universalen Horizont hineingestellt.

Die sich anschließende Untersuchung beschäftigt sich am Beispiel von Ps 37 mit dem Phänomen der Eschatologisierung der Weisheit, die sich u. a. an der Tora und am Bund orientiert (39–65). W. hebt dabei hervor, dass in „der Verbindung von Weisheit, Eschatologie und Toratheologie [...] sich das immer engere Zusammenwachsen jüdischer Traditionen und ihrer Trägerkreise im Umkreis des Zweiten Tempels" (65) spiegeln.

Im dritten Beitrag (67–93) wird der Frage nachgegangen, ob dem Ps 49 eher die Vorstellung einer „Erlösung vor, in, oder von dem Tod" oder einer „Erlösung aus dem Tod" implizit ist (68). W. geht von Letzterem aus, wobei es hier die Seele des Gerechten ist, die aus dem Tod heraus erlöst wird und bei Gott Aufnahme findet.

Ebenfalls zeugt Ps 73 von einer Hoffnung auf eine postmortale Existenz; und so arbeitet W. in seinem vierten Beitrag (95–115) die redaktions- und traditionsgeschichtlichen Hintergründe von Ps 73 heraus. Dabei konzentriert sich die Untersuchung klarerweise in erster Linie auf V. 24–26, in denen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod sehr stark präsent ist. Hier wird aufgezeigt, wie verschiedenste, bereits vorhandene atl.e Traditionen aufgenommen, miteinander in Beziehung gesetzt und mit Blick auf eine „theomystischen Vorstellung" (107) einer Überwindung des Todes modifiziert, uminterpretiert sowie (neu-)konzipiert wurden.

Die vorletzte Untersuchung zu Ps 78 (117–149) analysiert dessen geschichtstheologischen Konzepte und Konstruktionen unter Aufnahme „weisheitlicher, (spät)deuteronomistischer, priesterlicher (sühnetheologischer), prophetischer und tempeltheologischer Traditionen" (140). Aufgrund der hierbei gemachten Beobachtungen sei eine vorexilische Abfassung von Ps 78 ausgeschlossen. Vielmehr ist – so W. – von einer Datierung des Psalms in der „fortgeschrittenen Zeit des Zweiten Tempels" (143) auszugehen.

Der sechste und letzte hier publizierte Beitrag beschäftigt sich mit Ps 114 (151–171). Dieser Psalm bildete ursprünglich, in einem früheren Stadium, zusammen mit Ps 113,1–9 und 115,1 eine in sich geschlossene Komposition, welche das Lob Gottes geschichtstheologisch ausarbeitet, wobei Geschichte hier als eine von JHWH „strukturierte" und „qualifizierte Zeit" erscheint (171).

Insgesamt betrachtet erfüllen die einzelnen Beiträge auf dem Sektor der Methodik höchste Ansprüche, die den gründlichen Lesern und Leserinnen aber durchaus auch einiges abverlangten. Die Beiträge zeugen durchgängig von einer sehr sorgfältigen wissenschaftlich-exegetischen Arbeitsweise bis in Detailfragen und -phänomenen hinein. Weiterhin ist die formale und sprachliche Gestaltung der Beiträge her-

vorzuheben, die sehr auf sprachliche Unterscheidungen bedacht und sehr klar ist.

Die Anschaffung des Buches lohnt durchaus, versammelt es doch das, was von Markus Witte in wissenschaftlich-exegetischer Akribie bereits breit verstreut zu den Psalmen publiziert wurde. Darunter sind auch viele Klassiker zu finden, die in den Wissenschaftsdiskurs eingegangen sind und ihn auch weiterhin prägen (werden).

Aachen Annett Giercke-Ungermann

Exegese / Neues Testament

Schreiber, Stefan: **Der erste Brief an die Thessalonicher.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014. 330 S. (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, 13/1), pb. € 34,99 ISBN: 978–3–579–00523–2.

Der Ökumenische Taschenbuch-Kommentar startete 1977 mit Gerhard Schneiders zweibändiger Auslegung des Lukasevangeliums. Es folgten in den folgenden beiden Jahrzehnten etliche Bände, zuletzt aber stockte die Vervollständigung der Reihe wie auch die Ersetzung bestehender, aber vergriffener Bände durch Neuauflagen. Liegt es daran, dass der unmittelbare ökumenische Impuls nach dem II. Vaticanum verpufft ist? Die ersten Bände wollten konfessionelle Gegensätze in Exkursen thematisieren und nach Möglichkeit zu deren Überwindung beitragen (Vorwort der Herausgeber 1977). Neben Martin Karrers exzellenter zweibändiger Auslegung des Hebräerbriefs (2002 u. 2008) legt jetzt Stefan Schreiber (Univ. Augsburg) den Kommentar zum 1 Thess vor. Die Kommentierung des 2 Thess hat S. ebenfalls übernommen. Das Taschenbuchformat darf nicht täuschen: Auch mit diesen jüngsten Bänden liegen wieder außerordentlich gute Kommentare vor, die den Vergleich mit bereits länger etablierten Reihen keinesfalls scheuen müssen. Ob es ein ökumenisches Profil gibt, wird zu fragen sein. Vermutlich besteht es gegenwärtig in nicht mehr, als dass die Hg. und die Bearbeiter zwei Konfessionen angehören. S. wirbt jedenfalls einleitend für eine historische Lektüre und für ein Verstehen des Briefes aus seiner historischen Gesprächssituation (19f). Besondere Aufmerksamkeit legt der Vf. ausweislich des Vorworts auf die Anfänge christlicher Sprache und die frühe christliche Sprachentwicklung, die im 1 Thess ihre Spuren hinterlassen hat (9).

Der Blick in das Inhaltsverzeichnis macht auf insgesamt sechs Exkurse neugierig. S. bespricht hier Themen, die in älteren Kommentaren keinen Platz hatten und in denen sich die veränderte neue soziologische und religionsgeschichtliche Perspektive auf die Texte spiegelt: Exkurs 1: „*Ekklēsia* – die ‚Bürgerversammlung' Gottes"; Exkurs 2: „Zur Bildung urchristlicher Sprache – das Beispiel *pistis*"; Exkurs 3: „Bekehrungen und ihre sozialen Folgen"; Exkurs 4: „Die Rolle der Verkünder für die Identität von Bekehrten"; Exkurs 5: „Kulturelles Weltwissen – hellenistisch-römische Jenseitsvorstellungen"; Exkurs 6: „Antike Mantik und urchristliche Prophetie".

Aus der umfangreichen „Einleitung" (19–69) trage ich einige für die Auslegung wesentliche Einsichten kurz zusammen. Zunächst wird die antike Stadt Thessalonich ausführlich im Blick auf ihre Geschichte, den Baubestand, die städtische Organisation und Wirtschaft, ihre Einwohner und deren Kultus vorgestellt. Eine kleine jüdische Bevölkerungsgruppe in der Stadt wird für wahrscheinlich erachtet. Gegen Christoph vom Brocke wird die Verehrung des Kabirus erst als eine Erscheinung des 3. Jh.s n. Chr. begriffen, nicht aber zur Zeit der ersten christlichen Mission (36f). Kultvereine scheinen ausgeprägt gewesen zu sein, die klassischen öffentlichen Kulte hatten bereits ihren Einfluss verloren. Aus dem 1 Thess sei ein Grund für die Abreise der Missionare Paulus, Sil(v)a(nu)s und Timotheus nicht zu ermitteln. Apg 17,5–9 zeige, dass die sozialen Anfeindungen in der Lukas zugrunde liegenden Tradition nicht dem Missionsteam, sondern Jason und seiner Hausgemeinde galten und sekundär ohne historischen Anhalt auf Paulus und seine Begleiter ausgeweitet wurden (48f). Die Mitabsender Silas und Timotheus werden als Mitverfasser (53f) des Briefs vorgestellt (vgl. dazu das ‚wir' im Brief). S. spricht daher konsequent im Kommentar von den Verfassern, also im Plural. Die thessalonische christliche Gemeinde wird als eine einzige Hausgemeinde von ca. 30 Personen in der hellenistischen Großstadt mit etwa 30000 Einwohnern, einer der bedeutendsten Städte in der Ägäis, beschrieben. Im Briefkorpus sieht S. zwei Themen: a) die briefliche Selbstempfehlung in 2,1–3,13, die der Beziehungspflege zwischen den Aposteln und der Gemeinde dient; b) Ausführungen zum Leben in der Endzeit 4,1–5,13. Es gelinge weder befriedigend, den 1 Thess brieftheoretisch in einen antiken Brieftypus einzuordnen, noch ihn einem antiken rhetorischen Genus zuzuweisen (65). Die Einheitlichkeit des Briefes wird vorausgesetzt (66). Das Fehlen von Zitaten aus dem AT gilt als auffällig, erlaube aber keine weitergehende Interpretation (67). Ebenso wird das Fehlen der Rechtfertigungsterminologie und -theologie damit begründet, dass Auseinandersetzungen um die Dominanz der jüdischen Identität in der neuen Christus-Gemeinschaft in Thessalonich keine Rolle spielten (69). Die Möglichkeit der Nachweisbarkeit theologischer Entwicklungen im Corpus Paulinum, ausgehend vom 1 Thess als dem ältesten Brief, hält S. ohnehin für beschränkt (69).

Die Auslegung des Abschnitts 4,13–18 stellt einen Höhepunkt jeder Auslegung des 1 Thess dar. Dies betrifft zunächst die Frage, ob in dem Textteil Traditionen verarbeitet sind und welche Gestalt sie gegebenenfalls haben. Das in V.15 genannte Wort des Herrn versteht man nach S. am besten als ein überliefertes Jesus-Wort oder als eine Vorstellung aus der Jesusüberlieferung (241), die in V.15b kurz zusammengefasst und in V.16f detaillierter wiedergegeben wird (253f). Das Wort unterbreitet die entscheidende These: die lebenden Christen haben keinen Vorzug vor den verstorbenen Christen. 4,13–18 reagieren deutlich erkennbar auf ein Problem in Thessalonich, das in der Literatur jedoch höchst unterschiedlich bestimmt wird (244f). S.s eigene These geht davon aus, dass die Parusieerwartung das wesentliche Identitätsmerkmal der Gemeinde war. Mit Jesu Auferweckung seien die Endereignisse angebrochen, deren Vollendung sich in seiner Parusie vollziehe. Die Endzeithoffnung der Gemeinde sei auf diesen Punkt der Parusie Christi hin ausgerichtet und sie finde hier im Text eine konkrete Bildwelt, etwa im Unterschied zu Mysterienkulten oder philosophischen Belehrungen über die postmortale Existenz. Auch rehabilitiert die Parusie Christi und dessen Eintreten zu diesem Zeitpunkt für die Glaubenden und die Toten (in Christus) die Gemeinde vor der sie umgebenden, zum Teil feindlich gesinnten Umwelt. S. geht davon aus, dass der Abschnitt im Kern der Gemeinde nicht eine neue Information bietet, vielmehr seien die Grundzüge des Modells bereits in der Erstverkündigung übermittelt worden (245f). Allerdings muss dieses Modell aufgrund von unerwarteten Todesfällen in der Gemeinde im Blick auf die Teilhabe der verstorbenen Christen am Parusieereignis präzisiert werden (252).

Blicken wir noch auf zwei weitere, exegetisch schwierige und kontroverstheologische Texte des 1 Thess und deren Auslegung in dem neuen Kommentar. Zu 1 Thess 4,4f, hier zu dem Syntagma ‚sein eigenes Gefäß gewinnen', führt S. eine für einen Taschenbuchkommentar außerordentlich instruktive religionsgeschichtliche und philologische Analyse durch, die aufgrund der Wortsemantik zu dem klaren Ergebnis kommt, dass die Gleichsetzung von σκεῦος und Frau erst in später rabbinischer Literatur für das hebräische Äquivalent *keli* belegt ist, dass sie für den griechischen Sprachraum hingegen gar nicht einschlägig sei. Σκεῦος beziehe sich daher auf den Körper des Menschen (216f).

Viel Raum, aber auch behutsame Argumentation widmet S. der Auslegung des Abschnitts 2,13–16, in dem sich eine scharfe antijüdische Polemik findet. S. trennt die geschichtliche Auslegung des Textes von seiner hermeneutischen Problematisierung und negativen Pragmatisierung, die er v. a. bei M. Crüsemann erkennt (169). Er begreift 1 Thess 2,16 als Teil eines innerjüdischen Diskurses, der in dem Vorwurf kulminiert, dass Israel sich in seiner Geschichte erneut nicht am Willen Gottes orientiert (164). Der Zorn Gottes beziehe sich notwendig wegen des Aorists ἔφθασεν auf ein innergeschichtliches zurückliegendes Ereignis, das freilich nicht mehr konkretisiert werden könne (164f). Wesentlich sei die rhetorische Strategie des Paulus, die in einem doppelten Beziehungsgefüge Ausdruck finde. Die Gemeinde in Thessalonich leidet wie die Gemeinden in Judäa und steht somit ihrerseits auch in der durch Verfolgung ausgewiesenen Anfangsgeschichte des Christentums. Gleichzeitig aber binden die Verfasser des 1 Thess die Gemeinde an ihre Verfolgungserfahrung in der Missionsarbeit durch jüdische Behinderung. Das Feindbild diene also primär dazu, die thessalonischen Christen darin zu vergewissern, dass sie sich auf dem richtigen Weg befinden.

S.s Kommentar bewegt sich auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskussion zum 1 Thess, was sich auch in einer immensen Literaturverarbeitung niederschlägt. Da in den großen deutschsprachigen Kommentarreihen (KEK, HNT, HThK) kein aktueller Kommentar zum 1 Thess vorliegt bzw. die Bearbeitung in dem EKK bereits 30 Jahre zurückliegt, füllt dieser Kommentar eine seit Jahrzehnten bestehende empfindliche Lücke. Sein Erscheinen ist sehr zu begrüßen!

Mainz Friedrich W. Horn

Inselmann, Anke: **Die Freude im Lukasevangelium.** Ein Beitrag zur psychologischen Exegese. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 491 S. (WUNT 2, 322), brosch. € 89,00 ISBN: 978–3–16–150313–9

Wer es unternimmt, eine exegetische Studie zu verfassen, der er das Attribut ‚psychologisch' beigibt, gerät leicht in den Ruch des Unseriösen und Fragwürdigen, mindestens aber des akademischen Hasardeurtums. Dies liegt nicht zuletzt an Veröffentlichungen, die die biblischen Schriften durch die Brille des Tiefenpsychologen lesen, und deren Vf. sich teilweise bewusst von der historisch-kritischen Exegese losgesagt haben. Dennoch machen sich seit geraumer Zeit gestandene Exegeten (wieder) daran, psychologische Heuristiken jenseits der Tiefenpsychologie an den biblischen Text heranzutragen, die zumeist unter der Bezeichnung ‚Textpsychologie' firmieren (G. Theißen, P. von Gemünden u. a.). Hierbei wird mit zwei grundsätzlich zu unterscheidenden Richtungen der Psychologie gearbeitet: der in der zu rezensierenden Arbeit ‚nomologisch' genannten Psychologie, die mit aus den Naturwissenschaften entnommenen Methoden vorgeht (und die an den einschlägigen Fak.en etabliert ist; allerdings wurde der Begriff von ihren Kritikern geprägt und kann insofern nur mit Vorbehalt wertfrei-deskriptiv verwendet werden), und der ‚historischen' Psychologie. Die historische Psychologie geht von einer grundsätzlichen Wandelbarkeit des menschlichen Wahrnehmungs- und Informations-

verarbeitungsapparates in historischen Zeiträumen aus und arbeitet hermeneutisch, während die nomologische Psychologie die Wandelbarkeit verneint und allgemeine, Zeiten und Kulturen übergreifende Aussagen tätigt; sie arbeitet experimentell. Hierher gehört die Emotionspsychologie. Es ist offensichtlich, dass der Unterschied zwischen nomologischer und historischer Psychologie den ideologisch aufgeladenen Nature/Nurture-Streit widerspiegelt. Der Begriff ‚Textpsychologie' wurde wohl zum ersten Mal von dem Exegeten M. Leiner verwendet, kommt also weder aus der nomologischen noch aus der historischen Psychologie. Gegenstand textpsychologischer Untersuchungen des NT sind in erster Linie dessen Autoren und ursprüngliche Leser; es geht nicht oder weniger um den modernen Rezipienten (u. a. dies unterscheidet sie von der tiefenpsychologischen Exegese). Einige textpsychologische Studien legen sich auf eine Richtung fest (z. B. K. Berger auf die historische Psychologie); die meisten aber versuchen, historische und nomologische Psychologie zu vereinen.

In diesen Forschungskontext platziert A. Inselmann (*1974) ihre Arbeit, mit der sie 2008 unter der Betreuung von G. Theißen an der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg promoviert wurde. Seit dem Jahr 2009 ist sie Akademische Rätin am Inst. für Ev. Theol. der Univ. Augsburg.

Die Studie gliedert sich in 16 Kap., die sich in drei größere Einheiten einteilen lassen. Die ersten drei Kap. sind den methodischen Prolegomena gewidmet. Hier gibt I. einen kritischen Überblick über die (sehr überschaubare!) Forschungsgeschichte der Freudenthematik im NT und stellt diejenigen sich hieraus ergebende Forschungsdesiderata heraus, die wegweisend für ihre eigene Arbeit sind (8), um dann ihre Fragestellung und ihr Vorgehen auszuführen (9–12). In Kap. 2 legt I. Rechenschaft über grundlegende methodische Probleme bei der Untersuchung von Gefühlsbegriffen ab (13–21) und gibt einen gerafften Überblick über den state of the art der textpsychologischen Exegese (21–30), um noch einmal gesondert auf das Wesen der historischen Psychologie einzugehen (30–34). I. nimmt für ihre Arbeit in Anspruch, historische und nomologische Psychologie in Dialog treten zu lassen (34). Das dritte (immer noch methodische) Kap. führt den Leser in die Schulen der modernen Emotionspsychologie ein (35–53). Kap. 4 bis 7 bilden die zweite Einheit und befassen sich mit außerntl.en Freude- und Affektkonzeptionen (Platon, Stoa, Philo, AT) als Voraussetzungen des Freudebegriffs bei Lk. Kap. 8 bis 15 als dritte Einheit sind einzelexegetische Untersuchungen an ausgewählten lk Perikopen (Lk 1–2; 8,13; 10,17–24; 15,11–32; 15; 19,1–10; 22,5; 23,8; 24). Das 16. Kap. rundet die Arbeit als Zusammenfassung und Auswertung ab.

I.s Interesse gilt v. a. der Bedeutung des Nomens χαρά (‚Freude') und dessen Verb χαίρω (‚sich freuen') im LkEv. Die Wahl fällt nicht grundlos auf das dritte Evangelium, begegnen hier doch die fraglichen Wörter von allen ntl.en Schriften am häufigsten. I.s Vorgehen ist plausibel: Während für gewöhnlich nur antike Quellentexte zur Bedeutungserhellung des Freudebegriffs herangezogen werden, verlässt I. ausgetretene exegetische Pfade und ergänzt den Zugang um Begriffe, Kategorien und Fragestellungen der modernen (Emotions-)Psychologie. Sie begreift dabei ihre Arbeit als „experimentellen Beitrag" (30), der die Tragfähigkeit des textpsychologischen Zugangs erweisen könne. Zum Verstehen der Studie ist es wichtig, dass I. zwischen ‚Affekt' als dem psychischen Erleben in antiker Darstellung und ‚Emotion' als Begriff moderner Psychologie differenziert (38).

Der Ertrag ihrer Arbeit lässt sich wie folgt skizzieren: Im LkEv gehen Affekten stets rationale Urteilsbildungen voraus (265.399 u. ö.). Von diesen hängt ab, wie ein Affekt ethisch zu beurteilen ist; dies gilt auch für die Freude. Im LkEv folgt dem Affekt ein Handlungsimpuls; im Fall der Freude besteht er aus einem „dringenden Mitteilungsbedürfnis" und „spontanen Gemeinschaftsbildungen" (401). Sowohl die Affekte selbst als auch deren auslösende Urteilsbildungen werden als kontrollier- und veränderbar dargestellt, was I. mit dem Copingverfahren der funktionalistischen Psychologie beschreiben kann. Die Sohnesparabel (Lk 15,11–32) zeigt, dass Freude dadurch sogar Furcht und Zorn überwinden kann (260–269.400f), wobei ideale Freude anhand von Vorbildern erlernt werden kann (kontextualistisch-psychologisch). Langfristig stabile (Glaubens-)Freude muss rational reflektiert werden. Hierbei gilt ein Hauptaugenmerk der Auferstehungserfahrung als extremem Beispiel kognitiver Dissonanz gegenüber dem Erfahrungswissen, wobei die Dissonanz durch Verweise auf die (vertraute) Schrift zu überwinden versucht wird (405). Die soziale und theologische Funktion der lk Darstellung der Freude besteht in der Vorbereitung einer „charismatischen Wertrevolution" durch „Abwärtstransfer von Oberschichtaffekten": Auch die Angehörigen der Unterschicht sollen Freude erlernen. Hierbei sollen sie auch die Gemeinschaft stabilisieren und offen für andere halten. Gleichzeitig werden Oberschichtsangehörige als mit ‚niederen' Affekten ausgestattet dargestellt (420).

I. gelingt es überzeugend, drei Bereiche in einen Dialog zu bringen: ntl.e Texte, antike Autoren und moderne Emotionspsychologie. Ihr Ansatz gerät dabei nicht, wie es bei (tiefen-)psychologischen Exegesen üblich ist, rezipientenorientiert, sondern textorientiert (so auch ihre methodische Selbstdiagnose, 280–282). Sie tritt damit nicht in ein Gegenüber zur historisch-kritischen Methode, sondern öffnet dieser neue Perspektiven. Der Reiz von I.s Ansatz besteht darin, den ‚garstigen Graben' zwischen antikem und modernem Menschen aufgrund der wahrscheinlich ähnlichen oder gleichen emotionalen Ausstattung verkleinern zu können. Die ntl.en Texte können so Relevanz für die Gegenwart gewinnen.

Einige wenige Monita sind zu benennen. Man wünscht sich an manchen Stellen der Arbeit eine engere Verzahnung zwischen antiken Autoren und Emotionspsychologie. Die Einbeziehung der historischen Psychologie kommt angesichts ihrer In-Aussicht-Stellung m. E. etwas zu kurz, was aber dem Werk eher nützt als schadet. Ein weiteres Desideratum betrifft die Semantik des Wortes χαρά. I. übernimmt (unreflektiert?) die von allen Wörterbüchern gebotene Übersetzung ‚Freude'. Es wäre zu überlegen, ob χαρά nicht auch das Augenblicksglück bezeichnet, für das klassische Gräzität und Koine angeblich kein Wort bereithalten. So geriete I.s Arbeit auch zum Beitrag zur modernen Glücksforschung. Schließlich ist es unverständlich, dass I. die Evolutionäre Psychologie gänzlich ausblendet, obwohl sie zu einem der Leitparadigmata der Humanwissenschaften geworden ist. Diese versucht, das Verhalten des Menschen als stammesgeschichtlich evolviert zu erklären und liefert gerade der Psychologie neue, fruchtbare Heuristiken. Hier hätte die Studie zu diesem Leitparadigma positioniert werden können.

Der griech. Zeichensatz, bei dem die Akzente und Spiritus teilweise leicht versetzt sind, könnte etwas gefälliger sein; auch hätte – in Entsprechung zum lat. Zeichensatz – die Wahl auf eine Serifenschriftart fallen können. Sprachlich und orthographisch ist die Arbeit weitgehend intakt; zu konstatierende Corrigenda sind für eine zweite Auflage leicht zu beheben.

I.s gelungene Studie zu lesen, macht Freude. Sie zeigt, dass die Beschäftigung mit dem überschaubaren ntl.en Corpus durch den Dialog mit anderen Fak.en immer wieder neue, fruchtbare Impulse erhalten kann und somit längst nicht an ihr Ende geraten ist. Man wünscht dem Buch eine breite Leserschaft und weitere Folgestudien. Anke Inselmann zumindest erweist sich als alles andere als eine akademische Hasardeurin, schon gar nicht ist ihre Studie unseriös oder fragwürdig. Sie ist wegweisend.

Oldenburg Christian Wetz

Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung, hg. v. Elisabeth Margaretha Hartlieb / Cornelia Richter. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 277 S., pb. € 28,90 ISBN: 978-3-17-021375-3

Interdisziplinarität ist „in". Vernetzung ist das Gebot der Stunde. Module sollen die theologischen Fächer miteinander ins Gespräch bringen und fachübergreifend Themen ins Auge fassen. Gerade bei der Untersuchung eines Bibeltextes scheint ein derart multiperspektivischer Zugang geboten und sinnvoll. Der Text erzählt nicht nur in historisch-kritischer Hinsicht von seiner Entstehungssituation, sondern ist – zumal als Teil des Kanons – ausschlaggebend für systematische Reflexionen oder pastorale Überlegungen. Hermeneutisch bedeutsam ist ein Blick in die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, in denen sich die Reichhaltigkeit der Textaussage aber auch die verschiedenen methodischen Verfahrensweisen und zeitgeschichtlichen Verständnisvoraussetzungen der Leser spiegeln. Vor diesem Hintergrund ist das Anliegen des Sammelbandes, der sich ausschließlich der Emmausgeschichte aus dem Sondergut des Lukasevangeliums (Lk 24,13–35) widmet, so berechtigt wie vielversprechend: Die „Botschaft des Textes" soll „aus dem gemeinsamen Gespräch der theologischen Disziplinen entwickelt" (11) werden.

Insgesamt 21 verschiedene Autoren setzen sich mit der Emmauserzählung auseinander. Die einzelnen Beiträge gehen auf ein Symposion anlässlich des 60. Geburtstages von Dietrich Korsch, Prof. für Systematische Theologie an der Ev. Fak. der Philipps-Univ. Marburg, zurück. Thematisch gibt es keine Ausreißer: Jeder Artikel nimmt die Emmauserzählung in den Blick, aber unter einer je eigenen fachspezifischen Fragestellung.

Die Hg. haben die Beiträge in fünf thematische Arbeitsfelder unterteilt. Die ersten drei Artikel sind exegetisch ausgerichtet. *Michael Wolter* (23–31) verdeutlicht das „christologische Konzept" (29), das den beiden Jüngern im Laufe

der Erzählung vermittelt werden soll. Die Beschränkung auf Leiden und Tod lassen Jesus nur als einen – wenn auch eindrucksvollen, so doch letztlich – gescheiterten Propheten erscheinen. Erst die Auferweckung öffnet neue Hoffnungshorizonte und gibt der messianischen Erwartung einen entscheidend unerwarteten Inhalt (30). *Rudolf Hoppe* (33–40) begreift die Begegnung zwischen Philippus und dem äthiopischen Kämmerer in Apg 8,26–40 als Fortsetzung und Entfaltung von Lk 24,13–35. Philippus wird zum Modell der urchristlichen Verkündigung und wendet jene Schrifterklärung an, die der Auferstandene den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus lehrt. *Christoph Levin* (41–51) beleuchtet den motivgeschichtlichen Hintergrund und die spezifische Bedeutung vom „brennenden Herzen" in Lk 24,32. Das Herz der Jünger brennt nicht aus Begeisterung, sondern vor Trauer und Schmerz. Das Erleben der eigenen Ohnmacht lässt „ihnen die Wahrheit der Schrift offenbar" (50) werden.

Die historische Rezeption untersuchen *Johannes Schilling* (55–68) und *Walter Sparn* (69–95). Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf den Auslegungen und Predigten von Luther (58–61, 73–76) und Calvin (61–64, 76–78). Gerade für die evangelische Frömmigkeit spielt das Motiv vom Öffnen der Schrift eine bedeutende Rolle. Die Schrift erleuchtet und wird zum Medium des Christusglaubens (93–94).

Systematisch-theologische Beiträge sind unter der Rubrik „Christus im Denken, Fühlen, Bitten und Verstehen" zusammengefasst. Die Emmauserzählung begreift *Philipp Stoellger* (99–110) als ein Präsenzmedium, das nicht nur etwas repräsentieren, sondern leibhaft erfahrbar machen will. Der Auferstandene tritt als – eben nicht nur Erzählter, sondern auch – erzählter Erzählender (106) in die Gegenwart der Jünger und Leser. *Jens Trusheim* (111–124) zeichnet die Diskussion zwischen Karl Barth und Paul Tillich über die Wirklichkeit der Auferstehung nach. *Katharina Eberlein-Braun* (125–133) gebraucht den Begriff der Reminiszenz zur Auslegung der Emmausgeschichte. Das Verhältnis von Gefühl und Einsicht, die nicht als Gegensätze zu begreifen, sondern in ihrer je eigenen Logik wahrzunehmen sind (144–145), untersucht *Thorsten Dietz* (135–145). Ausgehend von der Notiz, dass die Jünger Jesus zum Bleiben drängen (Lk 24,29), fragt *Gabriel Brand* (157–167) nach der Bedeutung des Gedankens der Nötigung für das Bittgebet. Der Mensch gesteht – nötigend – seine Bedürftigkeit ein und weiß sich doch von Gott selbst – förmlich genötigt – zum freien Aussprechen seiner Bitten eingeladen. *Monica Schreiber* (169–177) greift einen ekklesiologischen Entwurf aus den Niederlanden auf, welcher Kirche in einer „prozessualdynamische[n] Konzeption" (169) als Herberge versteht. Im Unterwegssein lotet diese suchende und fragende Weggemeinschaft ihre „christlich-kirchliche Identität" (176) immer wieder neu aus. Die Rede vom Auslegen und Öffnen der Schrift in Lk 24,27.32 nimmt *Melanie Mordhorst-Mayer* (179–189) zum Anlass, um einen Blick auf die Praxis und Methoden der jüdischen Schriftauslegung zur Zeit Jesu und deren Rezeption im Lukasevangelium zu werfen.

Auf die Wirkungsgeschichte ausgerichtet sind die Beiträge, welche unter der Überschrift „Sinnlich-mediale Inszenierung und leibhaftiges Erleben" zusammengefasst sind: *Klaus Röhring* (207–214) und *Stefan Berg* (215–228) (unter-)suchen musikalische Oster- und Emmausspuren in den Werken von Olivier Messiaens und Heinrich Schütz. *Elisabeth Jooß, Insa Rohrschneider* und *Frithard Scholz* (229–239) beschreiben eine Text-und-Musik-Performance mit Feier des Abendmahls, die Lk 24,13–35 abschnittsweise zu Gehör bringt und durch begleitende Interpretationen, Gebete und Musik zur Betrachtung einlädt.

Die Emmausgeschichte erzählt von der Präsenz Jesus, welcher als Gekreuzigter und Auferstandener den Jüngern vor Augen steht. Der letzte Teil des Sammelbandes thematisiert die „Frage der Identität". *Wilhelm Lütterfelds* (243–255) analysiert verschiedene philosophische Identitätsmodelle, um Sinn und Möglichkeit einer personalen Identität des gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu erhellen. *Dietrich Korsch* (257–269) zeichnet die Dynamik der Erzählung nach: „Jesus ist derselbe und nicht derselbe in dieser Geschichte, und die Jünger sind es auch; sie sind mit sich identisch gerade darin, dass sie von sich selbst unterschieden sind." (257) Im Verlauf der Geschichte erfahren sich die Jünger neu und bleiben doch dieselben. „Identität gibt es nur im fortlaufenden Selbstbezug, der an immer wieder anderer Selbstauslegung haftet und sich in der Beziehung auf solche Lebensmomente konkretisiert." (260)

Besondere Beachtung verdient die narrative Analyse von *Katrin Schindehütte* (147–156). Die Dynamik der Erzählung wird anhand der Bewegungsverben verdeutlicht. Die Jünger sind unterwegs, bleiben stehen, setzen sich wieder in Bewegung und sitzen schließlich zu Tisch. Dieser Weg umfasst verschiedene Streckenprofile, die „unterschiedliche Dimensionen ihres Glaubens repräsentieren: das ziellose Gehen als Ausdruck ihrer Glaubenskrise, das positionierende Stehen als wiedergefundene Orientierung und das unbefangene Sitzen mitten im Leben" (156). Am Weg, der in der Apostelgeschichte schließlich zur Kurzformel des Christseins wird (Apg 9,2; 19,9), lässt sich der existentielle Erkenntnisgewinn der Jünger ablesen. Die Analyse überzeugt durch den klaren Untersuchungsgegenstand, die treffende Methodik und die aussagekräftigen Resultate.

Gerade die Beiträge zur Wirkungsgeschichte gewinnen durch zahlreiche Notenbeispiele aus den besprochenen musikalischen Werken (210–213, 219–221, 224, 226–228) und farbige Abdrucke (193–200) verschiedener Gemälde (etwa von Caravaggio, Rembrandt oder Böcklin) große Anschaulichkeit. Die Bilder, die den Weg nach Emmaus nachzeichnen, werden von *Wilhelm Gräb* (201–205) beschrieben und meditativ erschlossen.

Der Sammelband vereint eine enorme Vielfalt unterschiedlichster Perspektiven. Interdisziplinarität kommt aber dort an ihr Ziel, wo sie in Synthesen mündet. Vor diesem Hintergrund würde man sich – mehr als in der Einleitung geschehen (vgl. 11–16) – eine stärkere thematische Vernetzung der oft disparat wirkenden und lose nebeneinander gestellten Beiträge wünschen: mehr Dialog und weniger fachspezifischen Monolog. Der Vielzahl und dem Facettenreichtum der einzelnen Artikel nach gebührt dem Werk alle Anerkennung. Die verschiedenen Stimmen verdeutlichen den Inhaltsreichtum der Erzählung und die Dichte der darin narrativ verwobenen theologischen Themen. So wird die Lektüre des Werkes über den Weg nach Emmaus für den Leser selbst zu einem einsichtsgetränkten Weg, der beim Text beginnt, die Tiefen der systematischen Reflexion umfasst und in die Weite der jahrhundertelangen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte führt.

Trier Hans-Georg Gradl

Gradl, Hans-Georg: **Buch und Offenbarung**. Medien und Medialität der Johannesapokalypse. – Freiburg i. Br.: Herder 2014. 558 S. (Herders Biblische Studien, 75), geb. € 70,00 ISBN: 978-3-451-31275-5

„The Medium is the message!" – Mit diesem prägnanten Satz beginnt Hans-Georg Gradl (Trier) das Vorwort zu seiner Habil.schrift (Ludwig-Maximilians-Univ. München, Prof. Dr. Knut Backhaus) und fasst damit zudem das Anliegen seiner Studie zusammen.

Das Thema wird in vier Kap.n entfaltet:

Im ersten Kap. (13–148) werden Forschungsstand und Thema der Studie benannt. Dabei geht es um die gattungstypische Einordnung der Offb, die in der ntl.en Wissenschaft sowohl als Brief als auch als Apokalypse oder Prophetie eingeordnet wird. Befund und Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Selbstbezeichnung der Schrift als *biblion*, die Buchmotive innerhalb der Offb, der briefliche Rahmen und die Sendschreiben in Offb 2–3. Sehr ausführlich werden alle Aspekte der Briefgattung diskutiert, die von Martin Karrer herausgearbeitet wurden. Zahlreiche offene Fragen stellt der Vf. an diese Forschungsposition: Buchinhalt, Briefformalien, Brieftopik, Brieftypos (mit außerbiblischen Parallelen), Briefumfang (verglichen mit den 21 ntl.en und außerbiblischen Briefen wäre die Offb ein ungewöhnlich langer Brief), Kommunikationssituation (Bezüge zur frühjüdischen Apokalyptik) und lexikalische Vorstellung des Begriffs *biblion* (Brief oder Buch). Gegenargumente werden in Form von untypischen Gattungsmerkmalen der Redlichkeit halber genannt. Der Vf. vertritt die These eines prophetisch-apokalyptischen Buches, das die gattungstypische Zuordnung und den medialen Typus miteinander verbindet. Dabei entscheidet er sich nicht für die Apokalyptik oder die Prophetie, sondern nimmt eine Kombination aus beiden literarisch-theologischen Richtungen an. Hier hätte eine stärkere Aufnahme der Forschungsdiskussion die Position des Vf.s weiter schärfen können. Am Ende des ersten Kap.s werden Fragehorizont und Aufgabenstellung für das weitere Vorgehen der Studie benannt. Der Buchbegriff der Offb wird im weiteren Verlauf näher untersucht, um die literarischen, kulturgeschichtlichen und theologischen Aspekte dieses Mediums zu charakterisieren; zudem wird nach der Bedeutung von Briefen und Briefelementen innerhalb des Buches der Offb gefragt (Kap. 2).

Kap. 2 (149–219) widmet sich den Briefen und ihrem kommunikativen Potential im Buch der Offenbarung. Dazu stellt der Vf. heraus, dass das Briefpräskript keine briefliche Korrespondenzabsicht verfolgt, sondern ein theologisches Scharnier darstellt. Damit werden die Lesenden geleitet, die Offb nicht als Brief, sondern als Offenbarung Jesu Christi zu lesen. Dieser „transzendente Offenbarungsursprung" (157) präge auch den apk Hauptteil der Offb. Auch der Schlussgruß in 22,11 weist aufgrund der Kürze und fehlenden brieftypischen Elemente große Unterschiede zur herkömmlichen antiken Briefliteratur auf. Seine Funktion ist die Ankündigung der Parusie und die Aufforderung zum Handeln nach der Offb. Der Vf. würdigt daher die kommunikative Leistung dieser Briefelemente, die jedoch nicht ausreichen, um die Gattung Brief für die Gesamtschrift annehmen zu können. Ähnlich kritisch verfährt er auch mit den Sendschreiben, deren Motive eng mit der Visionswelt des Makrotextes der Offb verbunden sind. Ihnen wird durch die Bezüge zur Alltagswirklichkeit der Adressaten eine kommunikative und rezeptionsstützende Leistung bescheinigt. Die Sendschreiben als ein Medium im Buch der Offb unterstreichen ebenso wie die Paulusbriefe die Dringlichkeit und Aktualität der Botschaft, zugleich stellt Johannes mit diesem Medium sein Buch auf eine Ebene mit der Autorität der Paulusbriefe.

In Kap. 3 (221–398) steht das Buch als Gattung im Zentrum der Untersuchung. Hier werden die in der Offb genannten Bücher und ihre mediale Semantik genauer in den Blick genommen. Dazu gehören das Buch mit sieben Siegeln (Offb 5,1–14), das kleine Buch des Propheten (Offb 10,1–11) wie auch die Gerichts- und Lebensbücher (Offb 20,11–15). Ihre unterschiedlichen Funktionen und Intentionen innerhalb des Makrotextes der Offb stehen im Mittelpunkt der Analyse. Zu Recht betont der Vf. die zentrale Bedeutung des Motivs Buch innerhalb der Offb. Bei der Analyse der einzelnen Buchmotive werden die Struktur des jeweiligen Textes und ihre Funktion innerhalb des Makrotextes auf dem Hintergrund atl.-jüdischer Schriften erschlossen. Das Buch als Motiv wird als apk Initialsymbol in Offb 5 eingeführt, das für die nachfolgenden Visionserzählungen grundlegend ist. Das kleine Buch des Propheten in Offb 10 hat als prophetisches Beauftragungs- und Offenbarungsmedium (auch in Parallele zu Offb 1,10–20) eine zentrale Bedeutung. Das Ineinander von Bote und Botschaft, Prophet und Buch zu einer Handlungseinheit wird im Unterschied zu

Ez 3 deutlich gemacht. Die Gerichts- und Lebensbücher, die in Offb 20 genannt werden, haben die Funktion eines Deute- und Sozialisierungsmediums innerhalb der Gerichtsaussagen. Sie enthalten „christliche Identitätsmarker" (377–379). Insgesamt versteht der Vf. diese verschiedenen in der Offb genannten Bücher als Verständnisvorgaben, um die Offb als Offenbarungsbuch zu verstehen. Ihnen ist die Öffnung, Performanz, Offenbarungsqualität und Singularität gemeinsam.

Im vierten und letzten Kap. (399–508) werden die Ergebnisse der Habil.-schrift gebündelt. Dazu werden literarische, kulturgeschichtliche und theologische Implikationen der medialen Buchform zur Sprache gebracht. Bücher generell und das Buch der Offb im Speziellen sind eine Ordnungseinheit und ein literarisches Kompilationsmedium. Weiter sind Bücher ein Konservierungs- und Tradierungsmedium, die damit nicht nur für eine konkrete Situation verfasst werden, sondern auch überzeitliche Bedeutung erhalten. Als Enthüllungs- und Inszenierungsmedium wird die gottesdienstliche Rahmung und gemeinschaftliche Situierung der Offb in den Blick genommen. Die Inszenierung des Textes erhält Endgültigkeit und ermöglicht eine Mitwirkung der Lesenden am Offenbarungsgeschehen. Die Offb erhebt innerhalb der antiken Gesellschaft (Urchristentum, Judentum, pagane Antike) einen Autoritäts- und Verifikationsanspruch; die Themen Bildung und Wissen, Herrschaft und Amt, Orakel- und Offenbarungsschriften sind dabei zentral. Schließlich ist die Offb ein Sozialisierungs- und Repräsentanzmedium, das eine alternative Wirklichkeitskonstruktion anbietet. In der Zusammenschau und dem Ausblick werden am Ende des vierten Kap.s zentrale Ergebnisse gebündelt. Ein Literatur- wie auch ein Abbildungsverzeichnis sowie ein Stellenregister ermöglichen ein vertieftes Weiterforschen auf der Grundlage der präsentierten Ergebnisse.

G. vertritt in seiner Habil.schrift mutig die These, dass es sich bei der Offb um ein Buch (bzw. eine Buchcollage) handelt und nicht um einen Brief. Seine Argumente sind bedenkenswert: Fehlende Durchgängigkeit der Formelemente und dialogischen Kommunikationssituation und die Zurücknahme der eigenen Person sprechen gegen die Gattung Brief. Für die Gattung Buch sprechen dagegen die paränetisch-revelatorische Zielsetzung, die Enthüllung von religiösem Wissen und die eschatologische Sanktionierung redaktioneller Eingriffe in den Text. Ob die Definition als *mixtum compositum* aus prophetischen und apk Elementen in der Exegese Bestand haben wird, wäre weiter zu diskutieren. Die breite Aufnahme der Forschung und Einbeziehung atl.-jüdischer und außerbiblischer Schriften für das Verständnis der Gattung und des Makrotextes der Offb sowie die methodenkritischen Reflexionen zeichnen diese Habil.schrift aus, in der zahlreiche Anstöße zu weiteren Forschungen enthalten sind.

Dortmund Beate Kowalski

Kirchengeschichte

Cook, John Granger: **Crucifixion in the Mediterranean World**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 522 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 327), Ln. € 139,00 ISBN: 978-3-16-153124-8

John Granger Cooks umfassende Zusammenstellung von antiken Quellen zur Kreuzigungsstrafe zwischen dem Zweiten Punischen Krieg und der Abschaffung der Kreuzigungsstrafe unter Konstantin wurde von Martin Hengel als Überarbeitung seiner Monografie *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Philadelphia 1989), der erweiterten Fassung seines bekannten Aufsatzes „Mors turpissima crucis", angeregt (VII). Dass C. nun einen eigenen Entwurf vorlegt, verdankt sich aber wohl v. a. der 2011 erschienenen Studie von Gunnar Samuelsson (*Crucifixion in Antiquity*, Tübingen 2013 [WUNT II, 310], siehe auch die Besprechung von Günter Röhser in ThQ 109 [1/2013], 22–25). Samuelsson möchte zeigen, dass es in vorchristlichen Texten keine einheitliche, und damit in der Form der Hinrichtungsart eindeutige Terminologie für die Kreuzigungsstrafe gibt, sodass die mit σταυρός, *crux* und *patibulum* beschriebenen Hinrichtungseinrichtungen verschiedene Formen annehmen. Auch die ntl.en Passionserzählungen blieben in der Beschreibung der technischen Details und der Leiden extrem zurückhaltend. C.s umfassende Quellenpräsentation möchte Samuelssons Thesen widerlegen. Ein Teil des hier präsentierten Materials wurde bereits in C.s Artikeln „Crucifixion in the West: From Constantine to Recceswinth" (ZAC [16/2012], 226–246); „Roman Crucifixions. From the Second Punic War to Constantine" (ZNW [104/2013], 1–32) und „John 19:17 and the Man on the Patibulum in the Arieti Tomb" (Early Christianity [4/2013], 427–453) publiziert, wird hier aber in verschiedene Kap. eingearbeitet.

Die Einleitung klärt die lateinischen und griechischen Begrifflichkeiten. Gegen Samuelsson möchte C. festhalten, dass man von einem „Kreuzestod" ausgehen muss, wenn eine Exekution durch Aufhängen beschrieben ist und keine andere Tötungsart explizit genannt ist (2). Denn (einfaches) Erhängen sei in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit auszuschließen (3). Σταυρός sei auch nicht einfach nur, wie Samuelsson behauptet, ein aufgestellter Pfahl im weitesten Sinne des Wortes. Dagegen spreche Lukians Satire „Der Rechtsstreit der Konsonanten" (*Iudicium vocalium* 12), in der das Tau dafür gescholten wird, ein Vorbild für die Form zu geben, die Tyrannen dazu benutzen, Menschen daran aufzuhängen (vgl. auch Barn 9,8, Artemidor, Onirocritica 2.53). Zudem zeige das Puteoli Graffito (Abb. 5–7, S. 456–458) aus der Zeit des Trajan eine Kreuzigung mit ausgestreckten Armen und auch die Bilder von Schiffsmasten und Standarten der frühen Apologeten zeugten von der Kreuzesform; (ἀνα)σταυρόω, ἀνασκολοπίζω und κρεμάνυμμι könnten auch „ans Kreuz hängen" bedeuten und seien keineswegs ausschließlich mit „pfählen" zu übersetzen. Mit ἀποτυμπανίζω κτλ. werde ein Anheftungsvorgang beschrieben. In Bezug auf die lateinische Terminologie liegt C. v. a. *patibulum* am Herzen, das den Querbalken beschreibe (15–24), im Gegensatz zu *crux* und *stipes* als vertikalen Pfahl (34–27). *Crux* könne jedoch auch als Synekdoche für *patibulum* als Querbalken stehen. Jesus trage somit in Joh 19,17 nur den Querbalken (28–34).

Den Hauptteil der Untersuchung bildet die Präsentation der lateinisch-, griechisch-, hebräisch- und aramäischsprachigen Texte, in denen Kreuzigung beschrieben wird oder werden könnte (51–357). Kap. 1 präsentiert Belege der lateinischen Literatur in drei Abschnitten vom 3. Jh. v. Chr. (die Überschrift nennt das 6. Jh., aber ich habe dazu keinen Text gefunden) bis Caesar, hohe Kaiserzeit und nachkonstantinische Ära. Die Anordnung der Quellen folgt – ungewöhnlicherweise – dem (vermuteten) Geburtsjahr der Autoren. Die Texte werden in lateinischen Ausschnitten und englischen Übersetzungen vorgestellt und äußerst knapp kommentiert. Dem Vf. geht es um die Auffindung historischer Details zur Kreuzigung. Kaum etwas erfährt man zum historischen und literarischen Kontext der jeweiligen Schrift und ihres Zugangs zur historischen Realität. Interessant sind v. a. entlegene Belege, wie ein pompejanisches Graffito (122) mit dem Schimpfwort *in cruce figarus*, das C. mit „Get fixed to a cross" übersetzt.

Kap. 2 stellt die Kreuzigungsopfer zwischen dem Zweiten Punischen Krieg im späten 3. Jh. v. Chr. und dem frühen 4. Jh. n. Chr. zusammen, die C. auf 30.000 schätzt (160). Opfer waren v. a. Sklaven und *peregrini*, also Menschen aus den Provinzen. Auch gekreuzigte Frauen sind bezeugt. C. bietet eine chronologische und soweit möglich namentliche Präsentation der bekannten Opfer. Dabei erscheinen eine Reihe von Texten aus Kap. 1 erneut. An entsprechender Stelle werden Jesus und seine zwei Leidensgenossen eingeordnet (184–186). Hier möchte C. v. a. die Annagelung belegen und zwar mit Hilfe einer bildlichen Darstellung auf einem magischen Amulett aus dem 2.–3. Jh. n. Chr. (hier Abb. 14), auf dem ein an einem Kreuz Hängender mit angenagelten Füßen zu sehen ist. In der Liste finden sich weiterhin die nach Tacitus, Ann. 15.44.4 von Nero in Rom gefolterten Christen und Petrus. Jesu Ankündigung, dass Petrus „gegürtet werde" (Joh 21,19), könne den gelegentlich bei der Kreuzigung angelegten Lendenschutz meinen (191–193). Die Liste ist ein eindringliches Mahnmal der Erinnerung an unzählige Leiden und Opfer.

Kap. 3 stellt zunächst chronologisch geordnet griechische Quellen zusammen, die sich auf eine historische Kreuzigung beziehen. Einen zweiten Teil bilden literarische Erwähnungen, geordnet nach Rhetoren, Philosophen, Kritikern des Christentums (hier des NTs), Astrologen, Traumdeutern und byzantinischen Autoren. Warum diese Trennung notwendig war, hat sich mir nicht erschlossen. Auch wenn die griechische Terminologie vieldeutig bleibt, ließen die Texte durch weitere Details eine „Kreuzigung" vermuten. Die meisten Hinweise auf die historische Wirklichkeit der Kreuzigung findet C. bei Josephus, Chariton, Lukian und Artemidor.

Kap. 4 untersucht die Wurzeln תלה und עלב in biblischer, qumranischer und rabbinischer Literatur. Lediglich die Tempelrolle drohe die Kreuzigungsstrafe an. In rabbinischer Literatur erscheine die Kreuzigung als eine von römischen Autoritäten verhängte – und damit auch erlittene – Strafe.

Kap. 5 (358–416) stellt juristische Quellen zur Kreuzigungsstrafe zusammen. Untersucht werden Cicero, die Juristen der Digesten sowie einige Inschriften, darunter besonders wichtig das *Lex Libitinaria Puteolana* aus der kampanischen Stadt Puteoli (1. Jh. v. Chr.–14 n. Chr.), das u. a. Begräbnisbestimmungen als auch Verfahren für private und öffentliche Kreuzigungen bezeugt (370–387). Die wichtige Passage des Gesetzes wird zitiert, das Gesetz selbst jedoch „Lex Puteolana" genannt, was es mit einer schon länger bekannten Bauinschrift verwechselbar macht. Mögliche Parallelen zu anderen Texten und Verweise auf die Sekundärliteratur werden gegeben, eine historische und sozialgeschichtliche Einordnung der Inschrift habe ich vermisst. Schließlich versucht C. das Ende der Kreuzigungsstrafe im römischen Reich zum Zeitpunkt der Alleinherrschaft Konstantins zu belegen.

Das sechste Kap. (417–447) möchte im Lichte der hier versammelten Quellen gegen Samuelsson zeigen, dass die ntl.en Kreuzigungserzählungen und ihre ikonografischen Traditionen mit historischen Fakten übereinstimmen: Das Kreuz zum Hinrichtungsort tragen, bezeichne das Tragen des Querbalkens (*patibulum*); Nägel seien häufig zur Fixierung genutzt worden; gekreuzigt wurde nackt oder mit kurzem Gewand; Kreuze könnten Sitze oder Fußstützen enthalten; gekreuzigt werde häufig außerhalb der Stadt. Ein Kreuzestitulus sei möglich, ebenso wie Lanzenstiche und Knochenbrüche (423–430). Schwierig dagegen sei die medizinische Todesursache zu bestimmen (430–435). Erstickungstod sei auszuschließen. „Kreuzigungen" des im 19. Jh. belegten japanischen Haritsuke (Abb. 18) oder verwandte sadistische Praktiken in deutschen KZs lassen ein sehr langes Leiden vermuten. Angesichts der Brutalität des Kreuzigungs-

todes sei Jesu Schrei am Kreuz in Mk 15,34 sicher nicht die Rezitation des ganzen Psalmes 22. Eine sehr knappe Zusammenfassung (450–452) fasst die sprachlichen Beobachtungen aus der Einleitung und Kap. 1 und 3 zusammen.

Insgesamt ist die imposante Quellensammlung mit englischen Übersetzungen sicher nützlich. Sie wäre freilich noch hilfreicher gewesen, hätte man nicht nur nach Belegen für traditionelle Vorstellungen von Kreuzigungsformen und Details aus den Passionserzählungen und ihren hagiografischen Weiterschreibungen gesucht, sondern jeweils mehr zum Kontext, zur Datierung und zu literarischer und historischer Einbettung gesagt und sie im Lichte ihrer jeweiligen Auslegungsgeschichte diskutiert. Die Benutzbarkeit sichert ein ausführlicher Quellenindex sowie jeweils ein Bild-, Sach-, Personen- und moderner Autorenindex. Zusammenfassungen und leseleitende Einleitungen habe ich vermisst. Den einleuchteten Einwand gegen Samuelssons Diskussion der Quellen bietet das im Anhang (454–465) mitgegebene Bildmaterial. Nicht alle Abbildungen stellen jedoch eindeutig Menschen dar und die meisten stammen aus christlicher Zeit. Die historisch-kritische und sozialgeschichtliche Bedeutung des hier präsentierten Quellenmaterials scheint mir auch weiterhin diskussionswürdig.

Marburg Angela Standhartinger

Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe, hg. v. Hermann-Josef Sieben. Erster Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch. – Freiburg: Herder 2014. 297 S. (Fontes Christiani 4. Folge, 58/1), geb. € 40,00 ISBN: 978–3–451–30965–6; Zweiter Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch. – Freiburg: Herder 2014. (VI) 361 S. (Fontes Christiani 4. Folge, 58/2), pb. € 40,00 ISBN: 978–3–451–30966–3

Bis vor wenigen Jahren waren die Briefe der römischen Bischöfe ein Stiefkind der Forschung. Die römisch-bischöflichen Schreiben der ersten Jh.e waren bis auf wenige Ausnahmen (etwa *Collectio Thessalonicensis*, hg. v. C. Silva-Tarouca, Romae 1937; *S. Gregorii Magni Registrum epistularum*, hg. v. D. Norberg, Turnholti 1982 [CCL 140. 140A]; *Pelagii I papae epistulae quae supersunt [556–561]*, hg. v. P. M. Gassó / C. M. Batlle, Montserrat 1956) nicht in kritischen Editionen greifbar; es fehlte an jüngeren Studien (H. Getzeny: *Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr.*, Günzburg 1922; E. Caspar: *Geschichte des Papsttums*, 1/2, Tübingen 1930/33) und auch an neueren Übersetzungen. Severin Wenzlowsky hatte sich Ende des 19. Jh.s der Mühe unterzogen, die „Papstbriefe" von Linus bis Pelagius II. (67–580 n. Chr.) und die unter ihren Namen überlieferten *Falsa* ins Deutsche zu übertragen. Seine Übersetzungen, die im Rahmen der *Bibliothek der Kirchenväter* (BKV) erschienen, blieben für lange Zeit die einzige Übertragung ins Deutsche.

Seit etwas mehr als einem Jahrzehnt lässt sich fächerübergreifend ein verstärktes Interesse der altertumswissenschaftlichen Forschung an den römisch-bischöflichen Schreiben der Spätantike beobachten. Das Corpus ist Gegenstand von Monographien (U. Reutter: *Damasus. Bischof von Rom* [366–384], STAC, 55 [2009]; Ch. Hornung: *Directa ad decessorem. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom*, JbAC ErgBd. KlReihe, 8 [2011]) und Aufsätzen (u.a. von G. D. Dunn, A. Ferreiro); auch neuere Editionen sind seitdem, zumindest zu einzelnen Schreiben, erschienen (Y.-M. Duval: *La décrétale Ad Gallos episcopos. Son texte et son auteur*, VigChr.S, 7, Leiden 2005; K. Zechiel-Eckes: *Die erste Dekretale*, Hannover 2013). Die Briefe werden sowohl inhaltlich (etwa unter dem Gesichtspunkt der frühen Kirchen- und Gemeindedisziplin) als auch formal analysiert (Aufbau). Ihre grundlegende Bedeutung für die Kenntnis um die spätantike Kirchengeschichte und ihr spezifischer Wert werden, neben den bereits umfassender in der Forschung wahrgenommenen Kirchenordnungen und frühchristlichen Synoden, neu erkannt.

Hermann-Josef Siebens in den *Fontes christiani* erschienene Übersetzung der „Papstbriefe" von Cornelius bis Zosimus fügt sich passgenau in die beschriebene Entwicklung der neueren Forschung ein. Ihr Wert ist, auch angesichts allgemein zurückgehender Sprachkenntnisse des Griechischen und Lateinischen, kaum hoch genug einzuschätzen, ermöglichen doch zweisprachige Textausgaben, wie die vorliegende, einen schnellen und zuverlässigen Zugriff auf die Quellen.

S.s Ausgabe der „Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum" ist folgendermaßen aufgebaut: Einer umfangreichen Einleitung zu den „Papstbriefen" (7–50) folgen noch im ersten Teilband die römischen Bischofsschreiben von Cornelius (i. J. 251–253) bis Damasus (i. J. 366–384) (53–285), im zweiten Teilband schließen sich die Briefe von Siricius (i. J. 384–399) bis Zosimus (i. J. 417–418) an (ein dritter Teilband steht unmittelbar vor der Publikation). Den Dokumenten der jeweiligen römischen Bischöfe sind kurze Informationen zu ihrem Leben und ihrer theologischen bzw. kirchenpolitischen Position vorangestellt, die Kommentierung erfolgt in Fußnoten (mit zahlreichen Literaturhinweisen) unmittelbar unterhalb des Textes oder in umfangreicherer Form in einem eigenen Anmerkungsteil am Ende der einzelnen Teilbände. Ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister beschließen die Bände.

Die römischen Bischofsschreiben gewähren einen interessanten Einblick in die Kirchengeschichte der ersten Jh.e. Die in ihnen behandelten Themen sind dabei ungemein divers: Fragen des christlichen Lebens in den Gemeinden, des frühen Mönchtums oder auch der Klerikerdisziplin werden unmittelbar neben theologischen Fragen behandelt. S. hat in seiner Ausgabe 120 frühe römische Bischofsschreiben von der Mitte des 3. bis in die Mitte des 5. Jh.s berücksichtigt. Die Cornelius-Briefe bilden dabei den Anfang, da mit ihnen die ersten vollständigen Schreiben römischer Bischöfe erhalten sind; die 143 Briefe Leos d. Gr. hat der Vf. hingegen bewusst ausgeklammert, um den Umfang der Teilbände zu begrenzen (8).

In der Einleitung erfährt der Leser Grundsätzliches zum Corpus der „Papstbriefe": S. behandelt ihre Adressaten, erörtert ihre Themen und Form, bevor er auf die Überlieferung, die Rezeptionsgeschichte, die Leitsätze der eigenen Übersetzung und die Strukturierung der Ausgabe eingeht. Die Einleitung sticht durch ihre systematisierende Perspektive hervor. In den Schreiben der römischen Bischöfe lassen sich ab dem Ende des 4. Jh.s unter den Gesichtspunkten von Form und Stil Entwicklungen beobachten, die die einzelnen Episkopate überschreiten und auf eine systematische Rezeption des römischen Rechts zurückzuführen sind. Die Briefe unterscheiden sich hierdurch von anderen christlichen Briefcorpora (etwa von Hieronymus und Augustinus); die kaiserlichen Konstitutionen sind offenbar ihr Vorbild: Ein formaler Aufbau (Protokoll, Text und Eschatokoll) und stilistische Besonderheiten (etwa die regelmäßige Klauseltechnik) prägen einen amtlichen Stil mancher Schreiben, worauf der Vf. zu Recht hinweist: Sie sind Dekretalen und auch *responsa*, Schreiben mit disziplinären Bestimmungen, die allgemeine Gültigkeit beanspruchen (22–32). Eine weitere Kategorisierung der Briefe ist aufgrund der Fülle der Schreiben schwierig und bedarf weiterer Untersuchungen (29f). Deutlich ist, dass nicht alle römischen Bischofsschreiben wie kaiserliche *responsa* verfasst sind; formlosere und unsystematischere Gemeinschafts- und Begleitbriefe lassen sich weiterhin finden (30).

Eine Darstellung der Drucke und der Wirkungsgeschichte der Papstbriefe kann im Rahmen einer Einleitung nur auf Grundsätze aufmerksam machen. S. nennt hier sowohl separate als auch solche Drucke, in denen die „Papstbriefe" zusammen mit Konzilskanones erschienen sind (38–43); bei der Wirkungsgeschichte hebt S. besonders auf das *Decretum Gratiani* und dessen Rezeption einzelner römisch-bischöflicher Schreiben (etwa unter dem Gesichtspunkt des päpstlichen Primats und der Enthaltsamkeitsverpflichtung für höhere Kleriker) ab (45–47).

Die „Papstbriefe", ihre Übersetzung und Kommentierung stehen im Mittelpunkt der Teilbände. War ihr Auffinden bisher oft schwierig, so sind die Dokumente jetzt in S.s Ausgabe unter präziser Angabe der Fundstellen vereint. Die Briefe werden dabei nach dem Wortlaut der maßgeblichen Editionen abgedruckt; bei den Übersetzungen konnte S., ausgehend von Wenzlowsky, teilweise auf neuere, bereits vorliegende Übersetzungen etwa bei Damasus und Siricius zurückgreifen. Die weitaus meisten, überaus zuverlässigen Übertragungen hat S. selbstständig angefertigt.

Der Wert der Ausgabe wird wesentlich durch die teilweise sehr umfangreiche und differenzierte Kommentierung gesteigert. S. gewährt hier wichtige Informationen über den jeweiligen Kontext der Briefe, ihre theologischen Hintergründe und die beteiligten Personen. Die Informationen beziehen sich auf antike Quellen und Sekundärliteratur, wobei selbst Spezialliteratur zu einzelnen Themen von S. ausführlich berücksichtigt und angegeben wird.

Die Ausgabe der „Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum" durch Sieben ist eine große Leistung, die das Corpus der römisch-bischöflichen Briefe der Forschung und darüber hinaus einem interessierten Publikum neu erschließt. Sie zeugt wesentlich von den großen Kenntnissen des Vf.s. Es bleibt zu hoffen, dass die zwei (bzw. drei) Bände schnell eine allgemeine Verbreitung finden und der Erforschung der frühen Papstgeschichte weiteren Auftrieb verleihen.

Bonn Christian Hornung

Ströhmer, Michael: **Jurisdiktionsökonomie im Fürstbistum Paderborn.** Institutionen – Ressourcen – Transaktionen (1650–1800). – Münster: Aschendorff 2013. 376 S. (Westfalen in der Vormoderne, 17), kt € 54,00 ISBN: 978–3–402–15057–3.

Die zu besprechende Studie wurde als Habil.schrift von der Fak. für Kulturwissenschaften der Univ. Paderborn im WS 2011/12 angenommen. Für den Druck wurde diese geringfügig überarbeitet.

Nach der Einleitung über „Jurisdiktionsökonomie und geistliche Staatlichkeit" (11–32) legt der Vf. in seinem I. Kap. „Topographische Skizzen: Spezifika einer stiftischen Gerichtslandschaft des 18. Jahrhunderts" (33–127) eine differenzierte Bestandsaufnahme der historischen Gegebenheiten im ausgewählten Untersuchungsbereich vor. Kap. II „Theorietransfer: Von der Gerichtslandschaft zum Jurisdiktionsmarkt" (128–171) leitet danach zur Detailanalyse „Ju-

risdiktionsökonomie: Akteure, Güter, Transaktionen" über (III. Kap., 171–319). Im IV. Kap. „Jurisdiktionspolitik: Zwischen Marktmacht und Machtmonopolen" (320–348) weitet der Vf. den Blick von der Jurisdiktionspolitik im Oberamt Dringenberg als Mikroperspektive auf die Jurisdiktionsökonomie in Fünfkirchen und der Germania Sacra. Im Schlusskap. V wird resümierend die Frage „Wozu Jurisdiktionsökonomik?" reflektiert (349–353). In Kap. VI „Verzeichnisse" (354–376) befinden sich u.a. das Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die Lektüre des vorliegenden Werkes lässt schnell klar werden, wie und warum ökonomische Handlungsmaximen im dargestellten Zeitraum die Entscheidung des Justiznutzers (Kläger, Anzeiger) maßgeblich bestimmten. Vor dem Hintergrund des heterogenen Jurisdiktionswesens der Zeit konkurrierten nicht nur kirchliche und landesherrliche Gerichte auf horizontaler Ebene, sondern auch Unter- und Obergerichte beider Arten auf vertikaler Achse miteinander (45, Abb. 2).

Der Justiznutzer wählt – gestern wie heute – gemeinhin den für ihn effektivsten Weg, sein Recht zu erlangen. In der Zeit der Vormoderne musste er seine Entscheidung allerdings an einer Reihe von im historischen Kontext zu erschließenden essentiellen Faktoren ausrichten, wie z.B. die Erreichbarkeit des Gerichtsortes, die Tagungsfrequenz des Gerichts, die Gerichtskosten, das Vertrauen und die Sachkompetenz, die das Gericht besitzt, und die Sanktionskompetenz des Gerichts, d.h. ob es sein Urteil auch durchsetzen kann. Je höher sich die für ihn zu veranschlagenden Kosten darstellten, umso weniger attraktiv wurde der Gang zum Gericht und umso eher akzeptierte er ständische oder städtische Gerichte. Dem entsprechend war die Anbieterseite (Gerichtsherren) bemüht, für den Justiznutzer attraktiv (d.h. leicht zu erreichen, kostengünstig usw.) zu erscheinen – zumindest aber attraktiver als die Konkurrenzorganisation zu sein.

Eben diese Anbieterkonkurrenz und darin eingeschlossen das permanente Konkurrenzverhältnis zwischen kirchlichen und landesherrlichen Gerichten prägte die Hochstiftjustiz in dieser Zeit.

Dabei stellt der Vf. für den Raum Fünfkirchen fest, dass entgegen dem Trend in weltlichen Fürstenstaaten die Bedeutung der Domkapitel stetig zunahm (42). Allerdings findet sich auch im kirchlichen Raum ein Nebeneinander unterschiedlicher Foren, so die Jurisdiktion der Archidiakone und der Klöster.

Kompetenzüberschneidungen mit dem landesherrlichen Jurisdiktionsanspruch führten zu einem beachtlichen Bereich der res mixta oder delicta mixti fori, in dem v.a. die geistliche Gerichtsbarkeit seine traditionellen Vorrechte behauptete (57).

Die Spezifika der stiftischen Gerichtslandschaft werden im Weiteren für das Oberamt Dringenberg im Osten des Hochstifts Paderborn heruntergebrochen (75f). Im Detail werden die Standortfaktoren der Gerichtsorganisation für diesen Raum anhand des Quellenmaterials erschlossen.

Die bereits makroperspektivisch aufgezeigte pluralistische und konkurrierende Justizlandschaft wird so im Kleinen lebendig. Die kirchliche wie landesherrliche Rechtsprechung litt unter einer Reihe von Mängeln (Arbeitsüberlastung bzw. Abwesenheit des Gerichtspersonals, willkürliche Gebühren- und Straffestlegung, großes Einzugsgebiet, Kompetenzüberschneidungen), durch die sich der Justiznutzer nolens volens seinen Weg bahnen musste. Je mehr das Gerichtspersonal wirtschaftlich von der Inanspruchnahme des eigenen Gerichtsforums abhängig war, umso größer war das Bemühen, dem Justiznutzer ein seinen Ansprüchen entsprechendes Angebot zu offerieren (Professionalität, Ressourcenschonung, Durchsetzungsstärke). Dabei waren lokale Untergerichte im Vorteil, weil der Gang zu höheren Gerichten immer zeit- und kostenintensiv bei einem unklaren Kosten-Nutzen-Verhältnis war. So korrelierte „die Nutzung der gerichtlichen Infrastruktur [...] mit der Höhe der standörtlichen Transaktionskosten" (127) und die Gerichtslandschaft wird zu einem Jurisdiktionsmarkt (zu ergänzen: sui generis), der sich an klassischen Marktmechanismen orientiert.

Die Nachfrage nach gerichtlichen Dienstleistungen war groß. Besonders auf lokaler Ebene wurden Unstimmigkeiten zwischen Parteien, die zur damaligen Zeit in der Regel Tauschpartner waren, oft schiedsgerichtlich ausgetragen. Das zur Verfügung stehende kirchliche und herrschaftliche Regulierungsangebot erwies sich durch die große Nachfrage oder auch bäuerliche „Prozeßwuth" (133) – trotz aller immanenten Mängel – als erstaunlich stabil.

Das Ansehen der kirchlichen Jurisdiktion war gerade unter der katholischen Bevölkerung groß. Über das 18. Jh. hinweg war zu beobachten, wie Verdrängungsbemühungen der fürstlichen Beamtenschaft auf breiten Widerstand stießen. Dies begründet sich m. E. nicht aus einer „sakralen Aufladung" (57) – was im Übrigen theologisch abwertend verstanden werden könnte – der kirchlichen Rechtsprechung, sondern aus der traditionellen Präexistenz kirchlicher Jurisdiktion und dem heilsmittlerischen Selbstverständnis der katholischen Kirche. Die Kirchengeschichte lehrt, dass Gnadenmittel das ihnen eigene Proprium verlieren, je mehr sie merkantil instrumentalisiert werden.

Kernbestand der Sanktionskompetenzen der geistlichen Tribunale waren Ehedelikte im weitesten Sinne, z.B. Vaterschaftsklagen und Verbalinjurien, die auf eine Geringschätzung des Ehesakraments und der Ehepflichten deuten ließen. Delikte, die an Sonn- und Feiertagen oder an geheiligten Orten begangen wurden (z.B. Beleidigungen, Ruhestörungen, Prügeleien, Alkoholexzesse), wurden von den Sendgerichten mit Geld- und Ehrenstrafen belegt (243–247 mit Abb. 21).

Die Vielfalt der vorhandenen Gerichtsinstanzen ermöglichte den Parteien Wahloptionen in Bezug auf den Gerichtsort und den Instanzenzug. Auch bestand die Option, im Vorfeld mittels gerichtlicher Aushandlung beim Untergericht zu einem Interessensausgleich zu gelangen.

In der Jurisdiktionsökonomie entwickelt sich so eine Eigendynamik von Aktion und Reaktion der Akteure, wobei „Vertrauensbildung" und „Transaktionskosten" als Faktoren in einem institutionellen Rahmen eng miteinander verflochten sind (172f mit Abb. 16). Gerade die starke Nachfrage nach regelgerechtem Rechtsschutz führte auf Seiten der Gerichtsherren zu einem Regulierungsdruck, der im Wesentlichen auf die Schonung der finanziellen Ressourcen der Parteien abstellte. Bei willkürlichem Verhalten von Gerichtsherren und überzogenen Gebühren und Strafen wurde regulatorisch eingegriffen, um der Gefahr des Vertrauensverlustes und der Abwanderung von Parteien entgegen zu wirken.

Auch waren die Gerichtsherren darauf bedacht, Strafen nicht ruinös festzulegen und sie so zu bemessen, dass diese auch durchsetzbar waren. Dies führte dazu, dass im Hochstift Paderborn – bei allen Gerichten – der Strafrahmen in der Regel nicht ausgeschöpft wurde. Das scheinbare Defizit in der Gerichtskasse wurde durch den Zugewinn an Vertrauens- und Autoritätskapital egalisiert.

Die pluralistische Gerichtslandschaft bot für den gut beratenen Nutzer ferner eine Reihe von Wegen, nachteilige Gerichtsentscheidungen anzugreifen oder noch vor einem Urteilsspruch durch Angehen eines höheren Gerichtes einen solchen zu vermeiden. Dabei konnte es von Nutzen sein, vom Bereich der landesherrlichen Rechtsprechung in den Bereich der geistlichen Tribunale zu wechseln, die mitunter milder zu stimmen waren. Auch die Appellation an den Landesfürsten konnte einen verfahrenen Prozessgang durchaus einer praktikablen Lösung zuführen, wenngleich dies bei der Mehrheit der Streitgegenstände wegen des Anwaltszwangs bei der Hofkammer, also wegen hoher Transaktionskosten, kein gangbarer Weg war.

Die Institutionenkonkurrenz mag als Schwäche der Justizverwaltung gesehen werden, doch war die stiftische Jurisdiktionspolitik bis ins 18. Jh. überraschend formstabil. Dazu trug bei, dass immaterielle Güter wie Ressourcenschonung, Rechtsschutz Unterprivilegierter und in casu demonstrative Milde sich als systemimmanente Stabilitätsfaktoren erwiesen.

Vormoderne Gerichtsgänge, das hat die vorliegende Studie belegt, waren eingebunden in Entscheidungsprozesse, die zu einem großen Teil – wenngleich nicht ausschließlich – ökonomischen Spielregeln folgten. Die Transaktionskostenanalyse war dabei für Justiznutzer und Justizanbieter oft ausschlaggebend. Während der Justiznutzer v.a. einen pekuniären Interessensausgleich anstrebte, ging es für das pluralistische und alles andere als homogene Gerichtswesen um den Erwerb von Sozialkapital, das systembestärkend eingesetzt werden konnte.

Dies führte im Hochstift Paderborn dazu, dass die semiprofessionellen Gerichtsverwalter auf lokaler Ebene lange der Verdrängung durch die verwaltungstechnisch überlegene landesherrliche Beamtenschaft widerstanden. Noch gegen Ende des 18. Jh.s gehörte so eine institutionelle Anbieterkonkurrenz zum Proprium der Gerichtslandschaft Fünfkirchens, die maßgeblich Ausdruck einer ökonomischen Rationalität war.

Die Studie erfasst das Zusammenwirken von Justiznachfragern und Justizanbietern mit den Mitteln einer wirtschaftswissenschaftlichen Analyse. Dies ist dann – man möchte einschränken: nur dann – legitim, wenn man bei den angestellten Transaktionskostenanalysen und der Begrifflichkeit einer Jurisdiktionsökonomie gerade die immateriellen Güter wie Vertrauens- und Autoritätskapital und Machtstabilität in den Blick nimmt. So dokumentiert die Studie mit großer Detailfreude für den Raum Fünfkirchen und auf Mikroebene für den Oberamtsbezirk Dringenberg das – wenn auch nicht immer reibungslose und stringente – Funktionieren des tradierten kirchlichen und landesherrlichen Gerichtswesens im Fürstbistum Paderborn.

Zwar sind viele der historisch aufgezeigten ökonomischen Spielregeln für den heutigen Justiznutzer gerade vor dem Hintergrund der Trennung von Staat und Kirche obsolet geworden, jedoch mag er sich an so mancher Stelle in den historischen Justiznutzer einfühlen können.

Für den Kanonisten erschließt sich historisch rückblickend die Persistenz des kirchlichen Gerichtswesens im Fürstbistum Paderborn unter Einbeziehung der aus den Wechselbeziehungen des pluralistischen Justizangebotes resultierenden ökonomischen Dynamiken als eine neue Facette in der wissenschaftlichen Bewertung kirchlicher Jurisdiktion.

Paderborn Jürgen Olschewski

Selbach, Hans-Ludwig: **Katholische Kirche und französische Rheinlandpolitik nach dem Ersten Weltkrieg**. Nationale, regionale und kirchliche Interessen zwischen Rhein, Saar und Ruhr (1918–1924). – Köln: Erzbischöfliche Diözesanbibliothek Köln 2013. 657 S. (Libelli Rhenani, 48), kt € 24,00 ISBN: 978–3–939160–44–1

Bei Selbachs Buch handelt es sich um eine von Gerd Krumeich betreute Diss., die 2012 an der Phil. Fak. der Univ. Düsseldorf angenommen wurde. Die Arbeit hatte aufgrund der Tätigkeit des Vf.s im Schuldienst bis zum Sommer 2009 eine längere Entstehungsdauer und wurde von Herbert Hömig bis zu seiner Emeritierung 2008 betreut.

S. sieht im Rheinland den „Kern der Auseinandersetzung" (13) zwischen dem Deutschen Reich und Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg, wobei er auch das Saargebiet in seine Untersuchung mit einbezieht. Zwar habe die Kirchenpolitik zwischen dem Winter 1918/19 und dem Winter 1924/25 nicht im Vordergrund der französischen Rheinlandpolitik gestanden, doch sei sie für beide Länder von großer Bedeutung gewesen. S. nennt als Ziel seiner Arbeit, die „Entstehung und Ausgestaltung der französischen Kirchenpolitik [...] zu beschreiben, das Wirken ihrer Protagonisten in der Besatzungspolitik aufzuzeigen und die Reaktionen der deutschen Verantwortlichen in Kirche und Politik [...] zu dokumentieren." Der Papst war von Beginn an sowohl als „geistliches Oberhaupt aller Katholiken" als auch als „Staatsoberhaupt des Völkerrechtsubjekts Heiliger Stuhl" in diesen Konflikt eingebunden und bildet somit den dritten Eckpunkt der Dreieckskonstellation (14).

S. gliedert seine Arbeit in sieben chronologisch aufgebaute Teile. Nach der knappen Einleitung stellt er auf der Basis der Forschungsliteratur den „Rhein als französisches Kriegsziel" dar (21–89). Es folgt der zweite Teil zur „Kirche in der Umbruchsituation nach dem Ende des Weltkrieges" (90–148), in dem er auf das neue Verhältnis von Kirche und Staat in Preußen und im Reich, auf die Rheinstaatspläne und auf die Rolle des Kölner Erzbischofs Felix Kardinal von Hartmann eingeht. Im mit „Die Gunst der Stunde" überschriebenen dritten Teil (149–219) widmet sich S. der kirchenpolitischen Konzeption des französischen Hohen Kommissars und Präsidenten der Interalliierten Rheinlandkommission Paul Tirard. Der französische Militärbischof im Rheinland Paul Rémond verband bei dem Versuch, Tirards Politik der „pénétration pacifique" umzusetzen, die religiösen Interessen mit den national-französischen. Allerdings ging diese französische Kulturpropaganda mit dem Ziel, die rheinischen Katholiken „über religiöse Anknüpfungspunkte" zu einem Wandel ihrer Einstellung zugunsten Frankreichs zu bewegen, von falschen Voraussetzungen aus. Darüber hinaus ware sie viel zu leicht zu durchschauen und scheiterte letztendlich (182). Im vierten Teil „Einflussnahme und Beharrlichkeit (1919–1922)" (220–323) richtet S. den Blick vermehrt auf den Heiligen Stuhl, den Kirche und Politik in Frankreich und Deutschland für ihre Position im Rheinland vereinnahmen wollten. Der fünfte Teil widmet sich dem Thema „Kirche und französische Politik im Saargebiet" (324–410). Hier zeigt der Autor, dass Frankreich sein Ziel nicht erreichen konnte, die kirchliche Selbständigkeit des Saargebiets von den deutschen Diözesen Trier und Speyer durchzusetzen. Im sechsten Teil schildert S. die Rolle der Kirche im Ruhrkonflikt (411–518), in dem sich mit dem Militärbischof Rémond und dem Kölner Erzbischof Karl Joseph Kardinal Schulte zwei national gesinnte Bischöfe gegenüber standen, die die nationale Auseinandersetzung zwischen Frankreich und dem Deutschen Reich innerhalb der katholischen Kirche fortführten. Das brachte den Heiligen Stuhl in Bedrängnis, der versuchte, seine neutrale Position gegenüber beiden Staaten zu wahren. Im siebten Teil „Höhepunkt und Wende der Rheinlandpolitik" (519–601) zeichnet S. den undurchsichtigen, weil schwankenden Kurs Frankreichs in Bezug auf den rheinischen Separatismus und die autonome Pfalz nach, bis die aktive französische Kirchenpolitik im Rahmen des Paradigmenwechsels der internationalen Politik durch den Dawes-Plan und das Londoner Abkommen im Winter 1924/25 eingestellt wurde.

Während sich S. für die deutsche und französische (Kirchen-)Politik auf Dokumente aus einer Vielzahl staatlicher und kirchlicher Archive stützt, verzichtet er auf eine Recherche im Vatikanischen Geheimarchiv, „da die Archivstudien vor der Freigabe der einschlägigen Akten stattfanden" (16). Hierbei spielt er offenbar auf die Öffnung der Bestände aus dem Pontifikat Pius' XI. (1922–1939) im Jahr 2003 bzw. 2006 an, wobei die Zeit bis zum Abschluss der Arbeit im Jahr 2012 ungenutzt blieb. Hinzu kommt, dass die Akten aus dem Pontifikat Benedikts XV. (1914–1922) bereits seit den 1990er-Jahren für die Forschung zugänglich sind, was S. jedoch entgangen zu sein scheint. Das ist bedauerlich, denn die genaue Kenntnis der vatikanischen Perspektive hätte der Arbeit an einige Stellen gut getan, so z. B. bei der Einschätzung der Mission des Apostolischen Delegaten Gustavo Testa im Rheinland und im Saargebiet 1923 und 1924 (464–479) oder im Kap. über den Papstbrief vom 28. Juni 1923 (479–491). Um die vatikanische Perspektive nicht nur über die Forschungsliteratur und die komplementäre deutsche und französische Überlieferung erschließen zu müssen, greift S. auf die Jahrgänge 1918 und 1919 der „Kritischen Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis (1917–1929)" als Nuntius in Deutschland zurück, so z. B. im Kap. über die Wahl des Kölner Erzbischofs Schulte (288–300). Doch auch diese Edition kann die entstandene Lücke nur teilweise schließen.[1]

[1] So deckt die Pacelli-Edition die Nuntiaturberichte Pacellis und Weisungen der Römischen Kurie sowie deren Anlagen ab, doch beispielsweise nicht die Entscheidungsprozesse innerhalb der Kurie. Mittlerweile ist die Edition der Nuntiaturberichte einschließlich des Jahrgangs 1923 abgeschlossen. URL: www.pacelli-edition.de.

S. gelingt es, viele neue Details zur französischen und deutschen Kirchen- und Rheinlandpolitik der Nachkriegszeit ans Licht zu bringen, sodass die Arbeit nicht nur für die Bistumsgeschichte der betroffenen Diözesen Köln, Trier und Speyer, sondern auch für die Beziehungen zwischen dem Reich, Frankreich und dem Heiligen Stuhl von Interesse ist. Dabei läuft der Vf. allerdings an manchen Stellen Gefahr, sich in diesen Details zu verlieren – eine straffere Darstellung hätte den Lesefluss ohne wesentlichen Erkenntnisverlust befördert. Darüber hinaus wäre eine kompaktere Gestaltung der notwendigen Beschreibung des historischen Kontextes an manchen Stellen wünschenswert gewesen. Für die weitere Forschung wäre es interessant, S.s Ergebnisse über die französische Kirchen- und Kulturpolitik im Rheinland nach dem Ersten Weltkrieg mit der nach dem Zweiten Weltkrieg zu vergleichen und zu prüfen, inwiefern nach 1945 auf Erfahrungen aus der Zeit nach 1918 zurückgegriffen wurde.

Münster Sascha Hinkel

La France et le Concile Vatican II. Actes du Colloque de La Courneuve (Centre des archives diplomatiques), 9 novembre 2012, hg. v. Bernard Barbiche / Christian Sorrel. – Brüssel: P.I.E. Peter Lang 2013. (XI) 258 S. (Collection Diplomatie et histoire, 20). – kt € 53,50 ISBN: 978-2-87574-119-6

Der 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils war im Jahr 2012 Anlass zu zahlreichen Gedenkveranstaltungen und Tagungen. Außerdem erschien eine Fülle neuer Literatur. Auch das „Centre des archives diplomatiques de La Courneuve" veranstaltete am 9. November 2012 einen gut besuchten Studientag zum Thema „Frankreich und das Zweite Vaticanum". Dieser Studientag bildete den Auftakt zu einem auf vier Jahre angelegten Projekt diverser französischer Forschungsgruppen zu zwei Problemkreisen, nämlich zu der Erfassung des Archivguts der Konzilsväter und zu dem Beitrag der Ordensleute zum Konzil. Die Durchführung der Tagung in La Courneuve und die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse sind ein Hinweis darauf, dass die strikte Trennung von Kirche und Staat in Frankreich von den Verantwortlichen konstruktiv und friedlich verstanden wird.

Der vormalige Direktor der „Archives diplomatiques" *Frédéric Baleine du Laurens* unterstreicht in seinem Vorwort, dass das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur die Kirche, sondern auch die Gesellschaft in Frankreich und vielen anderen Ländern verändert habe (VII–XI). *Bernard Barbiche* und *Christian Sorrel* berichten in der Einleitung über das Konzept der Tagung in La Courneuve (1–4).

Als Beleg für das starke Interesse, mit dem französische staatliche Stellen das Großereignis Konzil verfolgten, stellt der Tagungsband zwei umfangreiche Archivbestände vor. *Nicole Even* zeigt anhand des Bestands 5AG/1 der „Archives de la présidence de la République" in den Pariser „Archives nationales", wie sich der von 1959 bis 1969 amtierende Präsident Charles de Gaulle und seine Mitarbeiter über den Verlauf des Konzils informierten (7–11). Die Bestände des französischen Außenministeriums stellt *François Falconet* vor (13–34). Außenminister war von 1959 bis 1968 Maurice Couve de Murville, Botschafter beim Hl. Stuhl war von 1959 bis Ende 1963 Guy Le Roy de la Tournelle, dann von 1964 bis 1974 de Gaulles Vertrauter René Brouillet. In La Courneuve bei Paris befindet sich die Überlieferung des Außenministeriums, während in Nantes die Bestände der französischen Botschaften liegen. In Nantes lohnt sich nicht nur die Durchsicht im Archiv der Botschaft beim Hl. Stuhl, sondern auch der Bestände aller anderen Botschaften, da diese oft ausführliche Berichte über die Resonanz des Konzils im jeweiligen Land erstellten. So sandte das Konsulat in München eine Depesche über „die öffentliche Meinung in Bayern und das Konzil" nach Paris, während ein Mitarbeiter der französischen Militärregierung in Berlin eine Meldung über „die Enzyklika Pacem in terris und die friedliche Koexistenz in der DDR" verfasste.

Die Beziehungen zwischen Frankreich und dem Hl. Stuhl zeichnet *Philippe Levillain* für die Zeit von Pius XII. bis Paul VI. nach (37–54). Pius XII. habe das Vichy-Regime kritisch beurteilt und sich 1942 geweigert, mit diesem über ein Konkordat zu verhandeln. Nach der Befreiung sandte der Hl. Stuhl Ende 1944 Roncalli als Nuntius nach Paris, während Frankreich 1945 Jacques Maritain als Botschafter an den Hl. Stuhl schickte. Geschickt regelte Roncalli die von der Regierung gewünschte Entfernung einiger politisch kompromittierter Bischöfe. Daher konnte Pius XII. 1953 beteuern, dass nie zuvor die Beziehungen zwischen Frankreich und dem Hl. Stuhl so gut gewesen seien. Probleme bestanden in erster Linie im Hinblick auf Entwicklungen innerhalb der französischen Kirche (Arbeiterpriester, „Nouvelle théologie", Verhältnis zum Kommunismus). Unter Johannes XXIII. und besonders unter Paul VI. stand Rom der französischen Kirche bis in die Nachkonzilszeit sehr wohlwollend gegenüber. Der dezidierte Katholik de Gaulle sprach von den „privilegierten Beziehungen" zwischen seinem Land und dem Vatikan. Die hohe Qualität dieser Beziehungen machte es der französischen Vatikanbotschaft, wie *Jean-Dominique Durand* zeigt (55–76), möglich, sich während des Konzils als „Haus des französischen Katholizismus" zu verstehen. Tatsächlich ermöglichte die Botschaft in der Villa Bonaparte bei Empfängen und Essenseinladungen zahlreiche Begegnungen zwischen Konzils-

teilnehmern aus aller Welt. Sie besaß zudem bei der Nationalkirche San Luigi dei Francesi einen Palazzo, in dem auf Kosten des Staates Gästezimmer für einen Teil des französischen Episkopats eingerichtet wurden, während z. B. die deutschen Bischöfe fast alle in kirchlichen Häusern Quartier nahmen. Außerdem erhielt das Ende 1945 auf Betreiben Maritains errichtete „Centre Saint-Louis" in den späten 1950er-Jahren einen großen Vortragssaal, der sich in der Konzilszeit als sehr nützlich erwies. Die französischen Bischöfe nutzten das „Centre Saint-Louis" immer wieder für Besprechungen und Treffen mit anderen Konzilsvätern oder Journalisten. *Yves Poncelet* stellt die wichtigsten Korrespondenten vor, die in den französischen Medien regelmäßig über das Konzil berichteten (77–100): Yves Congar OP in den „Informations catholiques internationales", der Diözesanpriester René Laurentin im „Figaro", Robert Rouquette SJ in den „Études", der sehr gut informierte Assumptionist Antoine Wenger in der von seinem Orden herausgegebenen Zeitung „La Croix" und als einziger Laie Henri Fesquet in „Le Monde". Den Platz des Konzils in der politisch-theologischen Debatte des Landes zeichnet *Michel Fourcade* nach (101–126). Die kirchliche Neuausrichtung durch die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* fiel mit dem Beginn des Niedergangs des Gaullismus zusammen. Im Juni 1968 erklärte der Pariser Erzbischof François Marty, Gott sei „kein Konservativer".

Mehrere Beiträge gehen der Bedeutung von fünf prominenten Persönlichkeiten für das Konzilsgeschehen nach. Eugène Tisserant hielt sich, wie *Étienne Fouilloux* berichtet, trotz seiner Position als Kardinaldekan stark zurück. Da er 1959 die Aufgabe des Sekretärs der Kongregation für die orientalische Kirche verloren hatte, besaß er nur noch wenig Einfluss auf die Konzilspäpste (129–138). Gabriel-Marie Garonne, Erzbischof von Toulouse, besaß nach Sorrel eine ausgezeichnete theologische Bildung und starke diplomatische Fähigkeiten, sodass er zu den wichtigsten französischen Bischöfen der Konzilszeit gezählt werden muss (139–172). Yves Congar verstand es, als Peritus viel von seinem ekklesiologischen und ökumenischen Ansatz in *Lumen gentium* einzubringen, wie *Éric Mahieu* nachweist (183–197). Dagegen blieb Henri de Lubac SJ, obwohl ebenfalls Peritus, nach der Einschätzung von *Loïc Figoureux* ein Außenseiter und zunehmend kritischerer Kommentator. Mario Luigi Ciappi OP vom Hl. Offizium und der Rektor der Lateranuniv. Antonio Piolanti warfen ihm „theologischen Relativismus" vor. Dennoch setzte sich seine von der Hl. Schrift und den Kirchenvätern herkommende Theologie letztendlich durch (199–217). *Philippe Chenaux* zeichnet das Bild des zielstrebigen Pariser Philosophieprof.s Jean Guitton, dem es aufgrund seiner Beziehungen zu Johannes XXIII. und besonders zu Paul VI. gelang, in der ersten Session gegen den Willen des Einheitssekretariats als einziger Katholik Konzilsbeobachter zu werden. Ab der zweiten Session zählte er zu den Auditoren und durfte in der Konzilsaula sogar das Wort ergreifen (219–228).

Den Abschluss des Bandes bildet ein Beitrag des Präsidenten des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, Kardinal *Jean-François Tauran* (231–238), der den besonderen Beitrag Frankreichs zum Zweiten Vatikanischen Konzil nur indirekt streift und stattdessen eine Würdigung dieses Ereignisses aus der Sicht der Kurie zur Zeit von Papst Benedikt XVI. bietet.

Ein Verzeichnis informiert über die zwölf Autoren der Beiträge (239–241). Die Artikel werden von einem Register erschlossen (243–255). Das Buch enthält auf dem Einband und zwischen S. 132 und 133 neun historische Abbildungen.

Schon Alberto Melloni: *L'altra Roma.* Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959–1965), Bologna 2000 (Testi e ricerche di scienze religiose N.S., 26) hat versucht, die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die politische Geschichte aus der Sicht der beim Hl. Stuhl akkreditierten Diplomaten zu schreiben. In dieser Hinsicht ist das wichtigste Verdienst der hier vorgestellten Veröffentlichung die umfassende Präsentation der dazu in französischen Archiven gesammelten und inzwischen der Forschung voll zugänglichen Quellen. Auch wenn Tagungen ihren Gegenstand nur selten umfassend darstellen können, wäre in diesem Fall doch eine stärkere Berücksichtigung der Konzilsminorität und insbes. des aus Frankreich stammenden und durch das 1988 von ihm ausgelöste Schisma sehr relevanten Erzbischofs Marcel Lefebvre CSSP zu wünschen gewesen.

Billerbeck Marcel Albert

Pilvousek, Josef: **Die katholische Kirche in der DDR.** Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands. – Münster: Aschendorff 2014. 457 S., kt € 39,80 ISBN: 978-3-402-13090-2

Ein Vierteljahrhundert nach dem gesellschaftlichen und politischen Umbruch in der DDR steht eine umfassende Monografie zur Geschichte der katholischen Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone wie in der DDR zwar noch aus, doch nun hat der 2013 em. Ordinarius für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt, Josef Pilvousek, eine Sammlung von 27 seiner wichtigsten Aufsätze zu diesem Themenbereich in einem Band vorgelegt (zu weiteren Arbeiten von ihm vgl. seine Bibliografie: *Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten.* Perspektiven und Beiträge der [mittel-]deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Festschrift für Josef Pilvousek, hg. v. Sebastian Holzbrecher und Torsten W. Müller, Würzburg 2013 [EThSt, 104], 581–602). Er hat schon seit 1993 im Auftrag der DDR-Bischöfe – genauer: der nach der Wiedervereinigung Deutschlands im Rahmen der Deutschen Bischofskonferenz gegründeten Arbeitsgemeinschaft „Bischöfe-Region Ost" – zunächst das „Seminar für Zeitgeschichte" der DDR-Kirche aufgebaut und dieses dann 2006 in die „Forschungsstelle für kirchliche Zeitgeschichte Erfurt" am Lehrstuhl für Kirchengeschichte überführt. Es ist hoch anzuerkennen, dass die verantwortlichen Bischöfe von Anfang an die Geschichte der katholischen Kirche in der SBZ/DDR erforschen lassen und dazu auch die dafür notwendigen Archivalien zur Verfügung stellen wollten (Einzelheiten dieses Werdegangs vgl. in dem Beitrag „Die katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990–1996", 374–390). Schon von daher ist der Autor, der auch Hg. der wesentlichen Quellentexte aus den bischöflichen Ordinariaten mit Ausnahme Berlins ist (vgl. Josef Pilvousek: *Kirchliches Leben im totalitären Staat.* Quellentexte aus den Ordinariaten. Band I: Seelsorge in der SBZ/DDR 1945–1976, Hildesheim 1994 sowie ders., Bd II: 1977–1989, Leipzig 1998), der zweifellos beste Kenner dieser Materie (vgl. dazu Josef Pilvousek: „Zum Stand zeitgeschichtlicher Katholizismusforschung in den Neuen Ländern", in: ThRv 110 [2014], 1–18), der zudem eine Fülle von weiteren Arbeiten angeregt und betreut hat, zuletzt eine beachtenswerte Diss. zu einem kirchen- wie gesellschaftskritischen Kreis von Katholiken in ihrer Auseinandersetzung mit DDR-Bischöfen, SED und Staatssicherheit (vgl. Sebastian Holzbrecher: *Der Aktionskreis Halle.* Postkonziliare Konflikte im Katholizismus der DDR, Würzburg 2014, 2. Auflage 2015 [EThSt, 106]).

Die Beiträge des vorliegenden Bandes sind in sechs große Bereiche gegliedert: „Heimatvertriebene und Flüchtlinge", „Biografien" vornehmlich von Bischöfen in der DDR, „Wallfahrten" als einer für den DDR-Katholizismus ganz spezifischen Form des Glaubensbekenntnisses im öffentlichen Raum, „Kirchliches Leben im totalitären Staat", „Konzil und Konzilsrezeption" besonders durch die Synoden in der DDR sowie „Politischer und gesellschaftlicher Umbruch und [deren] Folgen".

Am Beginn stehen die Ereignisse, die bis heute den Katholizismus in den neuen Bundesländern in ganz außergewöhnlicher Weise prägen: Flucht und Vertreibung, und damit die Entstehung einer katholischen „Flüchtlingskirche". Schon vor Ende des Zweiten Weltkrieges waren zwischen 1943 und 1945 Flüchtlingsströme als Folge der alliierten Bombardierungen aus dem Rheinland nach Mitteldeutschland gekommen und haben damit die seit der Reformation bestehende Diasporasituation in einigen Gegenden zumindest zeitweise verändert („Von der ‚Flüchtlingskirche' zur katholischen Kirche in der DDR. Historische Anmerkungen zur Entstehung eines mitteldeutschen Katholizismus", 9–24). Dies wird weiter entfaltet in mehreren Beiträgen über „Heimatvertriebene und Flüchtlinge", welche mit der Bedeutung der hl. Hedwig für die vertriebenen Schlesier beginnen, die hier tatsächlich „Von der Patronin Schlesiens zur Mittlerin zwischen Deutschen und Polen" (25–38) wird. Angesichts der in den Ländern der Reformation wenigen und oft erstmals im 19. Jh. errichteten katholischen Kirchengebäude (in der Großstadt Leipzig z. B. entsteht 1848 die erste katholische Kirche) braucht es für die von jenseits der Oder/Neiße-Demarkationslinie Vertriebenen „Gottesdienstträume und Seelsorger als Grundlagen kirchlicher Beheimatung" (39–52). Mangel an Kirchen und Priestern war zunächst das größte Problem, wobei auch die Desintegration des heimatvertriebenen Klerus seelsorgerische Defizite begünstigte. An den Neubau von Kirchen war noch lange nicht zu denken (vgl. Verena Schädler: *Katholischer Sakralbau in der SBZ und in der DDR*, Regensburg 2013), sodass neben profanen Räumen, wie etwa Gaststätten für Gottesdienste, das Angebot vieler evangelischer Gemeinden, ihre Kirchen (z. T. bis heute) für katholische Gottesdienste zur Verfügung zu stellen, eine große und dankbar angenommene Hilfe war („Gottesdienste in evangelischen Kirchen Thüringens für katholische Evakuierte, Flüchtlinge und Vertriebene", 75–89).

Das Kap. „Biografien" (91–208) gibt anhand markanter Führungspersönlichkeiten einen hervorragenden Ein- und Überblick über die Entwicklung des DDR-Katholizismus. Da ist anfangs noch die Verbindung zwischen Ost und West, die Bischof Heinrich Wienken repräsentiert, der von 1945 bis 1952 das Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin leitet (91–105), was letztlich an den pastoralen Notwendigkeiten im geteilten Deutschland scheitert. Zu den die Entwicklung prägenden Bischöfen gehören Otto Spülbeck, von 1958 bis 1970 Bischof von Meißen (107–120; vgl. die bei Pilvousek erstellte Diss.: Christian März: *Otto Spülbeck.* Ein Leben für die Diaspora, Leipzig 2010), und Alfred Bengsch, von 1961 bis 1979 Bischof von Berlin. Sie favorisierten zwei ganz unterschiedliche Modelle für eine katholische Kirche in der DDR-Gesellschaft. Deutlich wird dies u. a. in der von Spülbeck initiierten Meißener Diözesansynode (vgl. Dieter Grande / Peter-Paul Straube: *Die Synode des Bistums Meißen 1969–1971*, Leipzig 2005), der Bengsch skeptisch gegenüberstand (370ff), obwohl er einer allerdings anders ausgerichteten Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR (1973–1975) zustimmte (vgl. *Konzil und Diaspora.* Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR, Berlin 1977). Hingewiesen sei noch auf die Biografie des Erfurter Bischofs Joachim Wanke (1981–2011), dem wohl bedeutendsten mitteldeutschen Bischof im Übergang von der DDR zum wiedervereinten Deutschland, der als erster DDR-Bischof die Kirche in der atheistisch geprägten DDR-Gesellschaft als „theo-

logische Basiswirklichkeit" verstand („Ein geistlich-geistiges Leitbild für die katholische Kirche in der DDR", 153–167).

Ein eigenes Kap. befasst sich mit den Elisabethwallfahrten 1957 und 1981 (209–244), konkreten Beispielen für das „Kirchliche Leben im totalitären Staat", dem sodann sechs eigene Beiträge gewidmet sind, u. a. „Zur Vorgeschichte der Ostdeutschen Bischofskonferenz" (245–257), zur „Vatikanische[n] Ostpolitik – Die Politik von Staat und Kirche in der DDR" (259–276), zu der „diözesanen Verwandtschaft" von Fulda und Erfurt zwischen 1929 und 1994 (277–292), zur diakonalen Dimension der DDR-Kirche (293–306) sowie zur rechtlichen Entwicklung der Jurisdiktionsbezirke bis hin zu eigenständigen Bistümern („Zentralisierte Kirchenführung im Horizont totalitärer Macht", 307–326).

„Die katholische Kirche in der DDR und das Zweite Vatikanische Konzil" (339–357) sowie die Rezeption des Konzils (359–374) sind die Themen eines weiteren wichtigen Bereichs, in dem die nachkonziliaren Aufbrüche – zu denen die schon genannten Synoden gehören – unter DDR-Bedingungen dargestellt werden.

Ein letztes Kap. thematisiert die Wiedervereinigung und deren Folgen unter den Überschriften „Die katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990–1996" (375–390), „Bischofskonferenz, Bischöfe und friedliche Revolution von 1989" (391–400), „Religion und Diktatur in Ostdeutschland 1945–1989" (401–430) und als ein besonders wichtiger Aspekt der mitteldeutschen Kirche in den DDR-Jahren die Entwicklung zu einer eigenen, seit der Reformation nicht mehr gegebenen Theologenausbildung einschließlich der 2003 erfolgten „Integration der Theologischen Fakultät in die Universität Erfurt" (431–454). Erstveröffentlichungsnachweise beschließen den Band. Ein sicherlich nicht einfach zu erstellendes Namens- und Sachregister wäre recht hilfreich gewesen.

Dieser Band bietet an grundlegenden und gut ausgewählten Bereichen erheblich mehr als nur eine umfassende Einführung in die Entwicklung der katholischen Kirche in der SBZ wie in der DDR. Zwar ersetzt das nicht eine Monografie, die sich der Rez. aus der Feder des Vf.s wünschen würde, doch ist es dafür möglicherweise auch noch etwas zu früh. Jedenfalls ist dem Autor dafür zu danken, dass er mit seinem Werk zweifellos die Grundlagen dafür geschaffen hat. Etwas auch nur annähernd Hilfreicheres gibt es derzeit nicht.

Münster Klemens Richter

Theologiegeschichte

Jaspert, Bernd: **Christliche Frömmigkeit**. Studien und Texte zu ihrer Geschichte. Band 1: Von den Anfängen bis zum 15. Jahrhundert. – Nordhausen: Traugott Bautz 2013. 482 S., brosch. € 30,00 ISBN: 978–3–88309–768–8

Bernd Jaspert, em. Studienleiter an der Ev. Akademie Hofgeismar und langjähriger Präsident der Regula Benedicti Kongresse, ist dem an theologiegeschichtlichen Fragen interessierten Publikum durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Geschichte des Mönchtums wie auch zur Theologie des 20. Jh.s bekannt. Mit dem hier anzuzeigenden Buch hat er eine Untersuchung vorgelegt, die an beide Linien anknüpft und unter der thematischen Perspektive einer „christlichen Frömmigkeit" den Blick auf 2000 Jahre Christentumsgeschichte lenkt. J. hat die Darstellung auf zwei Bände aufgeteilt, von denen der erste hier zu besprechende Band, der in Erstauflage 2013 erschien und inzwischen bereits in dritter Auflage (Nordhausen 2014) vorliegt, die Zeit von der frühen Christenheit bis zum späten Mittelalter zum Gegenstand hat. J. behandelt diesen Zeitraum in zwei Durchgängen, zunächst in einem thematischen Teil, der das Programm der Frömmigkeitsgeschichte chronologisch entfaltet (Teil 1), dann mit einer Auswahl an Quellentexten, die zum vertiefenden Selbststudium anregen sollen. Enzyklopädischen Erwartungen tritt J. entgegen. Es sei „für einen Einzelnen unmöglich, die christliche Frömmigkeitsgeschichte als Ganze, in all ihren Facetten und Verzweigungen, mit all ihren Höhen und Tiefen, regional, national und international, konfessionell und interkonfessionell, kulturell und interkulturell sowie in ihren Beziehungen zu anderen Religionen darzustellen." Deswegen wolle er mit seiner Darstellung nur „einige Einblicke in die Geschichte der christlichen Frömmigkeit" geben und sich „auf eine Reihe wesentlicher Entwicklungen und herausragender Gestalten der christlichen Frömmigkeitsgeschichte konzentrieren." (2)

Die zentrale These des Buches, die bereits im Titel zum Ausdruck kommt, lautet, dass es eine christliche Frömmigkeitsgeschichte gebe, die sich in Modifikationen und Veränderungen, aber doch in erkennbarer Identität vom Urchristentum bis in die Gegenwart aufzeigen lasse. Diese These bedarf der Begründung, da die religiöse Deutung des aus dem Mittelhochdeutschen kommenden Begriffs „fromm" erst seit dem 12./13. Jh. aufgezeigt werden kann, dieser also als deutende Kategorie für das erste Jahrtausend der Christentumsgeschichte nicht infrage kommt. Dem sich daraus ergebenden Problem begegnet J. mit dem Hinweis, „dass christliche Frömmigkeit nichts anderes ist als authentisch gelebter Glaube" (16). Die Schwierigkeit wird damit freilich nicht behoben. Das zeigt sich etwa darin, dass J. in seiner Einleitung zwar auf „mehrere Gesamtdarstellungen der christlichen Frömmigkeit" (25) verweist, nicht aber erwähnt, dass diese den Begriff „Frömmigkeit" gar nicht verwenden, sondern auf den weitaus älteren Begriff „Spiritualität" zurückgreifen. Eine Ausnahme hätte der von Johannes von Walter in den späten 1930er-Jahren vorgelegte Entwurf einer als Frömmigkeitsgeschichte entworfenen Geschichte des Christentums sein können, auf den J. jedoch nicht näher eingeht, sondern den er nur beiläufig erwähnt (29, Anm. 34). Die begriffliche Unschärfe zeigt sich auch an anderen Stellen, z. B. wenn J. den in der neueren Diskussion verwendeten Begriff der „Frömmigkeitstheologie" aufgreift, aber nicht nur Berndt Hamm zuordnet, der ihn freilich im 14./15. Jh. (und nicht bereits im Frühmittelalter und der Alten Kirche) verortet, sondern auch Ulrich Köpf, der in seinen Untersuchungen zu Bernhard von Clairvaux aber nicht von Frömmigkeit, sondern von monastischer Theologie spricht (30, 279–283). Unklar bleibt v. a., was die doch recht umfänglichen Ausführungen zu Rudolf Bultmann, Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner zur begriffsgeschichtlichen Klärung beitragen sollen (24–82).

J. entfaltet die Abschnitte des ersten Hauptteiles in chronologischer Gliederung von der frühen Christenheit bis zum Ausgang des Mittelalters. Wie er einleitend betont, geht es ihm um die christliche Frömmigkeit als „den gelebten Glauben, wie er sich zu unterschiedlichen Zeiten, an verschiedenen Orten, in diversen Kirchen, christlichen Gruppen und Einzelgängern vom Neuen Testament bis zur Gegenwart zeigt" (87). Den Ausgangspunkt bildet die „Frömmigkeit der ersten Christen" (Kap. 2), deren „Grundlagen" (97) im NT verortet und als „Konzentration auf Gott" beschrieben werden (111). Anknüpfend daran wird die „Christliche Frömmigkeit in der Alten Kirche" (Kap. 3) unter Bezug auf apokryphe Evangelien, Gemeindeordnungen, Apostolische Väter sowie Vertreter von Askese und Mönchtum entfaltet. Zurecht verweist J. darauf, dass die sich thematisch anbietenden Zeugnisse „so zahlreich" sind, „dass sie hier nicht einmal alle namentlich erwähnt, geschweige denn inhaltlich im Einzelnen vorgestellt werden können" (113). Trotzdem kann man fragen, warum die alexandrinische Schule nur gestreift und Gregor von Nyssa oder Pseudo-Dionysios noch nicht einmal erwähnt werden.

Der Abschnitt über die „christliche Frömmigkeit im Mittelalter" (Kap. 4) beginnt mit einer Meditation über „alternde Welt und Frömmigkeitskrise" (164). Ob diese Begriffe geeignet sind, die Signatur mittelalterlicher Glaubenserfahrung zu erfassen, sei dahingestellt. Für J. geht es offenbar mehr um eine Diagnose der Gegenwart, wenn er schreibt, darin zeige sich „die Frage des Menschen nach sich selbst und seiner Zukunft" (167). Die im weiteren Verlauf des Kap.s vorgenommene Unterscheidung von „monastischer Frömmigkeit" und „weltlicher Frömmigkeit" vermag nicht wirklich zu überzeugen. Warum etwa Augustin der monastischen Frömmigkeit, Bernhard aber der weltlichen Frömmigkeit zugeordnet wird, bleibt offen. Die einzelnen Abschnitte sind gleichwohl kenntnisreich und flüssig geschrieben. J. gestaltet sie als biographische Darstellungen herausragender Persönlichkeiten und ihres geistlichen und kirchlichen Wirkens, bisweilen wählt er auch Begriffe oder Schriftengruppen als Ausgangspunkt.

In Ergänzung und Weiterführung der thematischen Studien versammelt J. im zweiten Hauptteil einige Quellentexte (289–359). Das Kriterium der Auswahl ergibt sich aus der Absicht, „einige markante Zeugnisse der Frömmigkeitsgeschichte" (3) bieten zu wollen. Der Bogen reicht von Origenes, Basilius von Caesarea, Augustinus und Johannes Cassianus in der Alten Kirche bis zu Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Franziskus von Assisi und Thomas von Kempen im abendländischen Mittelalter. Die Auswahl bietet den interessierten Lesern die Möglichkeit, an einzelnen Texten die Stimmen gelebten Glaubens in ihrem eigenen Wort zu erfassen. Der Leser soll, wie J. betont, aus den Texten nicht nur „Anregungen zum Verstehen der vergangenen Frömmigkeit", sondern auch „zur Gestaltung der eigenen Frömmigkeit hier und jetzt" erhalten (4).

Diese Formulierung macht deutlich, dass J. mit seiner Frömmigkeitsgeschichte ein auf die Gegenwart gerichtetes Interesse verfolgt. Er ist davon überzeugt, dass durch die vorgelegten Studien „nicht nur der Theologie, sondern auch der Kirche in dieser Zeit enormer gesellschaftlicher Veränderungen überall in der Welt bei der Frage, was das eigentlich Christliche ist, geholfen" (2) werden kann. Die Gestaltwerdungen des christlichen Glaubens in der Geschichte der Kirche sollen in Erinnerung gerufen und der gegenwärtigen Christenheit als Mahnung und Ansporn vor Augen gestellt werden. Das ist ein großes Ziel, in dem anklingt, dass Bernd Jaspert seine Darstellung als einen pastoralen Dienst an der christlichen Kirche versteht. Dass er dies in ökumenischer Absicht tut, zeigt die dem Mainzer Bischof Karl Kardinal Lehmann zugeeignete Widmung. In diesem Sinne ist das Buch unbeschadet der Anfragen als ein engagierter Beitrag zur gegenwärtigen Gestalt von Christentum und Kirche zu würdigen.

Rostock Heinrich Holze

Hartmann, Nicole: **Martyrium**. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert. – Frankfurt: Peter Lang 2013. (XII) 216 S. (Early Christianity in the Context of Antiquity, 14), geb. € 52,95 ISBN: 978–3–631–62180–6

Die *martyria* (Glaubenszeugnis/Verkündigung) zählt mit der *leiturgia* (Gottesdienst) und der *diakonia* (Dienst am Nächsten) zu den drei klassischen Grundvollzügen der Kirche. Entsprechend häufig und vielfältig haben Publikationen allein in den letzten 15 Jahren das Thema „Martyrium" aufgegriffen und Märtyrer aus unterschiedlichen zeitlichen, geographischen und kulturellen Kontexten dargestellt. So wurden etwa in monographischen Bearbeitungen und Sammelbänden u.a. Grundzüge einer christlichen Theologie des Martyriums aufgezeigt, die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefs analysiert oder ein deutsches Martyrologium des 20. Jh.s zusammengestellt; daneben entstanden z.B. Studien mit interreligiöser und religionspolitischer Perspektive. In der Patrologie wurden Ausgaben und Übersetzungen zu Werken vorgelegt, die sich dezidiert mit dem Martyrium auseinandersetzen, ferner Studien zu derartigen Kirchenväterschriften und zu substanziellen Einzelaspekten des Verständnisses von Martyrium in der Alten Kirche angefertigt. Diese Zugänge und Ausarbeitungen ergänzt und bereichert nun Nicole Hartmann mit ihrer für den Druck leicht überarbeiteten Studie, die das Religionswissenschaftliche Institut der Univ. Erfurt im Jahr 2011 als Diss. angenommen hat.

Mit ihrer Studie will H. „die Konsequenzen und Potenziale eines christlichen Umdeutungsprozesses beleuchte[n]", nämlich wie „aus einem biographisch kontingenten Akt der öffentlichen Hinrichtung ein erhabenes ‚Martyrium'" wird (13). Aus plausiblen Gründen (14) beschränkt sie sich auf eine enge Auswahl an Texten, die sie diskursanalytisch und darüber hinaus dekonstruktiv in den Blick nimmt: Sie untersucht die Texte einerseits hinsichtlich der in ihnen explizit benannten Motive, Intentionen, Deutungen etc. und befragt sie andererseits aber auch nach dem ‚Nicht-Gesagten', liest also zwischen den Zeilen. Dieses Lektüre- und Analyseverfahren versucht die Sprachdynamik der Texte zu erfassen und knüpft an aktuelle Forschungsinteressen in der Literaturwissenschaft wie in der Religionsphilosophie an. Um nicht vorschnell die Vielfältigkeit des frühen Christentums zu nivellieren, spricht H. – sofern die Textquellen nicht selbst die Bezeichnungen *Christianoi* bzw. *Christiani* verwenden – konsequent und neutral von „Jesus-Anhängern". So bleibt nachvollziehbar, seit wann und in welchem Kontext eine Identifizierung als ‚Christen' erfolgte, welche Fremdsicht und Selbstwahrnehmung damit verbunden war, welche Entwicklungen sich daraus für das Verständnis des Martyriums ergaben. Bereits die vorgenommene Textauswahl „zeigt das Spannungsfeld von lokal bedingten, durch die Gegebenheiten geformten Anschauungen gewisser christlicher Gruppen und ihrem Anspruch, überregional, geradezu universal bedeutsame Motive freizusetzen, mit denen sie eine übergreifende Gemeinsamkeit ausbilden wollten" (15).

Die „Einleitung" (1–18) verdeutlicht an der im 1. und 2. Jh. allmählichen Ausdifferenzierung christlicher Gruppen, an der Sicht der römischen Machthaber auf diese Gruppen, am Spektakel öffentlicher Hinrichtungen (z.B. in der Arena) und ihrer christlichen Deutung als Martyrium prägnant die „Vorbedingungen" der Studie und beschreibt zudem die „Herangehensweisen und Fragestellungen" der folgenden fünf Kap.

Unter der Überschrift „Ignatius von Antiochia – *Der wahrhaftig verfolgt wurde?*" (19–89) beginnt H. mit der bei weitem ausführlichsten Darstellung der verschiedenen Fallstudien ihrer Arbeit. Sie stellt „Quellen und Forschung zu Ignatius" vor, skizziert die „Vorgeschichte in Antiochia" und untersucht drei für das Selbstverständnis des Ignatius wichtige Motive: „Der Topos der ‚wilden Tiere' als Mittel der Kontingenzbewältigung", „Die entzogene Zeit des Ignatius" und „Ignatius' Autoritätsanspruch als ‚Märtyrer' *in spe*". Das Kap. zu „Polykarp von Smyrna – vom jungen *episkopos* zum alten ‚Märtyrer'" (91–114) beantwortet zunächst dreifach die Frage „Wer war Polykarp von Smyrna?" (in den Ignatius-Briefen, als Verfasser eines Briefes an die Gemeinde in Philippi, im *Martyrium Polycarpi*). Mit „Der Tod Polykarps und das ‚Evangelium'" wird die dem göttlichen Heilsplan gemäß gedeutete Hinrichtung und die angemessene erinnernde Verehrung dieses Auserwählten profiliert und daher abschließend in „Ein multipler ‚Polykarp' – mehr als drei Antworten" der Horizont ausgeweitet. Danach steht „Das Christenspektakel von Lyon – eine ‚Demokratisierung' des ‚Martyriums'" (115–135) im Zentrum der Untersuchung. H. zeigt „Jesus-Anhänger in Gallien", zeichnet „Die Situation der Verfolgung" nach, diskutiert „Die ‚Märtyrer' und ihr ‚Martyrium' im Brief der Gemeinden aus Lyon und Vienne" und bestimmt „De[n] ‚Kleros der Märtyrer' in Lyon – ein ‚Autoritätsgremium' mit Verfallsdatum". Auf der Basis dieser Fallbeispiele erörtert sie im nächsten Kap. „‚Märtyrer als *Christianoi* – zur Frage der Identität von Jesus-Anhängern im Zweiten Jahrhundert" (137–163) Außenansichten auf christliche Gruppen und „Die Erfindung eines Namens" sowie dessen Konnotationen bei Ignatius, Justin und im *Martyrium Polycarpi* bzw. dessen Abgrenzungen durch „Die ‚Verdammten' von Lyon". Beim Kap. „‚Märtyrer' als ‚Opfer' – ein Diskurs am Rande des Vorstellbaren" (165–182) handelt es sich um die überarbeitete und gekürzte Fassung eines Beitrags, den H. in der Zeitschrift für Religionswissenschaft 17 (2009), 23–41 publiziert hat. Sie entwirft in „Zivilisierte und barbarische ‚Opfer' – die griechisch-römische Denkvoraussetzung" den Hintergrund antiker Religiosität, vor dem sie der Frage nachgeht, inwieweit „Der Tod eines Gekreuzigten als ‚Opfer' für alle?" im 2. Jh. verständlich war, und erkennt daher in „Wer opfert Menschen? Die Umkehrung der Diskurse im *Martyrium Lugdunensium*" eine christliche Neuakzentuierung des Opferbegriffs.

Abgerundet wird die Studie durch eine „Zusammenfassung" (183–186) und eine „Schlussbetrachtung" (187–190), hinzukommen eine „Bibliographie" (191–208) und ein „Stellenregister" (209–216).

H. liest die ausgewählten Texte als „den noch tastenden, vagen *Beginn* eines sich vielfältig weiter entwickelnden Diskurses" (189), deren gemeinsamen Nenner sie darin erkennt, „dass sie ihre Vorstellung der Anhängerschaft des Jesus von Nazareth über die Affirmation der Fremdzuschreibung *Christiani* und eine damit verknüpfte Gewalterfahrung definieren" (183). Der zum Tod in der Arena verurteilte Ignatius unterstreicht sein Auserwählungsbewusstsein und seinen Autoritätsanspruch, ohne die Begriffe Martyrium bzw. Märtyrer zu verwenden. Beide Martyriumsberichte hingegen geben die retrospektive Sicht von (nicht-bekennenden, überlebenden) Augenzeugen wieder: Das *Martyrium Polycarpi* beschreibt dessen Hinrichtung – erstmals greifbar mit Martyriumsterminologie – als ‚Frohe Botschaft'; das *Martyrium Lugdunensium* zeigt, wie Menschen aus allen Gesellschaftsschichten standhaft bleiben und zu Zeugen für die Glaubenswahrheit werden können. H. zufolge war für die weitere Entwicklung im christlichen Verständnis des Martyriums „die Reziprozität im proto-/orthodoxen Leidensdiskurs [entscheidend], in dem die Argumentationsstränge sich gegenseitig bedingen und bestätigen: weil das Leiden des Messias tatsächlich geschah, ist das Leiden der ‚Märtyrer' notwendig – deren aktuelle Leiden sind real anschaulich und bezeugt und somit beweiskräftig für die Wahrhaftigkeit der Kreuzigung des Christus Jesus" (189).

Man mag gegen diesen hochinteressanten methodischen Ansatz einwenden, die Textinterpretationen könnten sehr subjektiv und spekulativ bleiben. Völlig zu Recht aber insistiert H. auf eine mikrohistorische Perspektive, die die Texte in ihrem je eigenen situativen Kontext mit seinen spezifischen Bedingungen und Intentionen ernst nimmt. In ihnen geht es um die unterschiedliche Bewältigung von Extremerfahrungen (bestialische Hinrichtungen) und um die Selbstvergewisserung sich erst entwickelnder christlicher Identität(en). Davon ist die ‚spirituelle' Wirkungsgeschichte einer später entfalteten Martyriumstheologie (noch) strikt zu trennen. Durch eine sensible Relektüre dieser und weiterer Kirchenvätertexte lassen sich (auch über das Thema Martyrium hinaus) facettenreiche Aspekte im Leben und Denken des frühen Christentums neu entdecken und besser verstehen. Das ist spannend, und dazu regt diese Studie an.

Paderborn Gerhard Franke

Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger / Elisabeth Birnbaum. – Leuven: Peeters 2014. 331 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 268), pb. € 80,00 ISBN: 978–90–429–3067–4

Die biblischen Kommentare des Hieronymus seien lesenswert, um „auf blinde Flecken der modernen Exegese aufmerksam" zu machen (273) – so lautet die Quintessenz des Beitrags von dem Mitherausgeber *Ludger Schwienhorst-Schönberger* in dem Sammelband, der die überarbeiteten Vorträge einer Tagung an der Kath.-Theol. Fak. in Wien im Jahr 2012 präsentiert.

Die Tagung fand im Rahmen des FWF-Projekts „Der Koheletkommentar des Hieronymus: Übersetzung, Interpretation, bibelhermeneutische Reflexionen" (2010–2013) statt, das die Übersetzung und Kommentierung dieses Werks durch die zweite Hg.in des Bandes, *Elisabeth Birnbaum*, gefördert hat (2014 als zweisprachige Ausgabe *extra seriem* im CSEL erschienen). Ziel des Projekts war es, die lange als überholt bezeichnete Kirchenväterexegese neu in das Gespräch einzubringen und das verzerrte Bild des Exegeten Hieronymus zu korrigieren („Einleitung", 1). Die neuzeitliche und moderne Exegese übersehe es nämlich, so S.-S., eine Schrift im Gesamtkontext der Bibel („Einheit der Schrift") zu verstehen (275f), und versuche überdies, die Aussage einer biblischen Passage auf eine einzige Bedeutung zu fixieren (278, 285, 289). Ganz anders arbeiteten die Kirchenväter, so der Wiener Alttestamentler, die durch tieferes Nachdenken (288) und meditatives, assoziatives Lesen „immer wieder neue Sinnzusammenhänge in der Schrift" (294) entdeckten und so in den Worten schlummerndes bzw. „ruhendes Bedeutungspotential aktivieren" würden (287). Dieses Vorgehen sei eigentlich kongruent zu den neueren Methoden der Exegese aus der Literaturwissenschaft, welche die Bedeutung des Kontextes eines Textes (280),

der Intertextualität (281) sowie der Polysemie der Wörter (284) erkannt habe. „Damit wird eine Grundeinsicht der Kirchenväterexegese, die Theorie vom zweifachen bzw. mehrfachen Schriftsinn, rehabilitiert." (285)

So liegt der Band in einem seit einigen Jahren währenden Trend der Forschung, die Schriftauslegung der Kirchenväter zu erschließen. Derart um eine Rehabilitierung der Kirchenväterexegese bemüht, gerät S.-S.s Beschreibung der modernen historisch-kritischen Erforschung der biblischen Bücher jedoch zu einer Karikatur (z. B. 289f), und die erwähnten „Errungenschaften der neuzeitlichen Exegese" (290), die mit Hilfe der Väterexegese weiter zu entfalten seien, werden zu einer Leerstelle. Womit sollen die Exegesen der „Väter", die durchaus so manche lesenswerte Einsichten und anspruchsvolle Auslegungen bieten, dann in ein Gespräch treten, zudem die Hg. zu empfehlen scheinen, die Schriftauslegung des Hieronymus als ein Vorbild für die gegenwärtige Exegese (Hieronymus „zeigt" [274], dürfte „im Recht sein" [277], „hat richtig erkannt" [277], seine Interpretation „bietet sich an" [280], er argumentiere „differenzierter" als moderne Exegeten [278]) zu betrachten?

Etwas anders sieht dies offenbar *Danuta Shanzer*, die in ihrem kritisch hinterfragenden Beitrag „One dead girl, two living ladies, Qohelet, and the judgement of man" (147–169) darauf hinweist, wie sehr der asketische Kontext den Kommentar bestimmt, der im Gedenken an die gemeinsame Lektüre dieses biblischen Buches mit Blesilla, die an den Folgen zu extremer Askese verstorben war, geschrieben wurde. Dabei handele es sich um eine gezielte Umdeutung: „Jerome has to read against the grain" (152) oder „had to explain away" (153), v. a. in Bezug auf den Hedonismus und die Sterblichkeitsvorstellungen in Kohelet, und „managed to read a Christian Last Judgment into Qohelet" (157). Ähnlich spricht *Barbara Feichtinger-Zimmermann* („Paula, Eustochium und Blesilla und die *mulier amarior morte*" [191–211]) von einem „subjektiven hermeneutischen Aneignungsverfahren", um Kohelet dem Konzept einer asketischen Weltentsagung anzupassen, sodass Hieronymus letztlich „seinen eigenen Text kreiert" (195). Sie erschließt in lesenswerter Weise die subversive Erzähltechnik des Hieronymus, nach der Aussagen aus Kohelet nahtlos in weiterführende Gedanken des Hieronymus übergehen. So werden die eigentlich ambivalenten, vagen frauenkritischen Aussagen in Kohelet bei Hieronymus misogyn vereindeutigt und aus asketischer Perspektive verschärft (202). Ergänzend kann man bei *Agnethe Siquans* („Frauenfeindlichkeit und Willkür? Patristische Auslegung frauenfeindlicher Aussagen in Kohelet" [213–241]) nachlesen, wie Hieronymus das negative Frauenbild drastisch verstärkt (226) – auch im Vergleich zu anderen patristischen Autoren, da „die ideologischen Voraussetzungen den Blick auf den Bibeltext lenken" (241).

Alfons Fürst kann in seinem übersichtlichen Beitrag „Der Anthropokosmismus des Origenes im Koheletkommentar des Hieronymus" (43–86) aufweisen, wieviel Hieronymus von Origenes übernommen hat, obwohl dessen Kommentar zu Kohelet nur in wenigen Fragmenten oder indirekt über Schüler wie Dionysius von Alexandrien und Didymus dem Blinden greifbar wird. Origenes habe Kohelet und die darin enthaltenen Naturbeschreibungen vornehmlich ethisch gedeutet, da er einerseits – dem dreigeteilten Fächerkanon der antiken Philosophie entsprechend – das Buch Kohelet der Physik zugewiesen hatte, die wiederum der Ethik diene, und da er andererseits sowieso den Kosmos als Stätte der Erziehung des Menschen verstehe und Mensch und Kosmos so aufeinander beziehe, dass der Kosmos ein beseeltes Lebewesen werde und die Welt sowie ihre Naturphänomene anthropologisch gedeutet werden könnten. Es handele sich also um eine Weiterentwicklung eines in Kohelet angelegten Aspekts, „in der die Akzente noch einmal anders gesetzt sind" (64), und zwar auf der Basis der speziellen Kosmologie des Origenes: „Beseelung der Gestirne, die Sonne als Lebewesen, Apokatastasis, […] Origenes ist in jedem Detail unmittelbar präsent" (57).

Die große Abhängigkeit von Origenes und anderen Vorgängern haben auch schon Zeitgenossen des Hieronymus bemerkt und ihm sogar Plagiat vorgeworfen. Auf diesen Vorwurf und andere aktuelle Konflikte, wie z. B. um sein vielfach kritisiertes enges Verhältnis zu wohlhabenden Frauen der Oberschicht, geht Hieronymus aggressiv, polemisch und auch sarkastisch besonders in seinen Vorworten ein, die *Andrew Cain* in seinem Überblick vorstellt („Apology and Polemic in Jerome's Prefaces to his Biblical Scholarship" [107–128]).

Neben Origenes kannte Hieronymus auch eine Fülle an jüdischen Auslegungen, die er in seinem Kommentar teilweise zu referieren, teilweise zu zitieren scheint. *Günter Stemberger* („Hieronymus und die Rabbinen" [87–104]) mahnt jedoch zur Vorsicht, Hieronymus als Zeuge für eine damit schon frühe rabbinische Auslegung heranzuziehen, da die Parallelen in der Regel zu vage seien oder sogar mit Hieronymus kontrastieren. Die erwähnten „Hebräer" als Gewährsmänner könnten, wenn sie nicht sowieso aus Origenes oder anderen Vorgängern entnommen wurden, auch Judenchristen sein. Diese Referenzen hinderten Hieronymus nicht daran, da er Kohelet grundsätzlich christologisch auslegt, deutlich anti-jüdische Töne in seinem Kommentar anzuschlagen (*J. Lössl*: „Die wahre Kirche und die anderen" [171–189]) und viele Stellen übertragen heilsgeschichtlich anti-jüdisch zu deuten, zudem jetzt – mit Koh 3,2 – eine Zeit des Kampfes und des Krieges sei.

So weisen die Beiträge auf genügend Probleme in der Exegese des Hieronymus hin und zeigen darüber hinaus, wie sehr seine Ausführungen in den damaligen Diskussionen verankert waren. Interessanterweise wurde der Koheletkommentar des Hieronymus zwar schnell zu einer Autorität und genoss v. a. im Mittelalter quasi eine Monopolstellung. *Thomas Prügl* kann aber in seinem lesenswerten Überblick („Zum Nachleben des Hieronymianischen *In Ecclesiasten*" [245–271]) zeigen, wie sehr trotzdem mittelalterliche Ausleger andere Akzente setzten, sowohl in methodischer als auch inhaltlicher Hinsicht. Es wäre also noch einmal gründlich zu reflektieren, inwiefern tatsächlich der Koheletkommentar für die heutige Exegese maßgeblich sein kann und nach welchen Kriterien oder welcher Hermeneutik manches übernommen, manches zurückgewiesen wird.

So regen die vielschichtigen Beiträge des Bandes zum Nachdenken an, die nicht nur als Zusammenfassung (je ein englisches und ein deutsches Abstract [XI–XVIII] sowie eine Vorstellung der Beiträge in der Einführung von *Elisabeth Birnbaum* [2–10]), sondern auch selbst gelesen werden sollten.

Erlangen Uta Heil

Goetz, Hans-Werner: **Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5.–12. Jahrhundert).** – Berlin: Akademie 2013. (XX) 942 S., geb. € 44,80 ISBN: 978-3-05-005937-2

Seit vielen Jahren müht sich der inzwischen em. Hamburger Mediävist Hans-Werner Goetz erfolgreich darum, die von ihm sog. „Vorstellungsgeschichte" in der Mittelalterforschung zu etablieren. Sein Forschungsparadigma von der menschlichen Wahrnehmung und Deutung des gelehrten und alltäglichen ‚Orbis Mediaevalis' liegt auch seinem hier anzuzeigenden zweibändigen Werk zugrunde, in welchem er seine bisherigen Erkenntnisse als ausgreifenden Überblick präsentiert und auf die Wahrnehmung der anderen Religionen seitens der abendländischen Christen im Früh- und Hochmittelalter bezieht. Mit seiner opulenten Publikation stößt er thematisch in einen Bereich vor, der bislang zum Forschungsgebiet der Wissenschaftsdisziplinen ‚Theologiegeschichte' und ‚Religionsgeschichte' zählte. Er folgt somit der weitläufig festzustellenden Bewegung innerhalb der Geschichtswissenschaft, einen kulturgeschichtlichen bzw. -anthropologischen Ansatz stärker in die Analyse einzubinden.

Insofern er sich eine vollständige Untersuchung für die ausgedehnte Epoche zwischen der ausgehenden (späten) Väterzeit und der beginnenden Scholastik zum Ziel gesetzt hat, ist ihm – nicht zuletzt dank seiner umfänglich eingeworbenen Drittmittel und der Unterstützung durch die moderne Computertechnik – die Untersuchung eines derart umfänglichen Quellenkorpus gelungen, für dessen Analyse noch vor wenigen Jahren ein Forscherleben kaum ausgereicht hätte.

Auf mehr als 800 Seiten, die oftmals bis zur Hälfte von Fußnotenbelegen gefüllt sind, analysiert er die Sicht der lateinischen Christen auf Heiden (Kap. 1), Muslime (Kap. 2), Juden (Kap. 3), Häretiker (Kap. 4) und auf das griechisch-orthodoxe Christentum (Kap. 5). Jeweils setzt er bei der Terminologie und den Attributen an, mit denen die Christen die jeweiligen Gruppierungen belegten, und beschreibt dann einzelne Facetten ihres Heiden-, Muslime-, Juden- oder Häretikerbildes. Jedes Kap. rundet er mit einer zusammenfassenden „vergleichenden Schlussbetrachtung" ab. Zur Intention seiner Darstellung formuliert G.: „Ziel dieser Arbeit ist eine umfassende Analyse der zeitspezifischen Wahrnehmung anderer Religionen und ihrer Träger oder Anhänger durch christlich-abendländische (‚katholische') Autoren des frühen und hohen Mittelalters vom 6. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts." (10)

Um es klar und deutlich zu sagen: Die vorgelegten Bände bieten eine Fülle an Quellenmaterial, das sie kurz und knapp präsentieren. Der oberste Wert dieser Publikation besteht darin, dass G. hier eine in dieser Weise bislang einmalige Materialsammlung zusammengestellt und strukturiert hat. Ohne Frage ist es hilfreich, bei G. nachlesen zu können, wie viele und welche Termini die Christen für die Heiden verwandten. Von gleichem Wert sind die Ergebnisse dieser Arbeit zu den grundsätzlichen Perspektiven, unter denen die Christen die jeweils Andersgläubigen wahrnahmen. Insofern darf man G.' Opus als einen großen wissenschaftlichen Zugewinn loben.

Auf der anderen Seite übergeht G. zumeist die Frage, warum denn christlicherseits überhaupt in verschiedenen Regionen, in einigen Epochen oder von manchen Schriftstellern dieser Terminus und nicht jener oder dieses Attribut und nicht jenes gewählt wurde, um die Andersgläubigen zu bezeichnen. Welche Vorstellungen aus ihrem je eigenen Herkunftssetting standen hier jeweils im Hintergrund der Zuschreibungen? Anders gefragt: Was verraten die christlicherseits für die ‚Anderen' verwandten Termini und Attribute auch über die christlicherseits im Hintergrund stehenden und implizit in die Bewertung eingeflossenen Eigentraditionen? Derartige Rückfragen und Vergewisserungen lassen noch einen tieferen Erkenntnisgewinn erahnen als G.' rein perzeptive Feststellungen glauben machen, die er oftmals im Ton erstaunlicher Generalisierung trifft: „Ein solcher, paralleler Gebrauch der Begriffe begegnet allenthalben." (42)

Tatsächlich ist – unter einer konstruktivistischen Perspektive – das eigene Selbstverständnis die stets mit zu reflektierende Grundlage für

die Sicht auf die ‚Anderen'. Um jedoch derart differenzierende Aussagen zu den zahlreichen Dimensionen des christlichen Selbstverständnisses berücksichtigen oder erwägen zu können, fehlt es G. an theologischem Wissen. Dieses Manko drückt sich auch darin aus, dass G. die christlichen Positionen, auf die er wie auf ‚gegebene' Fakten rekurriert, oft lediglich mit einigen knappen Sekundärliteraturzitaten aus den Werken des Mediävisten Lutz von Padberg oder – seltener – des Kirchenhistorikers Arnold Angenendt erläutert. Jedenfalls löst er seine in der „Einleitung" formulierte Grundüberzeugung „Es gibt keine Fremdwahrnehmung ohne Rekurs auf das Eigene" (11) nur allzu selten ein. Am ehesten geschieht derlei noch, wenn G. die jeweils andere Religion knapp im „christlichen Heilsplan" oder innerhalb der „christlichen Heilsgeschichte" reflektiert.

Zwei Beispiele lassen den Mangel an ‚konstruktivistischer Konsequenz' vor Augen treten: Wie ist es zu erklären, dass sich die Christen einerseits vom Judentum abgrenzten – wie G. mit vielen Beispielen unterstreicht –, aber besonders die Christen seit (früh-)mittelalterlicher Zeit andererseits bewusst an jüdische Vorgaben anknüpften (Vorschriften zur Liturgie, zur Ernährung oder zur Sexualität)? Zweifellos hat der Mediävist Raymund Kottje diesen christlichen (und dem NT sogar zuwiderlaufenden) Übernahmen aus dem Judentum eine bemerkenswerte Monographie gewidmet, die G. allerdings entgangen ist. – Zweitens: Was bedeutet es, wenn zahlreiche hagiographische Darstellungen des Früh- und Hochmittelalters zum Ausdruck bringen, dass der Heilige das Lebensziel verfolgte, ein ‚neuer Moses' oder ein ‚neuer Elija' zu werden? Ist hier nicht G.' Rede von der Abgrenzung der Christen gegenüber den jüdischen Traditionen viel zu eindimensional, allzumal er von „den Juden" spricht?

Kurzum: G.' Publikation verdient als Materialsammlung großen Respekt. Dagegen bleibt in inhaltlicher Hinsicht vieles oberflächlich, weil es G. an theologischen Kenntnissen zum christlichen Selbstverständnis fehlt, welches auf die Fremdwahrnehmung mittelbar oder unmittelbar eingewirkt hat. Man mag entschuldigend einwenden, dass ein derart konstruktivistisch geprägter und konsequent durchgeführter Untersuchungsansatz für die Verhältnisbestimmung zwischen den Christen und den Heiden, Muslimen, Juden etc. in einem Zeitraum von sieben Jh.en eine Überforderung und schlicht nicht durchführbar sei. Ein solch monumentales Unternehmen übersteige schließlich selbst die G. zur Verfügung gestellten großen Ressourcen. In der Sache kann man diesem Urteil beipflichten, was aber G. angeht, so hat er selbst seine Publikation unter diesen Anspruch gestellt. Und so muss er sich auch an diesem Maßstab beurteilen lassen.

Essen Hubertus Lutterbach

Vijgen, Jörgen: **The Status of Eucharistic Accidents „sine subiecto"**. An Historical Survey up to Thomas Aquinas and Selected Reactions. – Berlin: Akademie 2013. (XII) 412 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F., 20), geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–006084–2

Das theologisch rechte und philosophisch plausible Verständnis der eucharistischen Wandlung von Brot und Wein durch die Konsekrationsworte des Priesters in Leib und Brot Christi, die Wesensverwandlung also, gehört zu den philosophisch schwierigsten Fragen der Dogmengeschichte. Die Dimension und Brisanz dieser Frage sowie die Tragfähigkeit der vielen Versuche ihrer spekulativen Durchdringung in der Scholastik werden in diesem Buch selektiv aufgearbeitet und eindrucksvoll präsentiert.

In der „Introduction" (1–7) stellt der Vf. kurz sein Buch vor, indem er Angaben zu Gegenstand und Hintergrund, Methode, Forschungsstand und inhaltlichem Aufbau der Studie macht. Ihr Hauptanliegen bestehe in der Untersuchung philosophischer Prinzipien und Argumentationen sowie der Subsistenzmodi, auf die sich Thomas von Aquin, seine Vorgänger und einige seiner Zeitgenossen bei der Verteidigung philosophischer Möglichkeit der Existenz eucharistischer Akzidenzien ohne deren Zugrundeliegendes (*sine subiecto*) stützten. Als Methode wählt er eine deskriptive Präsentation der Lehre in ihrer Entwicklung von Berengar von Tours bis Thomas von Aquin einschließlich einiger ausgewählter Autoren der nachfolgenden Generation (Siger von Brabant, Gottfried von Fontaines, Aegidius Romanus, Dietrich von Freiberg, Johannes von Paris, Johannes von Sterngassen und einem Anonymus in Ms. Brugge, Stadsbibliotheek, 491). Die Angaben zum Forschungsstand erschöpfen sich in wenigen Bemerkungen zu den diesbezüglich einschlägigen Studien (und einzelnen Aussagen) von H. Jorissen, R. Hissette, K. Flasch, R. Imbach, D. Burr und P. Bakker. Doch selbst die wichtigsten von ihnen (Jorissen und Bakker) bieten, urteilt der Vf., wenig Verwertbares für die Fragestellung, die es in diesem Buch zu untersuchen gilt. Dies geschieht in erster Linie auf der Grundlage von zumeist gedruckten Quellen, die durch ein breites Spektrum problemgeschichtlich relevanter Sekundärliteratur flankiert wird (vgl. „Bibliography", 381–403). Der letzte Abschnitt der Einführung enthält Erläuterungen zum fünfteiligen Aufbau der Studie, welcher sich im Inhaltsverzeichnis widerspiegelt. Die inhaltlich auf elementare Angaben beschränkte Einführung vermittelt dem Leser relativ wenig von der eigentlichen Untersuchung, ihrer Zielführung und der zu erwartenden Ausbeute.

Die Studie, die ihren Gegenstand – die eucharistische Akzidenzienlehre der Früh- und Hochscholastik – diachron in fünf Entwicklungsphasen gliedert und beleuchtet, wird von dem Kap. „The Aristotelian background" (9–29) eingeleitet, in dem die Stellen aus den Schriften des Aristoteles *Categoriae*, *Analytica posteriora*, *Physica* und *Metaphysica* in den Blick genommen werden, die nach dem Bekanntwerden dieser Werke im lateinischen Westen als philosophisch maßgeblich für die Akzidenzienlehre galten und folglich bei der rationalen Erklärung der eucharistischen Transsubstantiation zur Bestimmung des ontologischen Status von eucharistischem Brot und Wein nach deren Wandlung in Leib und Blut Christi (*transsubstantiatio*) im Messopfer herangezogen wurden. Waren die *Categoriae* (und teils die *Analytica posteriora*) des Aristoteles im christlichen Abendland spätestens seit dem 6. Jh. in der lat. Übersetzung des Boethius allgemein zugänglich, wurden die übrigen der genannten Schriften des griechischen Philosophen erst im 12. Jh. ins Lateinische übersetzt und im 13. Jh. in den Dienst der Theologie als Wissenschaft genommen.

Die Anfänge der eucharistischen Akzidenzienlehre stellt man aber schon in der eucharistischen Wandlungskritik des Berengar von Tours († 1088) fest, der sich V. im zweiten Kapitel des Buches „The status of Eucharistic accidents ‚sine subiecto' in early scholasticism" (31–78) zuwendet und damit in *medias res* seiner Studie geht. In diesem Kontext werden die Positionen von Berengars Gegenspielern Lanfranc von Bec, Guitmund von Versa, Gilbert Crispin und Alger von Lüttich beleuchtet. Damit ist das Panorama der frühscholastischen Ansätze einer philosophischen Absicherung der eucharistischen Akzidenzienlehre eröffnet, um die sich sowohl einzelne Akteure als auch theologische Schulen bemühten. Aus diesen Kreisen berücksichtigt der Vf. und referiert in aller Kürze die Lehransichten und Gegenauffassungen hierzu von Anselm von Laon, Wilhelm von Champeaux, Hugo von St. Viktor, Peter Abaelard, Wilhelm von St. Thierry und Bernhard von Clairvaux, ferner die Auffassung der Magistri Rolandus und Simon, Robertus Pullus, Robert von Melun, Petrus Lombardus und seiner Gefolgschaft (Magister Bandinus, Gandulf von Bologna, Petrus Comestor, Petrus von Poitiers), des Zisterzienser Balduinus von Canterbury (de Forda) als Vertreter monastischer Theologie, des Gilbert von Poitiers und seiner Schüler (Porretani), des Lothar Segni (nachmalig Papst Innozenz III.) anhand seiner Messerklärung und die Ansichten der Autoren theologischer Summenliteratur des 12. und 13. Jh.s von Thomas Chobham bis Guido von Orchelles.

Im dritten Kap. werden die Ansichten der hochscholastischen Magistri bis zu Thomas von Aquin über die Möglichkeit der Existenz subjektloser Akzidenzien und ihrem ontologischen Status vorgestellt: „The status of Eucharistic accidents ‚sine subiecto' in high scholasticism before Thomas Aquinas" (79–171). Der Leser erhält einige Einblicke in die Lehrentwicklung, in diesem Spezialfall der Sakramentenlehre, bei den ersten hochscholastischen Magistri aus dem Weltklerus (Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne) und bei ausgewählten Vertretern der beiden frühen Mendikantenschulen – den Franziskanern (Alexander von Hales, Ps.-Odo Rigaldi und Wilhelm von Melitona) und den Dominikanern (Roland von Cremona und Richard Fishacre). Hugo von St. Cher, der Lehrstuhlnachfolger des Roland von Cremona und Vf. eines handschriftlich weit verbreiteten und einflussreichen Sentenzen-Kommentars sowie eines *Tractatus super missam seu speculum ecclesiae*, hätte hier jedenfalls eine Erwähnung verdient.

Die eucharistische Akzidenzienlehre des Albertus Magnus wird einer eingehenderen Untersuchung in diesem Kap. der Studie unterzogen (108–151), wobei seinem Traktat *De corpore Domini* (Kurztitel: CD), dessen Authentizität der Vf. sich A. Fries anschließend als zweifelhaft betrachtet, besondere Aufmerksamkeit gilt (127–151). Die aus manchen punktuellen Divergenzen in der Auffassung der Seinsweise eucharistischer Akzidenzien hergeleitete Behauptung, der Doppeltraktat *De corpore Domini* und *Super missam* des Albertus kann nicht von Albertus stammen, ist aus der Sicht des Rez.en ein Fehlschluss. A. Fries, ein ausgewiesener Albertus-Kenner, der auf derart fragwürdige Weise auch die Echtheit der *Summa theologiae* des Albertus Magnus hartnäckig bestritt und weder die Möglichkeit einer Lehrentwicklung noch die Möglichkeit der Revidierung der eigenen Auffassung des Albertus, wie diese z. B. für das Frühwerk nachgewiesen ist, jemals erwog, konnte dennoch nicht gänzlich leugnen, dass der Verfasser des Doppeltraktates auf die Bibelkommentare *Super Matthaeum* und *Super Lucam* sowie auf die Schrift *De sensu et sensibili* (diese signifikante Titelvariante ist in den Schriften des Albertus hinreichend gesichert, vgl. u. a. *Meteora*, ed. Hoßfeld, 290, 15–16: „de istis nos in *scientia de sensu et sensibili* prosequemur"; *De animalibus*, ed. Stadler, 1292, 23–24: „in *scientia* libri *de Sensu et sensibili* a nobis determinatum est") wie auf eigene Werke verweist. Diese Allegationen sind nachweislich Selbstzitationen des Albertus (vgl. A. Fries: „Einfluss des Thomas auf liturgisches und homiletisches Schrifttum des 13. Jahrhunderts", in: *Thomas von Aquino*. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, hg. v. Willehad Paul Eckert OP, Mainz 1974 [Walberberger Studien, 5], 309–454, hier: 445f). Die von Fries erhobenen Einwände gegen die Authentizität des Doppeltraktates aufgrund von wirklichen oder vermeintlichen punktuellen Lehrunterschieden zwischen diesem Werk und anderen Schriften des Albertus wurden im Wesentlichen von H. Jorissen wiederholt und von B. Schmidt, dessen weit gediehene, aber durch den verfrühten Tod unabgeschlossen gebliebene und unveröffentlichte Untersuchungen

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP
HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN
DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MÜNSTER
SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2013/2014

Beilage zum 111. Jahrgang 2015

Dissertationen im akademischen Jahr 2013/2014 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Glotzbach, Elisabeth: Jakob Böhme und die Geistliche Begleitung. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie (Dorothea Sattler / Annette Wilke)

Heek, Andreas: Väter behinderter Kinder. Eine pastoraltheologische Studie im Zusammenhang von Krise und Bewältigung (Reinhard Feiter / Judith Könemann)

Klug, Stefan: Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweier Kirchen in der Antike (Alfons Fürst / Thomas Bremer)

Redemann, Janine: Wie frei ist der Mensch? Eine konstruktive Sicht auf die moderne Hirnforschung aus moraltheologischer Perspektive (Antonio Autiero / Elmar Kos [Vechta])

Waclawiak, Grzegorz: Seelsorge im Internet. Theologische Grundlagen, Praxis, Ausblick (Udo F. Schmälzle / Thomas Schüller)

With, Rüdiger: Pneuma und Amt. Ökumenische Reflexionen im Anschluss an Walter Kasper (Dorothea Sattler / Thomas Bremer)

Dissertationen im akademischen Jahr 2013/2014

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Rimmel, Thomas Maria: Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II. Philosophische und theologische Grundlagen (Joachim Piegsa / Peter Hofmann)

Häner, Tobias: Bleibendes Nachwirken des Exils. Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Matern, Harald: Individualität und Sozialität. Historisch-systematische Studien zum Verhältnis von Religionstheorie und Ethik bei Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Herrmann, Karl Barth und Emanuel Hirsch (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt)

Stöcklin-Kaldewey, Sara: Die Götter und ihre Menschen. Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike (Martin Wallraff / Stefan Rebenich [Bern])

Wöller, Florian: Petrus Aureoli über Theologie. Ein Theologieentwurf des frühen 14. Jahrhunderts (Martin Wallraff / Volker Leppin [Tübingen] / Martin Pickavé [Toronto])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Augustin, Philipp: Die Juden im Petrusevangelium. Narratologische Analyse und theologiegeschichtliche Kontextualisierung der Darstellung der jüdischen Figuren im Evangelium nach Petrus (Jens Schröter / Christoph Markschies)

Jacobi, Christine: Jesusüberlieferung bei Paulus? Untersuchungen zu Analogien zwischen den echten Paulusbriefen und den synoptischen Evangelien (Jens Schröter / Cilliers Breytenbach)

Kißkalt, Michael: Das Tagebuch des Richard E. Mbene und sein missionshistorischer Kontext (Andreas Feldtkeller / Frieder Ludwig [Hermannsburg])

Klinge, Hendrik: Verheißene Gegenwart. Die Christologie des Martin Chemnitz (Notger Slenczka / Andreas Stegmann)

Koch, John D.: The Distinction between Law and Gospel as the Basis and Boundary of Theological Reflection (Notger Slenczka / Steve D. Paulson [St. Paul, Minnesota])

Kunath, Friederike: Die Präexistenz Jesu im Johannesevangelium. Untersuchung der expliziten Präexistenzaussage innerhalb der Textstruktur des vierten Evangeliums (Jens Schröter / Jörg Frex [Zürich])

Markiewicz, Sarah: The Genesis and Fruits of the Open Letter "A Common Word between Us and You" (2007) (Andreas Feldtkeller / Notger Slenczka)

Oh, Chong-Hwa: Die christliche Mission für ein neues Korea in Abgrenzung zu den traditionellen Religionen (Andreas Feldtkeller / Theo Sundermeier)

Rauhut, Andreas: Potenziale globaler Gerechtigkeit zur Armutsbekämpfung im interkulturellen Diskurs (Notger Slenczka / Elke Mack [Erfurt])

Theol. Fak. der Univ. Bern

Bianca, Andrea Marco: Scheidungsrituale – Eine global ausgerichtete Bestandsaufnahme mit einer empirischen Studie in den USA und grundsätzlichen Überlegungen für eine kirchliche Praxis (Christoph Müller / David Plüss / Albrecht Grözinger [Basel])

Kipfer, Sara: Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1 Sam 16–1 Kön 2 (Walter Dietrich / Silvia Schroer / Johannes Stückelberger)

Lienau, Detlef: Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (David Plüss / Wilhelm Gräb [Berlin])

Ruhr-Univ. Bochum

Kath.-Theol. Fak.

Slawek, Anna: Anbeten – Bezeugen – Verkünden. Ekklesiologische Klärungen zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaften im Prozess der Neuevangelisierung (Ralf Miggelbrink [Duisburg-Essen] / Thomas Söding)

Ev.-Theol. Fak.

Elwert, Frederik: Ressourcen und Restriktionen – Die Bedeutung von Religion für die Integration freikirchlicher Aussiedler. Eine biographisch-narrative Untersuchung junger Russlanddeutscher (Volkhard Krech / Alexander-Kenneth Nagel)

Han, Samuel: Der „Geist" (רוח) in den Saul-David-Geschichten des 1. Samuelbuches (Winfrid Thiel / Beate Ego)

Kim, Duckyoung: Religiöses Lernen angesichts der Wirkung der differenten Kontexte zweier deutscher Staaten. Kontextuelle Bedingungen, inhaltliche Orientierungen, didaktische Verfahren und Anforderungen an die Lehrperson (Franz-Heinrich Beyer / Traugott Jähnichen)

Marla, Sandhya: Diaspora – Religiosität im Generationenverlauf: Die zweite Generation srilankisch-tamilischer Hindus in NRW (Alexander-Kenneth Nagel / Annette Wilke [Münster])

Neumaier, Anna: religion@home – Religionsbezogene Online-Plattformen und ihre Nutzung. Eine Untersuchung zu neuen Formen gegenwärtiger Religiosität (Volkhard Krech / Hubert Knoblauch [Berlin])

Nuhn, Johanna: Bergpredigt und Kohelet: Die Überbietung von Weisheit und Prophetie im Matthäusevangelium (Peter Wick / Reinhard von Bendemann / Beate Ego)

Schilling, Annegreth: Revolution, Exil und Befreiung. Der Boom des lateinamerikanischen Protestantismus in der internationalen Ökumene in den 1960er und 1970er Jahren (Michael Weinreich / Katharina Kunter / Traugott Jähnichen)

Yang, Seung Hwan: Protestantische Einflüsse und Initiativen im Streit um die Modernisierung des Schulwesens im Spannungsfeld von konfessionellen Ansprüchen, gesellschaftlichen Umbrüchen und staatlichen Reformen im 19. Jahrhundert (Ute Gause / Franz-Heinrich Beyer)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Kath.-Theol. Fak.

Bahne, Thomas: Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein (Gerhard Höver / Hans-Gerd Angel)

Bešlić, Sr. Vinka: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe …" – Vom Jubel der Engel bis zum Jubel der gegenwärtigen Kirche nach Zeugnissen der Liturgie und der kroatischen Volksfrömmigkeit (Albert Gerhards / Wolfgang Bretschneider)

Bremer, Johannes: Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Eine Aufarbeitung des wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Hintergrundes der achämenidischen Provinz Yehud als Desiderat einer Qualifizierung der Armentheologie des Psalters (Frank-Lothar Hossfeld / Ulrich Berges)

Hamaimbo, Keith: Das Enneagramm in der Seelsorge. Die Bedeutung des Enneagramms für die Seelsorge im Hinblick auf die Notwendigkeit der Selbstwerdung (Jörg Seip / Johann Pock [Wien])

Kim, Se Bin: Studien zur Dissensbewältigung in der Alten Kirche vor Nizäa (Georg Schöllgen / Albert Gerhards)

Lerch, Magnus: Selbstmitteilung Gottes als Freiheitsgeschehen. Eine kritische Analyse des freiheitstheoretischen Offenbarungsmodells von Thomas Pröpper, Georg Essen und Magnus Striet (Karl-Heinz Menke / Saskia Wendel [Köln])

Madubuko, John Ch.: "… to the principalities and authorities in the heavenly places …". Towards a psycho-hermeneutical appraisal of the "Pauline" spirit World (Hans-Jürgen Findeis / Martin Ebner)

Moukala, Charles: Geschichte als Vermittlung von Gott und Mensch. Eine kritische Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Pietrowski, Damian: Omne ens inquantum est ens seipsum transcendit. Robert Spaemanns Beschreibung der Wirklichkeit als zielgerichtete Schöpfung (Karl-Heinz Menke / Gerhard Höver)

Schultheis, Dominik: Die Katholizität der Kirche. Versuch einer Bestimmung der dritten Nota Ecclesiae in der deutschsprachigen systematischen Theologie seit dem II. Vaticanum (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Spans, Andrea: Die Stadtfrau Zion im Zentrum der Welt. Zusammenhang und Zusammenstellung der Kapitel 60–62 (Ulrich Berges / Frank-Lothar Hossfeld)

Ev.-Theol. Fak.

Bormann, Cornelius: „Jesus Christus und die mündige Welt." Dietrich Bonhoeffers Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft vor dem Hintergrund der erinnerten Jugendzeit (Andreas Pangritz / Cornelia Richter)

Kim, Young Ho: Die Parusie bei Lukas: Eine literarisch-exegetische Untersuchung zu den Parusieaussagen im lukanischen Doppelwerk (Michael Wolter / Günter Röhser)

Lyimo-Mbowe, Hoyce Jacob: Feminist expositions of the Old Testament in Africa (Tanzania) in the context of the office held by Deborah in Judges 4 (Udo Rüterswörden / Eberhard Hauschildt)

Schmidt, Timo: Glaube und Skepsis unter besonderer Berücksichtigung von Johann Georg Hamann (Michael Roth / Andreas Pangritz)

Tischler, Johannes Nikolai: Identität und Abgrenzung. Untersuchungen zur Frage nach der christlichen Identität in der Begegnung mit der hellenistischen Kultur in der Apostelgeschichte des Lukas (Michael Wolter / Günter Röhser)

Winnebeck, Julia Bastienne: Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussion um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung (Wolfram Kinzig / Ute Mennecke)

Inst. für Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Grounds, Duard: „O Holy Vengeance!" Miracles of Punishment and the Religion of Gregory of Tours and Bede (Hubertus Lutterbach / Marcel Nieden)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Keppeler, Cornelius: Perspektivische Personalführung. Die Katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur (André Habisch / Ferdinand Rohrhirsch)

Lomidze, Givi: Die früheste georgische Rezeption des Weihnachtskanons des Johannes von Damaskus in den Textversionen des lovane Zosime, des Mik'ael Modrekili, des ältesten georgischen Menaions und des Giorgi Mtazmideli. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar (Johannes Hofmann / Jost Gippert [Frankfurt a. M.])

Pryymych, Volodymyr: Die Unionsgespräche zwischen den Lateinern und Griechen bei den Konzilien in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter der besonderen Berücksichtigung der Rolle der Kiewer Metropoliten (Konstantin Maier / Johannes Hofmann)

Stanko, Petro: Christliche Brückenbauerinnen zwischen Byzanz und Rom. Eine prosopographische Studie zum Beitrag byzantinischer Christinnen zur Behebung des Acacianischen Schismas (Johannes Hofmann / Manfred Gerwing)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Fischer, Martin: Dienst an der Liebe – Die katholische Ehe-, Familien-, und Lebensberatung in der DDR (Josef Römelt / Josef Pilvousek)

Müller, Robert: Vom Verlust der Bedeutungsschwere. Zeitdiagnostische Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (Benedikt Kranemann / Jürgen Manemann [Hannover])

Müller, Torsten Walter: „In der Fremde glauben." Die Auswirkungen von Flucht und Vertreibung im Ostteil des Bistums Fulda (Myriam Wijlens / Josef Pilvousek / Konrad Hartelt)

Nitsche, Martin: Der Salomo von 1 Kön 3. Lektüren und begriffliche Entfaltungen (Norbert Clemens Baumgart / Georg Hentschel)

FB Theol. der Friedrich-Alexander Univ. Erlangen-Nürnberg

Behrendt, Sabine: Grundzüge evangelischer Unternehmensethik. Auf der Suche nach Impulsen für eine Unternehmensethik als explorative Ethik des geschöpflichen Lebens (Hanns G. Ulrich / Johannes Rehm)

Gillner, Jens: Gericht bei Lukas. Untersuchung eines theologischen Topos im Lukasevangelium (Peter Pilhofer / Helmut Merkel [Osnabrück])

Höhne, Florian: Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine evangelische Öffentliche Theologie der Kirche (Heinrich Bedford-Strohm / Peter Dabrock)

Lunk, Johanna: Das persönliche Gebet evangelisch Getaufter in Bayern. Ergebnisse einer qualitativ-empirischen Studie im Vergleich mit praktisch-theologischen Gebetsauffassungen (Hanns Kerner / Klaus Raschzok [Neuendettelsau])

Sem. für Kath. Theol. der Europa-Univ. Flensburg

Hirsch, Andreas: Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (Franz-Josef Niemann / Krzysztof Gozdz [Lublin] / Thomas Marschler [Augsburg])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Kath. Theol.

Bockenheimer, Wolfgang: Die Rhein-Mainische Volkszeitung (RMV) zum Antisemitismus der Weimarer Zeit (Claus Arnold / Matthias Kloft)

Gerte, Daniel: „Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind!" Zeitgenössische Spiritualität im Spiegel der Gefängnisbriefe Bonhoeffers. Entwurf einer Kriteriologie für die Geistliche Begleitung (Klaus Kießling [St. Georgen] / Thomas Schreijäck)

Pelzer, Jürgen: Realizing Facebook as a Book of Stories. Dynamik, Chancen und Grenzen religiöser (Selbst-)Mitteilung im öffentlichen Resonanzraum des Netzwerkes Facebook (Bernd Trocholepczy / Knut Wenzel)

Stürzekarn, Kerstin: Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs (Knut Wenzel / Thomas M. Schmidt)

Riera, Ignacio Ramos: „Ignatius verschriftlicht". Jerónimo Nadal als Schlüsselgestalt der argumentativen Entstehung einer auf den Ex. basierten sozialen Spiritualität (Knut Wenzel / Michael Sievernich [St. Georgen])

FB Ev. Theol.

Jin, Miri: A Study on the Characteristics of the Critical Feminist Subject and her/his Action in Elisabeth Schüssler Fiorenza (Cornelia Richter [Gießen] / Heiko Schulz)

Pricop, Cosmin Daniel: Die Verwandlung Jesu Christi. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Studien. Ein ökumenischer Beitrag (Ute Eisen [Gießen] / Stefan Alkier)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt a. M.

Bell, Andreas: Der Arzt und die Sucht. Ethische Leitlinien für den Umgang mit Suchtkranken (Josef Schuster / Bernhard Emunds)

Denger, Martin Johannes: Männer bei Arbeitsplatzverlust begleiten. Ein narrativer Ansatz für die seelsorgerliche Beratung (Klaus Kießling / Bernhard Emunds)

Klein, Hans-Hubert: „Sie waren versammelt". Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6 (Ansgar Wucherpfennig / Dieter Böhler)

Lubberich, Christoph: Verwindung existentieller Angst. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit einem Existenzial in seelsorgerlicher Absicht (Klaus Kießling / Michael Schneider)

Stuntebeck, Harald: Die sozio-religiöse brasilianische Volksbewegung von Canudos und ihre pastorale Wirkungsgeschichte (Michael Sievernich / Johannes Arnold)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg

Gallegos Sánchez, Katrin: Rahmenbedingungen kirchlicher Kommunikation (Georg Bier / Klaus Baumann)

Herberhold, Kai Hendrik: „Ich kenne ihr Leid" (Ex 3,7). Notfallseelsorge in Deutschland (Klaus Baumann / Jürgen Bengel)

Lee, Yeong-Deok: Transzendenz, Erleuchtung und Erlösung: Karl Rahners Transzendentaltheologie in der Begegnung mit dem Buddhismus (Helmut Hoping / Markus Enders)

Wandler, Christoph: „Die Rettung der menschlichen Person" (GS 3). Mensch und Liturgie im sakralen Raum (Helmut Hoping / Michaela Hastetter)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Ayyanethu malayil, Jose Bijimon: Biblical Narrative (OT) from the Vantage Point of Ancient Indian Kavya Sastra (Philippie Lefebvre / Francis Arakkal Poulouse [Kerala, Indien])

Cabaret, Dominique-Marie: L'étonnante manifestation des personnes divines: Les appropriations trinitaires chez saint Thomas d'Aquin – Histoire de la doctrine et synthèse théologique (Gilles Emery / Benoît-Dominique de La Soujeole)

Cui, Bao Chen: Prophètes, maître et disciple face au Seigneur. Dans le miroir des récits 1 R 19,19–21, 2 R 2,1–18 et 2 R 5 (Adrian Schenken / Philippe Lefebrve)

Kouamé, Appoh François: De „Frères de Sang" à „Frères en Christ" – L'appel des premiers des disciples: prolégomènes à l'herméneutique de la fraternité spirituelle (Luc Devillers / François-Xavier Amherdt)

Langevin, Dominic-Mary (Matthew): From Passion to Paschal Mystery: A Recent Magisterial Development concerning the Christological Foundation of the Sacraments (Benoît-Dominique de La Soujeole / Gilles Emery)

Legge, Dominic (David): The Trinitarian Shape of the Mystery of the Incarnation according to St. Thomas Aquinas (Gilles Emery / Benoît-Dominique de La Soujeole)

Mushipu Mbombo, Dieudonné: Le récit du pèlerin de Saint Ignace de Loyola et son rôle formatif dans l'accompagnement spirituel (François-Xavier Amherdt / Mireille Cifali [Genf])

Porrino, Giovanna Maria: Le poids et la Gloire. Gloire de Dieu, Gloire de l'Homme: la racine כבד spécialement dans les livres de Proverbes, Genèse, Exode et Psaumes (Philippe Lefebvre / Piero Coda [Loppiano, Italien])

Scherzinger, Gregor: Normative Ethik aus jüdischem Ethos. Eine Rekonstruktion und Diskussion von David Novaks Moraltheologie und Gesellschaftskritik (Adrian Holderegger / Verena Lenzen [Luzern])

Wasuka Di Wasuka, Zacharie: Psaume 139. Lecture du texte dans son contexte littéraire (Pss 138–145) (Philippe Lefebvre / Marc Vervenne [Louvain])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Ammann, Sonja: Götter für die Toren. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Bienert, Maren: „Reorganisationsversuche". Ernst Troeltschs Rezensionen als Medium protestantischer Selbstverortung (Martin Laube / Christine Axt-Piscalar)

Brown, Kenneth Steven: „You Terrify Me with Visions". The Vision in Job 4 and Its Role in the Book (Hermann Spieckermann / Nathan MacDonald)

Ede, Franziska: Und Israel liebte Josef mehr als alle seine Söhne. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung der alttestamentlichen Josefsgeschichte (Gen 37–50) (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Ernst, Christina: Identität und Selbstdarstellung in pluralen Kontexten: Social Media als Herausforderung theologischer Anthropologie (Reiner Anselm / Jan Hermelink)

Gebhardt, Elisabeth: Riskante Freiheit(en)? – Die Stellung des Individuums in Karl Barths Ethik. Eine Relektüre der Ethik im Rahmen der Gotteslehre (KD II/2) und der Schöpfungslehre (KD III/4) anhand Ulrich Becks Individualisierungstheorem (Reiner Anselm / Martin Laube)

Grimmsmann, Damaris: Krieg mit dem Wort. Türkenpredigten des 16. Jahrhunderts im Alten Reich (Thomas Kaufmann / Martin Tamcke)

Großjohann, Ole: Evangelische Kirche auf dem Weg zur Bioethik. Die gemeinsame Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" als kirchliche Antwort auf die Herausforderungen der Bioethik (Reiner Anselm / Thomas Kaufmann)

Gunkel, Heidrun: Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie (Reinhard Feldmeier / Florian Wilk)

Sauerwein, Ruth: Elischa. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Untersuchung (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Kernbauer, Philipp: Der Katastrophenschutz in der Steiermark und das Ehrenamt in steirischen Einsatzorganisationen – Geschichtliche, empirische und ethische Betrachtung (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Kienzl, Lisa: Religion and Masculinity. An Interpretation of Erich Kripke's SUPERNATURAL as Grand Narrative (Theresia Heimerl / Stacey Abbott [London])

Pichler, Norbert: Das Motiv des Zwillings oder Doppelgängers. Hermeneutische Überlebensübungen des fragmentierten Menschen in der Gnosis und Moderne (Theresia Heimerl / Karl Prenner)

Podgorelec, Ivan: Die Gestalt Mariens in Barths Marienrede. Stellung, Aufgabe und Bedeutung Mariens im Heilsplan Gottes bei Karl Barth (Bernhard Körner / Gerhard Larcher)

Sausend, Johannes: Militärische Interventionen als humanitäre Interventionen. Ethische Aspekte humanitärer Interventionen (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Wiesflecker, Peter: „... man erwartet von Euch keine Heiligen ...". Struktur und Transformation geistlicher Frauengemeinschaften im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel der Grazer Karmeliterinnen, der Benediktinerinnen von St. Gabriel und der Vorauer Marienschwestern (Theresia Heimerl / Leopold Neuhold)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Ziegert, Carsten: Diaspora als Wüstenzeit. Übersetzungswissenschaftliche und theologische Aspekte des griechischen Numeribuches (Stefan Schorch / Ernst-Joachim Waschke / Martin Rösel [Rostock])

FB Ev. Theol. der Fak. für Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Marasović, Darko: Apostolische Tradition und Mobilität im zweiten Jahrhundert – Eine Untersuchung der Hypomnemata-Fragmente Hegesipps (Holger Hammerich / Barbara Müller)

Parlindungan, Andar: Frieden statt Mauern. „Al Quds" (Jerusalem) im muslimischen Verständnis als Zeichen der Hoffnung auf Frieden im Heiligen Land (Ulrich Dehn / Olaf Schumann)

Smets, Anne: „Da wird er sie scheiden...". Gerichtsvorstellungen in der Endzeitrede Mt 24–25, ihre Rezeption in Liedern des Evangelischen Gesangbuchs und deren Verwendung im Gottesdienst (Christine Gerber / Hans-Martin Gutmann)

Inst. f. Theol. u. Religionswissenschaft der Leibniz Univ. Hannover

Wirth, Mathias: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend (Marco Hofheinz / Friedrich Johannsen)

Theol. Fak. der Univ. Heidelberg

Basker Chellappa, Gregory Thoma: Bibelauslegung im tamilischen Kontext am Beispiel des Johannesevangeliums (Michael Bergunder / Peter Lampe)

Bickelhaupt, Jörg Ralf: Taufe, Glaube, Geist in den neueren innerevangelischen, ökumenischen Dialogen um die Taufe (Friederike Nüssel / Michael Plathow)

Cernohous, Josef: The Betrothal of Rebekah, Genesis 24 (Jan Christian Gertz / Manfred Oeming)

Korneck, Eva: Das Buch Hiob in religiösen Bildungsprozessen (Manfred Oeming / Ingrid Schobert)

Popa, Romeo: Allgegenwärtiger Konflikt – Exegetische und sozialpsychologische Analyse der matthäischen Konfliktgeschichte (Matthias Konradt / Peter Busch)

Reichel, Hanna: Theologie als Bekenntnis. Karl Barth und der Heidelberger Katechismus (Michael Welker / Christoph Strohm)

Renkert, Thomas: Zeit und Ewigkeit in der Theologie Wolfhart Pannenbergs (Michael Welker / Gregor Etzelmüller)

Solon, Dennis T.: Erlösung im Römerbrief als Überwindung von Sünde und Leid (Gerd Theißen / Helmut Schwier)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Hildesheim

Lukas-Klein, Sonja: Das ist (christliche) Religion: Zur Konstruktion von Judentum, Katholizismus und Protestantismus in Adolf von Harnacks Vorlesungen über das „Wesen des Christentums" (Carsten Jochum-Bortfeld / Werner Brändle)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Anegg, Hildegard: „Gelebte Metaphysik" – Metaphysik für das Leben. Ein Beitrag zum Verständnis transzendental-metaphysischen Denkens und Argumentierens (Hans Kraml / Gerhard Leibold)

Banackissa, Yvon: Die Mabundi im Kongo – Brazzaville. Historische Genese und praktisch-systematische Analyse der christlichen apostolischen Bewegung in der Pastoraltheologie (Christian Bauer / Nkafu Nkemnkia)

Fallmann, Rudolf: „Das Liebeskonzil". Eine theologische Replik auf Oskar Panizza (Wilhelm Rees / Roman Siebenrock)

Feldkircher, Thomas: Die Priesterbruderschaft St. Pius X. – Prinzipien, Positionen und Perspektiven. Eine theologische Untersuchung und kanonistische Analyse der Problemstellung auf Basis der kirchlichen Rechtsordnung (Christoph Amor / Wilhelm Rees)

Gerbut, Yaroslav: Lebenssinn und Suizidprävention in der Ukraine. Die Suche nach dem Lebenssinn bei V. Frankl und die Gottesherrschaft als Lebenssinn für die Menschen in der Ukraine (Stephan Leher / Liborius Repschinski)

Grössl, Johannes: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit (Roman Siebenrock / Oliver J. Wiertz)

Ho, Pao-Shen: Plotinus' Mystical Teaching of Henosis: An Interpretation in the Light of the Metaphysics of the One (Winfried Löffler / Edmund Runggaldier)

Janovsky, Nikolaus: Actio und Reactio Gottes angesichts des Leids der Menschen. Theodizee im Blickwinkel der Dramatischen Theologie (Józef Niewiadomski / Nikolaus Wandinger)

Kallarakkal, Antony: Conscience: A Point of Convergence? A Comparative Study of the Concept of Conscience in Vatican II and in the Bhagavad Gità (Stephan Leher / Roman Siebenrock)

Klein, Irmgard: Ganz Welt. Gelebte Schöpfungstheologien – eine frauenspezifische Studie anhand bäuerlicher Lebensgeschichten im Tiefland Boliviens (Roman Siebenrock / Franz Weber)

Klingler, Harald: Vom Ernstnehmen und Ernstgenommenwerden. Autorität aus der Sicht von ReligionslehrerInnen (Wilhelm Guggenberger / Matthias Scharer)

Kpalap, Linus: Die operative Explikation für den Begriff philosophia perennis nach Bernard Lonergans „Einsicht" und Emerich Coreths „Metaphysik" (Christian Kanzian / Otto Muck)

Lechner, Bernhard: Die Verwundbarkeit des Bischofsamtes im Zeichen des Herzens Jesu (Martin Hasitschka / Roman Siebenrock)

Maigari, Emanuel: The Son Can Only Do What He Sees the Father Doing (Jn 5:19). An Exegetical and Theological Analysis of John 5 in Relation to other Relevant Texts on "Witnessing" in John's Gospel and the Lesson for Christian "Witnessing" in Nigeria (Georg Fischer / Martin Hastischka)

Malima, Peter George: The Participation of the Laity in the Life and Mission of the Church. A Pastoral Challenge in the Catholic Diocese of Musoma, Tanzania (Stephan Leher / Franz Weber)

Pham, Tuan Nghia: Manna and Sabbath in Exodus 16: Exegetical and Theological Narrative Analysis (Georg Fischer / Christian Markl)

Plotsidem, Mykhaylo: Ein moraltheologischer Beitrag zur Seelsorge von Waisen und Jugendlichen in der Ukraine (Stephan Leher / Franz Weber)

Sroka, Adam: Wer oder was ist der Teufel? Die Gestalt des Teufels aus dem Blickwinkel der Dramatischen Theologie (Józef Niewiadomski / Nikolaus Wandinger)

Sureki, Luiz Carlos: Hoffnung und Verheißung (Roman Siebenrock / Franz Weber)

Tegete, Francis: Jesus the Good and Sovereign Shepherd. An Exegetico-Theological Analysis of Jn 10,1–39 in Relation to Selected Texts (Georg Fischer / Martin Hasitschka)

Terletsky, Petro: „Durch die Gnade des Herrn Jesu glauben wir, gerettet zu werden" (Apg 15,11). Soteriologisch relevanter Glaube an Jesus und die Herausforderung bei seiner Umsetzung in der frühen Kirche (nach Apg 15,1–35) (Martin Hasitschka / Simone Paganini)

Usman, Viktor: So that the Faithful May Derive the True Christian Spirit. The internal, spiritual and pastoral-liturgical dimensions of active participation in the liturgy in the light of Sacrosanctum Concilium (Reinhard Meßner / Franz Weber)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Freudenberg, Katharina: Ich habe mich gefühlt, als wenn ich ins Ausland ziehe, nur dass die Sprache die gleiche ist. Westdeutsche Kommunitäten in ostdeutschem Dorf während des Wiederaufbaus von Kloster und Dorf Volkenroda (1990–2001) (Volker Leppin / Christopher Spehr)

Schell, Vitor Hugo: Die Areopagrede des Paulus im Vergleich mit Reden im historiographischen Werk des Josephus (Karl-Wilhelm Nieburg / Manuel Vogel)

Inst. f. Kath. Theol. der PH Karlsruhe

Hoffmann, Julia: Das Wirken Gottes innerhalb eines evolutiven Weltbildes: Systematische Theologie, Naturwissenschaften und Religionspädagogik im Dialog (Joachim Weinhardt / Sabine Pemsel-Maier)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Kassel

Juschka, Katrin: „Geheiligt werde dein Name!". Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur ersten Vaterunserbitte (Paul-Gerhard Klumbies / Ilse Müllner)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Kopp, Christian: „Sich selbst durchsichtig gründen in Gott". Relative Theozentrik bei Søren Kierkegaard (Hartmut Rosenau / Hermann Deuser)

Lesemann, Sven: „Und Gideon starb in einem guten Greisenalter". Untersuchungen zu den hebräischen und griechischen Texttraditionen in Ri 6–8 unter Einbeziehung des jüdisch-hellenistischen und frühen rabbinischen Schrifttums (Ulrich Hübner / Rüdiger Bartelmus)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Bengart, Beate: Rezeption und Anerkennung: Die ökumenische Bedeutung der Hermeneutik Paul Ricœurs im Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich (Matthias G. Petzoldt / Elisabeth Parmentier [Straßburg] / André Birmelé [Straßburg] / Pierre Bühler [Zürich] / Klaus Fitschen)

Dittmers, Sebastian: Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) (Klaus Fitschen / Gert Pickel)

Funke, Tobias: Der Priester Pinhas in Jerusalem und auf dem Berg Garizim: Eine intertextuelle Untersuchung seiner Erwähnungen und deren literar- und sozialgeschichtliche Einordnung (Angelika Berlejung / Rüdiger Lux)

Schramm, Luise: Evangelische Kirche und Anti-AKW-Bewegung: Das Beispiel der Hamburger Initiative Kirchliche Mitarbeiter und Gewaltfreie Aktion im Konflikt um das AKW Brokdorf 1976–1981 (Klaus Fitschen / Gert Pickel)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Estermann, Guido: Einfluss von Religion auf die staatliche Lehrerbildung der beiden Kantone Bern und Luzern am Beispiel der beiden Seminarien Bern-Hofwyl und Hitzkirch zwischen 1832 und 1946 (Markus Ries / Monika Jakobs)

Hässig, Maria: Tanzendes Wort Gottes. Wegmarken für eine afrikanische Sakramententheologie (Wolfgang Müller / Birgit Jeggle-Merz)

Kolamkuzhyyil, P. Thomas Mathew: The concept of sacrifice in Christianity and in Hinduism. A comparative study (Wolfgang Müller / Stephanie Klein)

Röck, Sarah Maria: Zeit der Taufe. Canon 856 CIC 1983 im Nexus von Kirchenrecht, Theologie und der „Philosophie der symbolischen Formen" (Adrian Loretan / Enno Rudolph)

Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Ev.-Theol. Fak.

Bergner, Gerhard: Um der Sache willen. Karl Barths Schriftauslegung in der kirchlichen Dogmatik (Christiane Tietz / Walter Dietz)

Kath.-Theol. Fak.

Gòmez Mendoza, Manuel Gerardo: Die Missionstätigkeit von Fray Antonio Comajuncosa OFM – Präfektkommissar der Missionen in der Chaco-Region im 18. Jahrhundert (Johannes Meier / Gerhard Kruip)

Spira, Gabriele: Die Auslegung von Genesis 3 in der frühchristlichen lateinischen Literatur. Eine stoff- und motivgeschichtliche Analyse (Heike Grieser / Leonhard Hell)

FB Ev. Theol. der Univ. Marburg

Elkar, Tim: Leben und Lehre. Dogmatische Perspektiven auf lutherische Orthodoxie und Pietismus. Dargestellt an den Beispielen von Johann Gerhards „Loci", Johann Königs „Theologia", Philipp Jakob Speners „Evangelischer Glaubenslehre" und Johann Anastasius Freylinghausens „Grundlage der Theologie" (Dietrich Korsch / Wolf-Friedrich Schäufele)

Falaturi, Parvis: Das Geschehen am Altar aus der Perspektive der Verhaltenswissenschaften: Beobachtungen im Alten Testament und Realisationen im christlichen Gottesdienst (Gerhard Marcel Martin / Christl Maier)

Fey, Angelika: Zwischen Adaption und Differenz – Die theologische Hermeneutik der „Wertheimer Bibel" (Jörg Lauster / Wolfgang-Friedrich Schäufele)

Hildenbrand, Katrin: Leben in Pfarrhäusern – Zur Transformation einer protestantischen Lebensform (Ulrike Wagner-Rau / Marcell Saß)

Kim, Jongeun: Die Erwartungen an den Tempel in Jesaja 56–66 und Maleachi (Rainer Kessler / Alexandra Grund)

Schütz, Peter Christoph: Angst und Religion. Rudolf Otto und die theologische Deutung der Angst in der Moderne (Jörg Lauster / Dietrich Korsch)

Wiedekind, Anke: Wertewandel im Pfarramt. Eine empirische Untersuchung über die Professionalität im Pfarramt (Wolfgang Nethöfel / Ulrike Wagner-Rau / Andreas Langer [Hamburg])

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Ev.-Theol. Fak.

Greifenstein, Johannes: Ausdruck und Darstellung von Religion im Gebet. Studien zu einer ästhetischen Form der Praxis des Christentums im Anschluss an Friedrich Schleiermacher (Christian Albrecht / Ulrich Schwab / Jan Rohls)

Höglauer, Josef: Der Einfluss von Taizé auf die Spiritualität Jugendlicher. Eine empirische Untersuchung (Ulrich Schwab / Christian Albrecht)

Pühl, Barbara: Die Aufgabe der Identität. Erik H. Eriksons Identitätskonzept und seine Bedeutung für die Religionspädagogik (Ulrich Schwab / Christian Albrecht)

Kath.-Theol. Fak.

Bräutigam, Hannes: Das Kreuz mit den Aliens. Christologische Probleme angesichts der Möglichkeit extra-terrestrischer Intelligenz (Armin Kreiner / Martin Thurner)

Ezerskyi, Mykola: Das ruthenische Mönchtum im 11. Jahrhundert: Seine Entstehung und Entwicklung unter dem Einfluss der monastischen Traditionen Ägyptens und Palästinas (Manfred Heim / Christian Hannick [Würzburg])

Ferg, Günther: Die Entstehung und Entwicklung der Rechtsgestalt der Kongregation der „Armen Schulschwestern von Unserer Lieben Frau". Der eigenrechtliche Gehalt eines Charismas. Eine ordensgeschichtliche Untersuchung (Stephan Haering / Elmar Güthoff)

Geßmann, Andreas: Die Beziehungen zwischen kommunikativen Glaubensmilieus und Pfarrei (Andreas Wollbold / Stephan Haering)

Mokry, Stephan: Karl Julius Döpfner (1913–1976) als Theologe des II. Vatikanischen Konzils. Ein biographischer und konzilshistorischer Beitrag unter besonderer Berücksichtigung der Konzilsinterventionen (Franz Xaver Bischof / Roland Kany)

Mucha, Robert: Der apokalyptische Kaiser. Die Wahrnehmung Domitians in der apokalyptischen Literatur des Frühjudentums und Urchristentums (Knut Backhaus / Gerd Häfner)

Rothe, Wolfgang F.: Die außerliturgische Klerikerkleidung als Spiegel und Leitbild klerikaler Identität. Eine rechtsgeschichtliche, rechtssystematische und rechts-kritische Untersuchung (Stephan Haering / Andreas Wollbold)

Westfälische Wilhelms-Univ. Münster

Ev.-Theol. Fak.

Ebach, Ruth: Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identifikationskonstruktionen (Rainer Albertz / Reinhard Achenbach)

Min, Kyungoo: Geist und Tora. Zum Verhältnis von Geistbegabung und Toratreue in der Schriftgelehrtentheologie des Pentateuch und der Prophetenbücher (Reinhard Achenbach / Rainer Albertz)

Philipps, Albrecht: Diaspora im Münsterland. Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung evangelischer Kirchengemeinden in Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel Ochtrups (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Lehrstuhl f. Orthod. Theol.

Altmaier, Michael Bertram: Vladimir Solov'ëv, Lev Tolstoj und die Vergöttlichung des Menschen (Assaad Elias Kattan / Thomas Bremer)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Döbrich, Wolfgang: Gemeinde, Ämter und Dienste in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. Eine historische und systematisch-theologische Untersuchung der Gestaltwerdung einer Kirche von unten (Joachim Track / Walter Sparn [Erlangen-Nürnberg])

Hopf, Matthias: Das Hohelied – ein dramatischer Text mit großem Performanz-Potential. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu einem alttestamentlichen Text (Helmut Utzschneider / Dorothea Erbele-Küster [Brüssel])

Kileo, Emmanuel: „Weißsein" als ideologisches Konstrukt in kirchlichen Süd-Nord-Partnerschaften. Studien zu Mission, Ökumene und aktuellen Partnerschaften der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) (Dieter Becker / Johannes Triebel [Erlangen-Nürnberg])

Müller, Konrad: Wort und Wirkung. Die Predigt. Eine homiletische Programmschrift (Klaus Raschzok / Helmut Schwier [Heidelberg] / Hanns Kerner [Erlangen-Nürnberg])

Wagner-Labitzke, Klaus: Zeit und Haben. Theologie als Arbeit am Absoluten im Anschluss an Hans Blumenberg (Joachim Track / Hans Günter Ulrich [Erlangen-Nürnberg] / Peter L. Oesterreich)

Univ. Osnabrück

Inst. f. Kath. Theol.

Holz, Carina: „Caritas Christi urget" (2 Kor 5,14) – Bischof Wilhelm Berning von Osnabrück und sein soziales Engagement in Kaiserreich und Weimarer Republik (Manfred Eder / Friedhelm Jürgensmeier)

Inst. f. Ev. Theol.

Genz, Rouven: Der Knecht und die Knechte. Studien zur Christologie und Ekklesiologie der Apostelgeschichte im Anschluss an Apg 8,26–40 (Ulrike Mittmann / Judith Gärtner)

Pohl, Christian: Das Bildungsverständnis im bildungspolitischen Diskurs der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1958 bis 2004 (Reinhold Mokrosch / Elisabeth Naurath)

Mühlbauer, Friederike: Evangelisch-katholische Beziehungen im Kaiserreich, dargestellt am Beispiel Osnabrücks (1871–1918) (Albrecht Geck / Arnulf von Scheliha)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Anthony, Augustin: Human Dignity from the Beginning of Life: German and Indian Theological Perspectives in an Attempt at Dialogue with Hinduism (Herbert Schlögel / Bernhard Laux)

Sommer, Michael: Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition (Jörg Frey [Zürich] / Tobias Nicklas / Christoph Dohmen / Heinz-Günther Schöttler)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Elze, Theresa: Die gefeierte Linie – Rituelle Komplizenschaft im urbanen Grenzgebiet von Tijuana und San Diego (Andreas Brockmann [Lepizig] / Klaus Hock / Ursula Rao [Lepizig])

Fenner, Kathrin: confirmatio et memoria per narrationem. Die Feier der Goldenen Konformation – Erinnerungskasualie oder Klassentreffen in kirchlichem Ambiente? (Thomas Klie / Andreas Kubik-Boltres)

Kramer, Jens: Diakonie inszenieren. Performative Zugänge zum diakonischen Lernen (Thomas Klie / Martina Kumlehn)

Nugroho, Wahyu: Das andere Gesicht des Islams in Indonesien: Die „soziale Frömmigkeit" der Naqshbandiyya Haqqāniyya und ihr Engagement für den Aufbau einer toleranten Gesellschaft (Klaus Hock / Olaf Schumann [Sabah, Malaysia])

Uhlhorn, Frank Albrecht: Wie ist strategische Kommunikation möglich? Systemtheoretische Perspektiven für die Luther-Dekade 2017 (Thomas Klie / Martina Kumlehn)

Univ. des Saarlandes

FB Kath. Theol.

Bill-Mrziglod, Michaela: Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614) und ihre „Gesellschaft Mariens". Spiritualität, Theologie und Konfessionspolitik in einer semireligiösen Frauengemeinschaft des 17. Jahrhunderts (Lucia Scherzberg / Anne Conrad)

FB Ev. Theol.

Beuker, Joane: Gabe und Beziehung. Ein Beitrag zur Differenzierung des Gabe-Begriffs und zum theologischen Verständnis der Ehe (Michael Hüttenhoff / Ulrike Link-Wieczoreck [Oldenburg])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Augustin, Regina: Wiederannäherung der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. Zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung des TOMOS AGAPIS im Kontext der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts (Dietmar Winkler / Gregor Maria Hoff)

George, Saji: The Sacraments of Initiation in the Work of Pius Parsch. With an Outlook towards the Second Vatican Council's Constitution on the Sacred Liturgy (Rudolf Pacik / Andreas Gottlieb Redtenbacher [Klosterneuburg])

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin

Dittscheidt, Gerhard: Menschen im Notfall helfen. Zur pastoralen Grundlegung der Notfallseelsorge in Kirche und Gesellschaft (Bernd Lutz / Joachim Piepke)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Pasenow, Guido: Heinrich von Meurers (1888–1953). Ein Förderer und Wegbereiter der Liturgischen Erneuerung in Deutschland (Andreas Heinz / Klaus Peter Dannecker)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Afoakwah, James Donkor: The Nathan-David Confrontation (2 Sam 12:1–15A). A Slap in the Face of the Deuteronomistic Hero (Walter Groß / Ruth Scoralick)

Bakindika, Jean Bonane: Le Mystére de Dieu-Trinité comme style de vie et Forme de Pensée dans le Christianisme Africain (Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath)

Blum, Daniela: Modus convivendi. Konfessionelle Koexistenz, Konflikte und Kooperation in der Reichsstadt Speyer in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Andreas Holzem / Andreas Odenthal)

Kordesch, Ramona Maria: Wirtschaftseinheit Kirche – eine Untersuchung aus der Perspektive der Kommunikativen Theologie und der Integrativen Wirtschaftsethik (Bernd Jochen Hilberath / Matthias Möhring-Hesse)

Lemchukwu, Leonard Ugochukwu: The Pastoral Responsibility of the Catholic Church for Justice and Peace in Igboland – Nigeria (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Lukoschek, Barbara: Weisheit der Befreiung im Dialog. Engagierter Buddhismus und die Befreiungstheologie im Vergleich ihrer wirtschaftsethischen Perspektiven und praktisch-theologischen Konsequenzen (Karl-Josef Kuschel / Ottmar Fuchs)

Ströbele, Christian: Negative Theologie als *praeambula fidei*? Fundamentaltheologische Studien zum Verhältnis von Performativität und Propositionalität des Glaubens bei Nikolaus von Kues (Michael Eckert / Peter Hünermann)

Ev.-Theol. Fak.

Becker, Simon Peter: Phänomenologie und Transzendenzbezug bei Kant, Schleiermacher und Heidegger (Eilert Herms / Christoph Schwöbel)

Bethge, Clemens Wolfgang: Kirchenraum, rezeptionsästhetisch. Eine raumtheoretische Konzeptualisierung der Wirkungsästhetik Wolfgang Isers als Beitrag zu einer praktisch-theologischen Theorie des Kirchenraums (Friedrich Schweizer / Birgit Weyel)

Bürzele, Ralf Dieter: Erkenntnisansprüche der Neurowissenschaft und ihre Leistungsfähigkeit aus Perspektive der Theologie hinterfragt und interpretiert (Eilert Herms / Friedrich Hermanni)

Dettinger, Frank Christian: Radikale Selbstbestimmung. Eine Untersuchung zum Freiheitsverständnis bei Harry G. Frankfurt, Galen Strawson und Martin Luther (Friedrich Hermanni / Christoph Schwöbel)

Fickert, Valerie Ingrid: Erfahrung und Offenbarung – Ingolf Dalferths Beitrag zur Debatte (Eilert Herms / Friedrich Hermanni)

Godel, Dorothee Susanne: Predigt als Vermittlung. Studien zum Verhältnis von Theologie und Philosophie in Schleiermachers ersten Predigten (Birgit Weyel / Friedrich Hermanni)

Grafenburg, Markus Edgar: Gemeinschaft vor dem Gesetz: Jüdische Identität bei Franz Kafka (Stefan Schreiner / Jürgen Wertheimer)

Kang, Chol-Gu: Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6 (Bernd Janowski / Martin Leuenberger)

Kim, Sung Hyun: „Gut" – Fundament der Ethik? G. E. Moores Principia Ethica als Anfrage an eine Gütertheorie aus theologischer Perspektive (Eilert Herms / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Kiuntke, Manuel: Leistung. Zur handlungstheoretischen und kategorialen Klärung eines verkannten Gegenwartsphänomens sowie zu Möglichkeiten seiner Gestaltung aus christlich-ethischer Sicht (Eilert Herms / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Krause, Joachim Johannes: Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5 (Erhard Blum / Heinz-Dieter Neef)

Lichtenstein, Michael: Von der Mitte der Gottesstadt bis ans Ende der Erde. Psalm 46 und die Kosmologie der Zionstradition (Bernd Janowski / Jens Kamlah)

Moon, Bae Su: Jüdische Tradition und hellenistische Bildung. Forschungsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zu Apg 15 und 17 (Hermann Lichtenberger / Michael Tilly)

Peterson, Paul Silas: The Early Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formation (Christoph Schwöbel / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Rusinovich, Ruslan: Kritische Dimension des christlichen Glaubens. Eine diskursanalytische Untersuchung anhand exemplarischer Positionen (Eilert Herms / Elisabeth Gräb-Schmidt)

Weingart, Kristin: Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament (Erhard Blum / Heinz-Dieter Neef)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Gehrmann, Helmut: Tschechischer nationaler Mythos als Politische Religion und Rückwirkung auf das Glaubensleben in den böhmischen Ländern 1848–1948 (Joachim Schmiedl / Holger Zaborowski)

Ibrahim, Isis: „Geschaffen zum Leben". Entwurf einer (Schöpfungs-)Theologie des Geborenseins (Edward Fröhling / Klaus Vellguth)

Fak. I der Pädagogischen Hochschule Weingarten

Renner, Alexandra: Identifikation und Geschlecht. Die Rezeption des Buches Judit als Gegenstand empirischer Bibeldidaktik (Lothar Kuld / Astrid Dinter)

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Brunner, Dorothee: Klänge verborgener Gegenwart. Eucharistische Theologie und Spiritualität in Oliver Messiaens *Livre du Saint Sacrement* (Jan-Heiner Tück / Jörg Abbing [Saar])

Bustos Delgado, Geovanne Patricio: Dynamische Äquivalenz – Ein pastoraler Weg zur Inkulturation der Karfreitagsliturgie am Beispiel eines Rituals aus dem Chambri See Gebiet der östlichen Provinz Sepik von Papua Neuguinea (Johann Pock / Franz Weber [Innsbruck])

Cavagno, Maria: Integritatem sequamur. Zum Menschenbild des Ambrosius von Mailand in den moralisch-asketischen Schriften (Bertram Stubenrauch [München] / Jan-Heiner Tück)

Dóci, Štefan: Ein Dominikanerkonvent im Ambiente von Pfarrei, Stadt und Staat: Die seelsorgerliche Tätigkeit der Kaschauer Predigerbrüder im 18. Jahrhundert (Hermann Hold / Thomas Prügl)

Gatterbauer, Ernst: Peter Sloterdijk: der Kulissenschieber auf der Bühne, suchend nach dem Heiligen – Simone Weil: die aufmerksame Grenzgängerin, hinter den Kulissen (Kurt Appel / Ingeborg Gerda Gabriel)

Hallwirth, Ulrike: Petrus Abaelard und sein Widerstand gegen den kirchlichen Antijudaismus seiner Zeit (Hermann Hold / Gunter Prüller-Jagenteufel)

Jovičić, Goran: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Kurienreform von Papst Johannes Paul II. (Ludger Müller / Wilhelm Rees [Innsbruck])

Klutz, Philipp: Der Diskurs um den Religionsunterricht an Schulen. Eine rekonstruktiv-empirische Studie an der Sekundarstufe II in der Großstadt Wien (Hubertus Roebben [Dortmund] / Wolfgang Weirer [Graz])

Lolan, Georgius Harian: „Auch wir nennen diesen Christus Gottes Sohn". Das Christusbild und die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats, des Persischen Weisen, in der Auseinandersetzung mit den Juden (Josef Weismayer / Rudolf Prokschi)

Njoku, Annistus Sonde: Igba Oriko Rite of the Igbos (as a Meal of Reconciliation) vis-à-vis the Christian Agape: An Impulse to Liturgical Inculturation (Hans-Jürgen Feulner / Austin Echema [Owerri, Nigeria])

Perintfalvi, Rita: Das Te Deum des Alten Testaments. Psalm 103 in synchron-intertextueller Analyse (Georg P. Braulik / Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Šajgalík, Pavol: Das Leben der Kirche im Kommunismus. Überlebenskunst oder Verrat? Die Friedenspriestervereinigung „Pacem in terris" 1971–1989 (Paul Michael Zulehner / Pavel Mikluščák)

Schnabel, Nikodemus Claudius: Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments in der lateinischen Kirche. Versuch einer historischen und ökumenischen Spurenlese (Hans-Jürgen Feulner / Georg P. Braulik)

Simon, Jochen: „kreativ zu Werke gehen". Theologie und Arbeit im Dialog mit Führungskräften aus österreichischen Produktionsbetrieben. Eine praktisch-theologische Studie (Paul Michael Zulehner / Martin Jäggle)

Uzukwu, Jude Ikechukwu: Christianizing some Igbo Initiation Rites through the Sacrament of Confirmation: A Practical Perspective (Johann Pock / Christian Bauer [Innsbruck])

Ev.-Theol. Fak.

Hermisson, Sabine: „Spirituelle Kompetenz". Eine qualitativ-empirische Studie zu Spiritualität in der Ausbildung zum Pfarrberuf (Martin Rothgangel / Ralph Kunz [Zürich])

Klimt, Andrea: Gottesvorstellungen baptistischer Erwachsener im interkulturellen Vergleich (Gottfried Adam / Anna-Katharina Szagun [Rostock])

Müller, Annette Cornelia: Predigt schreiben. Qualitative Untersuchung des homiletischen Kompositionsprozesses (Wilfried Engemann / Harald Schroeter-Wittke [Paderborn])

Schweighofer, Astrid: Religiöse Sucher in der Moderne. Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900 (Rudolf Leeb / Karl Vocelka)

Spichal, Julia: Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse aktueller Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich (Martin Rothgangel / Martin Jäggle)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Hiller, Detlef: Die „Charismatisierung" des Glaubensverständnisses und der Glaubenspraxis pakistanischer Christen, untersucht anhand der Bedeutung von „healing and deliverance" (Henning Wrogemann / Andreas Feldtkeller [Berlin])

Kleine Vennekate, Katharina: Dienstgemeinschaft und die Entstehung des kirchlich geprägten Arbeitsrechts in der Zeit von 1945–1980 unter Berücksichtigung der Evangelischen Kirche und Diakonie im Rheinland und in Westfalen (Matthias Benad / Udo Krolzik)

Lee, Keung Jae: Symbole der Herrschaft und Königtum in den Erzählungen von Saul und David und in der Umwelt Israels (Christa Schäfer-Lichtenberger / Siegfried Kreuzer)

Min, Yoo Hong: Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft (Christa Schäfer-Lichtenberger / Siegfried Kreuzer)

Nauerth, Werner: Werteorientiertes Management mit Kennzahlen (Martin Büscher / Fred G. Becker [Bielefeld])

Posch, Ulrike: Deutsche Stiftungen und ihre Kommunikation. Grundlagen und Kriterien für das Kommunikationsmanagement von Stiftungen (Matthias Benad / Martin Büscher)

Renfordt, Uwe: Samuel Collenbusch (1724–1803), Arzt, Pietist und Kritiker der Aufklärung (Hellmut Zschoch / Matthias Benad)

Schramm, Steffen: Kirche als Organisation gestalten. Analysen und Konzepte zu Struktur und Leitung evangelischer Landeskirchen (Alfred Jäger / Johannes von Lüpke)

Süselbeck, Heiner: Caritas ad perversos. Themen des Briefwechsels zwischen Helmut Gollwitzer und Hermann Schlingensiepen (1951–1979) (Manfred Schulze / Hellmut Zschoch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Ajunwa, Sylvester: A HI-Touch Pastoral Approach in 21st Century: A Response to the Problem of an Insufficient Organic Link between Faith and Daily Life in Nigeria (Erich Garhammer / Chibueze Udeani)

Back, Christian: Die Witwen in der frühen Kirche (Franz Dünzl / Anette Rudolph)

Izekwe, Augustus: The Future of Christian Marriage among the Igbo vis-à-vis Childlessness. A Canonical cum Pastoral Study of Canon 1055 par. 1 (Heribert Hallermann / Chibueze Udeani)

Koch, Peter: Die Ordenspfarre. Die Formen der Verbindung von Pfarre und Ordensinstitut (Heribert Hallermann / Wilhelm Rees [Innsbruck])

Nzamba Diba Pombo, Théodore: Enjeux de la degradation de l'environnement en Afrique. Crise écologique et conception négro-africaine de la vie. Approches éthique et théologique (Gerhard Droesser / Richard Nebel)

Pessoa Garcia, Alexandre: Theologie auf der Suche nach „Lucidez". Aspekte der Theologie von João Batista Libanio (Wolfgang Klausnitzer / Elmar Koziel)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Grigo, Jacqueline: Religion in Sicht. Zur Bedeutung religiös konnotierter Kleidung für diejenigen, die sie tragen (Dorothea Lüddeckens / Bettina Dennerlein)

Moser, Marion: Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7 (Jean Zumstein / Jörg Frey)

Siegmund, Michael: Konversion. Ein Beitrag zu einer Orientierung (Ingolf U. Dalferth / Christiane Tietz)

Habilitationen im akademischen Jahr 2013/2014

Theol. Fak. der Univ. Basel

Oldenhage, Tania E.: Exegesen der neutestamentlichen Passionsgeschichten nach der Shoah (Ekkehard W. Stegemann / Moisés Mayordomo [Bern] / Alfred Bodenheimer / Brigitte Kahl [New York])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Gerber, Simon: Schleiermachers Kirchengeschichte (Dorothea Wendebourg / Andreas Arndt / Martin Ohst [Wuppertal])

Theol. Fak. der Univ. Bern

Sigrist, Christoph: Diakonie als „Soziale Arbeit plus"? (David Plüss / Johannes Eurich [Heidelberg])

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Böckel, Holger: Führen und Leiten in der Evangelischen Kirche (Andrea Bieler / Udo Krolzik)

Globig, Christine: Realitäten der Abhängigkeit. Fürsorge als ethisches Paradigma (Johannes von Lüpke / Renate Jost [Neuendettelsau])

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Hornung, Christian: Apostasie im antiken Christentum. Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral (4.–7. Jh. n. Chr.) (Georg Schöllgen / Gisela Muschiol)

Westerhorstmann, Katharina: Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag – Moraltheologische Studie zu jüdischen und christlichen Ansätzen aus dem 20. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung von Franz Rosenzweig und Martin Buber (Gerhard Höver / Karl-Heinz Menke)

FB 9 Kulturwissenschaften der Univ. Bremen

Tanaseanu-Döbler, Ilinca: Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition (Christoph Auffarth / Heinz-Günther Nesselrath [Göttingen])

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Rubel, Georg: Paulus und Rom: Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels (Lothar Wehr / Burkard M. Zapff / Wolfgang Klausnitzer [Würzburg] / Stefan Schreiber [Augsburg])

FB Theol. der Friedrich-Alexander Univ. Erlangen-Nürnberg

Scornaienchi, Lorenzo: Der umstrittene Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium (Oda Wischmeyer / Lukas Bormann / Karla Pollmann [St. Andrews])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Kath. Theol.

Zamagni, Gianmaria: „Das Ende des konstantinischen Zeitalters" und die Modelle einer „Neuen Christenheit" im 20. Jahrhundert (Claus Arnold / Thomas M. Schmidt)

FB Ev. Theol.

Fraisse, Ottfried: Kohärenz von Wissenschaftsgeschichte und Judentum kraft der Transferdynamik kultureller Überschneidungen: Die epistemische Bedeutung des Islam im Werk Ignác Goldzihers (Christian Wiese / Catherina Wenzel)

Grevel, Jan-Peter: Die letzten religiösen Kräfte des Dorfes. Die Zukunft der Kirche im ländlichen Raum als Thema Praktischer Theologie (Hans-Günter Heimbrock / Frank Thomas Brinkmann [Gießen])

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt a. M.

Maier, Michael P.: Völkerwallfahrt im Jesajabuch (Dieter Böhler / Norbert Lohfink)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Hugo, Philippe: David dans les variantes. Etudes sur l'histoire du texte de 2 Samuel (Texte massorétique, Septante et Qumran) (Philippe Lefebvre / Adrian Schenker)

Lombardo, Nicholas: The Logic of Desire – Aquinas on Emotion (Michael Sherwin / Thierry Collaud)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Klein, Anja: Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmentexten des Alten Testaments (Hermann Spieckermann / Corinna Körting [Hamburg])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Pecina, Björn: Religion im Glück: Variationen zu Moses Mendelssohn (Jörg Dierken / Ulrich Barth / Jan Rohls [München])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Kraml, Martina: Dissertation gestalten im Raum der Möglichkeiten. Eine theologiedidaktische Studie zu Dissertationsprozessen mit bes. Aufmerksamkeit auf die Entwicklung empirischer Forschung (Reinhold Boschki [Bonn] / Wolfgang Weirer [Graz] / Roman Siebenrock)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Kassel

Neumann, Nils: Hören und Sehen. Die Rhetorik der Anschaulichkeit in den Gottesthron-Szenen der Johannesoffenbarung (Paul-Gerhard Klumbies / Martin Karrer [Wuppertal] / Stefan Alkier [Frankfurt])

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Schult, Maike: Ein Hauch von Ordnung. Traumaerzählung und seelsorgerliche Arbeit (Uta Pohl-Patalong / Hans-Martin Gutmann [Hamburg])

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Petkunas, Darius: The Origins and Development of the Russian and Baltic Lutheran Liturgical Traditions in the Nineteenth and Twentieth Centuries (Peter Zimmerling / Klaus Fitschen / Hanns Kerner [Erlangen])

Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Ev.-Theol. Fak.

Erbele-Küster, Dorothea: Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15 (Wolfgang Zwickel / Sebastian Grätz / Irmgard Fischer [Graz])

Kath.-Theol. Fak.

Peetz, Melanie: Emotionen im Hohelied. Eine literaturwissenschaftliche Analyse hebräischer Liebeslyrik unter Berücksichtigung geistlich-allegorischer Auslegungsversuche (Thomas Hieke / Konrad Huber)

FB Ev.-Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Awad, Najib George: Orthodoxy in Arabic Terms: A study of Theodore Abū Qurrah's Trinitarian and Christological Doctrines in an Islamic Context (Karl Pingérra / Sidney Griffith [Michigan-Washington])

Dietz, Thorsten: Religiöse Gefühle. Jonathan Edwars und Friedrich Schleiermacher (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Ev.-Theol. Fak.

Burlacioiu, Ciprian: „Within three years the East and the West have met each other in the African Orthodox Church". Die Genese einer missionsunabhängigen schwarzen Kirche im transatlantischen Dreieck USA – Südafrika – Ostafrika (1921–1950) (Gunther Wenz / Kevin Ward [Leeds])

Dienstbeck, Stefan: Die Theologie der Stoa (Gunther Wenz / Harry Oelke / Ulrich Schwab / Christian Danz [Wien])

Kath.-Theol. Fak.

Karl, Katharina: Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung. Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biografie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum (Andreas Wollbold / Corinna Dahlgrün [Jena] / Stephan Haering)

Nawar, Alexander: Ordinationsliturgie und Amtsverständnis. Zwischen Beauftragung und Sakrament. Zu den Gottesdiensttraditionen evangelisch-lutherischer Landeskirchen (Winfried Haunerland / Bertram Stubenrauch / Christian Albrecht)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Pfister, Stefanie: Religion an Realschulen. Eine historisch-religionspädagogische Studie zum mittleren Schulwesen (Christian Grethlein / Traugott Roser)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Schlögl-Flierl, Kerstin: Moraltheologie für den Alltag – die Bußtheologie des Erzbischofs Antoninus von Florenz OP (1389–1459). Eine historische Arbeit in systematischer Absicht (Ulrich G. Leinsle / Herbert Schlögel / Sigrid Müller [Wien] / Stephan Ernst [Würzburg])

Zieroff, Gabriele: Gottesbegegnung in heiligen Zeichen. Die Feiern der Aufnahme in die Kirche: Sakramentenliturgie als symbolisches Handeln im Kontext liturgischer Bildung (Jürgen Bärsch [Eichstätt] / Harald Buchinger / Burkard Porzelt)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Kath.-Theol. Fak.

Dyma, Oliver: Das Sacharjabuch und seine Rezeptionen (Walter Groß / Ruth Scoralick)

Weber, Ines: Mensch und Bibel. Zur Bildung des Herzens in der katholischen Aufklärung des deutschen Südwestens (Andreas Holzem / Ruth Scoralick)

Ev.-Theol. Fak.

Jauss, Hannelore: Der liebebedürftige Gott und die gottbedürftige Liebe des Menschen. Ursprung und Funktion der Rede von der Liebe des Menschen zu Gott als alttestamentlicher Beitrag zur Gotteslehre (Erhard Blum / Hans-Jürgen Hermission)

Ulshöfer, Gotlind Britta: Soziale Verantwortung aus protestantischer Perspektive. Zur Entfaltung einer „Ethik der Handlungsräume" als kritische Leitorientierung in der Corporate Social Responsibility-Debatte (Elisabeth Gräb-Schmidt / Friedrich Hermanni)

Univ. Wien

Kath.-Theol. Fak.

Kutzer, Mirja: Die Rede von Gott in der Sprache der Liebe. Eine Untersuchung an den Schnittfeldern von Systematischer Theologie und Kulturwissenschaft (Franz Gruber [Linz] / Karl-Heinz Ruhstorfer [Dresden] / Knut Wenzel [Frankfurt])

Walser, Angelika: Die Autonomie von Frauen in bioethischen Konfliktfeldern als Herausforderung für die Theologische Ethik (Gerhard Marschütz / Hille Haker [Chicago] / Stephan Lehr [Innsbruck])

Ev.-Theol. Fak.

Weiß, Thomas: Fachspezifische und Fachübergreifende Argumentation am Beispiel Schöpfung und Evolution. Theoretische Grundlagen – Empirische Analysen – Jugendtheologische Konsequenzen (Robert Schelander / Thomas Schlag [Zürich])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Spielberg, Bernhard: Kumulative Habilitation im Fachgebiet Pastoraltheologie und Homiletik (Erich Garhammer / Karl Bopp [Benediktbeuren] / Brigitta Fuchs)

einst im Besitz des Albertus-Magnus-Instituts waren, heute aber nicht mehr auffindbar sind, entkräftet.

Kann der Beitrag des Albertus Magnus zur Entfaltung einer philosophisch konsistenten eucharistischen Akzidenzienlehre lehrentwicklungsgeschichtlich als einzigartig gewertet werden, gilt doch das Hauptinteresse des Vf.s dem bedeutendsten Schüler des Doctor universalis, Thomas von Aquin, bei dem er den Höhepunkt der Lehrentwicklung konstatiert. Diese im Vergleich mit dem Ringen seines Lehrers um die Verstehbarkeit des eucharistischen Geheimnisses begreiflicherweise präziser gefasste Lehrauffassung und ihre Aufnahme durch einige Schüler bzw. Zeitgenossen des Aquinaten sowie die frühe Nachwelt bilden den Gegenstand des vierten und des fünften Kap.s der Studie: „The status of Eucharistic accidents ‚sine subiecto' in Thomas Aquinas and early reactions" (173–259), und „The status of Eucharistic accidents ‚sine subiecto' in selected reactions to Thomas Aquinas" (261–352). Als diesfällig zentrale Texte des Aquinaten werden zur Grundlage für die Untersuchung IV *Sent.* d. 11–12, *Quodlibet* IX q. 2, *Summa contra Gentiles* IV c. 62–63, 65–67 und *Summa theologiae* III q. 75 und 77 gewählt. Die Präsentation der Lehrstücke, die ihrer chronologischen Ordnung folgt, wird um deren früheste Rezeption im nächsten Umkreis des Doctor angelicus (Petrus de Tarantasia, Hannibaldus de Hannibaldis und Adenulphus von Anagni) ergänzt. Das Fazit, das der Vf. aus dem vierten Kap. seiner Studie zieht („Conclusion", 259), erschöpft sich in einigen Sätzen, die einem Leser, der sich mit den vorausliegenden Ausführungen nicht vertraut gemacht hat und glaubt, hier die wesentlichen Ergebnisse zu haben, als lakonisch vorkommen müssen: Thomas sei konsequent in der Betonung der Wichtigkeit der ersten Proposition des *Liber de causis* („Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda") – gemeint ist die auf Gott zurückgehende Wirkkraft der primären Ursache, welche in den Dingen durch deren natürliche Qualitäten wirkt – und der philosophisch exakten Bestimmung des Akzidens sowie der besonderen Rolle, die der Quantität zukomme (vgl. 354f). In der Wahl der Argumente gäbe es bei ihm einige Verschiebungen. Nach der Kommentierung der *Sententiae* lasse er die Unterscheidung des Averroes zwischen unbestimmten und bestimmten Dimensionen aus. Das Argument, der Begriff des Akzidens sei „durch Hinzufügung" (Arist., Metaph. VII 5, 1030b16) zu verstehen, werde explizit nur in Quodl. IX q. 3 einige Male verwendet. Im Gegensatz zu Bonaventura messe Thomas dem Ansatz des Basilius von Cesarea, Gott sei in seiner Wirkung mächtiger als die Vernunft im Begreifen, wenig Bedeutung bei (vgl. 233, 354). Der Aquinate gebe das Konzept aptitudinaler Inhärenz des Akzidens gänzlich auf, wogegen Petrus de Tarantasia es wieder einführe. Nirgendwo bei seiner Argumentation für die Möglichkeit der Existenz subjektloser Akzidenzien akzeptiere Thomas diese Prämisse als wahr aufgrund der Offenbarung, sondern er trete für deren philosophische Vernünftigkeit ein.

Die Grundlinien der weiteren Lehrentwicklung im Anschluss an Thomas von Aquin und unmittelbar danach zeichnet der Vf. auf dem Hintergrund der Pariser Lehrverurteilung von 1277 und der Akzidenzienlehre des Siger von Brabant, Boethius von Dacien, Gottfried von Fontaines, Aegidius Romanus, Dietrich von Freiberg, Johannes Quidort von Paris, Anonymus des Ms. Brugge, Stadsbibliotheek, 491 und Johannes von Sterngassen nach (261–356). Hierin stützt er sich sowohl auf diesbezügliche Forschungsergebnisse von S. Donati, R. Imbach, R. Maglione, J. H. Martin, M. McCord-Adams, W. Plotnik, F. Vansteenberghen als auch und v.a. auf die einschlägigen Quellentexte, die in Anmerkungen umfassend dokumentiert werden (272ff). Die Studie endet mit einer gerafften Gesamtbilanz („General conclusion", 353–356). Hierauf folgen vier Annexe mit ungedruckten Quellentexten: 1. Anonymus (Ps.-Rigaldi), Exzerpt aus IV *Sent.* d. 11; 2. Richardus Cornubiensis (Rufus), *Sententia Parisiensis*; 3. Adenulphus de Anagni, *Quodlibetum* q. 7; 4. Anonymus (Brugge, Stadsbibliotheek, 491), IV *Sent.* d. 12. Es schließen sich Siglenverzeichnis, Bibliographie (381–403) und die Indices der zit. Stellen aus dem Werk des Thomas von Aquin sowie ein Namensindex an.

Mit dieser sorgfältig ausgearbeiteten Studie zu einer dogmengeschichtlich wichtigen und philosophisch schwierigen, durch die theologiehistorische Forschung bislang unzureichend beachteten Frage hat der Vf. den problemgeschichtlichen Horizont wesentlich erweitert. Er hat die bisherigen Erkenntnisse hinsichtlich der Evolution der Lehre über die Existenzweise der eucharistischen Akzidenzien in der Früh- und Hochscholastik in bemerkenswerter Weise vermehrt und vertieft. Seine Untersuchung hat damit ihr Ziel in vorbildlicher Weise erreicht. Dieses Urteil wird durch ein besonderes Qualitätsmerkmal der Untersuchung, das ihr durch die Auszeichnung mit dem St. Thomas Aquinas Dissertation Prize 2011 seitens des Aquinas Center for Theological Reneval von der Ave Maria Univ., Ave Maria (FL), verliehen wurde, nachdrücklich bestätigt.

Bonn Henryk Anzulewicz

Wolf, Anne Marie: **Juan de Segovia and the Fight for Peace**. Christians and Muslims in the Fifteenth Century. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 2014. (XI) 375 S., pb. $ 45,00 ISBN: 978–0–268–04425–1

Juan de Segovia († 1458) war eine der prägenden Gestalten der Theologiegeschichte des 15. Jh.s. Neben dem Einsatz für das Basler Konzil durch zahlreiche Traktate und v.a. seine monumentale Konzilsgeschichte schenkte er seine ganze Lebenskraft einer Aufgabe, deren Bedeutung weit über das zu Ende gehende Mittelalter hinauswies und erst in den letzten 50 Jahren unserer Zeit ernsthaft angegangen worden ist. Es ging ihm um eine zukunftsträchtige, fundierte und wirklich christlichen Prinzipien verpflichtete Auseinandersetzung mit dem Islam. S. blieb zwar in manchen alten Schwarz-Weiß-Mustern gefangen. Doch sowohl seine vehemente Ablehnung des Kreuzzugsgedankens als auch die Einsicht in die Notwendigkeit eines eingehenden Studiums der authentischen Quellen des Islams im Dialog mit muslimischen Vertretern, allen voran seine Arbeit für eine neue mehrsprachige Koranübersetzung, und seine theoretischen Vorarbeiten für eine wirklich theologische Auseinandersetzung mit der koranischen Offenbarung zeigen, dass dieser span.e Theologe, seinem dt.en Gesprächspartner Nikolaus von Kues († 1464) ebenbürtig, weit über die Grenzen seiner Zeit hinausdachte. Als Vorbild oder Diskussionsvorlage kann er auch die heutige Theoriebildung zu einer Theologie der Religionen anregen und befruchten. Darum ist es besonders zu begrüßen, dass die amerikanische Historikerin Anne Marie Wolf ihre im Mai 2003 an der Univ. von Minnesota eingereichte Diss. nun veröffentlicht hat. Denn auch sie teilt diese Beurteilung der Bedeutung S.s (221): „In any case, he ranks among the most important writers of the fifteenth century on the dilemma that the Islamic Turks presented to Christian Europe."

Dazu hat sie die damalige Textfassung stark umgearbeitet. Der Grundaufbau ist geblieben, insofern die Vf.in die Kontakte und Beschäftigung S.s mit dem Islam entlang seines Lebenslaufes verfolgt. Den allgemeinen biographischen Teil und die Behandlung der ersten Lebensjahre hat sie abgekürzt, die Zeit der Studien und Lehrtätigkeit überarbeitet und in einigen Punkten vertieft (16–60), das Kap. zu seinen frühesten Beschäftigungen mit dem Islam im Wesentlichen übernommen (61–94). Die Basler Zeit (1433–1449) hat sie v.a. mit Blick auf die Bedeutung, welche die Gespräche mit den Hussiten für die sich formenden Grundgedanken S.s hatten, erweitert (95–128). Ebenso ist die ausführliche Diskussion der Korrespondenz mit Nikolaus von Kues und Jean Germain zum Islam aus den 1450ern erweitert worden (129–174). Dafür wurden dann im Kap. über die Bekehrung der Sarazenen (175–221) einige Teile wie der Vergleich mit seinem Zeitgenossen Nikolaus von Kues abgekürzt und einige andere Aspekte breiter ausgeführt. Besonders diskutiert sie nun die Frage, in welcher Nähe S. zu den Verteidigern der sog. Conversos bzw. zu den Humanisten stand (211–221). Das Resultat ist eine breit angelegte Darstellung, die S. zum Mittelpunkt hat, aber diese Gestalt mit dem zeitgenössischen Geschehen und Denken eng vernetzt und in gelungener Weise einen Einblick in die Auseinandersetzung christlicher Gelehrter mit dem Islam gewährt. Das gut recherchierte, informative Panorama liest sich trotz vieler Detaildiskussionen sehr flüssig. Ein aufwändiger und umfangreicher Anmerkungsteil (262–348) samt dreier lat.er Exzerpte aus Schriften S.s mit engl.er Übersetzung (232–261), eine ausführliche Bibliographie (349–366) sowie ein Personen- und Sachindex (367–375) runden dieses Werk ab.

Die Vf.in stellt heraus, dass die persönlichen Erfahrungen S.s einen prägenden Einfluss auf seine Haltung zum Islam hatten (besonders 175f; 221f). Wichtig waren – auch nach eigener Auskunft S.s – schon die Begegnungen mit Vincent Ferrer und seinen Predigterfolgen bei Juden. Neben dem Religionsgespräch S.s mit einem muslimischen Gelehrten im Jahr 1431 sind es dann besonders die Erlebnisse während seiner über ein Jahrzehnt währenden Arbeit für das Basler Konzil. Hier sind es besonders die wechselvollen Gespräche mit den Hussiten, die als Häretiker eingestuft wurden, die ihm mit ihren Ergebnissen zeigten, dass nicht der Weg der Gewalt zu bleibenden Erfolgen führen könne, sondern der „Weg des Friedens und der Lehre". Dieses innerchristliche Modell des Umgangs mit Andersdenkenden oder gar Andersgläubigen wird für ihn zu einer Art Paradigma für den Umgang mit dem Islam, wie die Vf.in immer wieder betont. Dies kann sie durch ihre gründlichen Recherchen bis in die Wortwahl hinein belegen, so etwa hinsichtlich des Begriffes *contraferentia*, mit dem S. nämlich nicht nur die anvisierten interreligiösen Gespräche zwischen christlichen und muslimischen Repräsentanten bezeichnet, sondern schon innerchristliche Debatten und die Auseinandersetzungen mit der Ostkirche im Zuge der Unionsverhandlungen (177–182). Auch bei anderen Themenbereichen reflektiert die Vf.in die biographischen, aber auch ekklesialen Zusammenhänge. So gibt es in S.s Beschäftigung mit dem Koran, die bekanntlich in einer dreisprachigen Ausgabe mit Rückgang auf den Urtext mündete, zwar gewisse Gemeinsamkeiten mit den humanistischen Textzugängen, doch ebenso steckt dahinter die Arbeitsweise der Konzilsgelehrten und dem gerade auch in den Gesprächen mit den Hussiten und Griechen immer stärker in den Mittelpunkt rückenden Schriftargument als der letzten verbindlichen Bezeugungsinstanz für die Wahrheit (vgl. 187–198 zum Koran in S.s Werk und Denken).

Bedauerlich angesichts der Arbeit, die die Vf.in in ihre Diss. und deren Überarbeitung gesteckt hat, und der Reichhaltigkeit ihrer Ergebnisse ist aber, dass diese leider nicht mehr auf dem aktuellen Stand der Forschung basieren. Zwar sind damit ihre interpretatorischen Ergebnisse keineswegs völlig überholt. Doch es fehlt ihnen jene breite Verankerung und Absicherung im Gesamtwerk S.s., die gerade ein zentrales Anliegen dieser Arbeit gewesen ist und dem Buch seine allgemeine Bedeutung gibt. Die Vf.in selbst nennt die Edition zentraler Texte als Forschungsdesiderat (231) und weist beiläufig auf die zweibändige Edition *De gladio divini spiritus in corda mittendo Sarracenorum* (hg. v. Ulli Roth, Wiesbaden 2012 [Corpus Islamo-Christianum. Series Latina, 7]) hin, die sie aber nach eigener Auskunft nicht mehr berücksichtigen konnte (350). So beschränkt sie sich meist auf Belege aus dem von ihr ausführlich studierten Briefcorpus. Doch auch dieses ist inzwischen mit einer reichhaltigen Einleitung als maschinengeschriebene Diss. erschienen (vgl. Davide Scotto: *Via pacis et doctrine*. Le Epistole sull'Islam di Juan de Segovia, Diss. masch. Florenz 2012). Mit einer Konsultation dieser Editionen hätte sicher auch ihr Buch insgesamt gewonnen. Denn wie man an ihrem Exzerpt aus *De gladio divini spiritus* (238–251) schnell sehen kann, blieb sie auf dem Kenntnisstand von 2003 stehen. Weder ging ihr auf, dass S. sehr akribisch den Koran in der Übersetzung des Robert von Ketton als Grundlage benutzte (vgl. 247 Anm. 5 u. 249 Anm. 6), noch gelingt die Transkription ganz fehlerfrei (vgl. die unnötige Konjektur 245 Anm. 4). Besonders misslich ist, dass wie schon 2003 eine längere Marginalie nicht als Autograph S.s und als Fragment seiner verschollenen lat.en Koranübersetzung erkannt wird und damit nicht deutlich wird, wie S. zumindest versucht hat, seinen Islamtraktat auf der Basis seiner neuen Koran- und Islamkenntnisse zu überarbeiten. Diese Forschungsergebnisse wurden von Reinhold Glei und dem Rez. bereits 2009 und 2011 veröffentlicht. Die Literaturliste der Vf.in führt nur Werke bis spätestens 2008 auf. Doch auch die etwas ältere, einschlägige Arbeit von Jésus Santiago Madrigal Terrazas: *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia (1393–1458).* La gracia en el tiempo (Madrid 2004) wird nicht berücksichtigt. Sie bietet nicht nur statt eines kleinen Auszuges im Anhang der vorliegenden Arbeit (232–236) eine vollständige Transkription von S.s *Repetitio de fide catholica* von 1427, sondern auch wertvolle Interpretationen zur Beschäftigung Segovias mit dem Islam in der Zeit vor 1453, auf die die Vf.in einen Schwerpunkt legte. Auch seine ältere Arbeit *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393–1458).* Estudio del Liber de substantia ecclesiae. Edición y selección de textos (Madrid 2000) scheint nicht recht verarbeitet worden zu sein, da sich darin nur die Transkription einiger Passagen findet, nicht, wie von der Vf.in vermutet (351), die Edition des *Liber de substancia ecclesie.* Diese erschien erst 2012 (Johannes de Segovia: *Liber de substancia ecclesie*, ed. J. L. Narvaja SJ, introd. S. Madrigal Terrazas SJ, Münster 2012 [Rarissima mediaevalia. Opera latina, 3]). Insofern stimmen einige ihrer allgemeinen Feststellungen nicht bzw. es lässt sich nach heutigem Forschungsstand inzwischen viel mehr sagen, auch Grundlegendes wie etwa hinsichtlich der Quellenkenntnisse S.s aus christlichen Schriften zum Islam (206).

Der Rez. wünschte sich, die Vf.in überarbeitete ihre so wichtige Arbeit in einem letzten Anlauf nochmals mit der neuesten Forschung und führte sie zu einer ebenso glücklichen Synthese, wie es ihr für den Forschungsstand bis 2003 schon gelungen ist. Dann wäre dies eine vorzügliche Einführung in Leben und Werk S.s von bleibender Bedeutung. Doch auch so gelingt es ihrem Buch, Juan de Segovia als eine Gestalt des 15. Jh.s vor Augen zu führen, an der nicht nur derjenige nicht vorbeikommt, der historisch zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam arbeitet, sondern die auch heute noch Inspirationsquelle für den christlich-islamischen Dialog sein kann.

Freiburg i. Br. Ulli Roth

Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, hg. v. Dirk Ansorge. – Münster: Aschendorff 2013. (VIII) 473 S. (Frankfurter Theologische Studien, 70), geb. € 29,00 ISBN: 978–3–402–16057–2

In the "Wintersemester" 2012/2013 at the Philosophisch-Theologische Hochschule of the Jesuits in Sankt Georgen a special "Ringvorlesung" entitled "Fünfzig Jahre danach: Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils" hosted a series of lectures by important interpreters of the Second Vatican Council. This volume publishes those six lectures given at Sankt Georgen in addition to other contributions presented and edited for publication in 2013, a very momentous year in the recent history of the Catholic Church – the year of the resignation of Benedict XVI and the election of Pope Francis. The chapters are organized thematically and each of them has a very useful bibliography.

A first section addresses the central aspects of the theology of Vatican II. In the first chapter by *Michael Sievernich SJ*, "Kirche im Kontext. Der 'pastorale' Grundzug des Zweiten Vatikanischen Konzils" (1–22), the author challenges one of the most important statements made by Klaus Schatz SJ about Vatican II in his long-selling "Allgemeine Konzilien", that is, the "ungeklärten Begriff von 'pastoral'". S. replies: "Demnach bleibt zu ergründen, ob es nicht schon damals einen vom Konzil selbst geklärten Begriff des Pastoralen gegeben hat, der zwar neu war, aber keineswegs verwirrte" (6). S. offers an analysis of the concept of "pastoral" in light of an "Anerkennungshermeneutik" in many texts of Vatican II, such as in *Ad Gentes*, *Nostra Aetate*, and *Gaudium et Spes*. *Peter Hünermann*, in "Die zentrale theologischen Aussagen des Konzils" (23–51), asks a key question: "Was hat das Konzil gesagt?", reiterating what Karl Rahner asked in December 1965 right at the end of Vatican II. H. offers a very effective summary (40–49) of the teaching of Vatican II in terms of a fundamental reorientation of Catholic theology. His interpretation of the new epistemological foundation of the teaching of Vatican II is important in light of the changes in the position of the Church in a pluralistic world: "Die Aussage des II. Vatikanischen Konzils gewinnt ihre Plausibilität gerade aus dieser veränderten Situation. Sie wird damit verantwortlich bejahbar. Es gilt nämlich: Auch Glaubensaussagen müssen in ihrer Glaubwürdigkeit begründet sein. Nur so gibt es seine *Ratio fidei*, einen verantwortlichen und damit vernünftigen Glauben." (27)

A second section of the book addresses the issue of the role of the Bible in the life and theology of the Church. In "*Dei Verbum* und biblische Auslegung" (52–75) *Thomas Hieke* identifies four open issues: the Word of God in the liturgy, exegesis and magisterium, Scripture as "soul of theology", and "time and space for the study of Scripture". On the same issue of the Scripture, *Ansgar Wucherpfennig SJ* in "Welche Zukunft hat die historisch-kritische Exegese? Prolegomena für eine zukünftige Evangelien-Exegese. 50 Jahre nach *Dei Verbum*" (76–102) talks about the new issues for the theology of the Scripture in light of the new biblical studies in these last 50 years: historicity of the Gospels (Gospels as history, as biography, "Geschichte von unten und Mikrohistorie", Gospels as "perspektivische Geschichtsschreibung") and the unity of Scripture.

A third section of the book presents chapters on ecclesiology, ecumenism, and religious liberty. *Santiago Madrigal Terrazas SJ*, in "Die Aufzeichnungen über die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* im Konzilstagebuch des Frankfurter Theologen Otto Semmelroth SJ" (103–140) quotes from a very important source, not yet used by scholars of Vatican II: Otto Semmelroth's private diary, which has not been published yet. This diary helps the author understanding the role of the so-called "Frankfurter Schule" at Vatican II (Semmelroth, Hirschmann, Grillmeier, and bishop Volk) and its contribution. A very important page of his diary is at day November 19, 1964, "der bisher schwärzeste Tag des Konzils" (134). *Werner Löser* follows with the chapter "Das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* und sein Rückhalt in der Konstitution *Lumen gentium*" (141–159) where he explores the relations between the ecclesiological constitution and the decree on ecumenism. Again on the ecumenical issue is the chapter by the editor of the volume "Sichtbare Einheit oder versöhnte Verschiedenheit? *Unitatis redintegratio* und der ökumenische Dialog heute" (160–198). This is an important chapter because it directly addresses the crisis of ecumenism and the changes in our expectations during these last 50 years. The chapter does not only account the history of the ecumenical enterprise after Vatican II, but also takes position in the dispute about *Lumen Gentium* 8 between cardinal Kasper and cardinal Ratzinger (181) and identifies the key ecumenical issues today and reminds us of the "binding nature" of the ecumenical decree. The chapter by *Heinrich Watzka SJ*, "Von der Toleranz zur religiösen Freiheit. Argumente auf dem Weg zur Konzilserklärung *Dignitatis humanae*" (199–227), explains the long path from "tolerance" to religious liberty in *Dignitatis Humanae* and the intellectual roots of the paradigm shift and discontinuity between Vatican II and the previous period.

The two following chapters are devoted to the issue of the non-Christian religions in the declaration *Nostra Aetate*. *Hans Hermann Henrix*, in "*Nostra aetate* – Weg der Entstehung und Weisung für die Zukunft: Das Konzil und die christlich-jüdischen Beziehungen" (228–245), writes about the origins of NA from John XXIII and its reception in papal magisterium. *Daniel Krochmalnik*, in the chapter "In unsere Zeit – *Nostra aetate* jüdisch gelesen" (246–260), focuses on the most original of the paragraphs of NA from a Jewish perspective, that is, paragraph four, emphasizing the fact that the council declaration acknowledges real Judaism, not an idealized one (254). In this sense, NA is a "point of no return" (256) for Catholic theology and the Church. The following two chapters examine the issue of Islam in the declaration. *Christian Troll SJ*, in "Das Konzil und die Entwicklung der katholischen Sicht des Islams" (261–314) goes through the development of Muslim-Catholic relations from Vatican II to Benedict XVI. *Tobias Specker SJ*, in "Blickwechsel – Muslime lesen *Nostra aetate*" (315–348) offers a careful and deep analysis of the reception of NA in four prominent Muslim scholars, representative of important streams in contemporary Islam in the Mediterranean sphere: Ataullah Siddiqui, Mahmut Aydin, Fethullah Gülen of the "Hizmet" movement, and Hassen Garouachi. Noteworthy is the positive reception of NA by Gülen and the backlash of accusations of "intelligence with the enemy" against him in some quarters of militant Islam in Turkey and beyond.

Another section of the book has chapters on the liturgical reform and the diaconate. *Albert Gerhards*, in "Universalität und Partikularität. Zum Stand der liturgischen Erneuerung 50 Jahre nach *Sacrosanctum Concilium*" (349–374) talks about plurality in the Roman rite and the recent attempts (after 2001,

Liturgiam Authenticam) of the Vatican doctrinal policy to re-centralize the decision-making process in Rome, especially visible in the new English translation of the Roman missal. The recent developments are interpreted in light of an important letter of Romano Guardini to Johannes Wagner in 1964 about "Ferne und Nähe Gottes" and the capability of liturgy of overcoming "Misanthropie". *Klaus Kiessling*, in "(Eigen-)Ständiger Diakonat in der Weltkirche. Zu Theologie und Spiritualität eines konziliaren Amtes" (375–410), writes a short history of the diaconate until its renewal at Vatican II and its developments since Paul VI's *Sacrum diaconatus ordinem* (1967) until the motu proprio *Omnium in mentem* of Benedict XVI (2009), where the „in persona Christi" is not applied to deacons but to priests only – with this change applied to the Code of Canon Law via the *motu proprio*. The following chapter reflects also on the Code of Canon Law: *Thomas Schüller*, in "Der CIC – die Krönung des Zweiten Vatikanums? Zur 'Hermeneutik des Bruches' vs. 'Hermeneutik der Kontinuität' (Papst Benedikt XVI.) am Beispiel des kirchlichen Verfassungsrechtes" (411–433), talks about the tendency of a "Hypostatisierung des Kirchenrechts" and the perversion of Vatican II by it.

The final chapter by *Adrià J. Taranzano*, "Der 'Katakombenpakt': Ausdruck der Grammatik des Zweiten Vatikanischen Konzils und Anstoß für seine Fortschreibung" (434–456) is most appropriate to cast a light on the recent developments in the Church with the election of pope Francis from a Vatican II perspective. T. casts a light on the document (neglected for a long time) drafted and signed by forty Latin-American bishops in the catacombs of Domitilla on November 16, 1965. The theology of that "covenant" is based on the idea of the Church as the people of God, the renunciation of itself, the ecclesial ministry in communion, for the poor and justice, in witness of the poverty of Jesus in the Gospel.

T.'s chapter is a very appropriate conclusion for a collection of insightful essays on Vatican II and its relevance in the Church and theology of today, fifty years later after the conclusion of the council.

St. Paul (Minnesota) Massimo Faggioli

Fundamentaltheologie

Schulte, Tobias: **Ohne Gott mit Gott**. Glaubenshermeneutik mit Dietrich Bonhoeffer. – Regensburg: Pustet 2014. 413 S. (ratio fidei, 52), pb. € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2569–7

„Ohne Gott mit Gott" – der Titel lässt aufhorchen. Wird hier erneut eine aus dem Zusammenhang gerissene Bemerkung der späten Briefe Dietrich Bonhoeffers in „Widerstand und Ergebung" zum „Aufhänger" für theologisch einseitige Thesen gemacht, etwa im Sinne einer säkularistischen „Gott-ist-tot-Theologie"?

Befürchtungen solcher Art werden aber rasch zerstreut, wenn man in dieses umfangreiche Werk hineinschaut. Die Leitfrage der Untersuchungen lautet, wie in der durch menschliche Autonomie gekennzeichneten Moderne, in welcher Gott nicht mehr als der im biblischen Sinne geschichtsmächtig handelnde Herr erfahrbar zu sein scheint, dennoch sinnvoll und verständlich von Gott geredet werden kann. Dabei soll aber die menschliche Autonomie – um es mit einem Begriff B.s zu sagen – keinesfalls „madig" gemacht, sondern vielmehr voll anerkannt werden. Es geht um die Vergegenwärtigung des christlichen Glaubens, für welche im Buch die etwas seltsame Bezeichnung „Verheutigung" durchgängig gewählt wird. Dies geschieht freilich im Anklang an B.s zentrale Frage: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist" (Brief vom 30.4.44). – Mit dem Datum vom 30.4.44 lassen übrigens viele Interpreten die angeblich „neue Theologie" B.s beginnen.

Die vorliegende Arbeit entfaltet zwischen Einleitung (15–44) und Zusammenfassung (365–383) in aller Breite die Theologie B.s (45–364). Dabei wird jedoch keine Gesamtdarstellung angestrebt. Verschiedene Gesamtinterpretationen gibt es bereits (Hanfried Müller / Rainer Mayer / Ernst Feil). Erkenntnisziel ist vielmehr, „die Theologie Bonhoeffers [...] auf die Frage hin zu analysieren, [...] ob Bonhoeffer in seiner Theologie eine Denkform implementiert hat, vermittelst derer ein Dialog mit ‚der Moderne' gelingen kann" (41). Für die Beantwortung dieser Frage soll B.s Theologie als „Hilfsmittel" (ebd.) herangezogen werden.

Zu diesem Zweck werden im Hauptteil die „Anthropologie Bonhoeffers" (45–147) sowie die „Gotteslehre Bonhoeffers" (148–364) ausführlich untersucht. – Mit diesem Ansatz hat sich der Vf. allerdings sein Vorhaben unnötig erschwert. Mit Recht betont er nämlich, dass die Christologie das Zentrum von B.s Theologie und auch seiner Anthropologie bildet. Fängt man die Untersuchung jedoch mit der Anthropologie an, um mit der Gotteslehre fortzufahren, so muss man sich jeweils von dem zunächst nur vorläufig Festgestellten zum eigentlichen und wesentlichen christologischen Hintergrund mühsam vorarbeiten. Man muss sozusagen versuchen, rückwärts vom zweiten Punkt auf den ersten zu schließen. Im Bild gesprochen: Bei einem nach links gedrehten Kleidungsstück wird angestrengt versucht, das Muster auf der Außenseite zu erkennen und zu beschreiben. Denn die Zentralfrage B.s lautet ja nicht „wer Gott heute für uns eigentlich ist", sondern „wer Christus heute für uns eigentlich ist". Und in einem seiner letzten Briefe (21.8.44) heißt es klar: „Alles, was wir mit Recht von Gott erwarten, erbitten dürfen, ist in Jesus Christus zu finden."

Wegen dieses systematisch verkehrten Ansatzes bei Anthropologie und Gotteslehre statt bei der Christologie B.s muss der Vf. sich umständlich mit sehr vielen Redundanzen langsam von Punkt zu Punkt vorarbeiten. Die inzwischen kaum mehr übersehbare B.-Literatur wird dabei breit zur Kenntnis genommen, wobei allerdings Schwerpunkte erkennbar sind (C. Tietz / E. Feil), während sonst vielfach nur ein Satz oder Abschnitt aus der Sekundärliteratur als Bruchstück herausgenommen wird, was nicht immer unproblematisch ist, denn auch die Sekundärliteratur wird nicht konsequent auf ihre systematischen Intentionen hin befragt. – Die Anmerkungen sind insgesamt sehr zahlreich und wachsen manchmal bis zu vollen Exkursen an.

So kann man zusammenfassend feststellen, dass eine sehr belesene Fleißarbeit vorliegt, in der kaum etwas Falsches gesagt wird, die aber auch keinen Erkenntnisfortschritt bringt. Es handelt sich, wie auch die Selbstbezeichnung besagt, um eine „Studie", mehr noch um viele Studien im Kontext von B.s Theologie. So lautet denn auch das Ergebnis im zusammenfassenden Schlussteil unter dem hier wiederholten Gesamttitel „Ohne Gott mit Gott" (365–383): „Die Forderung resp. Antwort Bonhoeffers klingt simpel und ist in dieser Simplizität doch höchst anspruchsvoll: Ausgehend von der Überzeugung, dass der Mensch faktisch autonom lebt, [...] macht er [sc. Bonhoeffer] sich die neuzeitliche Denkform in Tegel konsequent zu eigen und zeigt, dass der Mensch dennoch intellektuell redlich an Gott glauben kann – an einen Gott, der sich in seiner unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe in die Welt inkarniert hat." (378)

Das ist richtig. Aber man muss es im Sinne B.s klarer sagen. „Ohne Gott" heißt: Die „Moderne" lehnt mit Recht das traditionelle metaphysische Gottesbild ab, nämlich die Vorstellung von Gott als einem denkbar höchsten und mächtigstem Wesen im Jenseits, das in diese Welt „hineinfunkt" und als Lückenbüßer für unbeantwortete Fragen dient. – „Mit Gott" heißt: Nach wie vor offenbart sich der dreieinige Gott in Jesus Christus, in seiner *Menschwerdung* (= Würdigung des Menschen und der Welt), im *Kreuz* (= Leiden, Stellvertretung, Schuldübernahme und Dasein für andere, wozu auch das Aushalten unbeantworteter Fragen gehört) und in der *Auferstehung* (= Hoffnung, Verheißungen und Eschatologie). Das ist, kurz zusammengefasst, B.s Antwort auf das scheinbare Paradox „Ohne Gott mit Gott".

Das aber setzt wiederum, wenn man denn B. wirklich folgen will, einen wesentlich kritischeren Umgang mit „Religion" voraus, als es heutzutage vielfach in Kirche und Theologie der Fall ist – und auch im vorliegenden Buch nicht deutlich genug geschieht. (Vgl. dazu: Rainer Mayer: „Hat sich Dietrich Bonhoeffer geirrt? Seine These von der religionslosen Zukunft und das Wiedererwachen der Religion in der Gegenwart", in: *Dietrich Bonhoeffer*. Mensch hinter Mauern. Theologie und Spiritualität in den Gefängnisjahren, hg. v. Rainer Mayer / Peter Zimmerling, Gießen/Basel 1993, 122–144. Auch in: *Dietrich Bonhoeffer aktuell*. Biographie – Theologie – Spiritualität, hg. v. dens., Gießen 2013, 174–196.)

„Ich möchte glauben lernen", nannte B. sein Lebensziel (Brief vom 21.7.44). Dagegen beteuerte er, kein „homo religiosus" zu sein. Er schrieb: „[...] ganz im Gegenteil, mein Mißtrauen und meine Angst [!] vor der ‚Religiosität' sind hier [im Gefängnis] noch größer geworden als je." (Brief vom 21.11.43) Denn für B. war Theologie kein abstraktes Theoretisieren, sondern stets an den glaubenden Existenzvollzug gebunden, wie er in Anlehnung an ein Kierkegaard-Wort in der „Nachfolge" schrieb, nämlich „daß eine Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist" (DBW 4, 38). Deshalb ist auch für den Interpreten B.s Theologie ohne eine persönliche Glaubensentscheidung für die Nachfolge Jesu Christi nicht recht verständlich. Um diese aber geht es. Erst von der Nachfolge Jesu Christi her (wenn man den Sachverhalt existenziell ausdrückt) bzw. von der Christologie her (wenn man ihn theologisch fasst) erschließt sich voll, was B. zur Gottesfrage sagt. Anderenfalls wird man immer wieder in die Denkfalle „Religion" tappen. Denn für diese ist ja die Fokussierung auf einen allgemeinen (nicht-trinitarischen) Gottesbegriff im Sinne eines „denkbar höchsten und mächtigsten Wesens im Jenseits" so charakteristisch! (Vgl. dazu auch die Polemik des neuen Atheismus – z.B. bei Richard Dawkins –, die einen solchen Gottesbegriff in der „Religion" voraussetzt und sich mit Recht dagegen wendet.)

Die vorliegende Arbeit ist als Diss. angenommen worden. Im Blick auf Fleiß ist das eine schöne Würdigung, im Blick auf Erkenntnisfortschritte muss man fragen, ob Aufwand und Ergebnis in einer angemessenen Relation stehen.

Stuttgart Rainer Mayer

Aquino Júnior, Francisco de: **Theologie als Einsicht in die Gottesherrschaft.** Die Methode der Befreiungstheologie nach Ignacio Ellacuría. – Regensburg: Pustet 2014. 360 S. (ratio fidei, 53), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2572–7

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die deutsche Übersetzung einer an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster vorgelegten Diss., mit der der Vf. einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die Methode der Befreiungstheologie präsentiert. Konkret widmet sie sich dem Denken des 1989 in El Salvador ermordeten und hierzulande nach wie vor verhältnismäßig unbekannten Jesuiten Ignacio Ellacuría. Dass sich die Auseinandersetzung mit diesem, insbes. durch seinen Rekurs auf den spanisch-baskischen Philosophen Xavier Zubiri und dessen sehr eigenständige Erkenntnistheorie zuweilen sehr komplex wirkenden Ansatz lohnt, kann als eines der Resultate dieser Arbeit angesehen werden.

Die Arbeit ist in drei Teile mit insgesamt neun Kap.n unterteilt. Zunächst widmet sich der Vf. nach einer Anliegen und Aufbau schildernden Einführung dem „Problem der theologischen Methode in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie" (20–93), d.h. dem größeren Kontext der Theologie E.s sowie des Themas der vorliegenden Arbeit. Hierzu nennt er im ersten Kap. Grundcharakteristika der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und geht im zweiten auf die methodologische Vielfalt bzw. die Methodendiskussion (anhand der Autoren Gutiérrez, Scannone, Clodovis Boff und Segundo) ein.

Nach dieser Kontextualisierung bzw. Verortung dient der Hauptteil der Arbeit der Diskussion von „Ignacio Ellacurías Beitrag zur Darlegung und Grundlegung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie" (94–320). Zu Beginn nennt das dritte Kap. die Grundlagen und setzt die Kontextualisierung fort, indem E. als Befreiungstheologe sowie sein Gesamtwerk charakterisiert und die geschichtlichen Merkmale seiner Theologie erläutert werden; d.h. die konkreten Kontexte des II. Vaticanums und der Bischofsversammlung von Medellín 1968, der lateinamerikanischen Realität, insbes. des sozio-historischen Kontextes von El Salvador etc. Im vierten Kap. wird die grundlegende Frage der Arbeit, die Problematik der befreiungstheologischen Methode nach E., diskutiert, indem zunächst ihre Notwendigkeit und ihr gegenüber der intellektuellen Tätigkeit nachrangiger Charakter herausgestellt und schließlich ihre konstitutiven Elemente bestimmt werden: „Die geschichtliche Verwirklichung der Herrschaft Gott [sic!], Einsicht dieser Verwirklichung der Gottesherrschaft und Welt der Armen als grundlegender Ort ihrer Verwirklichung und ihrer Einsicht." (151) Diesen Aspekten widmen sich die folgenden Kap.: Zunächst werden die Gottesherrschaft als eine von der Befreiungstheologie einzusehende Realität im fünften Kap. eingehend diskutiert und u.a. die Praxis Jesu von Nazaret als Kriterium und Maßstab betont, grundlegende Merkmale der Gottesherrschaft wie ihr praxischer Charakter oder die Herrschaft der Armen genannt sowie ihre geschichtliche Vermittlung in den Blick genommen. Vor diesem Hintergrund setzt sich das sechste Kap. mit dem Charakter der Befreiungstheologie als „Einsicht in die Gottesherrschaft" auseinander, wozu der Vf. ausführlich auf die von E. rezipierte und transformierte Philosophie und Erkenntnistheorie Xavier Zubiris eingeht, die sich durch die Überwindung des Dualismus von Intelligenz und Sensibilität auszeichnet. Theologie als Einsicht in die bzw. der Gottesherrschaft zeichnet sich dann durch einen klaren Praxisbezug aus bzw. kann als ein Moment der Praxis der Gottesherrschaft verstanden werden. Da es „mehr oder weniger angemessene/unangemessene, günstige/ungünstige, sichere/gefährliche gesellschaftliche Orte für die Entwicklung der theologalen Praxis und der theologischen Theorie" (258) gibt, thematisiert das folgende siebte Kap. die Welt der Armen als grundlegenden theologischen Ort. Anders als bei Melanchthon und Cano ist sie dies nicht als Hauptthema oder Erkenntnisquelle, sondern als sozialer Ort und Moment des Einsichtsprozesses, insofern die Welt der Armen als gesellschaftliche Realität in besonderer Weise negative und positive Seiten der Realität offenbart und verwirklicht. Im kurzen achten Kap. werden die bislang besprochenen Elemente und Momente unter dem Blickwinkel ihrer Einheit und Operativität zusammengefasst und systematisiert: Die Methode der Befreiungstheologie als Einsicht der geschichtlichen Verwirklichung der Gottesherrschaft besteht darin, diese Aufgabe zu verwirklichen und zu operationalisieren: „(A) Alles von der geschichtlichen Verwirklichung der Gottesherrschaft her und in ihrer Perspektive behandeln; (B) die höchstmögliche Einsicht dieser geschichtlichen Verwirklichung suchen, sowohl in ihrer Gesamtheit als auch in ihren einzelnen Elementen oder Momenten; (C) und sich dazu am angemessensten Ort ihrer Verwirklichung und ihrer Einsicht ansiedeln: In der Welt der Armen und Unterdrückten." (320)

Im abschließenden dritten Teil (Kap. 9, 321–345) folgt die kritische Würdigung des Beitrags E.s zur Methode der Befreiungstheologie: Der Vf. hebt zunächst die Bedeutung anhand der (primär in der kritischen Grundlegung und der konsequenten Praxis) liegenden Neuheit und praktisch-theoretischen Möglichkeiten hervor und nennt abschließend verschiedene Grenzen, die er allerdings nicht in der Orientierung oder grundlegenden Richtung, sondern in der konkreten Erarbeitung und Formulierung sieht. Sie sind größtenteils auf den Gelegenheits- und Aktualitäts-Charakter der Schriften E.s sowie den konkreten Kontext zurückzuführen, weswegen manche Themenkomplexe (z.B. Gender, Ökologie oder interreligiöser Dialog) unbehandelt bleiben.

Die Arbeit zeichnet sich insgesamt durch eine sehr textnahe und präzise Darstellung und Diskussion der Überlegungen E.s zur theologischen Methode aus. Dem Vf. ist es gelungen, aus den vielfältigen und umfangreichen Publikationen, die meist den Charakter von Gelegenheitsschriften tragen, ein kohärentes Bild zu erstellen und damit die Systematik der von E. angewandten, aber nicht in dieser Form vollumfänglich systematisch reflektierten theologischen Methode deutlich zu machen. Dementsprechend sollten gründliche Kenner des Denkens E.s weniger neue Einsichten als vielmehr eine hilfreiche Systematisierung erwarten, während weniger Vertraute eine gute Einführung finden. Wünschenswert – insbes. für diese im deutschen Sprachraum erschienene Fassung – wäre eine Berücksichtigung der deutsch- und englischsprachigen Sekundärliteratur und damit der Anschluss an die aktuelle internationale Diskussion gewesen; insbes. mit einigen jüngeren Beiträgen hätte der Vf. seine Argumentation noch unterstützen bzw. weiter vertiefen können. Weitere kleinere Kritikpunkte betreffen mehr den Charakter einer Übersetzung bzw. die konkrete deutsche Übersetzung als die Diss. als solche. Zum einen wirkt der Sprachstil für deutsche Leser/innen bisweilen etwas umständlich bzw. sperrig und es sind noch einige typographische und syntaktische Fehler zu vermerken und zum anderen ist es bedauerlich, dass die vorhandenen deutschen Übersetzungen verschiedener Beiträge (insbes. die 2010 erschienene Übersetzung der Monographie „Philosophie der geschichtlichen Realität" sowie die 2011 publizierte Aufsatzsammlung „Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum") nicht angegeben werden, sodass der/die Leser/in nur auf die spanischen Fassungen verwiesen wird.

Das Hauptverdienst dieser Arbeit, eine textnahe und gründliche Auseinandersetzung mit der von Ignacio Ellacuría angewandten Methode der Befreiungstheologie und ihrer philosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Grundlagen vorgelegt und damit der Verbreitung seiner Theologie im deutschsprachigen Kontext einen wichtigen Dienst geleistet zu haben, wird durch diese Kritikpunkte indes nicht signifikant geschmälert.

Jerusalem Thomas Fornet-Ponse

Flasch, Kurt: **Warum ich kein Christ bin.** Bericht und Argumentation. – München: C. H. Beck 2013. 280 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–406–65284–4

Kurt Flasch hat seine 1994/95 an der Ruhr-Univ. Bochum gehaltene zweisemestrige Abschiedsvorlesung „Warum ich nicht mehr Christ sein kann" im Münchner Beck-Verlag in überarbeiteter Form und unter leicht abgewandeltem Titel als „Bericht und Argumentation" herausgegeben. Das Buch hat innerhalb eines Jahres fünf Auflagen erreicht und wenigstens zwanzig Besprechungen in Radio und Tagespresse gefunden. Auf fachtheologischer Seite ist die Resonanz hingegen bislang eher gering. Das erstaunt umso mehr, als hier kein in theologischen Dingen dilettierender Psychoanalytiker (F. Buggle) schreibt; auch kein sich an den Beschädigungen seiner pietistischen, evangelischen oder katholischen Kindheit abarbeitender Philosoph (H. Schnädelbach), Therapeut (T. Moser) oder Feuilletonist (K. H. Deschner); und schon gar nicht einer der sog. „Neuen Atheisten", die einen „evolutionären Humanismus" (M. Schmidt-Salomon), einen „neuen Hedonismus" (B. Kanitscheider, M. Onfray) oder gar die eugenische Meliorisierung des sog. „Menschenparks" (R. Dawkins, P. Sloterdijk) als Heilmittel gegen die Unübersichtlichkeit einer sich selbst fraglich gewordenen Moderne empfehlen. Vielmehr schreibt hier einer der profiliertesten Philosophiehistoriker deutscher Sprache. Noch dazu einer, der als ausgewiesener Kenner der Philosophie der christlichen Spätantike, des Mittelalters und der Renaissance gilt. Schließlich jemand, der, wie er dankbar bekennt, in Kindheit und Jugend auf höchst erfrischende Weise von markanten Persönlichkeiten des Mainzer Diözesanklerus geprägt worden ist, denen er weichenstellende Impulse für die eigene intellektuelle Biographie verdankt. – Worum geht es in F.s Buch? Welcher Impetus liegt ihm zugrunde? Was mag der Grund für die großenteils freundlichen, wenn nicht gar enthusiastischen Kritiken sein, die es in den Medien gefunden hat? Und was kann der Theologe, der ein Christenmensch sein möchte, in Zustimmung und Widerspruch aus all dem lernen?

Das Buch ist in zwei Teile untergliedert, denen ein thesenartiges Vorwort (9f) und eine biographisch gehaltene Einleitung (11–37) vorausgehen. Aber auch die beiden Hauptteile, die drei bzw. sechs Kap. umfassen und sich einerseits fundamentaltheologischen (39–136), anderseits eher dogmatischen (137–252) Fragestellungen widmen, sind zuweilen von biographischen Erinnerungen durchzogen. Das macht den spezifischen Reiz, aber auch die methodische Schwierigkeit des Buches aus. Das letzte Kap., das dem zweiten Teil zugeordnet ist, geht der Frage nach, „Wie es sich anfühlt, kein Christ zu sein" (253–265). Ein knapper Anmerkungsteil (267–274) sowie ein Sach- und Personenregister (275–280) beschließen das Buch.

Die entscheidenden fundamentaltheologischen Überlegungen finden sich in der autobiographischen Einleitung („Samstagnachmittage

bei Herbert Braun" [30–37]) sowie im ersten Teil des Buches (41–82, 89–108, 114–120); hier wird der durch die historische Fragestellung problematisch gewordene Zusammenhang von Wahrheit und Geschichte thematisiert. Schon im Vorwort hatte F. geschrieben: „Mein Auszug hat wenig mit dem Zustand der Kirchen und viel mit ihrem Anspruch auf Wahrheit zu tun." (9) Eben diesen Anspruch kann er nicht (mehr) teilen, und dafür weiß F. eindringliche Argumente vorzubringen. In der Tat ist mit der historisch-kritischen Befragung der biblischen Textzeugnisse das geschichtliche Fundament, welchem das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem menschgewordenen Logos aufruht, bröckelig geworden (48–63, 109–132). Die Versuche insbes. der Bultmann-Schule (ähnliches wird man wohl auch von Drewermann, Küng u.a. sagen müssen), unter Verzicht auf eine historische Verankerung des christlichen Bekenntnisses in der Biographie Jesu von Nazareths die Glaubwürdigkeit dieses Bekenntnisses durch dessen forcierte Existentialisierung zu retten, lehnt F. ab (76–78) – zu Recht, wie man ihm zugestehen wird. Umgekehrt läßt sich ein steil zugespitzter Wahrheitsanspruch, wie ihn das christliche Bekenntnis seit seinen Anfängen formuliert, historisch kaum ausweisen, mit dem Ergebnis, dass trotz aller behaupteten Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft elementare Fragen, wie überhaupt das Ewige *als es selbst* sich im Endlichen gegenwärtig setzen kann, ausgeblendet oder unterkomplex beantwortet werden (144–148; vgl. 107f, 112–114, 166f). Das aber hat zur Konsequenz, dass man unsensibel für die argumentativ nur schwer einzuholende Paradoxie des christlichen Bekenntnisses in 1 Kor 1,18–31 wird (256f), deren präsumierte Wahrheit auszuhalten nur unter strenger Wahrung des eschatologischen Vorbehalts möglich ist. In Konsequenz ihres Wahrheitsanspruchs, der jede Relativierung ablehnen muss, sind die Kirchen im Laufe ihrer Geschichte denn auch immer wieder der fundamentalistischen Versuchung erlegen.

Bis hierhin wird man F. weitgehend zustimmen. Die Frage ist freilich, ob F. mit seiner Pointierung des christlichen Wahrheitsanspruchs auf ein „Entweder-Oder" nicht seinerseits einer ungeschichtlichen Verengung des Blickwinkels erliegt. Die Art und Weise, wie er etwa die klassischen Theologumena von Erbsünde und Erlösung (194–214) sowie die der Eschatologie (247–252) traktiert, ist befremdlich. Nicht selten hat man den Eindruck, dass er es eigentlich besser wissen müsste. Natürlich wird man eine hartleibige Erbsünden- und Prädestinationslehre, wie insbes. der späte Augustinus sie bietet, ablehnen. Ist damit aber die beunruhigende Frage, von der sich noch Kant umgetrieben sah, weshalb der Mensch, der sich doch als zum Guten berufen weiß, sich nicht selten als zum Bösen geneigt erlebt, schon beantwortet? Und sind die eindringlichen Überlegungen, die in Fortschreibung von Augustinus und Kant etwa Paul Ricœur in seiner berühmten Doppelstudie zur „Fehlbarkeit des Menschen" [frz. 1960 / dt. 1970] vorgeschlagen hat, keiner Erwähnung würdig? Bei Ricœur kann man lernen, welch enormes philosophisches Potential sowohl der biblischen als auch der theologischen Heils- und Unheilssymbolik in Hinsicht auf ein aufgeklärtes Selbstverständnis des Menschen innewohnt. Von all dem findet sich bei F. kein Wort. Stattdessen stellt er Augustinus in positivistischer Manier dar, ohne auf die (in der Tat fragwürdigen) biographischen Zusammenhänge von dessen Spätwerk einzugehen; dessen Überlegungen ließen sich von dort her historisch kontextualisieren und insofern dann auch gebührend relativieren, ohne doch seiner Einsichten verlustig zu gehen. Wo die theologischen Fachkollegen (deren Namen kaum einmal genannt werden) sich um eine solche hermeneutische Verflüssigung der Einsichten der augustinischen Tradition bemühen, werden sie mit Spott überzogen, denn nur ein beinharter Augustinismus, so F., ist christlich. (Hingewiesen sei hier etwa auf die von F. andernorts zwar erwähnte, namentlich aber nicht näher genannte Studie seines Bochumer Kollegen Markus Knapp, die die Erbsündenlehre zum Ausgangspunkt eines Gespräches mit der Philosophie Adornos nimmt. F. schiebt die von Knapp vorgetragene Argumentation mit barscher Gebärde beiseite, ohne sie auch nur eines näheren Kommentars für würdig zu befinden. [„Welche Rationalität fordert der Philosoph von der Theologie?", in: K. Flasch: *Philosophie hat Geschichte,* Band 2, Frankfurt a. M. 2005, 382–400, 398])

Ähnliches wird man festhalten müssen im Blick auf die Art und Weise, wie F. die christliche Erlösungslehre behandelt (oder misshandelt) (194–214). Auch hier werden die vielen eindrücklichen, auf theologischer Seite in den letzten Jahrzehnten erschienenen Studien etwa zu Anselm v. Canterbury (G. Greshake, G. Gäde, R. Schwager, E. Salmann, K. Kienzler, H. Steindl, H. U. v. Balthasar) keines Wortes gewürdigt. Stattdessen wird eine steil zugespitzte Opfertheologie als *das* christliche Erlösungsverständnis behauptet (ohne die etwa von W. Burkert und R. Girard untersuchten religionsgeschichtlichen Kontexte oder die griechische Tradition, die mit ihrer Theosis-Lehre eine ziemlich andere Soteriologie vertritt als die lateinische, auch nur zu erwähnen), sodass der theologisch unbedarfte Leser am Schluss nur noch den Kopf darüber schütteln kann, wie man einem solchen Sammelsurium abstruser Mythologeme über die Jh.e hinweg überhaupt hat Glauben schenken können. F. verspielt hier viel an hermeneutischer Erschließungskraft. Und genau da liegt das eigentliche Problem dieses ansonsten gut lesbaren, nicht selten anregenden Buches.

Denn den Schlussüberlegungen von F. wird man sich als Theologe nicht verschließen wollen. Gegenüber einem ungeschichtlichen Wahrheitsanspruch weist F. zu Recht auf das poetisch-narrative Potential der christlichen Glaubenssymbolik hin – in merkwürdigem Gegensatz zu seiner Verachtung jeglicher kanonischen Exegese (55–57, 63). Und da kann der Autor bisweilen geradezu nostalgisch werden: „Wenn schon Religion, dann prall und sozial, als Volksfest mit Wundern, Weihrauch und Trompeten, mit Wein und Porchetta" (86). Oder wenn er auf die großen Kulturleistungen der christlichen Symbolik in Musik, Literatur und Architektur zu sprechen kommt (263–265), jenen „Bildersaal produktiver religiöser Erfindungen" (262). Was F. hier als „poetisches Wahrheitskonzept" (262) in Augenschein nimmt, hat Ricœur seinerzeit unter das durch ihn berühmt gewordene Stichwort einer „Zweiten Naivität" gesetzt; Alex Stock hat hieraus sein mittlerweile auf zehn Bände angewachsenes Projekt einer „Poetischen Dogmatik" [1995–2014] geformt. F. würde jedoch antworten, hier werde der Wahrheitsanspruch der christlichen Dogmatik, deren Verbindlichkeit freilich nur in einem vorkopernikanischen, auf ungeschichtlichen, weil metaphysischen Prämissen aufbauenden Weltbild nachvollziehbar sei (vgl. 41–43, 46f), ins Unverbindliche verdünnt (vgl. 25f) – als müsse ein metaphysisches Denken grundsätzlich der geschichtlichen Vermittlung entbehren. Jedoch sowohl Ricœur als auch Stock kommen mit ihrem Ansatz einer poetisch-narrativen Hermeneutik dem weisheitlichen Potential der christlichen Tradition um ein Vielfaches näher als F., der ständig davon redet, die christliche Tradition beim Wort nehmen zu wollen, und ihr gerade dadurch den Hals abschneidet.

Das Christentum, schreibt F., „ist inzwischen 2000 Jahre alt. Es hatte lange die Macht und [...] ergriff jede Gelegenheit zu erklären, worum es ihm geht" (11). Aber es „konnte nicht einmal die Lehre von der Trinität [...] kohärent formulieren" (258), von den entscheidenden Fragen der Christologie, der Soteriologie (259) und der Sakramentenlehre (260) gleich ganz zu schweigen. Was sollen solche Sätze? Haben ein Anselm und Thomas, ein Bonaventura, ein Duns Scotus oder Nikolaus von Kues es nicht vermocht, den christlichen Wahrheitsanspruch im Horizont ihrer Zeit zu plausibilisieren? Und sind ein K. Rahner, W. Pannenberg oder Th. Pröpper, die dasselbe Anliegen im Horizont eines geschichtlich bzw. naturwissenschaftlich geprägten Denkens verfolgen, einfach nur graue Geister, die die intellektuelle Unhaltbarkeit ihres Glaubens mit begrifflicher Rabulistik vernebeln (vgl. 149)?

Mit diesen letzten Fragen ist nun auch das Problematische des Buches benannt. Es liegt nach Meinung des Rez.en nicht unwesentlich in der selbstgefälligen Unduldsamkeit des Autors begründet. Unduldsamkeit aber ist im Blick auf die hermeneutische Herausarbeitung eines geschichtlich gewordenen Wahrheitspotentials kontraproduktiv. Hier ist der Vergleich zu Ricœur noch einmal erhellend. Ähnlich wie F. stellte sich auch Ricœur am Ende seines Lebens die Frage, ob er noch Christ sei (*Lebendig bis in den Tod.* Fragmente aus dem Nachlaß Französisch–Deutsch, Hamburg 2011, XIX–XXXI, 3, sowie insgesamt passim). Aber Ricœur tat dies in so ernsthafter Weise, dass er gerade hier dem Theologen viel zu denken gibt. F. gibt (über die eingangs erwähnten fundamentaltheologischen Anfragen hinaus) in dieser Hinsicht leider wenig zu denken. Und genau darin liegt nun auch das Missliche seines Buches begründet. Dessen Erfolg dürfte in der rabiaten Eindeutigkeit begründet liegen, mit welcher es die leisen Zwischentöne lebenserhellender Weisheit der christlichen Tradition zum Verstummen bringt. Insofern ist dies ein Buch für Leute, denen es zwar zu billig ist, wegen peinlicher Bischöfe oder skandalöser Missbrauchsfälle dem christlichen Glauben abzuschwören, denen aber das Sensorium für diesen Glauben so sehr abhanden gekommen ist, dass man sich von einem Kenner der Sache endlich einmal sagen lassen will, dass es mit der christlichen Botschaft sowieso nie etwas war. Das allerdings ist für einen Philosophiehistoriker vom Format eines Kurt Flasch ein bisschen zu wenig.

Marburg Joachim Negel

Carlo Maria Martini. Potenza e inquietudine della parola, hg. v. Alberto Bondolfi / Milena Mariani. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2014. 140 S. (Scienze religiose. Nuova serie, 30), pb. € 11,00 ISBN: 978–88–10–41530–6

Bereits zu Zeiten seines Dienstes als Erzbischof der Diözese Mailand haben interessierte (neo)konservative Kreise versucht, Carlo Maria Kardinal Martini, diese spirituell, theologisch und kirchenpolitisch überragende Gestalt von weltweitem Renommee, zu demontieren (vgl. 82). Schiere Empörung entfachte er bei dieser Klientel durch ein wenige Wochen vor seinem Tod (+31.08.2012) entstandenes Interview, das posthum veröffentlicht wurde. Dort attestierte der schon vom Tod gezeichnete Schwerkranke seiner Kirche, die er immer geliebt und der er als Jesuit, Wissenschaftler und Bischof gedient hatte, dass sie 200 Jahre stehengeblieben sei, will sagen: die so notwendige wie produktive Auseinandersetzung mit der Moderne bis dato schuldig geblieben sei.[1] Sofern M. in diesem Interview u. a. auch einen geänderten Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen (und an anderer Stelle auch mit der Frage homosexueller Beziehungen) einforderte, wurde er sogar noch zwei Jahre nach seinem Tod bei der außerordentlichen Bischofssynode zu Fragen von Ehe und Familie vom Oktober 2014 von kurialen Hardlinern und ihrer Entourage zusammen mit den „Rahneriani" (gemeint waren damit v. a. die dt. Kardinäle Walter Kasper und Reinhard Marx) des Liberalismus geziehen und für Versuche verantwortlich gemacht, die kirchliche Ehelehre zu verwässern.

Zu belegen, wie abwegig solche Unterstellungen sind, ist nicht das geringste Verdienst des vorliegenden Bandes, der eine Tagung dokumentiert, die anlässlich des ersten Todestages M.s von der Fondazione Bruno Kessler sowie der Univ. und der Erzdiözese Trento organisiert worden war. Die dort vorgetragenen und nunmehr dokumentierten Beiträge gruppieren sich um drei Brennpunkte:

Der erste Brennpunkt („Le radici"; 11–56) nimmt nach einem einführenden Lebensbild (*Gianpaolo Salvini*: „Il cardinale Carlo Maria Martini"; 13–25) den Wissenschaftler M. in den Blick, der sich seit Ende der 60er-Jahre des letzten Jh.s einen Namen als ntl.er Textkritiker gemacht hatte (*Maria-Luisa Rigato*: „Martini studioso della Bibbia e la critica testuale"; 27–36) und dabei solches Ansehen erwarb, dass er – als einziger Katholik – in die Gruppe der fünf Exegeten einrückte, die den definitiven Text der griech. Version des NT erstellte (vgl. 72). Diese an sich staubtrockene Arbeit der Textkritik freilich führte den Schriftgelehrten M. auf zwei theologische Bahnen, deren Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann: Zum einen wurde er durch seine Liebe zur Hl. Schrift zu einem überragenden Praktiker geistlicher Schriftauslegung, der zu seinen biblischen Meditationen im Mailänder Dom oft 6000–8000 (meist jugendliche) Zuhörerinnen und Zuhörer anzog und in Dutzenden von Schriften einer in die Hunderttausende gehenden Leserschaft den existentiellen Sinn der Schrift erschloss, ohne je die Resultate der historisch-kritischen Methode als Grundlage moderner Exegese zu vernachlässigen (*Ghislain Lafont*: „La Bibbia nella spiritualità e nella pastorale di Carlo Maria Martini"; 37–43). Zu Recht schlägt der diesbezügliche Beitrag vor, einmal zu untersuchen, inwiefern M. da eine ganz spezifische Form der Exegese des mehrfachen Schriftsinnes entwickelt habe (vgl. 43). Das Profil der Martini'schen Schriftauslegung kommt im Übrigen besonders markant in Kontrast etwa zu dem dreibändigen Jesus-Buch Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. zur Geltung, sofern dieses gerade im Teil über die Kindheitsgeschichten Jesu durch die skeptische Distanz des Autors gegen die historisch-kritische Methode und einen ersichtlich selektiven Rekurs auf den Canonical approach in die Drift einer eher evangelikalen Schriftauslegung geraten ist.[2] Die wissenschaftlich-exegetische Arbeit führte M. aber auch noch auf eine zweite theologische Spur, die für ihn ins Erstpersönlich-Existentielle mündete: die Auseinandersetzung mit dem schwierigen, mit geschichtlichen Schuldhypotheken beladenen und darum oft schmerzlichen Thema des Verhältnisses von Israel und Kirche (*Piero Stefani*: „Israele radice santa"; 45–56). Immer wieder suchte er in seinen Schriften und den zahllosen Exerzitienkursen, die er gab, klarzumachen, dass der christliche Glaube in voller Kontinuität mit dem Judentum als seiner hl. Wurzel steht und der von Gott mit Israel geschlossene Bund auch post Christum natum ungekündigt bleibt. Diese theologische Einsicht hat M. so tief ergriffen, dass er nach Beendigung seines bischöflichen Dienstes in Mailand – übrigens wie sein Ordensvater Ignatius – in Jerusalem leben und sterben wollte (vgl. 51). Seine Parkinson-Erkrankung hat diese Pläne nach kurzer Zeit undurchführbar gemacht – und doch konnten sie zu einer symbolischen Verwirklichung kommen: Für seine Grablege im Mailänder Dom wählte M. selbst als Inschrift Ps 119, 105 („Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade"), und der damalige Oberrabbiner von Mailand, Giuseppe Laras, ein enger Freund M.s, hat dafür Sorge getragen, dass sich in M.s Sarg ein paar Hände voll Erde aus dem Heiligen Land befinden (vgl. 46).

Der zweite Brennpunkt des Bandes („Le aperture"; 57–106) stellt den großen Intellektuellen und Visionär eines zukunftsfähigen Christentums vor Augen. Der erste einschlägige Beitrag („I pensanti. Martini e la cultura laica"; 59–67), verfasst von einem sich dezidiert als nicht christlich bekennenden Neo-Aristoteliker und -Stoiker, erinnert an M.s 1991 gestartetes Projekt einer „Cattedra dei non credenti": Lehrstuhl der Nicht-Glaubenden – aber eben nicht einfach *für* die Nicht-Glaubenden, sondern *der* Nicht-Glaubenden (im Sinn des deutschen Genitivus subiectivus). Diese Institution des Dialogs mit Nicht-Glaubenden verdankt sich M.s Überzeugung, dass die Glaubenden den Nicht-Glaubenden nicht nur etwas sagen, sondern von ihnen genauso Wichtiges lernen können (und müssen). Die entscheidende Trennlinie verläuft für ihn nicht zwischen Glauben und Unglauben, sondern zwischen Glauben und Denken (vgl. 59–63): Auf beiden Seiten – der der Glaubenden und der der Nicht-Glaubenden – gibt es Denkende und Nicht-Denkende. Letztere schließen sich in einen Dogmatismus des Selbstverständlichen ein, erstere vermögen sich wechselseitig unruhig zu machen und so füreinander ein „Darüber-Hinaus" über das Selbstverständliche offen zu halten. Das dafür nötige Aufeinander-Hören und Ernstnehmen (das keineswegs zu einem Konsens in der Sache führen muss) ist auch die entscheidende Voraussetzung einer Öffnung für eine spannungsreiche Auseinandersetzung mit der Moderne (vgl. 63–67). Wie sich solche Öffnungen konkret ausgestalten, exemplifizieren der dritte und vierte Beitrag dieses Brennpunktes, die M. zum einen als Bischof einer Metropole und einer der größten Diözesen der Welt, ersichtlich hinsichtlich seines Stiles in der Nachfolge seines großen Vorgängers Ambrosius stehend, porträtieren (*Marco Garzonio*: „Martini e la città"; 69–85), zum anderen in seiner Rolle als Vorsitzender des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, die er von 1986–1993 innehatte und M. als hellsichtigen Moderator in Zeiten politisch grundstürzender Umbrüche sowie als großen Ökumeniker zeigen. Der letzte Beitrag dieser Rubrik handelt von M.s Kirchenvision (*Paolo Colombo*: „Il sogno di Chiesa del cardinale Martini"; 95–106) und lässt mit seinem Traum von einer synodaleren und kollegialeren Kirche (vgl. 96–102), einer Kirche, die sich angstfrei vor der Versuchung und Gefahr der Selbstverabsolutierung hütet (vgl. 102–105), sowie dem Verständnis des Lehramts als Diener des Wortes Gottes einmal mehr verblüffende Antizipationen von Leitmotiven wahrnehmen, die von Anfang an das Pontifikat Papst Franziskus' prägen (vgl. 85).

Den Band beschließen im dritten Brennpunkt („Memoria"; 107–140) fünf sehr persönlich gehaltene Zeugnisse aus Begegnungen mit Kardinal M. sowie ein (ebenfalls persönlich gehaltenes) Resümee des Ko-Hg.s *Alberto Bondolfi*. Doch auch dieses Genre der Zeugnisse ist nicht willkürlich gewählt, sondern spiegelt seinerseits M.s theologale Grundhaltung: in allem, was gesagt, getan und gelassen wird, Zeugnis für das Evangelium zu geben – was eben besagt: das Gegenüber nicht zu überreden, sondern – an seine Freiheit gewendet – zu überzeugen. Auf die Frage, ob es denn den ganzen diplomatischen Apparat des Hl. Stuhles wirklich brauche, antwortete M. einmal: Der diplomatische Dienst sei schon wichtig, doch er könnte in Zukunft radikal reduziert und verschlankt werden, denn: „Die Aufgabe der Kirche ist, das Wort Gottes zu bezeugen, das Mensch gewordene Wort, die Welt der Gerechten, die kommen wird. Der ganze Rest ist sekundär." (105; Übers. K. M.)

Ob während Franziskus' Pontifikat etwas von dieser Kirchenvision M.s stabil realisiert werden kann, wird sich zeigen. Außer Frage steht jedoch, dass der ganze Kosmos von M.s Spiritualität, Theologie und Hintergrundphilosophie (unerachtet bereits vorliegender voluminöser Biographien[3]) noch der gründlichen Aufarbeitung harrt, um seine Potentiale fruchtbar zu machen – und dies zumal im deutschsprachigen Raum mit seiner notorischen Ignoranz gegenüber der italienischen Theologie und Philosophie (mit Ausnahme weniger Autoren wie Gianni Vattimo oder Giorgio Agamben, die in Italien selbst ausgesprochen ambivalent wahrgenommen werden). Jedenfalls könnte der vorliegende Band Sprachkundigen wertvolle Wegzeichen für eine systematische Weiterarbeit an M.s Denken vermitteln.

Münster Klaus E. Müller

[1] Vgl. Georg Sporschill: *Chiesa indietro di 200 anni*. Perché abbiamo paura? In: *Corriere della Sera*, 1 settembre 2012. Deutsch: http://www.christundwelt.de/themen/detail/artikel/der-papst-und-die-bischoefe-muessen-umkehren/[Aufruf: 03.01.2015].

[2] Vgl. Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: *Jesus von Nazareth*. Prolog – die Kindheitsgeschichten, Freiburg/Basel/Wien 2012. – Vgl. dazu auch die subtile Kritik M.s am ersten Band des Ratzinger'schen Jesus-Buches: http://www.jesus1.it/Pages/it_giovanni_presentazione_di_volumi_recenti.aspx?arg=94&rec=1313 [Aufruf: 03.01.2015]. Der Text (samt einigen begleitenden Kommentaren) erschien am 22.05.2007 im *Corriere della Sera* unter der Schlagzeile: „Ammiro il Gesù di Ratzinger, ma non è l'unico" [Ich bewundere Ratzingers Jesus, aber er ist nicht der einzige; Übers. K. M.].

[3] Vgl. etwa Marco Garzonio: *Il profeta*. Vita di Carlo Maria Martini, Milano 2013.

Moraltheologie / Sozialethik

Tödt, Heinz Eduard: **Theologie lernen und lehren mit Karl Barth**. Briefe – Berichte – Vorlesungen. Zusammengestellt von Ilse Tödt. – Münster: Lit Verlag 2012. 313 S. (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, 23), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–643–11780–9

Im April 1950 kehrte Heinz Eduard Tödt (1918–1991) aus fünfjähriger Kriegsgefangenschaft in der Sowjetunion in seine nordfriesische Heimat und sein lutherisch geprägtes Elternhaus, das zugleich Pfarrhaus

war, zurück. Zwei Monate später notierte er: „Auf dem Grunde meiner Seele hausen düstere, depressive Schatten. [...] Eines aber halte ich fest: Die Überwindung der Weltangst liegt in Christus" (13f). T. war – und blieb – körperlich und seelisch angeschlagen. Dass er die Kriegszeit und die Gefangenschaft überlebt hatte, erschien ihm wie ein Wunder und bestärkte seinen lange gehegten Wunsch, evangelische Theologie zu studieren. Seit dem Abitur beherrschte er die alten Sprachen. Danach hatte er kontinuierlich, auch als Soldat und in der Gefangenschaft, „theologische, philosophische und historische Studien autodidaktisch weiterbetrieben" (60) und besaß zu Beginn des Studiums gegenüber seinen Kommilitonen einen nicht unerheblichen Wissensvorsprung.

Mit hoher arbeitstechnischer Disziplin absolvierte er das Studium in Bethel, Heidelberg, Basel (1953/54 und 1954/55) und Göttingen, sodass er bereits 1957 mit einer Diss. über die Menschensohn-Tradition in den synoptischen Evangelien bei Günter Bornkamm in Heidelberg promoviert wurde. Das Werk erschien 1959 und setzte neue Maßstäbe. Verschiedene Umstände führten schließlich im Frühjahr 1963 zu einer Berufung – auch ohne Habilitation – auf den neu errichteten Lehrstuhl für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Sozialethik in Heidelberg. 1983 wurde T. emeritiert. Seit 1986 war er Mitherausgeber der Werke Dietrich Bonhoeffers.

Wie der Untertitel anzeigt, handelt es sich um eine Sammlung ausgewählter Dokumente aus dem Nachlass. Der Band wird eingeleitet durch zwei persönliche Stellungnahmen von Schülern T.s und von einem ehemaligen Heidelberger Kommilitonen. Der erste Teil der Sammlung folgt den Stationen von T.s Studium und Diss. bis zur Berufung auf den Heidelberger Lehrstuhl. Dieser Teil enthält einen kurzen Auszug aus T.s Tagebuch, einige Briefe und Berichte sowie die 65 Druckseiten umfassenden handschriftlichen Erinnerungen, die T. während eines Klinikaufenthaltes im November 1987 verfasste, und die bis zu seinem ersten Baseler WS 1953/54 reichen. Der zweite Teil enthält Auszüge aus drei Vorlesungen über Karl Barths Ethik (1974–1976), Auszüge aus der letzten Vorlesung T.s im Sommer 1983 („Fünfzig Jahre Theologiegeschichte in autobiographischer Sicht") sowie ein Typoskript aus dem Winter 1987/88 („Bericht über einen theologischen Weg"), welches für ein besseres Gesamtverständnis zuerst gelesen werden sollte.

Zwei Berichte T.s von persönlichen Gesprächen mit B. (87–100) sowie der Briefwechsel mit B. und Charlotte von Kirschbaum (101–130) bilden das Herzstück der Sammlung. B. wurde für T. eine „entscheidende Hilfe" (258), die drastischen Erfahrungen im Krieg und in der Gefangenschaft zu verarbeiten. So erfuhr er in Basel erstmals von den „Auseinandersetzungen um deutsche Schuld und theologische Irrwege" (83). Allmählich rückte der seit dem späten 19. Jh. verbreitete lutherisch-deutschnationale Obrigkeits- und Autoritätsgehorsam sowie die „religiöse Hochwertung" (228) des eigenen Volkes, die dazu beigetragen hatten, dass Deutschlands Eliten (und ihre Handlanger) einen völkermordenden „Unterdrückungskrieg" (84) verbrachen, in T.s Bewusstsein. Dieser Prozess führte zu einer intensiven Beschäftigung mit Fragen der politischen Ethik, die in wegweisende Studien zur Geschichte der Zwei-Reiche-Lehre mündete.

B.s Einfluss führte sowohl zu einer nüchternen und kritischen Distanz gegenüber der Rede von einer vermeintlichen „‚Sachvernunft'" (154), die ihre eigene Abhängigkeit von bestimmten Machtverhältnissen verdeckt, als auch zu einem in theologischen Kreisen eher seltenen analytischen Interesse an den materiellen Bedingungen menschlicher Existenz. Bemerkenswert ist T.s Äußerung im Juni 1983, wenige Monate nach dem Sturz der sozial-liberalen Koalition in Bonn und mitten in der Auseinandersetzung um die atomare Aufrüstung der NATO in Westeuropa. Dort spricht er von den „Neoliberalen, die über die politische und wirtschaftliche Gestalt der Bundesrepublik entscheiden" (257).

Immer wieder widmet sich T. der Ethik B.s, repräsentiert in den Bänden II/2 und III/4 der „Kirchliche[n] Dogmatik" und den Schriften zur politischen Ethik „Rechtfertigung und Recht" und „Christengemeinde und Bürgergemeinde". B.s Denken lasse sich nicht „auf die gängigen Typen von Ethik verrechnen" (209) und biete zugleich verlässliche Leitlinien für eine variable Methodik „sittlicher Urteilsbildung" (264). Ein von B. „kaum thematisiertes Problem" betreffe den „methodisch ausgewiesenen Übergang von der Erkenntnis der Wirklichkeit und des Richtungswillens Gottes zu rational verantwortbaren praktischen Entscheidungen" (211).

T.s besonderes Interesse gilt daher der Entwicklung einer Methodik des ethischen Urteilens, wobei er betont, dass schon der Ausgangspunkt ethischer Deliberation von vielen bewusst oder unbewusst geprägten Grundannahmen abhänge, sodass methodische Allgemeingültigkeit kaum erreicht werden könne. Die Aufgabe der evangelischen Sozialethik sei nicht die Übernahme fertiger Konzeptionen, sondern „die abwägende und aussondernde Überprüfung widerstreitender vernünftiger Angebote und die konstruktive Einordnung in biblische Grundperspektiven" (266f).

Im Hinblick auf zeitgeschichtliche Debatten erinnern T.s kritische Überlegungen daran, dass in vielen evangelischen Landeskirchen die Unterstützung des südafrikanischen Apartheidssystems lange Zeit zur Rubrik der ‚rational verantwortbaren' Entscheidungen zählte. Diese Erinnerung ist wichtig, denn inzwischen werden auch Kriegsverbrechen von christlichen Politikern (und Ethikern!) wieder ‚rational verantwortet'. Rationalität verkümmert dabei zu einer instrumentellen Vernunft, die alles legitimieren kann. An dieser Stelle bieten T.s Forschungen zum Zusammenhang von Theologie, Frieden und Völkerrecht hilfreiche Argumente für einen kräftigen Einspruch.

Es war ein weiter Weg: vom Juli 1950, als T., wenige Jahre zuvor noch als Träger des Ritterkreuzes (einer der höchsten NS-Orden für Soldaten) dekoriert, ganz im Bann der westlichen Propaganda meinte: „Schlimm ist es nur, wie die Anschauungen Barths der planmäßigen bolschewistischen Zersetzungs- und Lähmungsoffensive Vorschub leisten" (16) – bis zum Mai 1985, als er aus Anlass des 40. Jahrestages des Kriegsendes über seine eigene Mitverantwortung an dem „vom Deutschen Reich verschuldeten imperialistischen Angriffskrieg" (282) nachdachte. Aus eigener Erfahrung wusste er: Es gab in der sowjetischen Gefangenschaft, wie in vielen anderen Kriegsgefangenenlagern, Hunger und Zwangsarbeit, Erniedrigungen und Exekutionen. Doch es gab keine Vernichtungspraxis wie in den Lagern und Todesfabriken der deutschen Faschisten. Auch dieses Resümee ist angesichts des gefährlich zunehmenden Geschichtsrevisionismus von bleibender Bedeutung.

Heinz Eduard Tödts Äußerungen entstanden zu verschiedenen Anlässen und bewegen sich auf unterschiedlichem Terrain. Diese Vielfalt zeichnet das Buch aus. Sie spiegelt zugleich das tatkräftige wissenschaftliche, gesellschaftliche und ökumenische Engagement eines Theologen und Ethikers, dessen Reflexionen viele Anknüpfungspunkte zum eigenen Nach- und Weiterdenken bieten.

Jena Matthias Gockel

Feger, Ulrich: **Moral de actitudes**. Theologische Ethik für Arm und Reich. Eine autonom fundierte Befreiungsethik von Marciano Vidal. – Frankfurt: Peter Lang 2013. (XII) 367 S. (Forum interdisziplinäre Ethik, 32), geb. € 62,95 ISBN: 978–3–631–62946–8

Ulrich Feger präsentiert in seiner Diss. den ethischen Ansatz des weltweit renommierten spanischen Redemptoristen und Moraltheologen Marciano Vidal. Allgemein ist bekannt, dass das kirchliche Lehramt in den letzten Jahrzehnten die Entwicklung in der Moraltheologie, wie in wohl keiner anderen theologischen Disziplin, wachsam verfolgt hat. Auch V. geriet ins Visier und wurde v.a. wegen Aussagen zur Sexualmoral und Bioethik kritisiert. Für eine Diss. eher unüblich, hat der Vf. in einem Anhang ein höchst aufschlussreiches Interview mit V. veröffentlicht. Darin erklärt V., dass „die Anschuldigungen nicht durch wirkliche Gründe, sondern eher durch Motive" (324) bestimmt waren. Für V. besteht das Motiv darin, eine Erneuerung der Moraltheologie zu verhindern. V. hatte nach langen Auseinandersetzungen schließlich die Notifikation unterschrieben; er sah sich dazu gedrängt und würde es heute nicht mehr tun.

Im deutschsprachigen Bereich ist V. (geb. 1937 in der Provinz Leon/Spanien) eher unbekannt, denn sein umfangreiches Standardwerk „Moral de actitudes" (deutsch: Die Moral der Haltungen) ist nicht auf Deutsch zugänglich. Das verwundert, denn sein Hauptwerk, auf das sich die vorliegende Arbeit bezieht, wurde auf Portugiesisch und Italienisch übersetzt und in acht Auflagen publiziert. Bis zu seiner Notifikation durch die Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger wurde das dreibändige Werk in nahezu allen Priesterseminaren und theologischen Fak.en in Spanien, Italien und Lateinamerika genutzt.

Der Vf. gibt in seiner Diss. einen Überblick über V.s Hauptwerk „Moral de actitudes". Er tut dies so genau, dass er sogar einen Vergleich verschiedener Auflagen des Werkes erstellt. Doch leider referiert er lediglich den Argumentationsgang von V., ohne ihn durch direkte Zitate zu Wort kommen zu lassen. Nur ganz wenige wörtliche Zitate V.s finden sich, was sehr bedauerlich ist, da V.s Hauptwerk nicht auf Deutsch vorliegt.

Das dargestellte Hauptwerk „Moral de actitudes" will kein Lehrbuch im engeren Sinn sein; eher ein Handbuch, Wegweiser und Ratgeber. V. selbst hat es als ein „Buch im Fluss" (294) verstanden. Das erklärt auch, warum er es seit der ersten Auflage 1964 immer wieder im Laufe von dreißig Jahren für acht Auflagen überarbeitet hat. V. etabliert in seinem moraltheologischen Ansatz den Terminus „ética civil" (zivile Ethik). Er versteht darunter eine moralische Auffassung, die sich auf universale Werte stützt, welche die christliche Ethik einschließt (17).

V. argumentiert im Horizont der Krise der Zivilisation und verortet die Moraltheologie in den Herausforderungen der Gegenwart. Er ist ein befreiungstheologisch inspirierter Moraltheologe, der Impulse der Befreiungstheologie für die Moraltheologie nutzbar machen will und seinerseits die moraltheologischen Denkansätze der Theonomie und Autonomie mit der Befreiungstheologie verknüpft. Für die Neubegründung der Moraltheologie wird V.s Denken von zwei Optionen geleitet: Er will das theologische Statut in die Moraltheologie zurückbringen und eine Moral formulieren, die für die Gegenwart kulturell und gesellschaftlich glaubwürdig werden kann.

In erkennbarer Nähe zu Böckle und besonders zu Auer geht V. von einer vernunftbedingten Grundlage einer Ethik aus. Die Identität der christlichen Moral sei konsistenter und glaubwürdiger, insofern sie sich auf der autonomen Ver-

nunft gründet. Doch anders als Böckle integriert er dialektisch die Glaubensethik und die autonome Ethik und formuliert eine dialektische Verbindung einer theonomen Autonomie. V.s integrativer Ansatz unterscheidet sich darin letztlich vom Ansatz Auers. Dieser versteht das Weltethos als Gesamtheit der Verbindlichkeiten aus den einzelnen Lebensbereichen. V. sucht nach einem einheitlich-integrativen Ansatz und trennt deshalb zunächst die theonomen von den autonomen Aspekten, um sie dann in ein einheitliches moraltheologisches Modell integrieren zu können.

V. entwickelt keine eigene Moraltheologie der Befreiung, sondern bezieht sich auf den bedeutenden Befreiungsphilosophen Enrique Dussel, der eine eigene Philosophie der Befreiung entwickelt hat. Für V. ist das Modell der theonomen Autonomie an Dussels Befreiungsethik anschlussfähig. Die Befreiungsethik bezieht sich auf die integrierende Bedeutung des christlichen Heils, die strukturelle Dimension der Sünde, die Gnade und v.a. auf die Armen als ein Ort theologischer Qualität. V. entwickelt Dussels Systematik der Befreiungsethik an drei Stellen weiter: Erstens, die moralische Anstrengung der Christen wird zwischen der Eschatologie und dem geschichtlichem Handeln angesiedelt. Da bislang der normative Diskurs der theologischen Ethik von der Befreiungsethik nicht erforscht sei, fordert V., dass zweitens das Forschungsinteresse sich auf die Struktur des moralischen Urteils, die Bedeutung der Normen sowie auf den Stellenwert des Individuums vs. der Gemeinschaft innerhalb des moralischen Urteils richten soll. Schließlich müsse drittens analysiert werden, welche Konzepte oder Modelle die christlichen Werte am besten inkarnieren könnten. Wie die Befreiungstheologie rückt auch die Moraltheologie die Perspektive der Armen in das Zentrum. Von diesem epistemologischen Standpunkt her führt V. einen moraltheologischen Diskurs aus der Sicht der Armen. Daraus entwickelt er ein neues moraltheologisches Modell: das Paradigma der theonomen Autonomie in der Deutung der Befreiung.

V. ist der Vorwurf des Eklektizismus gemacht worden. Gegenüber diesem Vorwurf verweist der Vf. darauf, dass V. „die Ergebnisse nicht einfach zusammenhangslos aneinandergereiht", sondern „sinnvoll und gewinnbringend in das Gesamtkonzept eingearbeitet" (295) habe. So würden befreiungstheologische Ansätze und autonome Moralbegründung grundlegend miteinander kombiniert.

Es ist verdienstvoll, das Denken des bedeutenden befreiungstheologisch inspirierten Moraltheologen V. aufzuarbeiten, da V. eine Neukonzeption der Moraltheologie entwickelt. Dieses Anliegen hätte durchaus gewinnbringender sein können, wenn die Diss. nicht nur V.s Denken und Argumentation referierend wiedergegeben, sondern ihn selbst mit wichtigen authentischen Zitaten stärker zu Wort kommen lassen hätte. Und dass es sich bei F.s Schrift um eine Diss. handelt, erfährt man leider lediglich aus einer bibliographischen Randnotiz. Das bleibende Verdienst des Ansatzes von V. besteht nach F. darin, die Armen zum Ausgangspunkt der Reflexion in der Moraltheologie gemacht zu haben und die Emanzipation der Vernunft einer autonomen Moralbegründung herausgestellt zu haben. Seine Ethik drängt auf eine Befreiungspraxis: „Das christliche Ethos muss sich solidarisch fühlen mit allen Bewegungen, die nach der Moralisierung der Welt suchen. Zuletzt muss das christliche Ethos mit einer stärkeren eschatologischen Ausrichtung auftreten, das man säkular ausgedrückt mit ‚prospektiver und imaginativer Orientierung' übersetzen kann." (303, Anm. 589)

Marburg Franz Segbers

Müller, Gerhard Ludwig Kardinal: **Armut**. Die Herausforderung für den Glauben. Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus. – München: Kösel 2014. 175 S., pb. € 17,99 ISBN: 978-3-466-37106-8

Ein Buch von Gerhard Ludwig Kardinal Müller zum Thema Armut erregt Aufsehen. Schließlich hat man sich schnell an die Rollenverteilung gewöhnt: auf der einen Seite der neue Papst Franziskus, der alles anders macht, die Kurie reformiert, überhaupt frischen Wind aufkommen lässt und eine arme Kirche für die Armen fordert; auf der anderen Seite Kardinal M., der als Präfekt der Glaubenskongregation den Glaubenswächter alter Schule verkörpert und der die alte Kirche der Vorgängerpäpste zu repräsentieren scheint. Korrigiert das Buch diese Rollenverteilung?

Es entsteht zumindest der Eindruck, dass es zu diesem Zweck zusammengestellt wurde. Es handelt sich keineswegs um ein neues theologisches Buch von Kardinal M., sondern um eine Kompilation überwiegend älterer Texte, die noch dazu zum größeren Teil (!) auch gar nicht vom annoncierten Autor stammen. Dem Geleitwort von Franziskus – welches Kardinal M. übrigens nicht daran hindert, Benedikt XVI. immer wieder als ‚unseren heutigen Papst' zu titulieren (u. a. 35, vgl. 51, 40) – folgen zunächst einige Texte von M. selbst, dann aber Texte von Josef Sayer und von Gustavo Gutiérrez. Die Autorschaft von S. und G. wird weder auf dem Buchumschlag noch auf dem Buchrücken noch bei den Kap.n im Text vermerkt, sondern nur im Inhaltsverzeichnis (in Klammern) und in der Titelei (deutlich abgesetzt und klein gedruckt: „Unter Mitarbeit von Gustavo Gutiérrez und Josef Sayer"). Das lässt das Buch als eine Art Gemeinschaftswerk dreier Weggefährten unter Führung des Kardinals erscheinen; und dieser Eindruck zieht sich dann auch durch die Beiträge, die immer wieder von – man kann es kaum anders nennen – gegenseitigen Huldigungen geprägt sind. Was bringt der Band inhaltlich?

Gerhard Ludwig Kardinal Müller beginnt – nach dem „Geleitwort" von *Papst Franziskus* – mit einer „Annäherung" an die katholische Soziallehre. Dabei überrascht, dass der Präfekt der Glaubenskongregation die Enzyklika *Caritas in veritate* von Benedikt XVI. nicht als Sozialenzyklika führt, sondern ausdrücklich *Laborem exercens* (1991) als letzte Sozialenzyklika (18) und das *Kompendium der Soziallehre der Kirche* als (bisher) letztes Dokument der Soziallehre der Kirche betrachtet (17: „Das im Jahre 2004 veröffentlichte *Kompendium der Soziallehre der Kirche* steht als jüngste Veröffentlichung zum weiten Themenkreis der Soziallehre der Kirche in der langen Tradition der Sorge der Kirche um die sozialen und gesellschaftlichen Entwicklungen des Menschen, die seinem Sein und seinem Wesen gerecht werden möchte."). Dagegen habe Benedikt XVI. „das ‚Liebestun der Kirche' zum Programm der Kirche erhoben" (30). Dieser Diagnose eines durch Benedikt XVI. angestoßenen Paradigmenwechsels in der kirchlichen Sozialverkündigung würde der Rez. zwar zustimmen, aber *Caritas in veritate* wurde ja bisher durchaus als ‚Sozialenzyklika' apostrophiert. Von diesem Überraschungseffekt abgesehen, bleibt es eine unspektakuläre und sehr knappe „Annäherung" an die katholische Soziallehre, die kaum mit dem Thema Armut in Verbindung gebracht wird und im weiteren Verlauf des Buches dann auch praktisch keine Rolle mehr spielt. Wesentlich eingehender schildert der Autor „Meine Erfahrungen mit der Befreiungstheologie" (33–48), wobei sogleich S. und insbesondere G. ins Spiel kommen: „So wie Gustavo Gutiérrez mit seiner Person, seinem geistlichen Zeugnis, seinem Engagement für die Armen und seiner großartigen Reflexion der Befreiungstheologie in unserer Zeit ein Gesicht gibt, so hat er uns auch eindrücklich die Gestalt Bartolomé de Las Casas nahegebracht […]" (40). Im Sinne der Gegenüberstellung ‚Gott oder das Gold' gehe es auch heute um „die Grundalternative zwischen der Option für Geld und Macht auf der einen Seite und Gott und Liebe auf der anderen Seite […]" (43). Ausdruck der Tendenz zu Habsucht und Gier sei insbes. die „Schande unserer Zeit: Der neoliberale Kapitalismus" (44). In dieser Art der Kapitalismuskritik kommt der Autor tatsächlich den Päpsten Franziskus und Johannes Paul II. (die sich ihrerseits in *diesem* Punkt ja ziemlich ähnlich sind) nahe, wobei bei M. (genauso wie bei den beiden Päpsten) weiterführende Überlegungen oder erhellende Hinweise zu systematischen Alternativen in Bezug auf die Wirtschaftsweise bzw. auf das Wirtschaftssystems gänzlich ausgespart bleiben. Vielmehr rückt an deren Stelle ein tugendethisches Motiv. In der Sprache der katholischen Soziallehre würde man (wie etwa in *Quadragesimo anno*) sagen, dass es dem Autor nicht um soziale Gerechtigkeit geht, sondern um soziale Liebe, die im Glauben gründet, letztlich um Spiritualität, um eine Erneuerung des Glaubens als Gegenmittel gegen die neoliberale Gier: „Der einzelne Mensch muss das Bewusstsein von der Verantwortung des Menschen vor Gott und den Geist der Brüderlichkeit in den Tiefen des Gewissens zum innersten Anliegen seiner Persönlichkeit machen. Nur so kann die Gier nach Geld und Macht als Quelle aller Übel eingegrenzt werden. […] *Deus caritas est*, das ist Ziel und Medium der Befreiung und Vollendung des Menschen hin zum dreifaltigen Gott." (47) *„Bei diesem absolut an Gott orientierten Ansatz des christlichen Menschenbildes ist jede Ideologie einer Selbsterlösung des Menschen ausgeschlossen."* (53, Herv. i. Orig.) Demgegenüber ersetzten „menschenfeindliche Systeme […] die Gottesherrschaft durch die Herrschaft des Menschen über den Menschen" (54). „Dies betrifft die kapitalistisch und marxistisch geprägten Fortschrittsideologien. Diese sind im Kern atheistisch angelegt, weil sie die Hinordnung des Menschen auf Gott als Ursprung und Ziel leugnen und als Entfremdung und Abhängigkeit diskreditieren." (54) Sowohl Marxismus wie Kapitalismus, so M., „enden zwangsläufig im Totalitarismus, also der Aufhebung der Freiheit und der Vernichtung der Menschenwürde. Dies belegt die reale geschichtliche Entwicklung im Kommunismus, aber auch in neoliberalen Wirtschaftssystemen […]." (54)

Der Text entfernt sich vom Thema Armut zugunsten einer ausführlichen Darstellung und Diskussion der Befreiungstheologie, nicht zuletzt unter dem Blickwinkel der einschlägigen Instruktion der Glaubenskongregation *Libertatis conscientia* von 1986 (in der Überschrift und öfter ist davon die Rede, dass die Instruktion vor „25 Jahren erschien" – und wieder stellt sich die Frage, warum man nicht *entweder* in einer editorischen Notiz angegeben hat, in welchem Kontext und aus welchem Anlass der Text entstanden und zuerst vorgetragen oder veröffentlicht wurde, *oder* den Text zumindest diskret aktualisiert hat). In einem eigenen Kap. geht es dann ausführlich um Gustavo Gutiérrez, den „Vater der Befreiungstheologie" (59–77). Dabei handelt es sich um eine Art Laudatio auf G., aber auch dazu fehlen editorische Hinweise. Unter der Überschrift „Die Armen ins Zentrum. Gustavo Gutiérrez und Gerhard Ludwig Müller – Eine Freundschaft im Kontext der Armen" (87–105) hebt dann *Josef Sayer* wiederum auch die Verdienste Kardinal M.s um die Befreiungstheologie hervor. Er schließt: „Der Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez und der Präfekt der Glaubenskongregation Gerhard Ludwig Müller – eine Freundschaft, die sie persönlich wie auch ihre Sicht auf Theologie, Kirche und Welt bereichert. Sie ist fruchtbar gerade für die Kirche, die berufen ist, zu evangelisieren und kundzutun, dass die Befreiung, die uns von Gott durch Jesus Christus geschenkt wurde, allen gilt, insbesondere und vor allem den Armen." (105) Darauf folgen zwei Texte von *Gustavo Gutiérrez*, wobei v.a. das Kap. „Aparecida und die vorran-

gige Option für die Armen" (135–166) eine kompakte und übersichtliche Einführung in wichtige Impulse der Befreiungstheologie bietet.

In *inhaltlicher Hinsicht* wird mit dem Buchtitel „Armut" ein falscher Eindruck erweckt, weil ein anderer Inhalt suggeriert wird als das Buch tatsächlich hat: Es geht nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Armutsbegriff. Vielmehr geht es – nach einem äußerst knappen Seitenblick in die katholische Soziallehre, der wiederum nicht auf die Armutsthematik konzentriert ist – um einige Aspekte der Befreiungstheologie, um G. und v. a. um Kardinal M. Dessen bzw. deren Verdienste und entsprechende Lebenspraxis sind zweifellos beeindruckend und bewundernswert. Wer jedoch von einem Buch des Präfekten der Glaubenskongregation mit dem Titel „Armut" weiterführende theologische und kirchenpolitisch auf die aktuelle Situation der Kirche bezogene Einlassungen zum Thema Armut erwartet, wird von dem vorliegenden Band enttäuscht sein.

In *formaler Hinsicht* fällt auf, dass der Band nicht etwas Neues von dem auf dem Buch angegebenen Autor M. bringt, sondern überwiegend ältere Texte auch anderer Autoren, wobei in fast allen Fällen eine editorische Notiz zum Entstehungszusammenhang der Texte fehlt. Zugleich hat man sich die Mühe einer Aktualisierung der Texte erspart, was v. a. deshalb – auf eine freilich auch irgendwie unterhaltsame Weise – kurios wirkt, weil wiederholt „unser heutiger Papst Benedikt XVI." dem „Geleitwort von Papst Franziskus" gegenüber steht. (Vielleicht muss man sich aber auch, nachdem Benedikt XVI. seinen Plan, sich „verborgen vor der Welt" zu halten, aufgegeben hat und mit ebenfalls wiederveröffentlichten – aber immerhin mit ganz neuen Schlüssen und Pointen versehenen – Aufsätzen an die Öffentlichkeit tritt, an zwei Päpste gewöhnen.) Der Rez. kann sich – v. a., aber nicht nur angesichts der zentral platzierte Doppellaudatio von Josef Sayer – des Eindrucks nicht erwehren, dass der Veröffentlichung dieses Buches die Absicht zugrunde liegt, eine Korrektur der Wahrnehmung und des Images von Kardinal Müller zu bewirken: Dieser ist nicht der konservative Gegenspieler des aufgeschlossenen Papstes der Armen, sondern ein Theologe an der Seite der Armen, der seit Jahrzehnten in seinem persönlichem Leben und in seiner theologischen und kirchlichen Arbeit eine intensive Verbindung zu den Armen und zur Option für die Armen pflegt.

Linz Christian Spieß

Sedmak, Clemens: **Armutsbekämpfung**. Eine Grundlegung. – Köln: Böhlau 2013. 370 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–205–79468–4

Der Inhalt dieses Buches ist eine weit über den Titel „Armutsbekämpfung" hinausgreifende und umfassende Auseinandersetzung mit dem Thema „Armut". Zwar läuft der Argumentationsgang auf das Kap. „Armut bekämpfen" hinaus, erreicht diesen Zielpunkt aber erst nach der Reflexion einer Fülle von ganz unterschiedlichen Aspekten des Themas. Wer dabei eine systematisch geschlossene, an einer der sozialethischen Großtheorien – etwa liberaler oder aristotelischer, kommunitaristischer oder utilitaristischer Spielart – orientierte Durchführung mit entsprechend eindeutigen Bezügen zu den bekannten sozialwissenschaftlichen Armutsdefinitionen – relative oder absolute Armut, Armut als Lebenslage oder als Mangel an Verwirklichungschancen – erwartet, wird überrascht werden. Der Autor bietet stattdessen Bezüge unterschiedlichster (theologischer, philosophischer, sozialwissenschaftlicher wie soziologischer und ökonomischer) Art in einer ungeheuren Vielfalt an, die freilich auf eine Kernthese hingeordnet sind – oder besser: die mit der Kernthese des Buches mehr oder weniger intensiv, mehr oder weniger lose korrespondieren. Diese Kernthese bietet ihrerseits eine Überraschung: Es geht Clemens Sedmak darum, *Armut von innen zu denken*. Damit ist in einer schwächeren Variante gemeint, dass „Armutsdynamiken [...] tiefer verstanden werden [können], wenn man die Innenseite von Armut einbezieht" (49), und in einer stärkeren Variante (die insgesamt zweifellos eher zur Konzeption des Buches passt; Anm. des Rez.en), dass man ohne „Berücksichtigung der Innenseite von Armut [...] Armut nur unzureichend verstehen und nicht wirkungsvoll bekämpfen" kann (ebd.). Was ist mit „Innenseite" gemeint? „Es geht darum, so könnte man sagen, eine ‚Innentheorie' von Armut zu entfalten oder auch: Armut und Armutsbekämpfung von der Innenseite unter Berücksichtigung menschlicher Interiorität zu verstehen." (Ebd.) Im Hintergrund steht dabei „ein bestimmtes Menschenbild, das davon ausgeht, dass Menschen Wesen mit Tiefe und Innerlichkeit sind, mit reichem Innenleben" (ebd.). Diese These wird im Buch ungeheuer oft in kaum bzw. leicht variierter Form wiederholt. Wohl um die Fülle der Bezüge systematisch zu bändigen, werden im Text Kategorien unterschieden, nämlich Beispiele (E), Mikrotheorien (MT) und Referenzdenken (RD). Den einzelnen Abschnitten ist jeweils ein Buchstabe bzw. eine Buchstabenkombination vorangestellt – eben E, MT oder RD –, um zu kennzeichnen, welcher Kategorie der nun folgende Abschnitt zuzurechnen ist.

Der Band ist in fünf „Teile" gegliedert, deren erster unter dem Titel „Über Armut nachdenken" eine Art Hinführung zum Thema bildet. Im zweiten Teil wird „Die Kernthese" vorgestellt: „Die ‚Innenseite der Armut' betrifft die Innerlichkeit des Menschen, die menschliche Interiorität. Darunter verstehe ich insbesondere die epistemische und moralische Situation der Betroffenen." (49) Dies erläutert S. mit Bezügen auf Referenztheorien, die von Augustinus bis zum tschechischen Ökonomen Tomáš Sedláček reichen, um v. a. den Zusammenhang von Armut und Identität (mit einem starken Identitätsbegriff, der gar als „Schlüsselbegriff der Armutsbekämpfung" apostrophiert wird; 61) sowie von Armut und Integrität („als Ausdruck geordneter Innerlichkeit und geglückter Identität"; 71) hervorzuheben. Eindrucksvoll wird darüber hinaus eine Verbindung zum (autobiographisch geprägten) Werk der brasilianischen Schriftstellerin Carolina Maria de Jesus hergestellt, die über die Dynamik der Gewalt in den Favelas schreibt und über die „Beschämung, in Lumpen gekleidet zu sein": „Armut führt zur Beschämung." (81) Armut bedeutet auch „Mangel an Schönem" (ebd.), „Einschränkung der Wahlmöglichkeiten, der Möglichkeiten, Präferenzen zu setzen" (81f), „Mangel an Ernährungssicherheit" (82) bedeutet „Sorge, den Sorgepflichten nicht Genüge tun zu können", in diesem Fall die Sorge der Mutter, ihre Kinder nicht ausreichend versorgen und umsorgen zu können (82f). Es ist dies vielleicht das hervorragendste Beispiel für die Art und Weise, wie S. aus einem literarischen Text, der hier als Mikrotheorie firmiert, systematische Gesichtspunkte für den Armutsbegriff gewinnt.

Im dritten Teil werden ausführlich die „Innenseiten" erörtert, die „Innenseiten der Materiellen Welt: Die Bedeutung von Dingen" (85–95), „Die Innenseite des Politischen" (95–106), „Die Innenseite des Sozialen" (118–131) sowie „Innenwirtschaft: die Innenseite des Ökonomischen" (106–118). Bei dieser geht es grundsätzlich und ganz konventionell „um planvolles Handeln zur menschlichen Bedürfnisbefriedigung mit knappen Gütern" (106). Entsprechend seiner vorausgehenden Überlegungen und entsprechend der Betonung der „Innenseite" schlägt der Autor – nun weniger konventionell – vor, „Ökonomie als identitätsstiftendes Gespräch zu verstehen; ökonomisches Geschehen ist ein Gespräch mit der Welt und ein Gespräch mit uns selbst" (108). Dies versucht er – Unkonventionelles mit Konventionellem verbindend – zu erläutern: „Ökonomisches Handeln reagiert auf Bedürfnisse, orientiert sich an Nachfrage. Anders gesagt: Ökonomisches Geschehen antwortet auf Fragen, die die Menschen an die Welt herantragen. Das Wirtschaftsgeschehen hat responsive Struktur und setzt gleichzeitig auf die Grundfähigkeit der klugen Frage. Unternehmerisches Handeln bedeutet einerseits, die richtigen Fragen zu stellen, und andererseits, menschengemäße Antworten auf Probleme und Fragen zu finden." (108f) Warum und inwiefern aber „identitätsstiftend"? Darauf geht der Autor erst etwas später mit einem eher knappen und etwas vagen Bezug zu „identity economics" (George Akerlof und Rachel Kranton) ein (115–117), der in den Hinweis mündet, dass „im Rahmen von Armutsbekämpfungsbemühungen Identitätsarbeit zu leisten" sei (117). Im Rahmen seiner Erörterung der „Innenseite des Sozialen" verweist S. u. a. auf die „Innenseite der Gerechtigkeit", die sich „an der Bedeutung der intangiblen Infrastruktur, nämlich Vertrauen, Ehre und Solidarität für Gerechtigkeitstheorien" zeige (126), was er nicht nur mit Charles Taylors Voraussetzungen für das Funktionieren eines Gemeinwesens („Einheit, Partizipation, gegenseitiger Respekt") zu belegen sucht, sondern auch mit John Rawls' Idee eines Gerechtigkeitssinnes als Basis für die wohlgeordnete Gesellschaft (126f) und daraus schließt: „Eine wohlgeordnete Gesellschaft beruht auf einer Kultur des Vertrauens." (127)

Im Zentrum des vierten Teils steht die keineswegs triviale normative Frage, ob Armut ein Übel sei (133–185). Trivial ist diese Frage schon deshalb nicht, weil eine Reihe positiver Aspekte mit Armut verbunden sein können und gerade in der christlichen Tradition gewichtige Argumente vorgetragen werden, die Armut als bonum erscheinen lassen. Zwar ist das Phänomen „Armut" normativ ambivalent, aber häufig ein großes Ärgernis und im Wesentlichen ein Übel (vgl. insbes. 154f). In diesem Zusammenhang wird auch die Verbindung von Armut und der „Frage nach der guten Gesellschaft" (161–174) sowie von Armut und der „Frage nach dem guten Leben" erörtert (153–160). Gerade diese letzte Verbindung wird hier wie an vielen anderen Stellen des Buches besonders betont: „Die Frage nach dem normativen Status von Armut kann nicht getrennt werden von der Frage nach dem guten Leben." (153)

Im fünften Teil schließlich wird Armutsbekämpfung als „Veränderung des Sozialen" entfaltet. Freilich sind Veränderungen „an Fähigkeiten gebunden", d. h. an „Vermögen, einen Sachverhalt kausal zu beeinflussen" (187). Das führt wieder zum Einzelnen zurück, denn „Fähigkeiten sind untrennbar mit Menschen verbunden, die diese Fähigkeiten – in einer je persönlichen Weise – ausüben. Auch die Armut*sbekämpfung* zielt auf die „Innenseite". Im Wesentlichen, so scheint es, denkt der Autor neben Privilegienabbau v. a. einerseits an Bildung und andererseits an soziale Dienstleistungen. Privilegien sind Vorteile von bestimmten Personen im soziale Gefüge, die zu unterschiedlichen Möglichkeiten führen, die jedoch sehr häufig nicht legitimiert sind, vielmehr trotzdem unhinterfragt zuerkannt werden, nicht selten einfach aus Gewohnheit (199–215). Bildung wird als „Königsweg der Armutsbekämpfung" vorgestellt (221; vgl. 221–228), wobei Bildung „vor allem zweierlei" bedeutet: „Erstens Zugang zu Innerlichkeit und zweitens Zugang zu Fundamentalfähigkeiten" (223). Der Weg führt

also auch hier in erster Linie „nach innen". Und Politik kommt v.a. als „tiefe Politik" ins Spiel, die viel über das zu erstrebende Gute weiß: „Armutsbekämpfung muss im Sinne tiefer Politik die Frage nach dem Telos stellen – wohin soll bekämpfte Armut die Menschen führen?" – wie es in einer der 45 zusammenfassenden Thesen am Schluss des Buches heißt. Eine wichtige Rolle kommt bei der auf die Innenseite zielenden Armutsbekämpfung der Sozialen Arbeit bzw. den Sozialen Diensten zu, die ihrerseits sehr stark mit einem Motiv der Spiritualität verbunden werden. Wird der weite Bereich der Sozialen Dienstleistung (außer in Richtung des Bildungsbereichs) verlassen, dann eher in Richtung der „Nachbarschaftshilfe und Hilfsbereitschaft", nicht in die Richtung von sozialstaatlich organisierter Umverteilung oder der politischen Gestaltung des Arbeitsmarkts (etwa Mindestlöhne oder dergleichen, obwohl das Problem der working poor durchaus beschrieben wird).

Beeindruckend ist die Vielfalt der Bezüge zu Beispielen und Referenztheorien, nicht zuletzt zu literarischen Texten. So eindrucksvoll und überzeugend all die Überlegungen sein mögen (ob es z.B. jene zur Spiritualität in der Sozialen Arbeit sind, kann dahingestellt bleiben), scheint manches doch eher selektiv benutzt als systematisch stringent in eine Argumentation eingebaut zu sein. So stehen Taylor, Rawls, Nussbaum, Margalit, Sen, Sandel und viele andere, die eigentlich sowohl in Fragen der Armutsdefinition als auch in Fragen der (politischen) Armutsbekämpfung in einer erheblichen Spannung zueinander stehen, hier nebeneinander als Paten für das *Denken der Armut von innen*, als hätten sie genau diese Konzeption immer schon im Sinn gehabt. Viele von ihnen haben aber in erster Linie *Politik* im Sinn (gehabt). Wenn in dem Band mit dem Motiv der „Innenseite" auch ein eminenter, bisher weithin unterbestimmter Gesichtspunkt der Armut und der Armutsbekämpfung virtuos entfaltet wird, dürften Fragen der politischen Armutsbekämpfung im Rahmen der Sozial-, Wirtschafts- und Arbeitsmarktpolitik doch bei Weitem zu kurz kommen.

Linz Christian Spieß

Lehmann, Udo: **Die asymmetrische Chancengesellschaft**. Ressourcen – Macht – Gerechtigkeit. – Paderborn: Schöningh 2013. 376 S. (Gesellschaft – Ethik – Religion, 3), kt € 44,90 ISBN: 978–3–506–77299–2

In der Umformung des Sozialstaates in einen aktivierenden Sozialstaat wurden immer neue Gerechtigkeitswörter in die Debatte eingebracht: Generationengerechtigkeit, Chancengerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit, Einkommensgerechtigkeit, Regelgerechtigkeit, Bildungsgerechtigkeit oder Familiengerechtigkeit. Diese Pluralität der Gerechtigkeiten ist Teil einer Neujustierung der Gerechtigkeit im Zuge der grundsätzlichen Umorientierung der Sozialpolitik. Chancengesellschaft oder Chancengerechtigkeit sind in dieser Debatte zu einer gesellschaftspolitischen Leitformel geworden. Für manche markieren diese Formeln den Abschied von einer Gesellschaft hergebrachter christlicher Barmherzigkeit oder sozialdemokratischer Solidarität. Die Rede von der Chancengesellschaft unterstellt zwar Chancen für jedermann, ist aber tatsächlich ein Polarisierungsbegriff.

Die Rede von der Chancengerechtigkeit hat gerade in Zeiten Konjunktur, in denen empirische Studien belegen, dass die Chancen abnehmen. Gesellschaftlicher Aufstieg ist nicht mehr für jeden und jede grundsätzlich möglich. Chancenzugänge werden höchst ungleich verteilt. Daran ändern auch sozialpolitische Interventionen wie Bildungs- und Teilhabepakete kaum wirklich etwas. Der Titel der hier vorgelegten Habil. spricht von einer „asymmetrischen Chancengesellschaft". Dies deutet darauf hin, dass die Gesellschaft durch strukturelle Ungleichheiten geprägt ist. Der Vf. geht davon aus, dass „eine in jeglicher Hinsicht ‚symmetrische' Chancengesellschaft Utopie bleiben wird" (317). Sie sei auch in einer freien Gesellschaft nicht wirklich vorstellbar. Eine generelle Symmetrie im Sinne einer Gleichheit könne auch kein sinnvolles Gerechtigkeitskriterium darstellen. Das bedeutet nun aber keineswegs jegliche Ungleichheiten legitimieren zu können. Der Vf. vertritt vielmehr eine Ethik des Komparativs: „*Mehr* Chancengerechtigkeit durch *weniger* strukturelle Chancenasymmetrien." (317) Es ist ein weiter Weg, bis Udo Lehmann zu diesem Resümee kommen kann.

Im ersten Abschnitt klärt der Vf. die Problemstellung und die methodologische Vorgehensweise im Verhältnis von Sozialtheorie, Empirie und ethischer Reflexion. Im zweiten Kap. stellt er die Konturen einer aus christlich-sozialethischer Sicht gerechten Gesellschaft dar. Dabei müssen Grundsatzfragen des Verhältnisses von Gleichheit und Gerechtigkeit geklärt werden. In Auseinandersetzung mit der Egalitarismusdebatte spricht der Vf. der Gleichheit im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie eine eigenständige Bedeutung zu. Erst auf dem Hintergrund des normativen Wertes von Gleichheit werde Ungleichheit problematisch. Doch welche Kriterien für eine legitime Ungleichheit gibt es? Im dritten Hauptkap. diskutiert der Vf. drei Hauptströmungen von Verteilungsparadigmen: das kontraktualistische, das utilitaristische und das marktliche. In Abwägung dieser Ansätze ist für den Vf. allein das kontraktualistische Konzept von John Rawls sozialethisch überzeugend.

Verteilung braucht eine Zielrichtung, auf die hin sie zu organisieren ist. Diese Zielperspektive bestimmt der Vf. mit der Sozialethikerin Heimbach-Steins in der Ermöglichung von Beteiligung durch Freisetzung menschlicher Fähigkeiten zur Verwirklichung von Chancen. L. diskutiert dieses Konzept entlang zeitgenössischer Sozialphilosophien von Michael Walzer, Axel Honneth, Martha C. Nussbaum, Amartya Senn und Alan Gewirth, die sich in unterschiedlichem Maße als anschlussfähig erweisen. Dieser Argumentationsgang zeigt die Methodologie auf: Sie argumentiert zwar von einem christlich-sozialethischen Vorverständnis her, bleibt aber interdisziplinär diskursfähig. Dies ermöglicht es, eine Gerechtigkeitskonzeption zu vertreten, die über den christlich-sozialethischen Kontext hinaus in einer weltanschaulich neutralen Gesellschaft zur Geltung gebracht werden kann.

Der Vf. argumentiert im Dreieck von Ungleichheitstheorien, sozialphilosophischen Ansätzen und sozialethisch-theologischen Kriterien. Mit diesem Verfahren entwirft der Vf. ein integratives Konzept, das Chancengerechtigkeit aus sozialethischer Sicht, die zugleich auch sozialwissenschaftlich informiert ist, operationalisieren kann. Dass Chancenzugänge höchst ungleich verteilt sind, wird in zahlreichen empirischen Studien immer wieder belegt. Dass es zur Nutzung von Chancen auch bestimmter Ressourcen bedarf, wie Bildung, ist ebenfalls unbestritten. Der Vf. zeigt, dass die Ungleichheit gesellschaftlicher Beteiligungschancen auch von den Zugängen zu informellen Ressourcen abhängt. Wie werden diese informellen Ressourcen verteilt?

Interessant ist die Darstellung, wie Beteiligung oder Chancengerechtigkeit als Leitmotiv auch in kirchlichen Zusammenhängen verwendet und auch ökumenisch rezipiert werden. Sehr vorsichtig weist der Vf. darauf hin, dass sich parallel zur Neujustierung der Sozialpolitik die Aktivierung zum sozialpolitischen Fokus erhoben hatte; auch in kirchlichen Dokumenten zeichnete sich eine Verschiebung in diese Richtung ab. So wird in der Schrift der Deutschen Bischofskonferenz „Das Soziale neu denken" ein „Vorrang der Aktivierung vor der Versorgung" proklamiert. Deutlicher hätte freilich konturiert werden können, wie die immer wieder erhobene „Option für die Armen" nicht einfach nur den Beteiligungsgedanken aufgreift, sondern die „Option für die Armen" in kirchlichen Dokumenten gegenüber der Ursprungsverwendung geradezu umgedeutet wird. Ob die Kirchen in ihren Schriften zu nah am aktivierenden Sozialstaat entlang argumentieren, lässt der Vf. leider unentschieden und offen.

Die Neujustierung des Gerechtigkeitsbegriffs besteht genau in dem Punkt, dass zwar von Chancengerechtigkeit gesprochen wird, man sich aber doch von einer wirklichen Chancengerechtigkeit verabschieden will, die jedoch ohne Verteilungsgerechtigkeit nicht zu haben ist. Es wird nicht mehr soziale Gleichheit angestrebt, sondern Ungleichheit als nützlich akzeptiert und gefördert. Chancengerechtigkeit wird dann nicht mehr verstanden als Gleichheit in der Verteilung von Einkommen, Eigentum, Macht oder Bildung, sondern lediglich als Gleichheit im Zugang zu Einkommen, Eigentum, Macht oder Bildung. Dann aber bedeutet die scheinbare Begriffserweiterung im Sinne eines modernen, neuen Gerechtigkeitsbegriffs eine inhaltliche Verkürzung: Den Platz der Verteilungsgerechtigkeit soll die Chancengerechtigkeit einnehmen und die bestehenden Ungleichheitsstrukturen werden außer Streit gestellt.

In wünschenswerter Klarheit lässt der Vf. keinen Zweifel daran, dass Chancengerechtigkeit nicht von der Verteilungsgerechtigkeit abgekoppelt werden darf. Chancengerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit sind keine Alternativen. Zu Recht verweist er auf den Tatbestand, dass die Orientierung an Chancengerechtigkeit früher oder später immer auch die Frage nach der Verteilung aufwirft (307). Die Forderung nach einer chancengerechten Gesellschaft bezieht sich nicht allein auf Forderungen, die an die Politik zu richten wären, sondern ist auch eine gesamtgesellschaftliche Forderung nach einer wechselseitig-solidarischen Achtung der Bürgerinnen und Bürger als Gleiche. Dieser Hinweis soll jedoch nicht davon ablenken, dass die vorliegende Untersuchung vorrangig einen sozialstrukturellen Akzent setzen will. Begründet wird dies mit dem Hinweis darauf, dass es innerhalb der Sozialethik eine Zurückhaltung gegenüber Theorien sozialer Ungleichheit gibt. Diese Lücke sucht der Vf. zu schließen.

Der Begriff ‚Chancengesellschaft' ist politisch besetzt. Erstmals verwendet wurde er wohl im Jahr 2008 vom damaligen hessischen Ministerpräsidenten Roland Koch, um eine neue politische Perspektive entwickeln zu können. Die vorliegende Schrift argumentiert interdisziplinär und will Mechanismen der Produktion von Ungleichheit aufdecken, aber auch aufzeigen, wie strukturelle Probleme, die der Chancengerechtigkeit entgegenstehen, erkannt werden können. Ihr bleibt zu wünschen, dass sie auch interdisziplinär als ein Gesprächsangebot aufgenommen wird. Es gibt ein gemeinsames praktisches Interesse angesichts einer Gesellschaft, deren Strukturiertheit von Ungleichheit sich verfestigt. Ein Erkenntnisproblem liegt nicht vor, wohl aber ein politisches Defizit, solche Rahmenbedingungen zu schaffen, die soziale Verfestigungen auflösen können. Zu Recht heißt es abschließend in der vorliegenden Habil.schrift: „Darauf zu verweisen und zu drängen, ist Aufgabe einer vom christlichen Menschenbild geprägten Sozialethik." (316)

Marburg Franz Segbers

Borzymski, Markus: **Sozialprinzipien und Finanzverfassung**. Eine gerechtigkeitstheoretische Analyse zur Ausgestaltung einer Finanzverteilung in einem föderalen Staat am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland. – Paderborn: Schöningh 2014. 271 S. (Christliche Sozialethik im Diskurs, 6), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–506–77477–4

Mit seiner Studie greift Markus Borzymski ein Thema auf, welches seit Jahren die politische Öffentlichkeit und mehr noch die Experten beschäftigt und sehr kontrovers und emotional diskutiert wird, das aber in der sozialethischen Reflexion bislang nicht behandelt worden ist: Wie sollen die finanziellen Beziehungen zwischen Bund und Ländern gestaltet werden? B. thematisiert diese Frage sachkundig unter einer normativen Perspektive. Er formuliert zwölf in vier Rubriken gegliederte Maßstäbe, die zur Beurteilung der aktuellen Gesetzeslage wie zur Entwicklung von Reformvorschlägen dienen. Diese verlangen etwa „Good Governance als Rahmenaufgabe", „Humane Entwicklung fördern als soziale Zielperspektive", „Regionen fördern als räumliche Zielperspektive", „Syn- und diachrone Solidität" oder „Gleichbelastung aller Gliedstaaten für Grundgüter".

Im Großen und Ganzen, so das Ergebnis der Studie, entspricht die deutsche Finanzverfassung den hier entwickelten normativen Kriterien. Wie der Vf. in einem abschließenden Ausblick kursorisch aufzeigt, lassen sich die zwölf Maßstäbe in analoger Weise auf andere inner- und zwischenstaatliche Finanzbeziehungen anwenden, etwa auf die Finanzierung der Kommunalhaushalte oder der Europäischen Union, oder auch auf den interdiözesanen Finanzausgleich.

Inhaltlich betrachtet sind die zwölf Kriterien weitgehend überzeugend. Ausführlicher zu diskutieren wäre insbes. der vom Vf. geforderte stärkere Wettbewerb zwischen den Bundesländern, dessen Konsequenzen er nicht weiter entfaltet. Ein Vergleich mit der Situation der Schweizer Kantone könnte diesbezüglich instruktiv sein. Auch müsste die in diesem Zusammenhang implizit unterstellte Annahme, dass die Länder rationale Akteure seien, angesichts der Eigendynamik des Politischen näher beleuchtet werden.

Als erstes Zwischenfazit, das sich auf die inhaltliche Qualität der Arbeit bezieht, lässt sich festhalten, dass die Studie einen fundierten, umfassenden und verständlich formulierten Einblick in die bundesdeutsche Verteilung der Finanzen sowie die dazu stattfindenden politischen, juristischen und wissenschaftlichen Diskurse gibt. Zudem erarbeitet der Vf. plausible Kriterien, die die finanzpolitischen Diskussionen um den Föderalismus ordnen und auch voranbringen können.

Ausführlicher besprochen werden soll nun die Begründung der Maßstäbe aus sozialethischer Sicht. Anders als es der Titel angibt, zieht B. nicht allein die Sozialprinzipien, sondern hauptsächlich die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie als Argumentationsgrundlage heran. Diese Bezugnahme wird durch ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1999 nahegelegt, in dem es heißt, dass für die Entwicklung sachgerechter Maßstäbe für die Finanzverteilung Rawls' Konzept des Schleiers des Nichtwissens angewandt werden könne.

Dem geht der Autor nun nach. Dazu legt er zunächst dar, welches allgemeine Wissen hinter dem Schleier des Nichtwissens vorausgesetzt werden soll, und bezieht sich dazu in plausibler Weise auf finanzwissenschaftliche Überlegungen wie auch auf Leitkonzepte der Raumordnung (Kap. 2). Auf dieser Basis arbeitet er in einer Diskursanalyse, die verschiedene bundesdeutsche Leitmedien auswertet, „verallgemeinerte Interessen" heraus, an denen sich die Überlegungen hinter dem Schleier des Nichtwissens orientieren können (Kap. 3). Sie stehen damit in Analogie zu den sozialen Grundgütern bei Rawls. Im Einzelnen sind dies Wirtschaftswachstum, Präferenzerfüllung, gleichwertige Lebensverhältnisse, regionale Entwicklung und Nachhaltigkeit.

Rawls behauptet, dass die von ihm entwickelte politische Gerechtigkeitskonzeption nicht nur gut begründet, sondern auch anwendbar sei. Dazu konzipiert er einen sog. Vier-Stufen-Gang, bei dem von der Festlegung der politischen Gerechtigkeitskonzeption über die Wahl der Verfassung und die Einzelgesetzgebung bis hin zum Handeln der Behörden und Gerichte der Schleier des Nichtwissens immer weiter gelüftet wird. In einem Gedankenexperiment vollzieht B. diese vier Konkretisierungsstufen im Sinne einer Anwendung der beiden Gerechtigkeitsprinzipien nach und skizziert unter differenziertem Rückgriff auf finanzwissenschaftliche und Raumordnungskonzepte, was dies jeweils für eine gerechte Finanzverfassung in Deutschland bedeuten könnte (Kap. 4). Durch den Aspekt des Föderalismus trägt der Vf. in Rawls' Konzept die Kategorie des Raumes ein, was eine innovative und konsistente Weiterentwicklung darstellt.

Mit Blick auf die Rawls-Rezeption sind zumindest drei Aspekte kritisch anzusprechen. B. gebraucht den Begriff der sozialen Grundgüter anders und enger als Rawls, der das Adjektiv „sozial" im Sinne von „gesellschaftlich" versteht und zu den sozialen Grundgütern auch Grundfreiheiten und Rechte zählt, weshalb er sie auch nicht, wie es bei B. der Fall ist, unter dem Stichwort der Chancengleichheit behandelt. Ferner ist die Parallelisierung von sozialen und regionalen Grundgütern zumindest missverständlich. Regionale Güter stellen nicht eine eigenständige Klasse neben den sozialen Gütern dar, sondern es handelt sich um eine zusätzliche und, wie gesagt, bedeutsame Perspektive, die die für den Zugang zu den sozialen Grundgütern erforderliche räumliche Infrastruktur thematisiert. Nicht zuletzt ist zumindest anzumerken, dass B. unkritisch Rawls' enges Verfassungskonzept übernimmt, das soziale Grundrechte ausdrücklich ausklammert.

Bis hierher stellt die Studie eine stimmige Auseinandersetzung mit der Finanzierung von Bund und Ländern auf der Basis von Rawls' Gerechtigkeitstheorie dar.

Im folgenden fünften Kap. führt B. nun die „Sozialprinzipien als Rahmen der Maßstabsbildung" ein. Wie er in der Einleitung schreibt, seien die Sozialprinzipien interpretations- und konkretisierungsbedürftig und daher „mit ergänzenden Theorien bzw. Konzeptionen zu konfrontieren, damit sie zusammen mit diesen eine konkretisierende Wirkung entfalten können" (21). Wie diese Konfrontation methodisch fundiert geschehen soll, bleibt indes offen. Die Sozialprinzipien werden knapp und v. a. auf der Basis kirchlicher Lehrtexte zusammengefasst. Im Ergebnis zeigt sich eine große Konvergenz mit Rawls' Gerechtigkeitstheorie. Dieses Resultat ist für die weitere sozialethische Theoriearbeit durchaus von Bedeutung. Methodisch aber bleibt es bei einer Parallelisierung der beiden normativen Konzepte.

Darüber hinaus lässt die Entfaltung der Sozialprinzipen einige Fragen offen, etwa die Verbindung von Gemeinwohlorientierung und Personalität zu einer Art erstem Doppelprinzip oder der Übergang von einem ntl.en tugendethischen Solidaritätsverständnis zu einer strukturethischen Auslegung der Sozialprinzipien. Nachhaltigkeit als Sozialprinzip wird – aus Sicht des Rez.en zu Recht – in einer doppelten Ausrichtung verstanden: als systemische Vernetztheit und als intergenerationale Anforderung, wohingegen in den übrigen Ausführungen im Buch allein der temporale Aspekt von Nachhaltigkeit entfaltet wird, was freilich auch der referierten Literatur geschuldet ist.

Markus Borzymski legt inhaltlich betrachtet eine kenntnisreiche Studie vor, die ein für die Sozialethik wichtiges, aber bislang vernachlässigtes Thema in den Blick nimmt und bedenkenswerte Positionen entwickelt, die die Diskussionen voranzubringen vermögen. Methodisch gesehen wird an einem konkreten Thema überzeugend dargelegt, wie mit Rawls' Gerechtigkeitstheorie sozialethisch gearbeitet werden kann. Zudem wird eine mögliche große Konvergenz zwischen diesem Ansatz und den Sozialprinzipien aufgewiesen. Die Klärung, wie diese beiden Konzepte fundiert zu verbinden sind, bleibt ein Desiderat für die weitere sozialethische Methodenentwicklung.

München Jochen Ostheimer

Stoeckl, Kristina: **The Russian Orthodox Church and Human Rights**. – New York: Routledge 2014. (IX) 158 S., geb. $ 155,00 ISBN: 978–0–415–65871–3

Kristina Stoeckl has managed in a concise 132 page argument, to provide Orthodox and non-Orthodox observers alike with an indispensable starting point from which to understand the on-going struggle within the Russian Orthodox Church with the concept of human rights. She summarizes the literature on the origins of the term and religious assessment of human rights in general before noting that historically, Orthodox Christianity has viewed human rights language with some suspicion, attributing it to a presumably "western" and "secular" over-emphasis on individual civil and political rights. Her primary focus, however, is the 2008 document "The Bases of the Russian Orthodox Church's Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights". S.'s conclusion—that the Russian Orthodox Church has attempted "to frame its claims in a human rights language while remaining critical of the concept of human rights as such" (2)—is, however, even more true today seven years after the appearance of the 2008 document than it was when she completed this book.

S. begins her analysis of the Russian situation by reviewing the ROC's posture on human rights from 1945 to 1989, the ambivalent posture of the Church regarding human rights after the collapse of the Soviet Union in 1991 in a period of growing Russian nationalism, the confrontation of the ROC with Russian liberals, intellectuals and dissenters, and finally, friction with international human rights legislation—all of which conspired to trigger the internal debates about human rights inside the ROC that produced the 2008 document.

What emerged from those debates, S. argues, was a "reflection" on human rights that continued to see human rights as a "rival meaning-giver to social life and human relations" (69) from what the ROC believed to be correct. Still, by adopting some of the language created by modern "rights talk", the ROC attempted to correct erroneous notions of "human dignity" by calling upon the Genesis account of human beings created in the image and likeness of God. S. highlights precisely the main issue under contention between Orthodox Christian and secular notions of human dignity, namely, that "secular documents postulate human dignity as a natural quality of human beings, while [...] [the Orthodox teaching] links human dignity to the act of divine creation." (71) The difficulty that arises, however, occurs when the Church appears to identify correct moral

behavior as a kind of "condition for recognizing" human dignity (72) and is apparently willing to endorse coercion of various sorts in tandem with a properly ordered state in order to root out social evils. The ROC argues that such evils are incompatible with the correct exercise of human freedom and dignity, exercises that might well be violated if an Orthodox Christian were compelled to take part in legally-protected activities contrary to Christian teaching. S. accurately identifies the real basis of tension—the growing global pluralism that has come to be identified as a threat to Russian nationalism with which the ROC has increasingly identified itself. As a result, "human rights and religion" appear to be manifestations of "opposing and mutually exclusive ideas" (88).

S. summarizes her analysis of specifically Russian Orthodox issues by explicating both the domestic and international objectives the ROC has adopted since the publication of its 2008 statement. At one and the same time, the Church appeals to notions of religious freedom rights in order to advance and defend social morality within Russia. At the same time, however, when confronted with international debates and what it has increasingly chosen to identify as "threats" to specifically Russian Orthodox "values", the ROC has been equally adept at casting itself as a victimized minority voice struggling against the supposed imposition of "some radical-liberal view on human rights [...] which has no alternatives and cannot be disputed" (99), in the words of Vsevolod Chaplin, the notoriously aggressive chairman of the Synodal Department for the Cooperation of Church and Society. S. shrewdly concludes that while some of the rightward drift in ROC comments on human rights derive from internal Russian issues, the tendency also reflects a shift in international human rights controversies that have moved religious freedom from the domain of conflict between individual and collective rights "to competing individual rights" (106).

S.s concluding chapter moves her observations from the stage of the ROC's internal debates on human rights to the broader problem of human rights in what the Canadian Catholic philosopher Charles Taylor has called the "mutual fragilization" of both religious and secular viewpoints in a "post-secular" world. The real challenge facing the Russian Orthodox—but by implication Chalcedonian and non-Chalcedonian Orthodox world-wide—is the task of "self-reflectivity" (129). Rather than cast secular notions of human rights in the role of the antagonistic "other", genuine Orthodoxy has to recognize its future-oriented authentic Tradition of openness to all the cultures, languages, and peoples of the world. If it does so, it has the capacity to transcend the politically understandable, but theologically erroneous choice of identifying the Church with a particular theory of the state, culture, customs, or nationalist aspirations.

Kristina Stoeckl writes from a self-conscious perspective as a political scientist, but one that is very well-informed by the authentic theological Tradition of Orthodoxy. This is an unusually perceptive and insightful book by a young scholar of remarkable promise and "must" reading for anyone interested not only in the Russian Orthodox Church but the challenges facing all forms of religious belief in a post-secular world.

University Park (Pennsylvania) Anthony G. Roeber

Interreligiöser Dialog

Renz, Andreas: **Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog.** 50 Jahre „Nostra aetate" – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 286 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–023425–3

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (NA) gilt als Meilenstein für den interreligiösen Dialog der Kirche und als einer der wichtigsten Texte des Konzils. Wenn in diesem Jahr der 50. Jahrestag der Promulgation dieser Erklärung gefeiert wird, dann wird es mit Sicherheit – wie bereits beim 40. Jubiläum – eine Fülle von Büchern, Aufsätzen und neuen Kommentaren zu dieser wichtigen Schrift geben. In diese Reihe gliedert sich nun auch Andreas Renz mit seiner Untersuchung zu NA ein. R. möchte NA nicht nur in seiner nicht immer einfachen Entstehungsgeschichte darstellen, sondern auch den Gesamtkontext der kirchlichen Dialogbewegung in Geschichte und Gegenwart in den Blick nehmen und aus der konziliaren Öffnung heraus auch einen fordernden Ausblick für den interreligiösen Dialog in der Zukunft versuchen.

R. gliedert seine Untersuchung in vier große Kap. Der erste Teil behandelt „Die Vorgeschichte" von NA (13–91). Diese lässt R. nicht nur im direkten Umfeld des Konzils oder wenigstens im beginnenden 20. Jh. stattfinden, sondern R. lenkt seinen Blick zunächst auf die Frage nach den Religionen in der Bibel. Ein gewisses Gewicht legt er dabei auf die Antijudaismus-Problematik in verschiedenen Aussagen des NTs und der Kirchenväter, die den Ursprung der kirchlichen Zurückhaltung oder sogar Feindschaft gegenüber den Juden bilden, welche sich bis in die Diskussionen während des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein tradiert haben. Ebenso finden sich in früherer Zeit bereits negative Aussagen über den Islam wieder, besonders in der ostkirchlichen Auseinandersetzung mit der fremden Religion, die alsbald aber auch in die Apologetik der lateinischen Kirche übergingen und sich dort ebenfalls bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in unterschiedlichen Gewichtungen immer wieder finden konnten. Man muss hier jedoch anmerken, dass, wahrscheinlich bedingt durch den Willen, den Umfang des Buches nicht zu sehr zu überfordern, R. bei diesem geschichtlichen Überblick vielfach Vereinfachungen vornehmen muss und bereits positive Anstrengungen in der Geschichte nicht wirklich in den Blick nehmen kann. Als Beispiel sei hierfür die Darstellung der Islam-Frage bei Nikolaus von Kues genannt (vgl. 44): Während es hierzu tiefgehende und detaillierte Untersuchungen gibt, bezieht sich der Vf. nur auf zwei kleine Artikel, die die Gesamtproblematik nicht ausführlich darstellen können. Von größerer Wichtigkeit sind jedoch die folgenden Vorstellungen von wegbereitenden Ansätzen und Persönlichkeiten, die sich v.a. ab dem beginnenden 20. Jh. stärker prägend hervortun und die Richtung vorgeben, in welcher dann auch das II. Vaticanum weiter voranschreiten wird. Interessant sind in diesem Zusammenhang die in kleinerem Druck dargestellten Biographien dieser Wegbereiter, die zu weiterer Vertiefung anregen können. So kann R. treffend festhalten: „Aus dem Konzil wäre nicht das geworden, was geworden ist, wenn es nicht in den Jahren und Jahrzehnten vorher ‚geistbewegte' Neuaufbrüche in der Theologie und in der Kirche gegeben hätte." (90)

Im zweiten Teil „Das Ereignis des Konzils" (93–160) geht der Vf. nach einem kurzen einleitenden Überblick über das beginnende Konzil und seiner Bedeutung auf die lange und problematische „Entstehungsgeschichte von ‚Nostra aetate'" ein. Schritt für Schritt zeichnet er die einzelnen Etappen und verschiedenen Schemata bis hin zum endgültigen Text nach, der dann mit großer Mehrheit in der vierten Sitzungsperiode angenommen und von Papst Paul VI. promulgiert wurde. Für Kenner des II. Vaticanums und NA wird hier wenig Neues gebracht, doch liefert R. einen guten und detaillierten Gesamtüberblick über die ganze Entstehung, dessen weiterer Vorteil sich darin zeigt, dass hier die einzelnen Textstadien abgedruckt werden und so die tatsächliche Entwicklung bis hin zu NA mit allen Änderungen (positiven und negativen) ganz konkret und direkt eingesehen werden kann. Es schließt sich die Vorstellung des fertigen Textes und seine „hermeneutische Einordnung in das Gesamtkonzil" (157) an, dessen „Herzstück" nach wie vor die „Erklärung über die Juden" (147ff) bleibt.

Der „Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von ‚Nostra aetate'" ist sodann der dritte Teil (161–208) geweiht, in welchem R. zunächst die Reaktionen auf NA aus den anderen Religionen und Konfessionen darstellt, bevor er dann die durch NA und ihren Dialog-Auftrag entstandenen Institutionen in der katholischen Kirche kurz vorstellt. Ein besonderes Gewicht legt der Vf. auf die Theologie der nachkonziliaren Dokumente und päpstlichen Aussagen und Handlungen gegenüber dem Judentum und dem Islam, aber auch gegenüber den anderen in NA erwähnten Religionen. Dabei geht R. auch auf die Schwierigkeit der „Karfreitagsfürbitte" in der außerordentlichen Form des lateinischen Ritus ein, wie auch auf die Zeichenhaftigkeit und Bedeutung der Friedensgebete von Assisi.

Mit dem vierten Teil „Die ‚Zeichen der Zeit' lesen: Gegenwärtige und zukünftige Herausforderungen des interreligiösen Dialogs" (209–220) wagt der Vf. einen Blick auf die zukünftigen Aufgaben dieses Dialogs. Nach den verschiedenen Religionen gegliedert, stellt er die Herausforderungen in thesenartigen Punkten zusammen, welche sicherlich nicht nur als geäußerte Forderungen (v.a. für den Dialog mit dem Judentum) gemeint sind, sondern auch als Ansatzpunkte zu weiterer Diskussion im Bereich der Religionstheologie. Dieses ergänzt er im Schlussteil durch „eine kleine Tugendlehre des interreligiösen Dialogs" (221–226), die er ausgehend von der als „unabdingbaren Kompass" (222) in sieben Punkten beschriebenen Haltung von NA und anhand der vier Kardinaltugenden und der drei theologischen Tugenden in weiteren sieben Punkten erstellt. Eine beeindruckende Liste der eingesehenen und weiterführenden Literatur schließt das Buch ab.

R.' Blick auf den interreligiösen Dialog der katholischen Kirche anhand von NA samt der Entstehungsgeschichte der Erklärung ist ein durchaus lesenswertes Buch, das mit seinen abschließenden Anforderungen und Anregungen für diesen Dialog eine interessante Stimme im Bereich des religionstheologischen Diskurses darstellt. Wer die Bedeutung des Konzilstextes in seinem historischen und theologischen Kontext kennen lernen möchte, hat mit diesem Buch ein gutes Instrument zur Hand, das ihm qualifiziert ein umfangreiches Wissen über NA liefert. Des Weiteren zeugt es von der Lebendigkeit des interreligiösen Dialogs, der noch einen spannenden Weg vor sich hat, weil in ihm das Heilsgeschehen des „von Gott begonnenen ‚dramatischen Dialog des Heils' [R. Siebenrock] mit den Menschen" (226) fortgesetzt werden kann.

Luxemburg Tom Kerger

Thiede, Werner: **Die Wahrheit ist exklusiv.** Streitfragen des interreligiösen Dialogs. – Gießen: Brunnen 2014. 284 S., kt € 30,00 ISBN: 978–3–7655–9110–5

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben", spricht der johanneische Jesus zu Thomas, dem Zweifler; „niemand kommt zum Vater außer durch mich." (Joh 14,6) Hiermit ist ein Exklusivanspruch formuliert, wie er exklusiver nicht sein könnte, und mit einem Satz das Thema benannt, welches in den Texten des Sammelbandes von Werner Thiede unter verschiedenen Aspekten erörtert wird. Als Beziehung zu einem fundierenden und zielgebenden Grund von Selbst und Welt, als Verhältnis zu dem, was mich, mit Paul Tillich zu reden, unbedingt angeht, ist Religion ihrem Begriff und Wesen nach auf eine

absolute und in ihrer Absolutheit exklusive Wahrheit angelegt, die differente bzw. gegensätzliche Ansprüche auf absolute und exklusive Wahrheit notwendigerweise, will heißen: gemäß interner Logik, ausschließt. Das muss im Verhältnis der Religionen zueinander zum Streit führen und zwar, wie es scheint, zwangsläufig. Trifft dies zu, dann kann die entscheidende Frage nur lauten, wie, und auf welche Weise der interreligiöse Streit auszutragen sei. T.s Antwort: dialogisch! Verlangt wird „Dialogizität" (1).

Angeordnet sind die „Streitfragen des interreligiösen Dialogs", die T. erörtert, in zwei Hauptteile mit jeweils sechs Beiträgen, die bis auf den ersten, welcher der Dialogfähigkeit des Christentums gewidmet ist, alle bereits andernorts veröffentlicht worden sind: „Die ersten sechs thematisieren Grund- und Hintergrundfragen des interreligiösen Dialogs, die anderen sechs mehr oder weniger aktuelle Fragen zu einzelnen Religionen und Bewegungen." (2) Gefragt wird im zweiten Teil erstens nach den Gemeinsamkeiten und Gegensätzen zwischen Buddha und Jesus (127–150), mit dem Ergebnis, dass beide Gestalten und die religiösen Paradigmen ihrer Anhänger unvereinbar seien; problematisiert wird zweitens das Verhältnis zwischen Islam und Islamismus mitsamt dem islamistischen Terrorismus (151–171); ein dritter Beitrag behandelt das Thema der Politikgestaltung zwischen Gottesstaat und Laizismus (173–198), wobei der Lage in der Türkei besondere Aufmerksamkeit zuteil wird. Drei weitere Fragenkomplexe werden in den Folgeartikeln des zweiten Teils analysiert: 1. „Sind die mormonischen ‚Heiligen der Letzten Tage' Christen?" (199–248) Antwort: Nominell ja, der „Sache" nach nein; denn Mormonen sind „Christen jenseits der Christenheit" (248). 2. „Ist Scientology als Religion einzustufen?" (249–266) Antwort: Dies ist schwer zu sagen, da es darauf ankommt, was genau unter Religion verstanden wird. 3. „In welchem Verhältnis zur Religion stand Rudolf Steiner?" (267–280) Antwort: In einem ebenso zwiespältigen wie die moderne „Esoterik-Szene, namentlich der *New-Age* Bewegung in der gutenteils an sein Gedankengut angeknüpft wurde" (280); in seiner Monographie „Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher" (Göttingen 2001) hat T. dies bereits im Einzelnen dargelegt.

Die im ersten Teil des Sammelbandes erörterten Fundamentalfragen beziehen sich erstens auf das Verhältnis von Exklusivismus und Inklusivismus im Christentum (3–20), zweitens auf die angebliche Wiederkehr der Religion, von der nach T.s Urteil zumindest in Westeuropa nicht die Rede sein kann (21–40) und drittens auf die Aberrationen eines spirituellen Monismus jenseits von Gut und Böse, die der Vf. an seinem – auch in anderen Kontexten begegnenden – Lieblingsgegner Willigis Jäger exemplifiziert (41–53). Anschließend werden drei Zusatzfragen erörtert: 1. „Gibt es im interreligiösen Dialog ein mystisches Apriori?" (55–77) 2. „Was soll man von ‚Synkretismus' halten?" (79–109) 3. „Sind ‚multiple religiöse Identitäten' überzeugend?" (111–127) Im Schlusssatz des letztgenannten Artikels formuliert T. kurz und bündig, worauf seine Forderung konsequenter Dialogizität bei der Behandlung von Streitfragen im interreligiösen Dialog zielt: „Die Wahrheit ist exklusiv, aber ihre Botschaft ist inklusiv. Wer redet, wird auch hören. Genauso gilt: Wer hört, sollte allemal auch reden dürfen." (125) Gefordert ist Redefreiheit. Um sie im religiösen Dialog zu gewährleisten, bedarf es vorbehaltloser Anerkennung rechtlicher Rahmenbedingungen, nämlich der Akzeptanz der Prinzipien der Religionsfreiheit, der Gewissensfreiheit und der Nichtidentifikation von Staat und Kirche. Diese Grundsätze stehen nicht zur Disposition und können nicht Verhandlungsgegenstand des interreligiösen Dialogs sein, da sie die Bedingung seiner Möglichkeit darstellen. Wenn Sorge besteht, dass im Falle des Dissentierens zivile Rechtsnachteile oder gar Gefahren für Leib und Leben bestehen, kann ein religiös-interreligiöser Dialog nicht stattfinden. Er ist faktisch beendet, bevor er überhaupt begonnen hat. Man lese hierzu, was T. über Menschenwürde und Religionsfreiheit als europäische Grundwerte und den Beitrag des Christentums zu ihrer Pflege schreibt (vgl. 187ff).

Sind die rechtlichen Rahmenbedingungen des interreligiösen Dialogs garantiert, dann muss es in einem ersten Schritt um Aufklärung und Beseitigung von Missverständnissen durch begriffliche und argumentative Differenzierung gehen. Um es am Beispiel des Absolutheitsanspruches des Christentums zu verdeutlichen: Er darf nicht undifferenziert, sondern nur unter der Voraussetzung erhoben werden, dass der christliche Zeuge sich von der bezeugten Wahrheit Jesu Christi zu unterscheiden weiß. Auch in christologischer Hinsicht sind Differenzierungen fällig. Der Mensch Jesus ist nicht unmittelbar mit Gott gleichzusetzen, er ist vielmehr gerade in konsequent durchgehaltener Selbstunterscheidung von ihm mit dem göttlichen Logos eins, wie die altkirchliche Lehre von den zwei Naturen, Energien und Willen in der Person Jesu Christi bezeugt. Ja, auch die Gottheit Gottes darf nach Maßgabe des Dogmas der Alten Kirche nicht als differenzlos-indifferente Einheit gedacht werden. Zwar ist Gott absolut und in seiner Gottheit durch nichts ihm Äußerliches bedingt. Aber die Absolutheit Gottes ist intern differenziert und deshalb von innen heraus offen für externe Unterscheidungen, nämlich für dasjenige, was Gott nicht unmittelbar selbst ist: für Menschheit und Welt. Es wäre ein überaus lohnendes Thema des interreligiösen Dialogs, sich hierüber und dabei auch über die Tatsache zu verständigen, dass die christliche Trinitätslehre den Monotheismus keineswegs aufhebt, sondern bekräftigt und in seiner Absolutheit bestimmt zu denken versucht. Wird diesbezüglich ein gewisses Maß an Klarheit erzielt, dann kann auch deutlich werden, warum „die exklusive Wahrheit namens Jesus Christus als solche höchst inklusiv" (9) gelten darf.

Pluralitätsoffenheit und Aufgeschlossenheit für das Anderssein anderer widerspricht dem christlichen Glauben nicht nur nicht, sondern entspricht ihm. Im Widerspruch zu ihm steht hingegen sowohl ein „prinzipieller Relativismus" (7), der selbst einen verkappten Absolutheitsanspruch enthält, als auch ein Totalitarismus, der Differenzierungen etwa zwischen Religion und Staat kassiert. Gegen einen Totalitarismus dieser Art war die „Barmer Theologische Erklärung" vom 31. Mai 1934 gerichtet, über deren verfassungsrechtliche Rezeption derzeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern diskutiert wird, in der T. – apl. Prof. für Systematische Theologie an der Univ. Erlangen-Nürnberg – als Referent beim Regionalbischof im Kirchenkreis Regensburg und in anderen Funktionen tätig ist. Der Wahrheitsanspruch, der in der „Barmer Theologischen Erklärung" erhoben wird, ist exklusiv, aber mitnichten undifferenziert. Mit der ganzen Christenheit auf Erden wird bekannt, dass Gott sich in der Kraft seines Geistes in Jesus Christus offenbart hat und zwar als er selbst. Zu verwerfen sei daher „die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes (sc. das Jesus Christus in Person ist) auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottesoffenbarung anerkennen" (BTE, These 1).

Die affirmative Basis dieser Lehrverurteilung, mit der die Bekenntnissynode von Barmen in widriger Zeit die Häresie eines „Deutschen Christentums" verwarf, ist unter Berufung auf Joh 14,6 und 10,1.9 in dem Grundsatz ausgesprochen: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben." Sätze wie diese dürfen im interreligiösen Gespräch nicht verschwiegen werden, selbst auf die Gefahr des Streites hin. Streitigkeit gehört nun einmal zu Wahrheitsansprüchen, und religiöser Streit ist kein Schaden, solange er zivil, kommunikativ und nach dem Motto geführt wird: „sine vi humana, sed verbo" (CA XXVIII, 21).

München Gunther Wenz

May, John D'Arcy: **Buddhologie und Christologie**. Unterwegs zu einer kollaborativen Theologie. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014. 159 S. (Salzburger Theologische Studien, 50 / Salzburger Theologische Studien interkulturell, 14), pb. € 18,00 ISBN: 978–3–7022–3348–8

Ausgangspunkt dieser Studie ist die Frage nach der Möglichkeit einer „kollaborativen Theologie" zwischen Buddhismus und Christentum, die sich von der vergleichenden Religionswissenschaft ebenso unterscheiden soll wie von einer komparatistischen Theologie.

Kollaborative Theologie sei angesichts der faktischen Durchdringung der Religionen notwendig geworden eingedenk und „trotz historisch und kulturell bedingter Unterschiede", und beide Religionen hätten das Potential, „aus sich heraus aufeinander zuzugehen" (30). Der Vf. räumt ein, dass in den jeweiligen Ländern und Regionen durch Mehrheitsverhältnisse und differierende Grade von Säkularisierung sehr unterschiedliche Situationen bestehen, die zu berücksichtigen seien. Allerdings besteht er darauf, dass „der" Buddhismus und „das" Christentum in den Blick kommen müssten und nicht nur einzelne Buddhisten und Christen (133), denn es ginge um Grundsatzentscheidungen in den jeweiligen religiös begründeten Weltanschauungen, die durchaus verallgemeinerbar seien. Der Vf. legt dar, dass „buddhistische und christliche Redeweisen jeweils von einer ‚Tiefengrammatik' erzeugt und strukturiert [werden], die jeden der zwei Diskurse unverkennbar macht." (46) Aufgabe sei es schließlich, die „Konsistenz" der im Dialog üblich gewordenen Sprachregelungen zu überprüfen (60), die verschiedenen Narrative und die mit ihnen konstituierte Zeitlichkeit so aufeinander zu beziehen, dass eine buddhistisch-christliche Hoffnungs-Eschatologie möglich werde (73), um die Traditionsumbrüche, denen beide Religionen ausgesetzt sind, so zu bewältigen, dass „metakosmische" Argumentationsstrukturen und „biokosmische Religiositäten der Völker" in ihren jeweils historisch unterschiedlichen Gestalten verstanden und weiterentwickelt werden können (107). Schließlich soll das Problem von Universalität und Exklusivität der Heilsdeutungen, das beide Religionen prägt, kollaborativ verhandelt werden (134). Der Vf. breitet auf relativ kleinem Raum ein großes Wissen aus, das v.a. für Studienzwecke hilfreich aufbereitet ist: Die umfassenden Literatur-Analysen und theologischen Beurteilungen des Autors werfen ein bündelndes

Licht nicht nur auf die verzweigten Debatten, v.a. in der englischsprachigen Theologie der letzten Jahre, sondern sie beleuchten fast jeden christlichen Topos und viele buddhistische Themen in neuer Weise (z.B. das Thema der Körperlichkeit, der religiösen Doppelbürgerschaft usw.). Ein notwendiges Programm!

Der Untertitel ist präzise: Es handelt sich um (christlich konditionierte) Prolegomena zu einer Kollaboration, (noch) nicht um eine solche selbst, denn westlich ausgebildete Akademiker mit christlichem Bekenntnis diskutieren mit westlich ausgebildeten Akademikern buddhistischen Bekenntnisses v.a. im akademischen Setting der USA (die bisher nachhaltigste Unternehmung solcher Art, die berühmte Cobb-Abe-Gruppe in den 1980er- und 1990er-Jahren, wird leider nicht eigens analysiert). Gelegentlich werden (äußerst selektiv) englischsprachige Texte asiatisch-buddhistischer Autoren oder übersetzte Quellen zitiert, die zur Authentifizierung herangezogen werden. So erscheint das Projekt als Selbstvergewisserung christlicher Theologie mit Begründungen, die aus christlichen Prämissen abgeleitet werden, um über das bloße Vergleichen hinauszukommen und eine Theologie angesichts der auch religiös globalisierten Welt zu entwickeln. Die Vorgaben folgen also christlichen Loci, die über die Christologie im traditionellen Sinne weit hinausgehen und spiegelbildlich eine entsprechende Buddhologie konstruieren. Diese Loci sind nicht ganz systematisch, aber auch nicht beliebig unter Korrelationsbegriffen aneinander gereiht, wie sie seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s üblich geworden sind (z.B. Buddha–Christus–Gott, Dharma–Geist–Schöpfung, Bodhicitta–Agape, Karma–Gnade) und behandeln fast das gesamte Spektrum christlicher Theologie: Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie, Soteriologie, Eschatologie und Ethik. Selbstverständlich sähe eine buddhistisch methodologisierte Systematik ganz anders aus. Im theologisch gewichtigen Eingangskap. werden Trikya und Trinität einander gegenübergestellt, beides Symbole für die Dynamik einer „letzten Wirklichkeit", die nicht substanzontologisch zu fassen ist. Einige wichtige Stimmen zu diesem Thema werden zitiert, einige fehlen (v.a. Roger Corless, der die Diskussion in den USA in den 1980er-Jahren mit angestoßen und Originelles beizutragen hatte). Außerdem vermisst man einen Hinweis auf die Sprachanalytik, die Frederick Streng (1967) vorgelegt hat, denn diese hat viele Missverständnisse im buddhistisch-christlichen Gespräch analytisch genau erfasst und hätte auch hier nützlich sein können. Auch John Cobbs Modell von „mutual transformation" (1982) hätte zumindest Erwähnung verdient (ich habe es lange vor Cobb bereits 1976 aus dem Munde von Buddhadasa in Thailand gehört); es beruht auf der Prozess-Theologie, die (samt ihrer möglicherweise buddhistischen Inspirationen bei Whitehead) nicht diskutiert wird.

Im Einzelnen hätte der Rez. gegenüber dem Vf. einige differierende Deutungen buddhistischer Begriffe (z.B. hinsichtlich der Trikaya-Lehre, der Identifikationsrhetorik von *sunyata* und *pratityasamutpada*, der *karuna* usw.) vorzuschlagen, dafür ist hier nicht der Ort. Einige Genus-Fehler bei der Übersetzung von Sanskrit-Begriffen (z.B. Gita, 38; dharma, 66, 77, 89, 91) sollten in der nächsten Auflage korrigiert werden, ebenso die doppelte Nennung eines Werkes von Sheldrake im Literaturverzeichnis (157); ergänzungswürdig ist die wenig plausible Darstellung der „Metanoetik" Tanabes (hier wäre die Studie von Johannes Laube [1984] hilfreich gewesen), denn so bleiben die wichtigen Debatten um die Ethik im Nachkriegs-Japan derart abstrakt, dass sie kaum verständlich sind, zumal Nishida Kitaro und Nishitani Keiji verwechselt werden, sodass nun von Nishitani Kitaro (120) die Rede ist. Karuna, so plädiere ich seit geraumer Zeit v.a. auf der Grundlage narrativer Quellen, bedeutet eine aktive heilende Hinwendung zu allen Wesen aufgrund einer ontologischen Realisierung, wie bereits Schopenhauer gesehen hat. D. h. Schopenhauers Begründung der Ethik, die heute wieder lebhaft im Kontext der Empathie-Debatte in den Neurowissenschaften diskutiert wird, wäre ein guter Anknüpfungspunkt für „kollaborative Theologie", die sich nicht nur auf die Mönchsliteratur des Vinaya, sondern auch auf die Narrative der Jatakas und anderer Literaturen stützt, wofür der Vf. ja im Prinzip auch optiert. Datierungen der Upanishaden in Relation zum Buddhismus sind nicht verlässlich und können keine historischen Abhängigkeiten begründen (85) – wie kam es überhaupt zu einer so starken Betonung der Askese in Indien, die auch den Buddhismus prägt, wo doch die vedische Religion ganz anders ausgerichtet war? Die Frage nach Parallel-Entwicklungen müsste angesichts möglicher Beziehungen zwischen Griechenland und Indien im 5./4. Jh. v. Chr. neu gestellt werden; überhaupt fehlt die Berücksichtigung der nun wirklich bedeutenden (und von der Religionswissenschaft wegen der reflexhaften Ablehnung jeder Phänomenologie leider fast völlig ignorierten) Studie des großen japanischen Indologen Nakamura Hajime: „Parallel Developments" (1975).

Das Problem des vorliegenden Werkes ist ein grundsätzlich methodisches: „Das" Christentum gibt es ebenso wenig wie „den" Buddhismus. Abgesehen davon, dass wir die frühe Geschichte des Buddhismus kaum rekonstruieren können (alle Versuche aus dem 19. Jh., die der Vf. zitiert, werden in der heutigen Indologie äußerst skeptisch betrachtet), kennen wir die Überlieferungen nur als eine Vielfalt der Diskurse. In der Tat: Eine kollaborative Theologie müsste zunächst Diskursanalytik sein, um zu fragen, welche *Funktion* bestimmte Topoi oder Loci oder Begründungsstrukturen in den jeweiligen Debatten um Identität und Deutungshoheiten hatten und haben. Seit Foucault nennt man dies Diskursanalyse, aber es geht um ein altes Problem: Geschichtsschreibung (auch die Dogmengeschichte) ist meist ein Konstrukt der Sieger. Im frühen Christentum etwa kennen wir eine Pluralität (man denke an die sog. gnostischen Evangelien), die über die bereits im Kanon überlieferte weit hinausgeht. Kanonisierungen erzeugen Paradigmen, die miteinander in Widerstreit liegen und von intellektuellen, emotionalen und spirituellen Interessen ebenso geformt werden wie von politischen und ökonomischen. Das ist in der ebenfalls komplizierten Kanonisierungsgeschichte der unterschiedlichen Buddhismen nicht anders. Die marginalisierten Traditionen dürfen aber nicht ausgeblendet werden, bloß weil sie von den Siegreichen nun einmal ausgeblendet worden sind. Nicht nur feststehende Loci, die eine Identität „des" Christentums oder „des" Buddhismus herstellen, unterliegen diachronen und diatopen Wandlungen, sondern auch die Methoden, die jene umfassenden Diskurse prägen. Hans Küng nannte das (Thomas Kuhn zitierend) die Paradigmen, die auch in der Gegenwart noch wirksam sind. Ich und andere Religionswissenschaftler haben deshalb schon vor Jahrzehnten eine *historische* Hermeneutik vorgeschlagen, und das besagt nichts anderes als historische Diskursanalyse. Die Theologie – auch die kollaborative – könnte also von der Religionswissenschaft durchaus lernen, nach den *Funktionen* von Aussagen zu fragen (und umgekehrt könnte die Religionswissenschaft endlich begreifen, dass sie keineswegs voraussetzungslos fragt, sondern selbst ein Aspekt der gesellschaftlichen Werte-Diskurse ist). Spannend wird es ja immer dann, wenn die sozial-formativen Auswirkungen von Theorien, Dogmen, Ritualen usw., etwa die politischen Dimensionen des filioque-Streits zwischen Ost- und Westkirche (ganz zaghaft angedeutet 51f), angesprochen werden. Vergleichbares gibt es im Buddhismus. Warum findet bei den Ethik-Diskursen der interessante Streit um Tao-sheng im China des 4./5. Jh.s, ob die *icchantika* (die nur ihre Begierden leben) die Buddha-Natur hätten, kein Echo, oder warum werden die politisch äußerst aktiven und von einem eschatologischen Messianismus geprägten Weißen-Lotos-Sekten ignoriert, die die Politik in China seit dem 13. Jh. für Jh.e mitprägten? Warum ist im Blick auf Japan immer nur von Zen und reinem Land die Rede, kaum aber vom Nichiren-Buddhismus, der das moderne Japan markanter prägt als irgendeine andere buddhistische Gruppierung? Sicher, er unterscheidet sich und ist von den Rivalen als „unorthodox" oder „unbuddhistisch" wegen seiner teils aggressiven Unduldsamkeit abgewertet worden, aber dürfen solche Urteile einfach nachgesprochen werden? Wie entsteht denn Identität? In Diskursen, in und durch das jeweils Andere: Das ist eine uralte Einsicht, die vielleicht platonisch und neuplatonisch-trinitätstheologisch begründbar sein mag, in der Moderne jedenfalls durch die Alteritäts-Debatten in der Phänomenologie (von Husserl bis Bernhard Waldenfels) neu formuliert worden ist. Leider findet sich davon im vorliegenden Buch noch zu wenig. Aber diese Kritik stützt andererseits ganz und gar die These des Autors, dass eine *kollaborative* Theologie vonnöten ist. Einige Schritte „unterwegs" und Fußangeln, die zu vermeiden sind, zeigt dieses Buch deutlich auf, und das ist Grund zur Lektüreempfehlung für Leser, die gegenwartsdiagnostisch anspruchsvoll unterrichtet sein wollen.

Eine kollaborative Theologie sollte allerdings nicht nur globalisierte Interkulturalität pflegen, sondern auch Interdisziplinarität. Sie muss die Kolleginnen und Kollegen aus den Kognitions-, Kultur- und Sozialwissenschaften mit zu Tische laden. Dann, so darf man hoffen, kann es zu einer vernunftgemäßen Reflexion auf Religion in der Moderne und Postmoderne kommen; zu einer Reflexion, die allerdings zuallererst die Frage stellen sollte, warum gegenwärtig (im Unterschied zum Zeitraum vor etwa 20 Jahren) fast überall auf der Welt (nicht nur im fundamentalistischen Christentum und Islam) die Zeichen eher auf Abgrenzung denn auf Kollaboration stehen.

München Michael von Brück

Pastoraltheologie

Zulehner, Paul M.: **Mitgift**. Autobiografisches anderer Art. – Ostfildern: Patmos 2014. 296 S., pb. € 19,99 ISBN: 978–3–8436–0542–7

Paul M. Zulehner zählt zu den bekanntesten Theologen im deutschsprachigen Raum. Bis zu seiner Emeritierung war er Ordinarius für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fak. Wien und auch mehrmals gewählter Dekan. Nach seiner Emeritierung hat er sein Arbeitstempo nicht gemindert, sondern publiziert weiterhin jährlich ein oder zwei theologische Bände über seine Lieblingsthemen. Neben der überdurchschnittlichen Produktivität im Schreiben ist er in Österreich, Deutschland und der Schweiz oft unterwegs, um Vorträge zu halten oder kirchliche Institutionen und Gremien zu beraten. Im Herbst 2014 hat er sowohl seine Kolleg/inn/en wie auch die breite Leserschaft mit seiner Autobiographie überrascht. Wer Z. kennt, weiß, dass er sowohl die Nähe finden als auch die Distanz halten kann. Mit seinen Erinnerungen und Bekenntnissen findet er die Nähe, ohne seine Leser zugleich einzuverleiben.

Das Buch hat Z. in drei größere Teile gegliedert, mit kurzem Anlauf und Ausklang. Die Titel aller Teile sind aus der Musik entnommen, die für den jungen Z. die Alternative zur Theologie und zum Priestertum bedeutete. In dem „1. Satz" überblickt er – wie üblich bei einer Autobiographie – seinen Lebensgang bis zur Wiener Fak. Im „2. Satz", genannt „Menuett", geht es um „Lieben", um die sehr persönlichen Tanzschritte der Sehnsucht und Erfüllung. Im „3. Satz" („Lento") fasst er seine wichtigsten theologischen Positionen fokussiert als ein intellektuelles Glaubensbekenntnis zusammen, die er in seinen früheren Werken mehrfach begründet und entfaltet hat.

Eine Autobiografie zu schreiben ist immer mit einem gewissen Risiko und vielen Versuchungen verbunden. Der Vf. braucht dazu sicherlich eine genügende Portion Narzissmus und Selbstwertschätzung, um die lange Zeit und Kraft für das Schreiben, aber noch mehr für das Wiederdurchleben der vielen Jahrzehnte aufbringen zu können. Z. ist sich dessen bewusst und verfasst seine Autobiographie mit einer durchgehenden Selbstkritik. Seine wohlbekannte Kapazität, triftige Begriffe und Wendungen zu benutzen, hilft ihm, die Unsicherheiten bei allen sicheren Aussagen wachzuhalten. Auch wo er kirchenpolitische Heikelheiten erzählt, triumphiert er nie über seine Erfolge und Siege. Wo er seine Bekannten aus den höheren kirchlichen und politischen Ebenen erwähnt, betont er nicht seinen Stolz, sondern wie er dadurch bereichert wurde. Auch im zweiten Teil des Buches, in dem die näheren menschlichen Beziehungen offengelegt werden, überschreitet er mit keinem Satz die Diskretionsgrenze.

Das Buch ist ein persönlicher Rückblick eines Priesters, eines Theologen und eines Kirchenliebhabers. Wenn jemand heute seinem Priestertum treu bleiben kann, überrascht dies immer mehr – den Betroffenen nicht ausgenommen. Die Treue zu der Berufung braucht aber genauso viele Entscheidungen, innere Kämpfe und Frieden wie eine Berufsänderung. Z.s Storys und Bekenntnisse zeigen ein nicht unkritisches und nicht monochromes Bleiben auf und bieten die Möglichkeit, die Entscheidung für seine Altarbrüder mal ruhig und mal emotionell neu zu begründen.

Der Theologe Z. wandte sich in den letzten 15 Jahren immer mehr Fragen der Spiritualität zu. In seiner Autobiographie wird ersichtlich, wie die Spiritualität in seinen persönlichen, intimsten Dimensionen anwesend war und ist. Es ist überraschend zu lesen, wie er sein Morgengebet gestaltet. Aber es ist noch überraschender, dass seine tiefgreifenden theologischen Forschungen und Einsichten in seinen sehr persönlichen Überlegungen einen inhärenten Platz haben. Eine gelebte und erlebte Theologie charakterisiert sein Buch, welche für Z. oft mehr den Anlass als den Mittelpunkt der Betrachtungen darstellt.

Nicht nur, weil der Autor ein Pastoraltheologe ist, sondern auch weil er ein überzeugter Kirchenbejaher ist, ringt Z. um die Kirche, stellt ihre Wunden dar und hofft in ihr und mit ihr auf eine Kirche, die sich stärker an dem Evangelium ausrichtet. Nach jahrzehntelangen Forschungen in Kirchensoziologie und Werteforschung ist Z. berechtigt, nicht naiv, aber auch nicht hoffnungslos zu sein, wenn es um kirchliche Entwicklungen geht. In Treue zu seiner pastoraltheologischen Dreischrittmethode redet er über eine Kirche, die ihre zeitgenössische Situation ernst nehmen, ihre Grunddokumente neu reflektieren und ihre Praxis mit Phantasie und Mut gestalten soll.

Priester erzählen oft, dass bei den verschiedenen Priestertreffen selten über Theologie und pastorale Herausforderungen gesprochen wird. In dem intimen Beisammensein des Klerus herrscht nicht selten eine professionelle Aphasie: man diskutiert nicht über die Profession, weil dies zur Ausübung gehört und nicht zur Einübung. Z. hat die Worte gefunden, über Priestersein und über die Kirche in einer Art und Weise zu reden, die Kollegen im Amt und Kolleg/inn/en im Glauben zu einer neuen Gesprächskultur einlädt.

Das Buch hat ein Motto von Rilke übernommen, und in der Einleitung zitiert er ein anderes Gedicht von Rilke. Wer das Buch liest, wird die Zärtlichkeiten und Nuancen genießen, die auch Rilkes Werk kennzeichnen. Der Autor konstatiert eine reiche Ernte und bietet sie an, um den eigenen Reichtum als Mitgift des nahegetretenen Gottes mehr zu schätzen.

Szeged András Máté-Tóth

Knobloch, Stefan: **Lebenszeichen**. Für eine Wiederentdeckung der Sakramente. – Ostfildern: Grünewald 2014. 142 S., pb. € 14,99 ISBN: 978–3–7867–3019–4

Als Plädoyer „für ein neues Verständnis der Sakramente, das von den Bedürfnissen, Erfahrungen und Sehnsüchten der Menschen ausgeht und diese ernst nimmt", damit „Sakramente wieder zu Lebenszeichen werden" (Buchrückseite), bezeichnen Autor und Verlag dieses Buch und bewerben es. So erwartete der Rez. eine kritisierende und motivierende Auseinandersetzung, die die sieben Sakramente neu positioniert und die pastorale Praxis verbessert.

Stefan Knobloch, em. Pastoraltheologe in Mainz, legt aber etwas anderes vor. Auf einer tieferen Reflexionsschicht öffnet er den Blick auf die Kirche als Grundsakrament und versucht von diesem Verständnis – verbunden mit einer Kritik an der nur begrenzten Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – neue Akzente vorzulegen.

Sicher hilft eine solche Reflexion den Theologinnen und Theologen in der Konzeption der Sakramentenpastoral weiter, ein wirkliches Praxisbuch ist dies jedoch nicht.

Sieben Hauptkap. legt K. vor: Er beschreibt die konziliaren Aufbruchsmomente (12–37) mit ihrem neuen Verständnis von Pastoral und Kirche. Danach reflektiert er „Kirche als Sakrament: Annäherungen" (38–50), um damit die Sakramente aus einem magischem Dunstkreis zu entfernen und in ein Verständnis der Kirche, die ganz Sakrament ist, einzuordnen.

Ein dritter Teil konzentriert sich auf kirchenrechtliche Fragen (51–67), um dann soziologisch nach Anschlussmomenten zu suchen (68–82) und Sakramente in Lebensnähe (83–97), als Rituale (98–120) und „von unten" (121–132) neu zu verorten.

Ausgangsverdacht für K. ist ein „bisweilen magisches Sakramentenverständnis", das sicher für einen bestimmten Teil der praktizierenden Katholiken gilt. Dass gleichzeitig jenseits aller auf ritualisierte Frömmigkeit reduzierten Erwartung jedoch auch eine laute Frage nach der tatsächlichen Relevanz und von daher der Wirksamkeit der Sakramente gestellt wird, greift er noch nicht auf. Der Rückgriff auf die Ritualtheorien kann dabei zwar eine neue Dimension erschließen, reicht aber bei weitem nicht aus, um den Fragen der Menschen eine Antwort zu geben. Was ist denn zu antworten, wenn Menschen nach dem Mehrwert der sakramentalen Beichte fragen?

Tatsächlich ist es nicht gelungen – oder vielleicht sogar bewusst von einigen Verantwortlichen verschleppt worden –, die Ausgangsposition des II. Vaticanums und damit ihr Verständnis von Kirche als Sakrament in der Praxis der Kirche zu verwurzeln. Anders als dem Vf. scheint mir jedoch, dass die Neurezeption der Texte des Konzils in den letzten fünf Jahren die Hermeneutikfrage (10) weitgehend geklärt hat und zwar im Sinne K.s. Er kämpft hier jedoch noch an Fronten, die zumindest dem Mainstream der Vergangenheit angehören.

Dass die Aufmerksamkeit der Kirche für die gegenwärtige Gesellschaft (17) jedoch eine bleibende Aufgabe ist und zugleich nicht einer einfachen und gemeinsamen Deutung obliegt, ist unbestritten. Mit K. ist darum festzuhalten, dass die Bewegungsrichtung der Kirche nach innen und nach außen (25) einer immer noch falschen Dichotomie von Gottnähe und -ferne unterliegt.

K. arbeitet sich mühsam an Bestrebungen, v.a. in den kurialen Behörden ab, die jedoch letztlich nur Ausdruck dafür sind, wie sich bestimmte Positionen und Repräsentanten politisch positionieren, die dadurch jedoch in ihrer Wirksamkeit relativ bescheiden sind (ohne damit zu verschweigen, welcher Flurschaden durch konkrete Bischofsernennungen entstanden ist). Letztlich ist die Bereitschaft der Christinnen und Christen zur Rezeption lehramtlicher Texte und ihrer internen Streitereien kaum mehr vorhanden. Immer größer wird der Hiatus zwischen amtlicher Lehre und christlicher Praxis. Und genau hier könnte oder müsste eine Neupositionierung sakramentalen Handelns ansetzen.

Wenn K. in den rituellen Anknüpfungen und Deutungen im Ausgang des Buches einige Spuren legt und zugleich auch der „nützlichen Instrumentalisierung der Lebensförderung (129) wehrt, dann wartet die eine leidenschaftliche Forderung, dass „die zeichenhafte Gegen-

wart des Auferstandenen" (131) als Grund der Sakramente aufleuchtet, auf Hinweise, wie das geschehen kann. Hier wünschte sich der Rez. gerade das, was angekündigt war, den Ausgang an den „Bedürfnissen, Erfahrungen und Sehnsüchten der Menschen."

Das Buch weiß um die Komplexität der Diskussion, um die Sakramentalität der Kirche und den erfahrenen Bruch, und um die fehlende Anschlussfähigkeit vieler Sakramentenfeiern für die Mitfeiernden. Es kennt die verschiedenen wissenschaftlichen Zugangswege für eine Erneuerung der Sakramentalität. Aber letztlich ist der Band als „Überblicksbuch" überfordert, wirkliche Impulse für eine erneuerte Praxis zu setzen. Es will zu viel und trifft darum nur sehr begrenzt eine Zielgruppe, die Neues wirkt. Dass er dabei immer noch als Vf. im althergebrachten „wir" spricht, überrascht den Vereinnahmung abwehrenden Homiletiker in einer pluralen Kirche doch noch.

Die wissenschaftliche Forschung und die Projekte der Neukonzeption von Katechese und Feiergestalt der Sakramente sind weiter und komplexer. Gerade aus der Praxis heraus ergeben sich unzählige neue Fragen zur Theologie der Gnade, zur religiösen Ausdrucksform und zur Mystagogie, die hier längst nicht bearbeitet werden, auch nicht von der wissenschaftlichen Theologie. Von daher, so scheint es, sind wichtige weitere und tiefere Reflexionen und die daraus folgenden Konsequenzen ein bleibendes Desiderat.

Fulda Richard Hartmann

Evangelium. Stadt. Kirche. Stadt- und Gemeindemissionen im säkularen Umfeld, hg. v. Markus-Liborius Hermann / Hubertus Schönemann. – Regensburg: Friedrich Pustet 2014. 174 S. pb. € 19,95 ISBN: 978–3–7917–6045–2

Um die Jahrtausendwende haben die christlichen Konfessionen in Deutschland das Thema Mission wiederentdeckt: Im Jahr 2000 hat die Deutsche Bischofskonferenz das Dokument „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein" herausgebracht; ein Jahr später ist seitens der evangelischen Kirche eine Schrift mit dem ansprechenden Titel „Das Evangelium unter die Leute bringen" erschienen. Beide Schriften haben dazu beigetragen, dieses weithin vergessene Thema wieder ins allgemeine kirchliche Bewusstsein zu heben. Doch wie kann heute eine missionarische Pastoral realisiert werden, ohne es bei banalen Postulaten zu belassen (wie z. B. „Christen müssen mehr Zeugnis geben")?

Im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbands stehen fünf Praxisberichte über Stadt- und Gemeindemissionen im deutschsprachigen Raum; sie werden von theoretischen Reflexionen umrahmt. Herausgegeben wird das Buch von Verantwortlichen der „Katholischen Arbeitsstelle für Missionarische Pastoral" (KAMP), einer Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz, die 2010 gegründet wurde und in Erfurt ansässig ist. Durch diesen ostdeutschen „Sitz im Leben" von KAMP lässt sich auch der Untertitel des Buches erklären, der von einem „säkularen Umfeld" spricht; freilich wäre im Blick auf Westdeutschland und Österreich, wo trotz einer zunehmenden Entkirchlichung und Entchristlichung nach wie vor eine große Offenheit für Religion und Spiritualität zu verzeichnen ist, ein anderer Untertitel treffender.

Nach einem „Grußwort" (7f) von Bischof *Franz-Josef Bode* als Vorsitzendem der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz geben die beiden Hg. *Markus-Liborius Hermann* und *Hubertus Schönemann* eine kurze, aber gehaltvolle „Einführung", in der sie die Stadt als Schmelztiegel zeitgenössischer Kultur fokussieren (9–14); dabei verweisen sie auch auf zentrale weiterführende Literatur.

Der Grundlagenartikel obliegt dem em. Mainzer Pastoraltheologen *Stefan Knobloch OFMCap*, der über die Geschichte und aktuelle Relevanz der Mission in der Stadt schreibt (15–49). Da der folgende Beitrag von *Thomas Klosterkamp OMI* auf die Geschichte sowie auf die Chancen und Grenzen der klassischen Volksmission heute (53–72) fundiert eingeht, hätte Knobloch die historischen Wurzeln der Volksmission weglassen und sich auf die aktuelle Relevanz einer missionarischen Pastoral beschränken können. Mit Recht hebt Knobloch die zentrale Rolle des Dialogs in einer missionarischen Pastoral hervor; die ebenso wichtigen Dimensionen des Zeugnisses sowie der Metanoia klingen dagegen nur in einem Nebensatz an. Eine Nebenbemerkung: An herausragender Stelle wird (wieder einmal) Irenäus von Lyon mit seinem Bonmot zitiert „Gloria Dei vivens homo" (45f), ohne allerdings zu erwähnen, wie dieser Satz in theozentrischer Ausrichtung weitergeht: „vita autem hominis, visio Dei" (Adv. Haer. IV, 20,7): „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch; seine Lebendigkeit gewinnt der Mensch indes in der Anschauung Gottes."

Die beiden folgenden Artikel widmen sich der Stadtmission in Wien seit der Jahrtausendwende. *Otto Neubauer*, Leiter der Akademie für Evangelisation der katholischen Gemeinschaft „Emmanuel" in Wien, stellt deren Entstehung und Etappen dar (73–90); sie fand im Internationalen Kongress für eine neue Evangelisation vom 23. Mai bis zum 1. Juni 2003 ihren ersten Höhepunkt. Im Verlauf der Stadtmission waren viele Pfarreimitarbeiter ermutigt worden, den Kontakt zu Menschen außerhalb der Kirche zu suchen und neue Methoden der Mission auszuprobieren. Manche haben die Stadtmission als einen grundlegenden Perspektivenwechsel „von einer auf sich selbst gerichteten und um sich selbst kreisenden Kirche hin zu einer nach außen orientierten Kirche" (90) erlebt. Wie dieser Kongress weitergewirkt hat, erzählt *Andrea Geiger* (91–106), Leiterin der Stabsstelle „Apg 2010" beim Erzbischof von Wien. Gewissermaßen ein Ableger des Wiener Projekts ist die „Missionale Düsseldorf", von deren Erfahrungen *Michael Hänsch* berichtet (107–122); in seinem Beitrag geht er auch auf den Umgang mit kritischen Anfragen aus kirchlichen Kreisen ein. Nicht nur in Großstädten, sondern auch in Sindelfingen – einer schwäbischen Mittelstadt mit insgesamt 60.000 Einwohnern im Großraum Stuttgart – wurde im März 2007 eine Stadtmission erfolgreich durchgeführt, ebenfalls unter Beteiligung der Gemeinschaft „Emmanuel"; die beiden damaligen dortigen Pfarrer *Michael Schuhmacher* und *Andreas Schulz* (123–130) berichten davon.

Zwei theologische Reflexionen schließen den Band ab. In seinen praktisch-theologischen Überlegungen stellt *Hans Hobelsberger* einen Bezug missionarischer Initiativen zum apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus her (133–150). Der Titel des Neutestamentlers *Thomas Söding* gibt vor, „Die Stadtmission des frühen Christentums und heute" (153–172) zu behandeln; auf die Antike geht er ausführlich ein, der Bezug zur Gegenwart klingt freilich nur am Ende marginal an.

Auffallend ist, dass vier der fünf vorliegenden Praxisberichte mit der Neuen Geistlichen Gemeinschaft „Emmanuel" in Verbindung stehen. Gemeinschaften dieses Formats scheinen ein missionarisches Potential in sich zu bergen, mit dem sie im urbanen Kontext das traditionelle Wirken der Orden ergänzen. Denn es ist evident, dass angesichts der Umbrüche in der heutigen Gemeindepastoral das traditionelle Konzept der Gemeinde- bzw. Volksmission nur bedingt zukunftstauglich ist. Hingegen sind in den vergangenen Jahren vielerorts Glaubenskurse durchgeführt worden, die auf ihre Weise das Anliegen der Gemeindemission in unsere Zeit hinein transponieren. So wäre es bspw. denkbar gewesen, das Engagement des Mannheimer Evangelisierungsteams in diesen Sammelband mit einfließen zu lassen. Ebenso hätten Erfahrungen einer missionarischen Pastoral im Kontext der City-Pastoral berücksichtigt werden können.

Die Vielgestaltigkeit der heutigen Gesellschaft ruft nach unterschiedlichen Wegen und innovativen Projekten einer missionarischen Pastoral, die theologisch begleitet und reflektiert werden wollen. Und wenn solche Projekte gelingen, dann sollte davon berichtet werden, damit sie auch andere in ihrem pastoralen Engagement inspirieren können. Trotz der etwas einseitigen Hervorhebung der Gemeinschaft „Emmanuel" leistet der vorliegende Band hierzu einen hilfreichen Beitrag.

Mainz Philipp Müller

Schorberger, Gregor: **schwul + katholisch.** Eine christliche Gottesdienstgemeinschaft. – Berlin: epubli 2013. 366 S., pb. € 55,09 ISBN: 978–3–8442–4999–6

Papst Franziskus hat große Erwartungen geweckt, als er im Oktober 2014 in Rom eine außerordentliche Bischofssynode „zu den pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung" einberief. In westlichen Ländern erhoffen sich nicht wenige, die katholische Kirche werde sich zu einer Neubeurteilung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften durchringen. Orte, an denen Homosexuelle in der Kirche bereits heute selbstbewusst ihren Glauben leben, sind die verschiedenen schwul-lesbischen Gottesdienstgemeinschaften, die seit den 90er-Jahren des 20. Jh.s in einzelnen Städten entstanden, zumeist auf Basis einer befreiungstheologischen Orientierung. Pionierarbeit in Deutschland leistete die Frankfurter „Christliche Gemeinschaft von und für Schwule, Lesben und ihre FreundInnen. Projekt: schwul und katholisch in der Gemeinde Maria Hilf" (= PSK). Der Name verdankt sich Verhandlungen mit dem Bistum Limburg. Als pastorales Projekt unter dem Dach einer Pfarrei gelang es, der basiskirchlichen Initiative einen kirchenrechtlich gesicherten Status zu geben, der bis heute trägt.

Der erste Gottesdienst wurde am 7. April 1991 gefeiert; Ideengeber und Initiator war der Theologe Georg Trettin. Gregor Schorberger zeichnet in seiner an der Fak. Humanwissenschaften und Theologie der TU Dortmund entstandenen Diss. nach, wie sich in den folgenden 20 Jahren das Selbstverständnis dieser Gottesdienstgemeinde entwickelt hat. Die Arbeit fußt, wie die „Einleitung" (1.) darlegt, auf einer vom Vf. 2007 – zum 15-jährigen Jubiläum des Projekts – für den internen Gebrauch erstellten Chronik. Hierfür wurden zwischen 2003 und 2007 23 Interviews mit Projektmitgliedern oder Zelebranten geführt, aus denen auch im vorliegenden Band zitiert wird.

Die Fallstudie versteht sich nicht als weiterer Diskussionsbeitrag zur theologischen Rechtfertigung von Homosexualität. Im Vordergrund steht ein pastoralhistorisches Anliegen, wie ein erster Überblick über die Entwicklung des Projekts zu Beginn deutlich macht (2.). Als Ausgangsfrage formuliert der Vf.:

„Führte der Exodus des PSK zur […] Befreiung – wenn ja, für wen – oder bleibt er im Fragment stecken?" (44) Die eingangs erwähnte Bischofssynode zeigt, dass ein „Coming out" schwuler Lebens- und Glaubensbiographien in der Kirche weiterhin Zeit braucht.

Das dritte Kap. widmet sich dem Herzstück des Projekts, der sonntäglichen Liturgie. Beleuchtet werden die Motive der Mitfeiernden, die einzelnen Dienste innerhalb der Liturgie und deren Feiergestalt. Der Eucharistie steht ein Priester vor, dieser wird aber von einem Moderator aus den Reihen der Gemeinde begrüßt und während der Feier unterstützt. Die mit diesem Modell gemachten Erfahrungen sind gleichfalls für Pfarreien interessant, bei denen ein auswärtiger Priester Gottesdienst feiert.

Das vierte Kap. zeigt, wie sich aus der sonntäglichen Eucharistie heraus ein eigenes, umfassendes Selbstverständnis als Gemeinde entwickelte, das sich – neben der Liturgie – in den weiteren Grundfunktionen der Kirche, Koinonia (z. B. Gemeindetreff, Gemeindegruppen), Martyria (z. B. Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit) sowie Diakonia (z. B. Seelsorge, Sorge um AIDS-Kranke), entfaltet. Ähnliche Prozesse sind auch dort denkbar, wo einzelne Gottesdienstorte unter dem Dach neuer Großpfarreien ein eigenes gemeindliches Selbstbild und Selbstbewusstsein entwickeln werden. Immer wieder wird am Frankfurter Beispiel deutlich, welche Spannungen bei der Gemeindebildung produktiv bearbeitet werden müssen: Einerseits vollzieht sich dieser (Selbstklärungs-)Prozess unter dem Dach einer Pfarrei, dem das Projekt kirchenrechtlich und pastoral zugeordnet ist, andererseits verdankt es sich dem nicht unbeträchtlichen Engagement Ehrenamtlicher, die eine starke basiskirchliche Orientierung mitbringen. Dieses stößt immer wieder an seine Grenzen, wenn der frühere Ortsbischof Kamphaus zwar zum Pastoralbesuch kommt, öffentlich aber nicht mit dem Projekt in Verbindung gebracht werden möchte oder eigenen Gottesdienstleitern unter seinem Nachfolger die bischöfliche Beauftragung verweigert wird. Dennoch betont S.: „Trotz dieser bis heute anhaltenden distanzierten Haltung der Diözese ist dem damaligen Bischof Kamphaus grosser [sic!] Dank dafür auszusprechen, dass er das Projekt kirchenrechtlich absicherte. Die Einmaligkeit dieses Aktes kann nicht oft genug betont werden und besitzt ohne Zweifel Vorbildcharakter für das zukünftige Verhältnis homosexuell-katholischer Gläubiger zur Amtskirche." (294)

Die beiden Schlusskap. zeigen, welche Brückenfunktion dem Frankfurter Projekt zufällt. Zum einen vermittelt es die Erfahrungen schwuler Christen in die Kirche (5.), zum anderen in die schwul-lesbische Community (6.). Das Projekt ist auf Ebene der Pfarrei, der Stadtkirche, des Bistums und bundesweit im Rahmen der Kirchen- und Katholikentage vernetzt. Kontakte bestehen u. a. zum örtlichen Christopher Street Day, zu anderen Gottesdienstprojekten im deutschsprachigen Raum, zur Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie oder zum Europäischen Forum christlicher Lesben- und Schwulengruppen.

Genuin christlich geprägte Erfahrungen einer gelungenen „Annahme seiner selbst" im Prozess des „Coming outs" nach außen zu vermitteln, ist angesichts anhaltender gegenteiliger sexualethischer Positionierungen ein wichtiges Glaubenszeugnis. Was dieses Zeugnis für die Haltung der Kirche zur Homosexualität bedeutet, wird ekklesiologisch und moraltheologisch weiter aufzuarbeiten sein. Dabei wird nicht davon abgesehen werden können, dass sich hier schwule Christen selbstbewusst auf den Weg gemacht haben, eigenständig Gemeinde zu bilden – aus der Kraft der Eucharistie heraus. Das anlässlich des Limburger Kreuzfestes 2003 entwickelte Gemeindekreuz, das auch für den Umschlag verwendet wurde, verdeutlicht dies durch seine weiße Mitte, die dem Ganzen einen monstranzähnlichen Charakter verleiht.

Die Studie sichert zentrale Erfahrungen eines Gemeindebildungsprozesses, dem eine wichtige Pilotfunktion innerhalb eines zentralen kirchlichen Tabufeldes zukommt. In den aufgearbeiteten Erfahrungen zeigt sich zugleich der Empowerment-Prozess schwuler Christen, denen die Kirche oft genug nicht auf Augenhöhe begegnet, wie der Vf. immer wieder aufzeigt. So ermutigend die Erfahrungen sind, die der Band zusammenträgt, so wenig kann aber der „fragmentarische Charakter" dieses im Bistum dann letztlich auch singulär bleibenden Projekts nicht geleugnet werden (vgl. 295).

S., Pastoralreferent im Ruhestand und Lehrsupervisor, ist selbst aktiver Teil der dargestellten Gottesdienstgemeinschaft. Dies kommt der Anschaulichkeit und dem Detailreichtum der Fallstudie zugute. Gleichwohl wahrt er die notwendige Distanz, die für sorgfältige Quellenarbeit im Rahmen einer Diss. notwendig ist. Nicht unbedingt teilen muss man alle Urteile des Vf.s über den Umgang mit liturgischen Zeichen und Texten, die musikalische oder ästhetische Gestaltung der Gottesdienste. Hier ist auch unter schwulen Christen mit einer größeren Bandbreite an Erwartungen zu rechnen, als möglicherweise in der konkret gewachsenen Struktur abgebildet wird.

Der Vf. hat eine Fülle weitgehend unveröffentlichter Archivmaterialien akribisch aufgearbeitet; diese reichen von Gemeindebriefen über Gottesdienstprogramme und Protokolle der verschiedenen Gremien innerhalb des Projekts hin bis zu internen Konzeptionspapieren. Der dokumentarische Wert dieser Arbeit kann nicht hoch genug angesetzt werden. Damit ist ein starkes Fundament gelegt, auf dem an der analytischen Durchdringung des aufbereiteten Materials sehr grundsätzlich weitergearbeitet werden kann – und zwar in verschiedene Richtungen: im Hinblick auf gemeindetheologische, ekklesiologische, liturgiebegründende oder fundamentalmoralische Fragestellungen. Anzugehen sein wird diese Arbeit nicht aus einer Rechtfertigungshaltung, sondern aus dem Bestreben heraus, Prozesse der Kirchenbildung in ihrer theologischen und traditionsbildenden Kraft angemessen zu würdigen. Hier stehen der Kirche noch wichtige Lernprozesse bevor – die laufende Bischofssynode könnte ein Anfang sein.

Weinstadt Axel Bernd Kunze

App, Reiner / **Broch**, Thomas / **Messingschlager**, Martin: **Zukunftshorizont Kirche**. Was Katholiken von ihrer Kirche erwarten. Eine repräsentative Studie, hg. v. der Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Ostfildern: Grünewald 2014. 166 S., pb. € 23,00 ISBN: 978-3-7867-3012-5

Zukunft besteht aus den Erwartungen der Gegenwart. Nur, die zukünftige Gegenwart richtet sich selten danach.

Die vorliegende Veröffentlichung präsentiert Erwartungen an die katholische Kirche. Es handelt sich um kommentierte Ergebnisse einer Meinungsumfrage unter 3000 Katholik/inn/en und weiteren 1000 Personen aus der Gesamtbevölkerung. Was aus Titel und Cover nicht unmittelbar hervorgeht: Auftraggeber und Entstehungsort dieser Studie ist die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Damit erklärt sich das einführende Geleitwort des Rottenburger Bischofs *Gebhard Fürst* und das Vorwort von Generalvikar *Clemens Stroppel*. Durchgeführt wurde die Erhebung von einer nicht kirchlichen Einrichtung, dem „PRAGMA-Institut für empirische Strategieberatung (Reutlingen/Bamberg)". Das eigentliche Autorenteam ist entsprechend dual besetzt mit zwei leitenden Mitarbeitern von PRAGMA (App und Messingschlager) und dem Pressesprecher der Diözese (Broch).

Bischof Fürst benennt angenehm klar das Interesse der Diözese, nämlich „in einer schweren Vertrauens- und Glaubwürdigkeitskrise" zu erfahren, was die Gläubigen von der Kirche „erwarten oder sogar erhoffen […], was sie an die Kirche bindet oder […] warum sie daran denken, auszutreten" (7). Die Diözesanleitung versteht die Umfrage außerdem im Rahmen des gerade abgeschlossenen Dialogprozesses der lokalen Ortskirche.

In 15 Kap.n bieten die Vf. jeweils eine thematisch zugespitzte Interpretation von Umfragedaten, anschaulich präsentiert in farbigen Balken- oder Tortendiagrammen. Vorangestellt ist außerdem jeweils eine pointiert-programmatische Kernaussage der Ergebnisse.

In den ersten vier Kap.n geht es um Religion (Menschen suchen „einen Halt, der sich […] mit Spiritualität beschreiben lässt" [15]), um Werte (kein Unterschied von Katholik/inn/en und der Gesamtgesellschaft, außer bei der höheren Zurückstellung eigener Bedürfnisse [21]), um Kirchenbindung (wer sich kirchlich gebunden fühlt, sieht die Kirche als Heimat [35]) und das Risiko des Kirchenaustrittes (wer sich von der Kirche entfremdet fühlt, spielt mit Austrittsgedanken, und zwar besonders die Ärmeren und Reicheren [49]).

Die nächsten Kap. 5–8 basieren auf dem hauseigenen Analyseinstrument, den PRAGMA-Kommunikationsmilieus. Anders als bei den bekannteren SINUS-Milieus gibt es hier fließende Milieuübergänge (und keine „Kartoffelgrafik"). Außerdem differenziert die zweite Achse neben der Werteorientierung nicht entlang der Ober-/Unterschicht (wie bei SINUS), sondern in aktive/passive Kommunikationsintensität. Quantitativ scheinen dann getaufte Katholik/inn/en in all diesen Milieus vertreten zu sein – auch hier wenig Differenz zur Gesamtgesellschaft.

Die Vf. konzentrieren sich in der Auswertung auf das Milieu der bürgerschaftlich engagierten „Gemeinwohl-Kommunizierer" (Kap. 6) und empfehlen diese „Gruppe stabil an sich zu binden", denn sie halten „in Zeiten des Priestermangels […] das gemeindliche Leben am Laufen" (65, 66). Moderne Milieus seien eine unbequeme Zukunftschance (Kap. 6) und konservative Aktivisten eine kleine, aber laute Minderheit (Kap. 8).

Grundsätzlich lauten die Erwartungen an die verfasste Kirche: „Offener kommunizieren und den Mitgliedern besser zuhören, […] weniger abgehoben und lebensnah sein" (110). Weiterhin abgefragt wurden Einschätzungen zum diözesanen Dialogprozess (Kap. 12), zu den Missbrauchsfällen (Kap. 13) und zum Verhältnis von Welt- und Ortskirche (Kap. 14).

Was den titelgebenden „Zukunftshorizont" angeht, sehen die Vf. die Kirche im Schlusskap. an einer Wegscheide. Ohne „Signale der Offenheit" drohe die Stimmung „in die eine oder andere Richtung zu kippen" (141): nur ein Fünftel der Katholik/inn/en bescheinigen der Kirche jedenfalls wirklich Zukunftsfähigkeit.

Interessanter wird es nun, wenn man auf ‚Beobachtung zweiter Ordnung' umstellt, also nicht mehr *Was*-Fragen, sondern *Wie*-Fragen an die Untersuchung stellt.

1. Studie und vorliegende Veröffentlichung entstanden als kirchliche Auftragsarbeit. In Analogie zum Public-Private-Partnership könnte man die Kooperation ‚Diözese und Marketing-Institut' auch als Pastoral-Private-Partnership bezeichnen. Es zeigen sich jedenfalls ganz ähnliche Chancen samt problematischer Verwerfungen. Dass

sich Kirche überhaupt außerkirchliche analytische Kompetenz ins Haus holt, ist begrüßenswert. Gleiches gilt für den deutlich erkennbaren inhaltlichen Drive, gegen kirchliche Rückzugstendenzen die Option einer weltoffenen Katholizität empirisch zu unterfüttern und stark zu machen. In der Verbindung von Empirie und Option liegen aber zugleich auch die problematischen Aspekte.

2. Grundsätzlich handelt es sich um eine populärwissenschaftliche Publikation, die um gute Lesbarkeit bemüht ist. Das ist kein Nachteil und es gelingt auch weitgehend. Allerdings wurde völlig darauf verzichtet, die empirische Methodik vorzustellen. Wer wurde wie ausgewählt (Sample) und auf welche Weise befragt (Datenerhebung)? Wie wurden repräsentative und qualitative Verfahren angewandt? Die Diagramme und beschreibenden Texte sind aus wissenschaftlicher Perspektive auch in ihrer gegenseitigen Bezogenheit deshalb nur schwer einzuschätzen, kurz: Methodentransparenz hätte die Validität erhöhen können.

3. Die Studie ist nicht nur empirisch-repräsentativ, in ihr zeigt sich auch eine implizit normative, nämlich marketingorientierte Ausrichtung. Das PRAGMA-Institut formuliert ganz offen, dass seine Forschungen und Instrumente auf eine effektivere Zielgruppenorientierung von Organisationen und Unternehmen hinauslaufen (vgl. www.pragma-beratung.de). Entsprechend lautet eine entscheidende Empfehlung, „die Kommunikationsbedürfnisse und -gewohnheiten zu identifizieren und entsprechende Angebote bereitzuhalten" (64). Es geht um effektivere Zielgruppenpastoral. Doch damit kauft man sich alle Aporien ein, die bereits im Rahmen der SINUS-Studie einschlägig diskutiert wurden: Was ist eigentlich (theologisch) das Produkt? Was macht es mit Kirche, wenn sie sich selbst immer mehr als marketingorientierte Organisation betrachtet? Zugleich wirkt vieles so, als wollten die Vf. dezidiert einen positiven Gegenentwurf zu den kritischen Anfragen aus der SINUS-Studie vorlegen (z.B. keine Milieugrenzen von Kirche, Kap. 5).

4. Die Darstellung unterscheidet sehr wenig zwischen empirisch basierten Analysesätzen und deutenden Sätzen theologischer bzw. kirchenpolitischer Programmatik. Manche Interpretationen wirken deshalb assoziativ, andere sind sehr treffend und wiederum andere nicht so leicht nachvollziehbar. Zwei Beispiele: In der programmatischen Kernaussage zu den modernen Milieus heißt es: „Kirche, Religion und Wertefragen stoßen auch hier auf Interesse." (71) Zwei Seiten weiter lautet das empirische Ergebnis allerdings: „Das Interesse an Religion und Kirche ist eher unterdurchschnittlich ausgeprägt." (73) Oder: Der diözesane Dialogprozess werde „von einer überwältigenden Mehrheit der Kirchenmitglieder begrüßt" (111), aber empirisch haben nur 30 % überhaupt davon gehört und die „Vorbehalte überwiegen die positiven Erwartungen" (114). Wohlwollend könnte man sagen, das sei geschickt gemacht. Die Leitsätze erzeugen ein positives „Priming", welche die faktischen Ambivalenzen der empirischen Studie beim Lesen in ein warmes Licht tauchen.

Der Erkenntniswert dessen, *was* an empirischen Ergebnissen und theologischen Deutungen angeboten wird, wirkt inhaltlich sympathisch und zugleich in seiner Innovationskraft überschaubar. Die Art und Weise, *wie* die Studie präsentiert wird, weist allerdings auf ein drängendes Forschungsdesiderat der Praktischen Theologie und der theologischen Publizistik überhaupt hin: Wie soll man theologisch verantwortet und intellektuell redlich mit den Ergebnissen empirischer Sozialforschung umgehen? Wie bringt man Balkendiagramme bzw. Schaubilder und eine notwendige theologische Diskursivierung in kreative Kontraste? Die Aussagekraft der „Daten" liegt ja nicht einfach positiv in ihnen selbst, sondern zugleich im Blick dessen, der sie erhebt, darstellt, interpretiert und auf Veränderungen hin operationalisiert.

Die Frage, die sich am Schluss also stellt, lautet: Was weiß man über die Wirklichkeit der verfassten Kirche heute, wenn man das alles weiß? Oder anders formuliert: Empirische Analysen sind notwendig, aber sie können den theologischen Beobachtern und den kirchlichen Entscheidungsträgern ihre eigenen, theologisch verantworteten Positionierungen wohl nicht abnehmen. Auch in diesem Sinne ist „Zukunftshorizont Kirche" dann letztlich eine erhellende Lektüre.

Tübingen Michael Schüßler

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Antonianum. LXXXIX, Fasc. 2–3, 2014 ISSN: 0003–6064: 247–276: De Gruttola, R.: La Bibbia in Cina e la Bibbia in cinese Storia delle traduzioni da Giovanni da Montecorvino a Gabriele Allegra; 277–300: Rava, E.: Le recluse e il *Corpus Domini*; 301–318: Albrile, E.: Il mosaico fatale; 319–332: Oviedo OFM, L.: Oltre la postmodernità: spirito francescano e contesto culturale; 333–358: Colagé, I. / D'Ambrosio, P.: Exaptation and Neutral Reuse: A Research Perspective into Human Specificity; 359–378: Karo, R.: God and Romance Love in Religion and Interpersonal Relationships; 379–398: Ndayambaje, J.: L'avenir d'une éthique de l'espèce humaine: diverses interprétations de la position éthique et philosophique de Jürgen Habermas sur la modification du génome humain; 399–430: Horta OFM, J.: La "legge ingiusta" vista dal francescanesimo; 431–470: Cardia, C.: Democrazia e leggi ingiuste. Attese e speranze deluse.

Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie. Festschrift für Herbert Schlögel, hg. v. Gunter M. Prüller-Jagenteufel / Kerstin Schlögl-Flierl. – Münster: Aschendorff 2014. 512 S. (Studien der Moraltheologie, 2), pb. € 68,00 ISBN: 978–3–402–11927–3.

Cristianesimo nella storia. Vol. 35, No. 2, 2014 ISSN: 0393–3598: 429–450: Gardner, A.: Dan 8,1–2: Keynote to the Following Vision and Advice to the Righteous; 451–474: Ambrus, G.: Love, Number, Symbol: The Figure of the Rotae Ezekiel in Joachim of Fiore; 475–528: Apruzzese, G.: I Cavalieri dello spirito per la pedagogia della nazione; 529–548: Adinolfi, I.: Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola.

Cristianesimo nella storia. Vol. 35, No 3, 2014 ISSN: 0393–3598: 715–746: Pelizzari, G.: "Vedere" la Parola: alle origini dell'iconografia cristiana. Appunti per la riconsiderazione di una fonte documentaria; 747–764: Teja R. / Acerbi, S.: El simbolismo de la montana en la configuración de la imagen del monje como theios aner en Teodoreto de Ciro; 765–786: Tilatti, A.: Le ossa dei santi Canziani; 787–848: Fattori, M. T.: Per una storia della curia romana dalla riforma sistina, secoli XVI–XVIII; 849–890: Galavotti, E.: Sulle riforme della curia romana nel Novecento; 891–952: Corzo, J. L.: Lorenzo Milani. El Catecismo cronológico sobre la Vida de Jesús y el mapa de Palestina.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 90, Fasc. 1, 2014 ISSN: 0013–9513: 1–39: Conway, M. A.: Intelligence and the Mystic Life for Maurice Blondel; 41–70: Hedrick-Moser, E. H.: The Auguste Valensin Controversy and the Historiography of Nouvelle Théologie; 71–98: Quisinski, M.: The "Interference" between Nouvelle Théologie and Catholic Practice in Church and Society; 99–119: Shveka, A. / Van Hecke, P.: The Metaphor of Criminal Charge as a Paradigm for the Conflict between Job and His Friends.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 90, Fasc. 2, 2014 ISSN: 0013–9513: 205–208: Riaudel, O.: Introduction: Quels diagnostics pour quelle conception de la rationalité théologique?; 209–229: van Huyssteen, J.: Postfoundationalism in Theology: The Structure of Theological Solutions; 231–246: Lambert, D.: The Lacks of the Absolutes: Some Clues Coming from Contemporary Logic, Mathematics and Physics; 247–256: Pouivet, R.: Revelation and Rationality; 257–268: Clavier, P.: The Rationality of Creation Out of Nothing; 269–286: Perron, L.: La foi chrétienne dans "l'univers de la rationalié" selon Jean Ladrière; 287–322: Venard, O.-T.: Litany of Truth and Scholia on Reason according to Radical Orthodoxy; 323–339: Jeanrond, W.: Faith and Language: Hermeneutical Reflections; 341–359: Riaudel, O.: The Limits of Language and the Limits of the World: The Bible and the Foundational Conception of Theology; 361–378: Boeve, L.: Theology on the Margins and at the Crossroads: Theology, Church, University and Society.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 90, Fasc. 3, 2014 ISSN: 0013–9513: 413–440: Lavoie, J.-J.: Ironie et ambiguïtés en Qohélet 5,7–8; 441–451: Avioz, M.: The Purification of the Levites according to Josephus; 453–483: Sferlea, O.: À propos d'une théologie de l'Incarnation du Dieu infini chez Grégoire de Nysse; 485–514: De Jong, M.: Theology after the Hermeneutical Turn: Francis Schüssler Fiorenza and the Contemporary Prospects of Transcendental Theology.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 90, Fasc. 4, 2014 ISSN: 0013–9513: 617–641: Ambrus, G.: Diagrammatic Design and the Doctrine of the Trinity in Joachim of Fiore; 643–666: Borras, A.: Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II; 667–683: Roiè, P.: La signification théologique de la danse dans le contexte biblique: Créer des liens au Cœur de l'Alliance; 685–707: Bucur, B.: Blinded by Invisible Light: Revisiting the Emmaus Story (Luke 24,13–35); 709–730: Chéno, R.: L'intérêt épistémologique de la doctrine jaïna de l'anekântavâda en vue du dialogue interreligieux.

Katholiken im langen 19. Jahrhundert. Akteure – Kulturen – Mentalitäten. Festschrift für Otto Weiß, hg. v. Dominik Burkard / Nicole Priesching. – Regensburg: Pustet 2014. 470 S., geb. € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2616–8.

Recherches de Science Religieuse. Tome 102, No. 2, 2014 ISSN: 2104–3884: 205–224: Fédou, M.: Différences et égalité. Réflexions sur le dossier préparatoire au Colloque; 227–239: Causse, J.-D.: Le malaise dans la culture: une crise permanente?; 241–262: Greisch, J.: Apprendre à discerner les différences: un difficile travail de reconnaissance; 265–275: Cuvillier, E.: «Différences fondatrices» ou «Refondation messianique»: de quoi Paul est-il le

nom?; 277–280: Wénin, A.: «Une chair unique» ou «une seule chair»? Genèse 2,24 et sa lecture par le Jésus de Marc (10,7–8a) et Matthieu (19,5).

Recherches de Science Religieuse. Tome 102, No. 3, 2014 ISSN: 2104–3884: 359–372: Godelier, M.: Systèmes de parenté et des forms de famille; 373–384: Saintôt, B.: Anthropologie et bioéthique: réflexions à partir de Maurice Godelier, «Systèmes de parenté et formes de familles»; 387–407: Theobald, Ch.: Pour une anthropologie théologique de la différence; 409–430: Gaziaux, É.: Reprise conclusive: Penser la différence dans la crise culturelle de l'Europe; 431–448: Margel, S.: Le corps du témoin. Sur la vision eschatologique du martyr.

Recherches de Science Religieuse. Tome 102, No. 4, 2014 ISSN: 2104–3884: 519–538: Bourgine, B.: Philosophie et théologie en procès d'alliance; 539–560: Greisch, J.: De l'éclosion du christianisme à la «déclosion de la raison»: Jean-Luc Nancy et la «déconstruction du christianisme»; 561–584: Riaudel, O.: Est-ce la tâche de «la droite raison» que de «démontrer les fondements de la foi? Dominique Dubarle et Richard Schaeffler; 585–608: Holzer, V.: La théologie: une science fondamentale?.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 98, No. 1, 2014 ISSN: 0035–2209: 3–36: Nodet, É.: *Utilitas Eucharistiae*; 37–74: Falque, E.: L'Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues; 75–102: Cuchet, G.: Penser le cristianisme au XIXe siècle. L'éclectisme mystique d'Alphonse Gratry (1805–1872); 103–122: Guibal, F.: Finitude, réflexion, sens. La systématique métaphysique d'André Stanguennec.

Revue théologique de Louvain. 45e Année, Fasc. 2, 2014 ISSN: 0080–2654: 169–189: Moschetta, J.-M.: Peut-on parler de «christologie naturelle»?; 190–210: Tihon, P.: «L'Église dans le monde de ce temps». Lire la Constitution pastorale Gaudium et Spes cinquante ans après; 211–231: Wénin, A.: La dimension axiologique de la narration biblique de meurtres. Les exemples d'Éhud (Jg 3,16–22) et de Joab (2 S 3,27–30; 20,8–10); 232–252: Fino, C.: De Tronto à Butler, l'éthique du care au risque de la déconstruction. La contribution des chrétiens au processus de reconstruction; 253–258: Lambrecht, J.: Le raisonnement de Paul 2 Corinthiens 12,1–10. Une réponse à Daniel Marguerat.

Revue théologique de Louvain. 45e Année, Fasc. 3, 2014 ISSN: 0080–2654: 329–359: Villemin, L.: La constitution Lumen gentium et sa réception; 360–387: Derroitte, H.: De la Déclaration Gravissimum Educationis à nos jours. Réflexions sur l'éducation chrétienne; 389–408: Pisani, E.: Herméneutique biblique et christologie de l'Excellente Réfutation de la divinité du Christ du Pseudo al-Ġazālī; 409–419: Luciani, D.: Trente-huit ans (Jn 5,5): Jésus et le kairos davidque; 420–433: Belhaj, A.: Renouveau de la pensée musulmane? À propos de quelques livres récents.

Revue théologique de Louvain. 45e Année, Fasc. 4, 2014 ISSN: 0080–2654: 481–501: Guijarro, S.: La coexistence de différents sens du terme euaggelion aux origines du christianisme; 502–532: Fornerod, M.: La distinction entre virtus et potentia Dei selon saint Thomas d'Aquin; 533–561: Bourgine, B.: La déclaration Dignitatis humanae et la liberté religieuse en 2014; 562–593: Boone, É.: Le décret Apostolicam actuositatem. L'engagement des laïcs dans l'Église et dans le monde.

Theologie der Gegenwart. 57. Jahrgang, Heft 2, 2014 ISSN: 0342–1457: 82–94: Schreiter, R.: Partizipation und Liminalität. Liturgie mit Migranten; 95–112: Tan, J. Y.: Katholische Amerikaner asiatischer Herkunft und moderne liturgische Migrationen. Von der Traditionserhaltung (*tradition-maintenance*) zum *Traditioning*; 113–129: Štica, P.: Religiöse Praxis von Migranten in der Tschechischen Republik. Chancen und Herausforderungen im Integrationsprozess; 130–146: Henrix, H. H.: „Was männlich …, muss beschnitten werden" (Gen 17,10). Zur Theologie der Beschneidung und zur Beschneidung Jesu Christi; 147–154: Brose, T.: „Es ist etwas geschehen!". Glaube – Macht – Freiheit.

Theologie der Gegenwart. 57. Jahrgang, Heft 3, 2014 ISSN: 0342–1457: 162–175: Wild, S.: Annemarie Schimmel und der Islam: Die Geschichte einer Faszination; 176–182: Müller, R.: Der Islam und die Moderne; 183–195: Hibaoui, A.: Sufismus: Entstehung, Entwicklung und Dimension der Mystik im Islam; 196–208: Neuwirth, A.: Was kann uns der Koran heute bedeuten? Koranforschung – eine „politische Philologie"?; 209–224: Collet, G.: Katholischer Aufbruch oder zentralistische Wiederkehr? Zur Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils für die Weltkirche; 225–233: Durstewitz, H.-J.: Gestalt der katholischen Kirche in der DDR, in der Wende und heute – eine Deutung.

Theological Studies. Vol. 75, No. 2, 2014 ISSN: 0040–5639: 231–259: Prusak, B. P.: Explaining Eucharistic "Real Presence": Moving beyond a Medieval Conundrum; 260–283: Jacobs-Vandegeer, Ch.: The Unity of Salvation: Divine Missions, the Church, and World Religions; 284–307: Fritz, P. J.: Karl Rahner, Friedrich Schelling, and Original Plural Unity; 308–330: Cohen, W.: Why Ecclesial Structures at the Regional Level Matter: Communion as Mutual Inclusion; 331–349: Haight SJ, R.: The Spiritual Exercises as an Ecumenical Strategy; 350–375: Jeffrey, P.: Can Catholic Social Teaching Bring Peace to the "Liturgy Wars"?; 376–403: McGoldrick, T.: Episcopal Conferences Worldwide on Catholic Social Thought: An Update.

Theological Studies. Vol. 75, No. 3, 2014 ISSN: 0040–5639: 485–501: Melloni, A.: Poverty of the Church – Poverty of Culture: A Contribution of Giuseppe Dossetti to Vatican II; 502–514: Sullivan, F. A.: The Definitive Exercise of Teaching Authority; 515–536: Ormerod, N.: The Grace-Nature Distinction and the Construction of a Systematic Theology; 537–563: Brotherton, J. R.: The Integrity of Nature in the Grace-Freedom Dynamic: Lonergan's Critique of Bañesian Thomism; 564–584: Ruddy, Ch.: "For the Many": The Vicarious-Representative Heart of Joseph Ratzinger's Theology; 585–612: Morrill, B. T.: Sign of Reconciliation and Conversion? Differing Views of Power – Ecclesial, Sacramental, and Anthropological – among Hierarchy and Laity; 613–623: Mudd, J. C.: What Might Bernard Lonergan Say to Bruce Morrill?; 624–634: Flanagan, B. P.: Reconciliation and the Church: A Response to Bruce Morrill; 635–657: Makransky, J.: A Buddhist Critique of, and Learning from, Christian Liberation Theology.

Theological Studies. Vol. 75, No. 4, 2014 ISSN: 0040–5639: 729–745: Wright, J.: From Immolation to Restauration: The Jesuits, 1773–1814; 746–773: Rafferty, O. P.: The Thomistic Revival and Relations between the Jesuits and the Papacy 1878–1914; 774–794: Mettepenningen, J.: The Jesuits and Theology from the Restoration to *La Nouvelle Théologie*; 795–815: Thiel, J. E.: The Aesthetics of Tradition and the Styles of Theology; 816–846: Hughson, T.: Creation as an Ecumenical Problem: Renewed Belief through Green Experience; 847–862: Wicks, J.: Tridentine Motivations of Pope John XXIII before and during Vatican II; 863–889: Rodríguez, R. R.: Nietzsche's Critique of Religion: A Liberationist Perspective; 890–898: Ormerod, N.: Addendum on the Grace-Nature Distinction.

Zeitschrift für katholische Theologie. 136. Band, Heft 3, 2014 ISSN: 0044–2895: 273–285: Neufeld SJ, K. H.: Das Dynamische in der Kirche. 30 Jahre nach Karl Rahner; 286–301: Schmidt SJ, M.: Ehe und familiale Beziehungen. Gedanken zur EKD-Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit"; 302–322: Gangel SJ, P.: 1814–2014. 200 Jahre Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu. Ein Blick auf die österreichische Jesuitenprovinz; 323–324: Repschinski SJ, B.: Der Mensch als Maßstab der Moral. Zum Tod von P. Hans Rotter SJ (6.10.1932–10.3.2014).

Zeitschrift für katholische Theologie. 136. Band, Heft 4, 2014 ISSN: 0044–2895: 405–422: Grössl, J.: Ewige Kontingenzpläne – Eine eternalistische Konzeption göttlichen Handelns in der Welt; 423–441: Repschinski SJ, B.: Die bessere Gerechtigkeit. Gesetz, Nachfolge und Ethik im Matthäusevangelium; 442–450: Seuck Cho, Y.: Ökumenische Gedanken zu den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum, Islam; 451–470: Kruck, G.: Ist der christliche Glaube vernünftig? Überlegungen anhand einer ungewöhnlichen Begründung.

Zeitschrift für katholische Theologie. 137. Band, Heft 1, 2015 ISSN: 0044–2895: 3–22: Jäger, C.: Scientia media und der Einwand der mangelnden Wahrheitsgrundlagen; 23–43: Kraml, H.: Zu einer Ethik göttlicher Gebote – Andreas von Neufchateau und der Willkürgott; 44–55: Niederbacher SJ, B.: Ist Thomas von Aquin ein metaethischer Naturalist?; 56–71: Rodler, K.: Zu Thomas Suttons *Quaestiones in Sententia* (der sogenannten „Streitschrift gegen Robert Cowton"); 72–85: Runggaldier SJ, E.: Das Fach „Philosophie" und die vielen Philosophen. Zum Umfeld des Philosophieunterrichts von Prof. Gerhard Liebold; 83–103: Sedmak, C.: Der Glaube ist praktisch – über die Erkennbarkeit der Orthodoxie; 104–116: Tapp, C.: Eine versteckte Endlichkeitsannahme in Thomas' tertia via.

Exegese / Bibelwissenschaft

Froehlich, Karlfried: Sensing the Scriptures. Aminadab's Chariot and the Predicament of Biblical Interpretation. – Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2014. (IX) 175 S., pb. $ 25,00 ISBN: 978–0–8028–7080–3.

Krauss, Heinrich / Lau, Marcus: Kirchenträume. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte. – Fribourg: Paulusverlag 2014. 279 S. (Erzählungen der Bibel, VII), geb. € 32,99 ISBN: 978–3–7228–0839–0.

La Bible en ses traditions. Définitions suivies de Douze études. Sous la responsabilité de l'École Biblique et Archéologique Francaise de Jérusalem, hg. v. Sous la responsabilité de L'Ecole Biblique et Archéologique Francaise de Jérusalem. – Rome/New Orleans: 2010. (V) 268 S., ISBN: o.A.

Pakkala, Juha: Tekstejä rautakauden Levantista. – Helsinki: Suomen Eksegeettisen Seura 2014. 251 S. (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisujak, 107), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–62–8.

Vom Erzählen zum Verheissen. Beiträge eines alttestamentlichen Symposions, hg. v. Hubert Irsigler / Carmen Diller. – St. Ottilien: Eos 2014. 155 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 97), pb. € 24,95 ISBN: 978–3–8306–7661–4.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Balbach, Anna-Maria: Sprache und Konfession. Frühneuzeitliche Inschriften zum Totengedächtnis in Bayerisch-Schwaben. – Würzburg: Ergon 2014. 307 S. (Religion und Politik, 9), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–95650–032–9.

Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). „… wie unzählig Viele sind noch gar nicht über den dürren Buchstaben hinweggekommen!", hg. v. Karl-Heinz Braun. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2014. 151 S., pb. € 12,80 ISBN: 978–3–928698–37–5.

Bremer, Thomas: „Verehrt wird Er in seinem Bilde…". Quellenbuch zur Geschichte der Ikonentheologie – Münster/Berlin: Paulinus 2014. 322 S. (SOPHIA, Quellen östlicher Theologie, 37), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–7902–1461–1.

Galavotti, Enrico: Il professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia 1940–1948. – Bologna: il Mulino 2013. 885 S. (Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie, 48), pb. € 60,00 ISBN: 978–88–15–24452–9.

Gilbert, Maurice SJ: L'institut Biblique Pontifical. Un siècle d'histoire (1909–2009). – Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2009. 488 S., pb. ISBN: 978–88–7653–642–7.

Handschuh, Christian: Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwartskonstruktion in der Katholischen Spätaufklärung. –

Stuttgart: Franz Steiner 2014. 262 S. (Contubernium, 81), geb. € 52,00 ISBN: 978–3–515–10604–7.

Hansson, Klas: Svenska kyrkans primas. Ärkebiskopsämbetet i förändring 1914–1990. – Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis 2014. 508 S. (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 47), pb. SEK 429 ISBN: 978–91–554–8897–0.

Hecht, Christian: Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren. – Berlin: Gebr. Mann 2012. 608 S., geb. € 79,00 ISBN: 978–3–7861–2622–5.

Herrnhuter in Behnesse. Die Diarien von Cornelius Claussen (1782–1783), Gottlob August Roller (1775–1777) und Georg Winiger (1775–1782), hg. v. Martin Tamcke / Katja Weiland. – Würzburg: Ergon 2014. 237 S. (Orthodoxie, Orient und Europa, 8 / Herrnhuter Quellen zu Ägypten, 4), brosch., € 35,00 ISBN: 978–3–95650–064–0.

Kaufhold, Hubert: Franciscus Peña und der Inquisitionsprozeß nach seiner „Introductio seu Praxis Inquisitorum". – Sankt Ottilien: EOS 2014. (XXXIX) 392 S. (Münchener Theologische Studien, 67), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–8306–7684–3.

Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, hg. v. Ulrich Köpf / Dieter R. Bauer. – Münster: Aschendorff 2011. 396 S. (Archa Verbi, Subsidia, 8), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–402–10222–0.

Melville, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. – München: C. H. Beck 2012. 415 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–406–63659–2.

Minderheitenpolitik im „unsichtbaren Entscheidungszentrum". Der „Nachlass László Fritz" und die Deutschen in Ungarn 1934–1945, hg. v. Gábor Gonda / Norbert Spannenberger. – Bad Tölz: Franz Steiner 2014. 317 S. (Schriftenreihe des Instituts für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, 17), geb. € 62,00 ISBN: 978–3–515–10377–0.

Schenk OP, Richard: Die Deutung vorchristlicher Riten im Frühwerk des Albertus Magnus. – Münster: Aschendorff 2014. 40 S. (Lectio Albertina, 15), kt € 9,20 ISBN 978–3–402–11196–3.

Philosophie

Boulnois, Olivier: Duns Scotus. Die Logik der Liebe. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 134 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–17–022952–5.

Dieckmann, Bernhard: Verblendung, Volksglaube und Ethos. Eine Studie zu Adalbert Stifters Erzählung „Der beschriebene Tännling". – Würzburg: Echter 2014. 150 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 55), pb. € 15,30 ISBN: 978–3–429–03725–3.

Kraschl, Dominikus: Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Problemen der Philosophie. – Würzburg: Echter 2012. 316 S. (Religion in der Moderne, 24), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–429–03507–5.

Technik und Lebenswirklichkeit. Philosophische und theologische Deutungen der Technik im Zeitalter der Moderne, hg. v. Anne-Maren Richter / Christian Schwarke. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 216 S., pb. € 29,99 ISBN: 978–3–17–024138–1.

Was ist und wie entsteht demokratische Identität? Mit Beiträgen von Felix Heidenreich, Martin Breul und Matthias Katzer, hg. v. Saskia Wendel. – Göttingen: Wallstein 2014. 72 S. (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 7), brosch. € 14,90 ISBN: 978–3–8353–1521–1.

Systematische Theologie

Admirand, Peter: Amidst Mass Atrocity and the Rubble of Theology. Searching for a viable Theodicy. – Eugene, Oregon: Cascade 2012. 366 S., pb. € 34,99 ISBN: 978–1–61097–306–9.

Die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Eine Relecture nach 50 Jahren, hg. v. Martin Stuflesser. – Regensburg: Pustet 2014. 126 S. (Theologie der Liturgie, 7), pb. € 24,95 ISBN: 978–3–7917–2618–2.

Meis W., Annelies: Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre. – Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile 2013. 771 S., pb. $ 10,00 ISBN: 978–956–14–0475–3.

Schmitt, Pascal: Sehnsuchtsort – Sehnsuchtswort. Heimat als theologisch anschlussfähiger Begriff bei Arnold Stadler. – Ostfildern: Grünewald 2014. 206 S., pb. € 25,00 ISBN: 978–3–7867–3009–5.

Verweyen, Hansjürgen: Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition. – Regensburg: Friedrich Pustet 2014. 207 S., pb. € 24,95 ISBN: 978–3–7917–2587–1.

Praktische Theologie

Im Angesicht der Krise. Theologische Perspektiven / *Di fronte alla crisi.* Uno sguardo credente, hg. v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 198 S. + Beiheft (Brixner Theologisches Jahrbuch, 4), geb. € 29,95 ISBN: 978–3–7022–3352–5.

Nagel, Regina: Frauen und Führung in der katholischen Kirche. Erfahrungen, Einstellungen, Interessen und Kompetenzen von Frauen im pastoralen Dienst. Eine empirische Studie, hg. v. Valentin Dessoy / Gundo Lames. – Trier: Paulinus 2013. 107 S., brosch. € 22,90 ISBN: 978–3–7902–1823–7.

Rothgangel, Martin: Religionspädagogik im Dialog I. Disziplinäre und interdisziplinäre Grenzgänge. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 303 S. (Religionspädagogik innovativ, 3.1), pb. € 39,99 ISBN: 978–3–17–022643–2.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Marcel Albert OSB, Gerleve 1, 48727 Billerbeck
Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. Norbert Clemens Baumgart, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Prof. Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse, P.O.B. 22, 91000 Jerusalem, Israel
Dr. Gerhard Franke, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Dr. Annett Giercke-Ungermann, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Dr. Matthias Gockel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Dr. Uta Heil, Kochstr. 6, 91054 Erlangen
Dr. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Heinrich Holze, Schwaansche Straße 5, 18055 Rostock
Prof. Dr. Friedrich W. Horn, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Dr. Christian Hornung, Oxfordstr. 15, 53111 Bonn
Prof. Dr. Tom Kerger, 9, rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Axel Bernd Kunze, Postfach 15 13, 71305 Waiblingen an der Rems
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Dr. András Máté-Tóth, Egyetem u. 2, 6722 Szeged, Ungarn
Prof. em. Dr. Dr. Rainer Mayer, Malachitweg 3, 70619 Stuttgart
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Philipp Müller, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
Dr. Joachim Negel, Deutschhausstraße 24, 35037 Marburg
Dr. Jürgen Olschewski, Domplatz 3, 33098 Paderborn
Dr. Jochen Ostheimer, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Klemens Richter, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Anthony G. Roeber, 312 Weaver Building, PA 16802-5500 University Park, USA
Dr. Ulli Roth, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Michael Schüßler, Liebermeisterstr 12, 72076 Tübingen
Prof. em. Dr. Franz Segbers, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Christian Spieß, Bethlehemstraße 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. Dr. Angela Standhartinger, Lahntor 3, 35037 Marburg
Adrián Jorge Taranzano, Salta 146, 2400 – San Francisco (Cba.), Argentinien
Prof. Dr. Michael von Brück, Ludwigstr. 31/II, 80539 München
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Dr. Christian Wetz, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg
Prof. Dr. Markus Witte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

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 2015
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

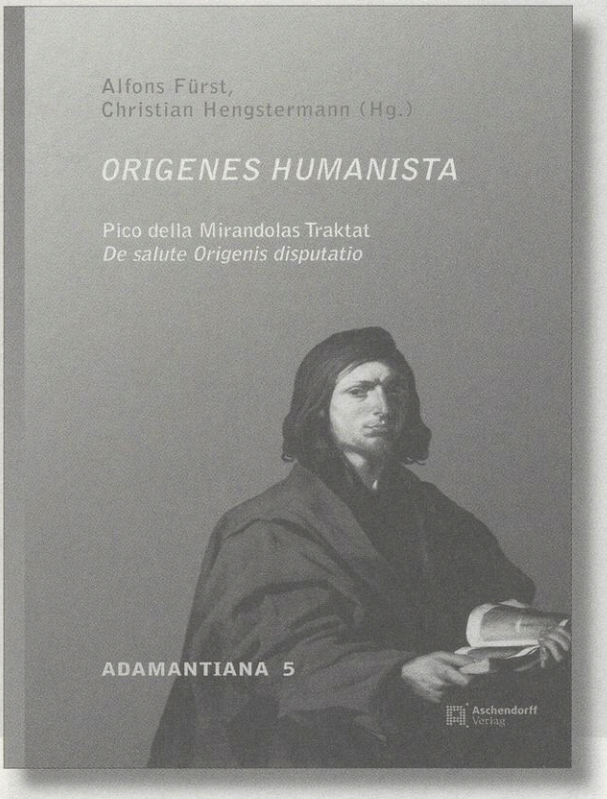
© 2015 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

ORIGENES HUMANISTA

Pico della Mirandolas Traktat
De salute Origenis disputatio

Herausgegeben von Alfons Fürst
und Christian Hengstermann

2015, 464 Seiten, geb. 62,– € | sFr 85,–.
ISBN 978-3-402-13715-4
Adamantiana, Band 5



Die Schriften des Origenes waren eine wichtige Inspirationsquelle für die geistigen Aufbrüche der Renaissance und des Humanismus. Ein Schlüsseltext hierfür ist die 1496 postum veröffentlichte Rede des Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) Über die Würde des Menschen von 1486, in der Freiheit als Konstituens des menschlichen Seins gedacht wird: Der Mensch bestimmt kraft seiner Freiheit selbst seine Stellung im Kosmos. Diese Fähigkeit zur Selbstbestimmung begründet die Verantwortung für sein Tun und macht seine Würde aus. Auch in seinen berühmten Neunhundert Thesen von 1486 äußerte sich Pico über Origenes: Es sei vernünftiger anzunehmen, Origenes sei erlöst, als anzunehmen, er sei verdammt. Unter anderem dafür der Häresie bezichtigt, verteidigte er sich und Origenes 1487 in einer Abhandlung Über das Heil des Origenes, der ersten ausführlichen Apologie des Genies aus Alexandria seit der Antike.

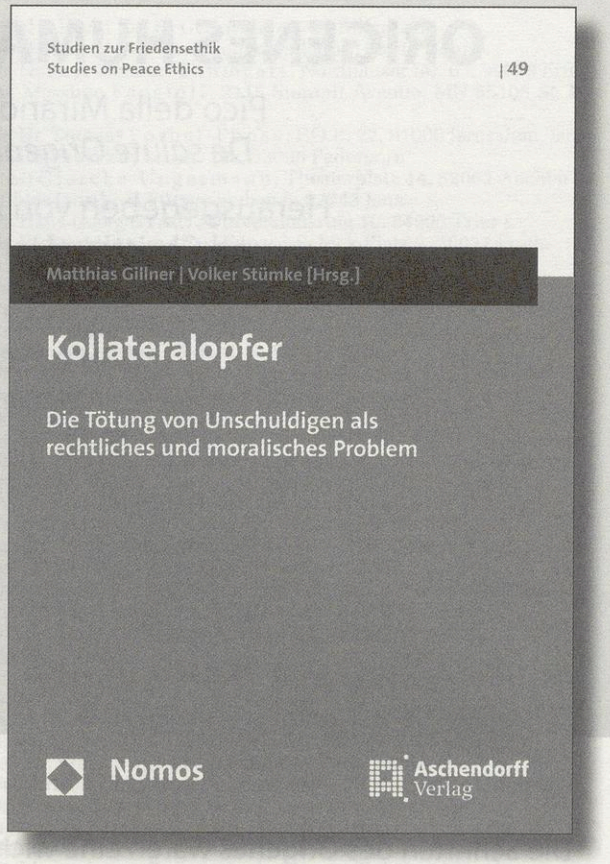
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Kollateralopfer

Die Tötung von Unschuldigen als rechtliches und moralisches Problem

Herausgegeben von Matthias Gillner und Volker Stümke

2015, 258 Seiten, kart. 46,– € | sFr 61,60.
ISBN 978-3-402-11693-7
Studien zur Friedensethik, Band 49



Die Luftschläge von Kundus am 4. September 2009 zeigten einmal mehr das enorme Skandalisierungspotenzial von zivilen Opfern militärischer Gewaltanwendung. Denn „Kollateralschäden" lassen sich in Gesellschaften mit menschenrechtsorientierten Verfassungen nur schwer vermitteln. Offiziere, Vertreter von (Nicht-)Regierungsorganisationen und Wissenschaftler gehen daher der Frage nach, ob sich eine völkerrechtlich erlaubte indirekte Tötung von Unbeteiligten überhaupt moralisch rechtfertigen lasse. Außerdem werden die psychischen Folgen für die Betroffenen – die Soldaten sowie die Angehörigen von Opfern – in den Blick genommen, rechtliche Entschädigungsmöglichkeiten erörtert und Formen humanitärer Begleitung der Soldaten überprüft.

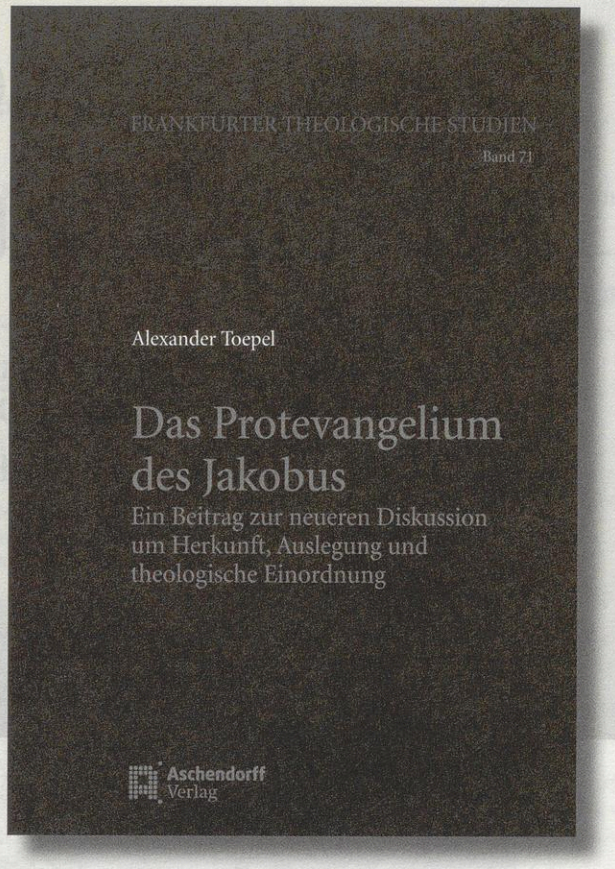
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Alexander Toepel

Das Protevangelium des Jakobus

Ein Beitrag zur neueren Diskussion um Herkunft, Auslegung und theologische Einordnung

2015, 321 Seiten, geb. 52,– € | sFr 89,–.
ISBN 978-3-402-16059-6
Frankfurter Theologische Studien, Band 71



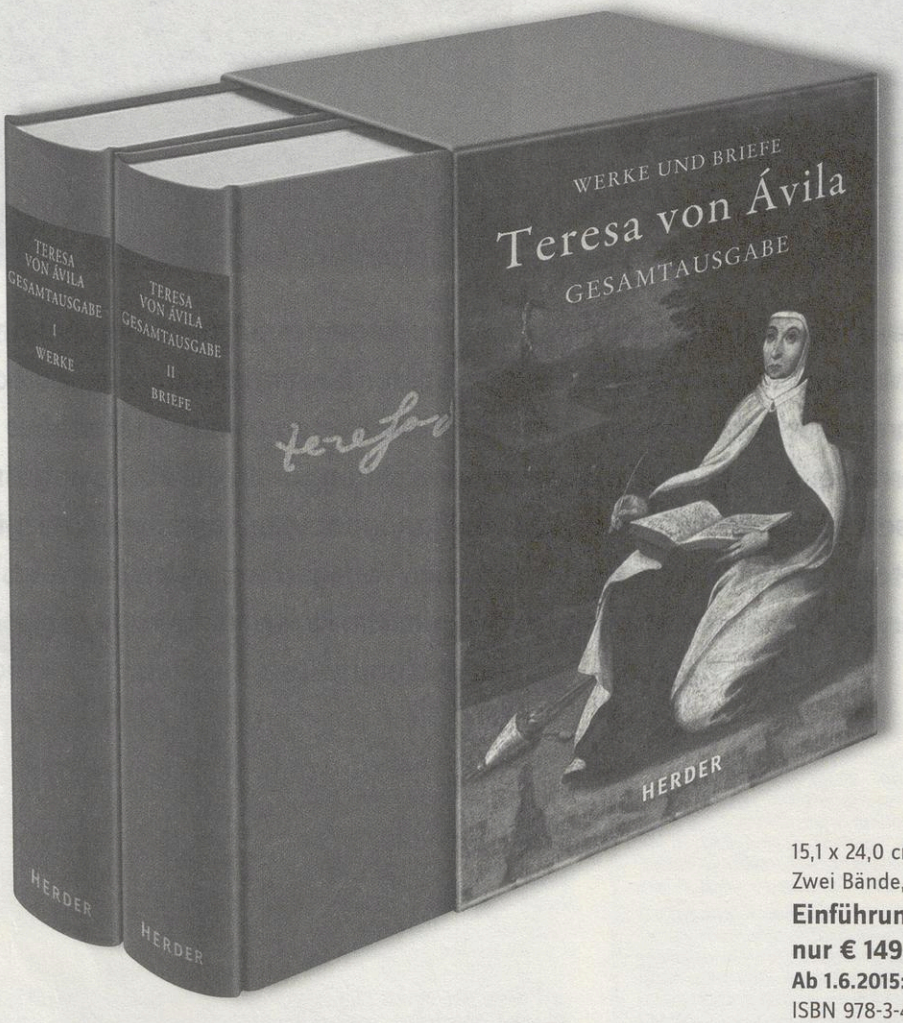
Das Protevangelium des Jakobus ist ein apokrypher Text, der vom Ende des 2. Jahrhunderts stammt und die Geburt und Kindheit Mariens, der Mutter Jesu, dargestellt; der Text endet mit der Geburt Jesu und will damit deutlich eine Vorgeschichte zu den kanonischen Kindheitsevangelien von Matthäus und Lukas geben. In Kommentarform werden Motive und theologische Hintergründe des Protevangeliums erörtert; dabei zeigt sich einerseits eine starke Abhängigkeit von den Synoptikern und der Septuaginta, andererseits geht aber das Protevangelium in einer Weise mit seinen Vorlagen um, welche beweist, daß es zu einer Zeit entstanden sein muß, als sich die Kanongrenzen noch im Fluß befanden.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Die besondere Kostbarkeit zum Jubiläum

Jetzt zum Einführungspreis

- **500. Geburtstag der großen Mystikerin Teresa von Ávila am 28. März 2015**
- **Teresas Werke gehören zur Weltliteratur**
- **Gesamtausgabe in zwei Bänden im Schmuckschuber**



15,1 x 24,0 cm | 3.272 Seiten
Zwei Bände, in Leinen gebunden im Schuber
Einführungspreis bis 31. Mai 2015:
nur € 149,- / SFr 202.- / € [A] 153,20
Ab 1.6.2015: € 179,- / SFr 242.- / € [A] 184,10
ISBN 978-3-451-31227-4

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

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 3 | 2015 | 111. Jahrgang

Herausforderung vom „Ende der Welt". Bücher über Papst Franziskus (Ulrich Ruh) . . . . . Sp. 177

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 187

Kratz, Reinhard Gregor: Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament (Michael Pietsch)

Leene, Henk: Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study (Ulrich Berges)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Hohelied der Liebe (Nina Sophie Heereman)

Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012, hg. v. Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser / Marcus Sigismund (Stephanie Ernst)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 194

Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, hg. v. Thomas Söding (Hermann-Josef Röhrig)

Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung, hg. v. Martin Fischer (Daniel Bugiel)

Kollmann, Bernd: Neues Testament kompakt (Beate Kowalski)

Schluep-Meier, Christoph: Der Philipperbrief / Der Philemonbrief. Die Botschaft des Neuen Testaments (Thomas Johann Bauer)

Swoboda, Sören: Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* im Kontext griechisch-römischer Historiographie (Wilfried Eisele)

Calpino, Teresa J.: Women, Work and Leadership in Acts (Anni Hentschel)

Moser, Marion: Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7 (Hans Förster)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 205

Huttner, Ulrich: Early Christianity in the Lycus Valley (William Tabbernee)

Dockter, Hanno: Klerikerkritik im antiken Christentum (Ulrich Volp)

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. v. Irene Dingel. Vollständige Neuedition; Quellen und Materialien, Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers; Quellen und Materialien, Band 2: Die Konkordienformel (Bernd Jaspert)

Lackmann, Heinrich / Schrörs, Tobias: Katholische Reform im Fürstbistum Münster unter Ferdinand von Bayern. Die Protokolle von Weihbischof Arresdorf und Generalvikar Hartmann über ihre Visitationen im Oberstift Münster in den Jahren 1613 bis 1616, hg. v. Reimund Haas / Reinhard Jüstel (Ursula Olschewski)

Hömig, Herbert: Carl Theodor von Dalberg. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons (Klaus Unterburger)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 212

Drobner, Hubertus R.: Augustinus von Hippo. Predigten zu den alttestamentlichen Propheten (Sermones 42–50). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (Nicolas De Maeyer)

Moreschini, Claudio: A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian (Josef Lössl)

Gertrud von Helfta – Botschaft von Gottes Güte. Band I: Buch 1 und 2, lateinisch – deutsch, hg. und übers. v. Äbtissin Maria Hildegard Brem (Siegfried Ringler)

Mieth, Dietmar: Meister Eckhart (Henryk Anzulewicz)

Joseph Bernhart (1881–1969). Briefwechsel mit dem Präsidenten der Industrie- und Handelskammer Augsburg Otto A. H. Vogel (1894–1983) in den Jahren 1940 bis 1968, hg. v. Thomas Groll (Klaus Unterburger)

Frère Émile: Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar. Mit einem Geleitwort von Charles Taylor. Aus dem Französischen übers. v. Goran Subotic in Zusammenarbeit mit der Communauté de Taizé (Ulrich Engel)

Philosophie . . . . . Sp. 220

Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, hg. v. Klaus Viertbauer / Reinhart Kögerler (Magnus Lerch)

Knapp, Markus: Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne (Manfred Gerwing)

Wahlberg, Mats: Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study (Wolfgang Klausnitzer)

Puntel, Lorenz / Tourpe, Emmanuel: Philosophie als systematischer Diskurs. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten (Klaus E. Müller)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 226

Rohls, Jan: Ideengeschichte des Christentums. Band I: Offenbarung, Vernunft und Religion; Band II: Schrift, Tradition und Bekenntnis; Band III/1 und III/2: Gott, Trinität und Geist (Marcello Neri)

Paulin, Maximilian: Sein und Streit. Heinrich Rombach, René Girard und das Spiel unseres Begehrens (Ralf Miggelbrink)

Kessler, Hans: Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrung, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben (Denis Schmelter)

Dogmatik . . . . . Sp. 232

Schelhas, Johannes: Christozentrische Schriftauslegung: Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich (Wolfgang W. Müller)

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Ekklesiologie. 1. Raum (Ralf Miggelbrink)

Kundert, Lukas: Die evangelisch-reformierte Kirche. Grundlagen für eine Schweizer Ekklesiologie (Frank Ewerszumrode)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 236

Ricken, Friedo: Sozialethik (Gerhard Höver)

Höffe, Otfried: Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik (Gerhard Höver)

Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie, hg. v. Jochen Ostheimer / Markus Vogt (Michael Rosenberger)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 240

Voigt, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945 (Agnes Slunitschek)

Winkler, Dietmar W.: Wann kommt die Einheit? Ökumene als Programm und Herausforderung (Christina Mentemeier)

Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hg. v. Dorothea Sattler / Volker Leppin (Gunther Wenz)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 245

Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke / Bülent Ucar (Dina El Omari)

Oosterhuis, Huub: Psalmen. Aus dem Niederländischen übers. v. Annette Rothenberg-Joerges / Hanns Keßler (Martin Rohner)

Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig, hg. v. Thomas Krobath / Georg Ritzer (Dorothee Herborn)

Aronica, Markus: Kirchenbegehungen im Freiburger Münster. Überlegungen aus religionsdidaktischer Sicht (Ulrich Kumher)

Winter, Stephan: Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Josip Gregur)

Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation, hg. v. Rudolf Voderholzer (Thomas Schüller)

Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, hg. v. Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Martin Rehak)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 256

Social Media and Religious Change, hg. v. Marie Gillespie / David Eric John Herbert / Anita Greenhill (Michael Hertl)

Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual, hg. v. Michael Wermke (Henning Theißen)

Öffentliche Religion – religiöse Öffentlichkeit, hg. v. Karlies Abmeier / Michael Borchard (Edmund Arens)

Liao, Yiwu: Gott ist rot. Geschichten aus dem Untergrund – Verfolgte Christen in China (Katrin Fiedler)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 261

Herausforderung vom „Ende der Welt“
Bücher über Papst Franziskus

Von Ulrich Ruh

Die Papstgeschichte der letzten 100 Jahre lässt sich in drei Phasen unterteilen. Den Anfang machen die Päpste bis einschließlich Pius XII. (1939–1958), die ihr Amt im Zeichen der durch das Erste Vatikanische Konzil dogmatisch festgelegten päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsvollmacht einerseits wie auch andererseits der politischen Neuorientierung nach dem gewaltsamen Ende des Kirchenstaates und der damit verbundenen Etablierung des Papsttums als moralischer Autorität ausübten. Die zweite Phase umfasst die Amtszeit der beiden „Konzilspäpste“ Johannes XXIII. (1958–1963) und Paul VI. (1963–1978). Diese Pontifikate standen weitgehend im Zeichen der Ankündigung, Durchführung und Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den entsprechenden kirchlichen Neuaufbrüchen und Turbulenzen. Nach dem kurzen Intermezzo von Johannes Paul I. begann dann mit Johannes Paul II. (1978–2005) ein neues Kapitel der Papstgeschichte: Nicht nur die geographische Herkunft der Päpste wurde nach Jh.en selbstverständlicher „Italianità“ wieder bunter (Polen, Deutschland, Argentinien); gleichzeitig nahm die subjektive Profilierung des Amtes durch den jeweiligen Inhaber deutlich zu. Das gilt für den „Rekordpapst“ Johannes Paul II. (Reisen, Enzykliken, Heiligsprechungen …) mit seinem ausgeprägten spirituell-politischen Sendungsbewusstsein wie auch für Benedikt XVI. mit seinen überaus erfolgreichen theologischen Jesus-Büchern als charakteristischem Ertrag der durch den überraschenden Rücktritt zum 28. Februar 2013 beendeten Amtszeit.

In dieser Linie steht auch Papst Franziskus, der als Erzbischof von Buenos Aires am 13. März 2013 zum Papst gewählt wurde. Seine spezifische Art der Amtsführung, die sich gleich zu Beginn des Pontifikats abzeichnete, hat das Interesse vieler Autoren bzw. Verlage geweckt, ebenso wie die biographischen Stationen und Prägungen von Jorge Mario Bergoglio vor seiner Wahl zum Papst. Das ist auch kein Wunder. Der jetzige Papst stammt aus einem Land, das trotz seiner beachtlichen Größe und Katholikenzahl bislang nie in einem erheblichen Umfang im Blickpunkt der kirchlichen Öffentlichkeit stand, auch nicht während der Jahre der Kontroversen und Konflikte um die „Theologie der Befreiung“, als der lateinamerikanische Katholizismus und Namen wie Leonardo Boff oder Gustavo Gutiérrez die kirchlichen Schlagzeilen beherrschten. Das schafft einigen Nachholbedarf im Blick auf Argentinien als biographischen Kontext für den derzeitigen Papst.

Hinzu kommt die Tatsache, dass dieser Papst der *Gesellschaft Jesu* angehört. Er ist nicht nur seit dem frühen 19. Jh. der erste Ordensangehörige im höchsten Amt der kath. Kirche, sondern der allererste Jesuit im Papstamt seit der Gründung dieses derzeit mitgliederstärksten kath. Männerordens. Schon im Kardinalskollegium war er als Jesuit ein Exot. *El Jesuita* lautet denn auch bezeichnenderweise der spanische Originaltitel des 2010 erschienenen Gesprächsbuches[1] von Kardinal B. mit den Journalisten Sergio Rubin und Francesca Ambrogetti, das durchweg eine der Hauptquellen für biographische Darstellungen zum Papst aus Argentinien bildet. Der Jesuitenorden war und ist eben im theologischen, spirituellen wie politisch bunten und vielfältigen Kosmos des Katholischen noch einmal etwas Besonderes („Was, Himmel, Kreuz, verflucht noch mal – der Mann ist ein Jesuit?!“ – So lässt Thomas Mann in seinem *Zauberberg* Hans Castorp höchst verblüfft ausrufen, als ihm Lodovico Settembrini die Identität seines so scharfzüngigen wie unsympathischen Antipoden Leo Naphta enthüllt). Ein Jesuit als Papst – das ergibt allemal eine interessante Konstellation für Analysen und Nachfragen.

Einen weiteren Ansatzpunkt für die Vf. einschlägiger Bücher hat der frühere Erzbischof von Buenos Aires durch seinen Papstnamen geschaffen. Immerhin ist der Name „Franziskus“ in der Papstgeschichte ein Unikat; er verweist außerdem auf eine ausgesprochen sperrige und wirkmächtige Persönlichkeit, die weit über die auf sie zurückgehende Ordensfamilie hinaus als religiös-spirituelle Leitgestalt gerade heute beträchtliche Aufmerksamkeit erweckt (So ist der 2012 erschienene Roman *Die Liebe in groben Zügen* von Bodo Kirchhoff nicht nur ein Roman über die Liebe, sondern gleichzeitig auch einer über Franz von Assisi). Da bieten sich vergleichende Betrachtungen über die Amtsführung und Prägung des Papstes einerseits und das Profil seines großen Namensgebers andererseits von selbst an.

Die meisten Bücher über Papst Franziskus, die bisher erschienen sind, behandeln sowohl die Lebensjahrzehnte von B. vor seiner Wahl zum Papst wie Umstände und unmittelbaren Kontext der Wahl und beschäftigen sich auch mit den Eigenheiten des vor jetzt knapp zweieinhalb Jahren begonnenen Pontifikats, wobei die Mischungsverhältnisse zwischen den einzelnen Komplexen verschieden ausfallen: Im einen Fall nimmt das Biographische größeren Raum ein, im anderen sind es das Konklave und die ersten Gesten oder Aussagen des neuen Papstes. Zum Teil handelt es sich um ausgesprochene „Schnellschüsse“, die schon kurz nach der Papstwahl auf den Markt geworfen wurden. Andere Titel gehen ihren Gegenstand gründlicher an, holen bei der Darstellung des kirchlichen Kontexts weiter aus und sind bei den einzelnen Daten genauer. Auch wenn es zwischen den diversen Franziskus-Büchern viele sachliche Überschneidungen gibt – sie sind auch kaum zu vermeiden –, handeln sie ihr Thema auf sehr unterschiedlichem Niveau ab.

Eine Grenze ist allen Büchern über den seit März 2013 amtierenden Papst gemeinsam: Sie können das Pontifikat von Franziskus nur bis zum Datum der jeweiligen Drucklegung in den Blick nehmen. Für die weitere Entwicklung sind sie auf Mutmaßungen angewiesen bzw. können sie versuchen, aus dem bisherigen Verlauf des Pontifikats für die Zukunft zu extrapolieren. Deshalb sind solche Bücher sozusagen auf der sicheren Seite, die das Schwergewicht auf den Lebensweg von B. bis zu seiner Wahl zum Papst legen.

Das gilt nicht zuletzt für das einschlägige Buch von Daniel Deckers, das im Untertitel ausdrücklich als „Biographie“ apostrophiert wird.[2] D. bringt die notwendigen Voraussetzungen für eine solche Biographie in hohem Maß mit: Er ist von Hause aus Theologe, erfahrener Journalist (bei der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* für die Berichterstattung über die kath. Kirche zuständig) und außerdem ein guter Kenner von Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas. Sein Buch ist im besten Sinne journalistisch – also spannend und anschaulich geschrieben – und atmet gleichzeitig durchweg Sachkompetenz, gerade auch im Hinblick auf das argentinische Heimatland des Papstes und die Entwicklung der kath. Kirche und ihrer Theologie in den letzten Jahrzehnten.

Besonders lesenswert und informativ sind die Kap. 1 bis 4 des Buches, während das fünfte Kap. über den Beginn und die erste Zeit des Pontifikats (bis zur Veröffentlichung von *Evangelii gaudium* [November 2013]) weitgehend der „sententia communis“ der meisten Franziskus-Bücher folgt und entsprechend weniger aufschlussreich ist. Nach einer Hinführung zum „Phänomen Franziskus“ („Ouvertüre“) behandelt das erste Kap. die Geschichte der italienischen Einwandererfamilie B. in Argentinien samt Kindheit und Jugend des späteren Papstes, die in die Entstehungszeit des Peronismus fallen: „Mit dem ‚Peronismus‘ entsteht ein nationaler Mythos, ohne den auch das Argentinien der Gegenwart nicht zu verstehen ist.“[3] Im zweiten Kap. geht es dann um die Entscheidung B.s für den Priesterberuf und den Jesuitenorden, bis zu seiner Ernennung zum Provinzial der argentinischen Jesuiten im Jahre 1973. In diesem Zusammenhang führt D. auch in die spezifisch argentinische „Theologie des Volkes“ mit ihrem Hauptexponenten Lucio Gera ein, der er den späteren Papst zuordnet: So sehr sich B. von allen ‚eurozentrischen‘ Diskursen und damit auch einer marxistischen Geschichtsdeutung abgegrenzt habe, so sehr werde er versuchen und andere veranlassen, „das Leben der Kirche aus der Perspektive des *pueblo fiel*, des gläubigen Volkes, zu betrachten und zu verändern“[4].

Das dritte Kap. gilt der Lebensgeschichte B.s von seiner Zeit als Jesuitenprovinzial bis zu seiner Ernennung zum Weihbischof von Buenos Aires, die 1992 erfolgte. Kap. 4 ist B. im Bischofsamt gewidmet; 1998 wird er als Nachfolger von Antonio Quarracino Erzbischof von

[1] *Papst Franziskus / Rubin*, Sergio / *Ambrogetti*, Francesca: *Mein Leben – mein Weg.* El Jesuita. Die Gespräche mit Jorge Mario Bergoglio von Sergio Rubin und Francesca Ambrogetti. – Freiburg: Herder 2013. 223 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–32708–7.

[2] *Deckers*, Daniel: *Papst Franziskus.* Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie. – München: C.H. Beck 2014. 351 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–406–66772–5.

[3] A.a.O., 53.

[4] A.a.O., 100.

Buenos Aires, 2001 wird er (zusammen u. a. mit Walter Kasper und Karl Lehmann) in das Kardinalskollegium aufgenommen. Als Bischof habe Padre Jorge nicht nur unübersehbare Zeichen gesetzt und seine Anliegen in einer klaren und unmissverständlichen Sprache formuliert; er habe auch seinen persönlichen Stil gefunden und seinen Alltag ganz nach seinen eigenen Vorstellungen geordnet, so, wie er es als Provinzial getan habe und es als Papst wieder tun werde. D. widmet sich nicht zuletzt der Rolle von Kardinal B. bei der Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates Celam 2007 im brasilianischen Aparecida, bei der dieser entscheidenden Einfluss auf die Abfassung des Schlussdokumentes hatte. Der Kardinal von Buenos Aires sei mit Aparecida „endgültig aus dem Schatten der argentinischen Kirche herausgetreten“[5].

D. kommt nicht um die kritischste Phase in der kirchlichen Laufbahn des heutigen Papstes herum: sein Verhalten als Provinzial der Jesuiten während der argentinischen Militärdiktatur nach dem Putsch von 1976, der gegenüber die Kirche Argentiniens insgesamt eine eher unrühmliche Rolle gespielt hat. Er betreibt auf den entsprechenden Seiten seines Buches keine B.-Apologie, sondern lässt auch Stimmen zu Wort kommen, die dem damaligen Provinzial Fehlverhalten vorwerfen. Für D. wiegen allerdings die Zeugnisse schwerer, die B. gegenüber einschlägigen Vorwürfen entlasten, etwa das von Adolfo Pérez Esquivel, dem Friedensnobelpreisträger von 1980.

Mit einem Vorwort von Esquivel ist auch ein Buch des italienischen Journalisten Nello Scavo[6] versehen, das sich B. und der argentinischen Militärdiktatur widmet. Lange habe man, so S., dem damaligen Jesuitenprovinzial vorgeworfen, er sei ein Feigling und Mittäter gewesen:

„Doch die Stimmen der ‚Liste‘ legen Zeugnis für ihn ab: Stimmen, die auf den folgenden Seiten in persönlichen Begegnungen, Interviews, Ermittlungsprotokollen und in vor den Untersuchungskommissionen abgegebenen Erklärungen laut werden.“[7]

Das Buch stellt nach einem einführenden Kap. über Argentinien unter der Militärdiktatur und die Rolle der kath. Kirche während dieser Zeit zehn „Geschichten“ vor, in denen über den Einsatz von B. für Verfolgte berichtet wird. Außerdem dokumentiert S. eine Stellungnahme, die Amnesty International unmittelbar nach der Papstwahl im März 2013 vorgelegt hat, sowie das Protokoll der Befragung von Erzbischof B. im Rahmen der gerichtlichen Untersuchung der in der „Escuela Superior de Mécanica de la Armada“ (ESMA), dem wichtigsten Geheimgefängnis, während der Militärdiktatur begangenen Verbrechen. „Bergoglios Liste“ liefert wichtige Mosaiksteine zur Erhellung einer schwierigen und umstrittenen Lebensstation des gegenwärtigen Papstes. Das Buch ist allerdings eine heterogene und unübersichtliche Materialsammlung, die entsprechend mühsam zu lesen ist – hier rächt sich die offensichtliche Eile bei der Konzeption und Abfassung.

Für Paul Vallely ist der frühere Erzbischof von Buenos Aires ein „Papst der Paradoxe“. B. sei zwar ein Traditionalist in Bezug auf die Lehre, „aber auch ein Reformer des Kirchengeistes [sic!]“, ein Radikaler und trotzdem kein Liberaler.

„Ihm geht es darum, anderen zu Mitsprache und Einfluss zu verhelfen, und dennoch bewahrt er einen reaktionären Zug. […] Religiöse Einfachheit verbindet er mit politischer List. Er ist progressiv und aufgeschlossen, zugleich aber streng und ernst.“[8]

Nicht zuletzt seine Fähigkeit, Dinge gut in treffenden Formulierungen auf den Punkt zu bringen, macht das Buch des Journalisten V. angenehm lesbar und ausgesprochen anregend. Die Übersetzung ist insgesamt als gelungen zu betrachten, wenn auch gelegentlich mangelnde Vertrautheit des Übersetzers mit der kirchlichen Terminologie zu konstatieren ist: So ist im deutschen Text bspw. die Rede vom „religiösen Orden“[9] der Jesuiten oder von einem „episkopalen Bürogebäude“[10].

Den größten Raum in dem Band nimmt die Biographie von B. mit ihren Hauptstationen ein: Herkunft, Kindheit und Jugend, Ordensleben, Bischofsamt; das Pontifikat von Franziskus kommt nur in seiner allerersten Phase vor. Bei der Bewertung des Verhaltens des damaligen Jesuitenprovinzials B. während der argentinischen Militärdiktatur kommt der Vf. zu einem Pro und Contra abwiegenden, entsprechend differenzierten Urteil. Ansonsten fällt bei V. eine Tendenz zur Zuspitzung von biographischen Konstellationen des jetzigen Papstes auf: So spricht er als Resümee der Tätigkeit B.s im Orden von seiner „schwierigen Beziehung zur Gesellschaft Jesu“; er zitiert Stimmen, wonach dieser die argentinischen Jesuiten gespalten habe. Mit besonderem Nachdruck vertritt er die These von einer grundlegenden Wandlung B.s im Bischofsamt. Die Veränderung etwa hin zu einer neuen Wertschätzung von Impulsen der Befreiungstheologie (Zuwendung der Kirche zu den Armen) sei nicht durch ein konkretes Ereignis ausgelöst worden, sondern sei vielmehr ein allmählicher Prozess gewesen. Die Erkundung von B.s Lebensgeschichte zeige,

„[…] wie ein Mann, der Fehler begangen hat, durch eine schwierige Zeit der persönlichen Wandlung auf seine Schwächen aufmerksam geworden ist, und in langen Gebeten eine Strategie entwickelt hat, ihnen zu begegnen. Im vollen Bewusstsein der Vergebung und Barmherzigkeit Gottes hat er beschlossen, dass seine Zukunft die Fehler seiner Vergangenheit wiedergutmachen soll.“[11]

Das Buch beginnt mit dem Kap. „Schmutzige Tricks im Vatikan“. Darin spricht V. von einer Kampagne gegen Kardinal B., mit der bestimmte kirchliche Kreise im Umfeld des Konklaves von 2005 versucht hätten, ihn als möglichen Nachfolger von Johannes Paul II. zu diskreditieren. Trotzdem war er seinerzeit offensichtlich der Kandidat mit den meisten Stimmen, abgesehen vom Präfekten der Glaubenskongregation. V. hebt auf die Unterschiede zwischen Benedikt XVI. und seinem lateinamerikanischen Nachfolger ab, wobei ersterer ziemlich schlecht wegkommt. Der Vf. urteilt, der deutsche Papst sei „ein schwaches Oberhaupt und ein schlechter Politiker“[12] gewesen; er habe die Kurie vernachlässigt, anstatt sie zu reformieren. Insgesamt hat V.s Buch durch seine Zuspitzungen zwar eine offene Flanke; ungeachtet dessen gehört es aber zu den kenntnisreichsten und anregendsten Veröffentlichungen über den gegenwärtigen Papst und seine argentinische Vorgeschichte, die bisher vorgelegt wurden.

Unspektakulär, dafür aber ausgesprochen lebendig geschrieben: So lässt sich das Buch von Esther-Marie Merz und Mathilde Schwabeneder (beide zeitweise für den Österreichischen Rundfunk tätig) über Papst Franziskus kennzeichnen.[13] Es ist teilweise im Reportagestil gehalten, verarbeitet Erlebnisse vor Ort in Argentinien und lässt Weggefährten von B. in direkten Zitaten zu Wort kommen. Der Band zeichnet so die Biographie des jetzigen Papstes nach, wobei ein eigenes Kap. seinen ökumenischen bzw. interreligiösen Kontakten gewidmet ist, und mündet in eine Darstellung der Reise von Franziskus zum Weltjugendtag in Rio de Janeiro, bekanntlich die erste Auslandsreise seines Pontifikats. Die bilanzierende Formulierung zu Rio ist typisch für die lockere und schlichte, aber keinesfalls unseriöse Diktion der beiden Vf.innen:

„Franziskus hat frischen Wind in das größte katholische Land der Welt gebracht, das seit einigen Jahren einen erheblichen Verlust von Gläubigen verzeichnet. Und er hat den Menschen Mut gemacht, Mut, die Zukunft mit Energie und Zuversicht zu gestalten.“[14]

Andrea Riccardi muss man katholischen Insidern nicht vorstellen. Der gelernte Historiker ist Gründer der in Rom entstandenen und beheimateten Gemeinschaft von Sant' Egidio, die v. a. durch ihr internationales Friedensengagement hohes Ansehen erworben hat. Sein Franziskus-Buch[15] ist nicht biographisch angelegt, auch wenn es immer wieder auf Äußerungen und Aktionen des früheren Erzbischofs von Buenos Aires zurückgreift. Es handelt sich vielmehr um eine Art groß angelegte Predigt, die auf dem Hintergrund der gleich im Vorwort apostrophierten Krise der kath. Kirche den gegenwärtigen Papst als vielversprechendes Hoffnungszeichen feiert: Seine Wahl und seine Persönlichkeit stellten „gleichsam den Einbruch der Zukunft in einen verbreiteten Pessimismus dar“[16]. Mit der Wahl eines alten Papstes habe die Kirche geistliche Jugend bewiesen.

Diesen das gesamte Buch durchziehenden Grundgedanken entfaltet R. anhand der Stichwörter „Kultur der Begegnung“, „Kirche der Armen“ und „Globalisierung, Stadt und Geschichte“. Beim ersten

[5] A. a. O., 251.
[6] *Scavo*, Nello: *Bergoglios Liste*. Papst Franziskus und die argentinische Militärdiktatur. Eine Geschichte von verschwundenen Menschen und geretteten Leben. – Freiburg: Herder 2014. 223 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–34046–8.
[7] A. a. O., 22.
[8] *Vallely*, Paul: *Papst Franziskus*. Vom Reaktionär zum Revolutionär. – Darmstadt: Theiss 2014. 239 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–8062–2937–0, 11.
[9] A. a. O., 51.
[10] A. a. O., 19.
[11] A. a. O., 216.
[12] A. a. O., 21.
[13] *Merz*, Esther-Marie / *Schwabeneder*, Mathilde: *Franziskus*. Vom Einwandererkind zum Papst. – Wien: Styria premium 2013. 239 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–222–13415–9.
[14] A. a. O., 208.
[15] *Riccardi*, Andrea: *Franziskus*. Papst der Überraschungen. Krise und Zukunft der Kirche. – Würzburg: Echter 2014. 262 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03670–6.
[16] A. a. O., 9.

Punkt geht es nicht zuletzt um die Beziehungen zum Judentum und um die Begegnung zwischen den Religionen, wobei R. etwa auf die Freundschaft zwischen dem ehemaligen Erzbischof von Buenos Aires und dem argentinischen Rabbiner Abraham Skorka verweist. Er macht sich auch das eindringliche Plädoyer des Papstes für eine „Kirche der Armen" zu eigen und beklagt, im christlichen Leben habe die Realität der Armen nicht auf tiefe und prophetische Weise Resonanz gefunden:

„Sie wurde von der Ideologie, der Politik, der Soziologie oder der Professionalisierung überlagert, oder diese Realität ist ignoriert oder ganz einfach aus der öffentlichen Debatte verdrängt und im kirchlichen Leben an den Rand geschoben worden."[17]

R. stellt von den Impulsen und Erfahrungen des Papstes ausgehend die Frage nach Christentum und Kirche unter den Bedingungen von globalisierter Welt einerseits und der Realität der Megacities andererseits:

„Die Christen dürfen die Stadt nicht fliehen noch sich in geschützte Winkel zurückziehen, sondern sie erfahren die Anwesenheit Gottes im Leid, in der Verwirrung, in der Einsamkeit, in der Suche, in der Liebe der Menschen der Stadt."[18]

R. fragt schließlich in seinem durchweg auf sympathische Art engagierten, mit vielen theologischen, zeitanalytischen und poetischen Lesefrüchten angereicherten Buch nach der Zukunft der kath. Kirche und des Christentums. Die große Debatte über die Zukunft der Kirche gehe nicht über den Zentralismus oder über die dezentrale Verfassung des Katholizismus, „sondern darüber, wie man sich von der Gefahr der Selbstreferenzialität befreien und eine wahre Communio verwirklichen kann"[19]. Der Papst, so sein Resümee, wolle v. a. anderen ein Christ sein und lade seine Mitmenschen ein, es mit ihm zu sein. Sein Vorschlag, gelebt in der Gemeinschaft vieler Gläubiger, könne „zu einer wahren Revolution werden, zu einer Revolution im Heiligen Geist"[20]. R. gießt dankenswerterweise selber ein wenig Wasser in diesen überschäumenden Wein, indem er notiert, auch wenn Papst Franziskus allgemein Zustimmung zuteilwerde, tauchten doch auch manche Zweifel auf, was die Konkretheit seines Programms betreffe.

Man kann auch ein Buch über den jetzigen Papst schreiben und dabei v. a. die Kontinuität zu Benedikt XVI. betonen bzw. versuchen, dessen Verdienste herauszustellen. Dieses Programm verfolgt Michael Hesemann, der gleich zu Anfang seines Buches ziemlich großspurig statuiert, es gelte, das „Erbe des Ratzinger-Papstes neu zu entdecken, das die geistige Grundlage seines Nachfolgers ist. Es könnte sich als letztes großes Licht des sterbenden Europas erweisen."[21] Die ersten 70 Seiten des Bandes rekapitulieren das Konklave und den Beginn des Pontifikats von Franziskus, bevor H. dann auf sein Lieblingsobjekt Benedikt XVI. umschaltet. Dabei wird das Weihrauchfass für den im Februar 2013 zurückgetretenen Papst heftig geschwenkt:

„Dieser Papst gab alles, aber er verlangte auch viel. Er war ein Perfektionist des Glaubens. Alles Laue, alles Angepasste, alles Zurechtgestutzte war ihm zuwider, auch wenn er das mit seiner milden Höflichkeit nie zugegeben hätte. Es war ein Papsttum auf höchstem Niveau, vielleicht ein letztes Aufleuchten des christlichen Europas und all der Weisheit, Schönheit und Fülle, die es der Welt zu geben hatte. Eine Supernova wie einst der Stern von Bethlehem."[22]

Erst ab Seite 221 geht es nach durchweg lobpreisend-apologetisch gehaltenen Ausführungen zu Benedikt XVI. und seinem Rücktritt wieder zurück zu seinem Nachfolger, wobei die wichtigsten Stationen aus dem Leben von B. knapp, aber solide und durchaus mit Sympathie dargestellt werden. Im letzten Kap. „Das Zeichen des Franziskus" findet sich eine befremdlich simplifizierende Feststellung zur evangelisch-katholischen Ökumene:

„Die Lutheraner erwarten von den Katholiken Öffnung und Zugeständnisse – bis hin zur Aufgabe ihrer Sakramentenlehre –, ohne eigene Irrtümer und Fehler einzugestehen."[23]

Ganz zum Schluss ist mit fast heilsgeschichtlichem Gestus von dem „unsichtbaren Plan" die Rede, der anscheinend nicht nur Franziskus mit Benedikt verbinde, sondern beide auch noch mit ihrem großen Vorgänger, „dem Menschenfischer aus Polen"[24].

Andreas Englisch, Leiter des Springer-Auslandsdienstes in Rom, hat schon Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in Büchern porträtiert. Kein Wunder, dass jetzt auch ein Buch über Franziskus fällig war, das nach demselben Strickmuster gearbeitet ist.[25] Die Diktion ist eher plakativ und bewusst hemdsärmelig; der Vf. rückt gern neben den dargestellten Personen sich selbst ins Bild, indem er Römisch-Vatikanisches vorzugsweise in Ich-Form präsentiert, etwa: „Ich habe Paolo Gabriele immer geschätzt, und ich gebe zu, dass ich mir nie hätte vorstellen können, dass er ein Spion ist."[26] E. tritt auch in diesem Buch als jemand auf, der durch langjährige persönliche Kontakte im Vatikan über viel Insiderwissen verfügt. Dies beginnt mit dem ersten Kap. („Die Sensation Franziskus"), in dem E. die Winkelzüge im jüngsten Konklave anscheinend zu rekonstruieren vermag.

Inhaltlich ist das Buch breit aufgestellt. Besonders ausführlich wird das Thema „Konklave" behandelt, inklusive eines Überblicks über die diversen Gruppen im Kardinalskollegium. Der Band gibt auch Rückblicke auf die Pontifikate von Benedikt XVI. und Johannes Paul II., nicht zuletzt auf Papstreisen, bei denen E. mit von der Partie war. In seinen Ausführungen zur Biographie des jetzigen Papstes gelingen ihm durchaus treffende Formulierungen:

„Das ist also das Geheimnis des Jorge Mario Bergoglio: Gott findet man nicht in der Bibliothek. Die Theologen, die Bergoglio als Tea-Time-Geistliche verspottet, die im Salon beim Teetrinken über Gott diskutieren, werden ihn nie finden."[27]

„Natürlich" darf der Fall des ehemaligen Limburger Bischofs Franz-Peter Tebartz van Elst ebenso wenig fehlen wie das Thema „Kirche und Sex", speziell Homosexualität. Gelegentlich schießt E. auch ein gutes Stück über das Ziel hinaus, so mit der Aussage, dass Benedikt XVI. bei seinem Abschied vom Papstamt für ein paar Minuten lang dieses „wieder ganz nahe zu den Ursprüngen von Jesus von Nazareth" zurückgeführt habe:

„Das Problem eines jeden Papstes besteht ja darin, dass er ein steinreicher Monarch ist, der wie ein Superstar gefeiert wird, in riesigen Palästen wohnt, wie sonst kaum jemand öffentliche Aufmerksamkeit genießt und wie ein Politheld auf der Weltbühne agiert. Damit hat er mit dem zu seiner Zeit völlig unbedeutenden Mann aus Nazareth eigentlich nichts mehr zu tun."[28]

Seinen Ausblick auf die weitere Entwicklung des Pontifikats stellt E. unter die Überschrift „Ein Papst, der kämpft".

Gewissermaßen das nüchtern-unemotionale Gegenstück zu Autoren wie Hesemann und Englisch ist der Brixener Kirchengeschichtler Josef Gelmi.[29] Er beschäftigt sich in seinem Buch praktisch nicht mit der Biographie von B., sondern liefert eine Einordung der von ihm durchweg positiv beurteilten Impulse und Prägungen des jetzigen Papstes in die Papst- und Kirchengeschichte. Die Geschichte der Papstwahl wird ebenso in verständlicher Diktion dargestellt wie die Entwicklung des vatikanischen Finanzwesens, die Entstehung der römischen Kurie oder der Weg zum Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils.

Besonders hervorzuheben ist das elfte Kap. über die Päpste und die immer zu reformierende Kirche. G. lässt hier knapp und prägnant wichtige Stationen von Reform und Reformblockaden Revue passieren, von der mittelalterlichen gregorianischen Reform über den Konziliarismus des Spätmittelalters bis zum Konzil von Trient als Antwort auf die Reformation. Er beschäftigt sich mit den Reformforderungen im Zeichen des Modernismus und dem Kampf der Päpste gegen diese Tendenzen. Das undifferenzierte Eingreifen des kirchlichen Lehramtes in die theologische Wissenschaft habe einen gesunden Ausgleich mit der modernen Kultur und Gesellschaft verhindert. Nach der Kurskorrektur durch das Zweite Vatikanische Konzil beginne mit Papst Franziskus „eine neue Epoche, eine einmalige Revolution von oben, wie sie die Kirche bisher kaum gekannt hat"[30].

Das abschließende Kap. des hilfreichen kleinen Buches gilt dem Thema „Die Päpste und die Frauen". G. bilanziert, auch wenn Frauen nicht zum Priestertum zugelassen würden, erreichten sie in den letzten Jahren doch immer wichtigere Positionen im kirchlichen Bereich. Insgesamt trägt seine Veröffentlichung in der Diskussion um den gegen-

[17] A. a. O., 116.
[18] A. a. O., 183.
[19] A. a. O., 204.
[20] A. a. O., 241.
[21] *Hesemann*, Michael: *Papst Franziskus.* Das Vermächtnis Benedikts XVI. und die Zukunft der Kirche. – München: Herbig F. A. Verlagsbuchhandlung 2013. 287 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–7766–2724–4, 9.
[22] A. a. O., 142.
[23] A. a. O., 272.
[24] A. a. O., 282.
[25] *Englisch*, Andreas: *Franziskus.* Zeichen der Hoffnung. Vom Erbe Benedikts XVI. zur Revolution im Vatikan. – München: C. Bertelsmann 2013. 432 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–570–10186–5.
[26] A. a. O., 45.
[27] A. a. O., 323.
[28] A. a. O., 160.
[29] *Gelmi*, Josef: *Papst Franziskus – eine Revolution von oben.* Ein Gegenbild zur Vergangenheit. – Kevelaer: Topos plus 2014. 220 S., brosch. € 12,95 ISBN: 978–3–8367–0882–1.
[30] A. a. O., 168.

wärtigen Papst und seine Reformagenda zur dringend erforderlichen, leider zu oft vernachlässigten historischen Tiefenschärfung bei.

„Wie der Poverello im Mittelalter auf die Herausforderungen seiner Zeit antworten wollte, so will Papst Franziskus den großen Problemen des 21. Jahrhunderts begegnen" – so kennzeichnet G. etwas holzschnittartig den Stellenwert des ungewöhnlichen Papstnamens, den der Erzbischof von Buenos Aires angenommen hat.

Niklaus Kuster und Martina Kreidler-Kos möchten in ihrem Buch[31] „Bruder Franz – und nicht nur ihn, auch seine Schwester Klara"[32] zu Papst Franziskus sprechen lassen. Die Vf. finden in vielen Bereichen Parallelen zwischen dem mittelalterlichen Franziskus und dem Papst, der seinen Namen trägt: beim Thema Geschwisterlichkeit, beim Einsatz für den Frieden und den Dialog der Religionen, beim ökologischen Engagement, nicht zuletzt bei der programmatischen Forderung nach einer „armen Kirche für die Armen". Wie sein hl. Vorbild ergreife der neue Papst Partei, wenn er sich leidenschaftlich zur Stimme der Ärmsten mache.

K. und K.-K. befleißigen sich einer unprätentiösen, einfach gehaltenen Diktion; sie lassen die franziskanischen Quellen genauso häufig als Illustration zu Wort kommen wie das programmatische Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus. Die Berührungspunkte zwischen dem Jesuitenpapst B. und dem großen Heiligen aus Assisi, die sie herausarbeiten, sind durchweg plausibel. Das Buch endet mit einem predigthaften Aufruf:

„Wie Bruder Franz von Assisi braucht auch Franziskus von Rom Brüder und Schwestern – und zwar nicht, weil nur so durchsetzungsfähig wäre, was ihm am Herzen liegt, sondern weil Gott selbst uns auf diese Weise begegnet: Wir sind radikal geliebt. Und deshalb sind wir radikal gefordert."[33]

Die Kommunikationswissenschaftlerin Petra E. Dorsch-Jungsberger[34] vergleicht den jetzigen Papst nicht mit seinem großen Namensgeber, sondern mit seinen beiden Vorgängern im Amt, und zwar unter einer für die neuere Papstgeschichte zentralen Hinsicht. In Bezug auf die päpstlichen Kommunikationsstrategien unterscheidet sie recht plakativ zwischen Johannes Paul II. und Benedikt XVI. einerseits und Franziskus andererseits. Die beiden letzten Päpste hätten als

„[…] Vertreter der Papstkirche viel Aufsehen erregt, auch im negativen Sinn. Sie spielten die Rolle des absoluten Herrschers, der überzeugt ist, er könne mit der ihm eigenen Machtvollkommenheit die Kirche am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrtausends regieren. Ganz charakteristisch kultivierten sie ein ‚Elitedenken', führten die Papstkirche in Rom wie ein geschlossenes System und vermieden den Blick in die Welt der Volkskirche."[35]

Diese Haltung habe der Kirche die schwere Krise beschert, aus der Papst Franziskus sie mit religiöser und administrativer Leidenschaft herausführen wolle.

Bei der Beschreibung sowohl der kirchlichen Krisenerscheinungen wie auch der Gegenstrategie des neuen Papstes verwendet D.-J. das übliche Anschauungsmaterial, etwa den Missbrauchsskandal, die Probleme mit der kirchlichen Sexualmoral oder auch den „Fall Limburg". Sie formuliert allerdings vielfach ausgesprochen unbeholfen: Was soll man sich etwa unter dem Satz vorstellen, das große Projekt von Papst Franziskus sei „die Eingliederung der Volkskirche in die Gesamtkirche"[36]. Das ändert nichts an der Tatsache, dass die Stoßrichtung des „Projekts Franziskus" zutreffend skizziert wird, auch die damit verbundene Herausforderung für die Kirche. Auch ihrem Resümee aus der Sicht einer Kommunikationswissenschaftlerin kann man der Richtung nach beipflichten, wenn auch nicht unbedingt der Formulierung nach:

„Mit Propaganda ist nichts mehr auszurichten, mit Öffentlichkeitsarbeit nur dann, wenn diese von Reformen begleitet ist, die die Wünsche der Anspruchsgruppe berücksichtigen, Aufrichtigkeit und Wahrheit sind die Tugenden, die jetzt von der Kirchenspitze erwartet werden."[37]

Es gibt auch (kleinere) Bücher über Papst Franziskus, die es sich zu leicht machen und offensichtlich sehr schnell zusammengeschrieben wurden. Sie enthalten zwar durchaus die sozusagen „kanonischen" Inhalte zur Biographie von B. und zu den ersten Monaten von Franziskus im Papstamt. Aber sie gehen oberflächlich und fehlerhaft vor, gerade auch in Bezug auf die Terminologie. In diese Kategorie gehört das Buch von Heiko Haupt[38], das auf dem Cover großspurig als „Die exklusive Biografie" apostrophiert wird. Man könnte eine beliebig lange Liste von schiefen oder schlicht falschen Angaben erstellen; an dieser Stelle müssen einige Beispiele genügen: So ist vom Erzbischof als einem „Oberbischof"[39] die Rede, B. wird zum „Anhänger von Shakespeare und Dostojewski"[40], die Ordensgemeinschaft der Salesianer wird als „Vereinigung"[41] betitelt, es ist die Rede davon, dass „in Argentinien und anderen Ländern"[42] protestantische Freikirchen starken Zulauf hätten und von *El Jesuita* als der „offiziellen Biografie Bergoglios"[43]. Immerhin verraten manche Kap., etwa die über das „Argentinien der Armut" und über B.s Einsatz für die Menschen in den Armutsvierteln, Sachkenntnis und kommen ohne stilistische Unfälle aus. Anderes ist ausgesprochen trivial, etwa die Feststellung: „Für die Ära Franziskus wird es wesentlich sein, welche Weichen der Papst für die Stärkung des Nachwuchses stellt."[44]

Das Vorwort im Buch von Simon Biallowons[45] ist auf den März 2013 datiert, also unmittelbar nach der Wahl des B.-Papstes. Die damit gegebenen Zwänge sind der Veröffentlichung auch deutlich anzumerken. Sie enthält Aussagen über das Erbe Benedikts XVI. (mit der überschwänglichen Einschätzung, die Welt werde diesen Papst aus Marktl am Inn noch in Jahrzehnten und Jh.en lesen, rezipieren und rezitieren), die Situation der Weltkirche und befasst sich mit Herausforderungen für den neuen Papst, die sozusagen schon in der journalistischen Schublade bereit lagen oder schnell heruntergeschrieben wirken. Da ist bspw. vom „Gespräch mit Lutheranern oder Protestanten"[46] zu lesen, oder es findet sich bei der Beschreibung der weltkirchlichen Situation der abenteuerliche Satz:

„In Australien gibt es interessante Überschneidungen mit den Bräuchen der Ureinwohner zu beobachten, während Europa tiefgreifende Veränderungen erlebt […]."[47]

Anderes gehört in die Kategorie der frei flottierenden Gerüchte, wie etwa die Feststellung, der neue Papst müsse die „Getreuen Benedikts XVI.", allen voran seinen Privatsekretär Georg Gänswein, „bei Laune halten"[48]. Das alles schließt nicht aus, dass viele Angaben in diesem und ähnlichen Büchern durchaus korrekt sind und die Vf. auch mit etlichen Einschätzungen richtig liegen. Aber es bleiben Schnellschüsse des ärgerlichen Typs.

Dass es trotz Terminzwängen auch solider zugehen kann, belegt etwa ein kleines Buch des ZDF-Redakteurs Jürgen Erbacher.[49] Der Vf. macht ehrlicherweise gleich im Vorwort klar, das vorliegende Werk sei eine Momentaufnahme. Er sieht das Buch aber gleichzeitig auch als einen Schlüssel, um Person und Amt von Papst Franziskus zu verstehen. Die einzelnen Kap. bieten die gesamte Bandbreite der Essentials, die man auch von einer schnell geschriebenen Darstellung erwarten kann: die Papstwahl selber, das Wichtigste zur Biographie von B., der kirchliche Kontext für den neuen Papst und die entsprechenden Herausforderungen, sein theologisch-ekklesiologisches Profil, die Themen Ökumene und Religionsdialog. Die Gewichte zwischen den verschiedenen Punkten sind ausgewogen verteilt, bei biographischen Daten, wie bei denen zur kirchlichen Situation, ist E.s Darstellung zuverlässig. E. informiert durchweg nüchtern und unprätentiös. Seinen zusammenfassenden Bewertungen kann man in der Regel zustimmen, so etwa dem Urteil, B. sei „ein Praktiker und Macher, der auf einem soliden spirituellen und theologischen Fundament steht"[50]. Oder der Feststellung, der neue Papst gehe seinen Weg „auch gegen Widerstände und

[31] *Kuster*, Niklaus / *Kreidler-Kos*, Martina: *Der Mann der Armut.* Franziskus – ein Name wird Programm. – Freiburg: Herder 2014. 192 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–33481–8.
[32] A. a. O., 10.
[33] A. a. O., 174.
[34] *Dorsch-Jungsberger*, Petra E.: *Papstkirche und Volkskirche im Konflikt.* Die Kommunikationsstrategien von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus. – Berlin: Lit 2014. (VI) 502 S. (Religion – Medien – Kommunikation, 7), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–643–12226–1.
[35] A. a. O., 343.
[36] A. a. O., 358.
[37] A. a. O., 400.
[38] *Haupt*, Heiko (mit *Bunckenburg*, Linda und *Wiese*, Thorsten): *Franziskus.* Der Papst der Armen. – München: riva 2013. 175 S., pb. € 9,99 ISBN: 978–3–868–83327–0.
[39] Vgl. a. a. O., 50.
[40] A. a. O., 57.
[41] A. a. O., 111.
[42] A. a. O., 130.
[43] A. a. O., 13.
[44] A. a. O., 136.
[45] *Biallowons*, Simon: *Franziskus.* Der neue Papst. – München: Kösel 2013. 159 S., pb. € 14,99 ISBN: 978–3–466–37092–4.
[46] A. a. O., 31.
[47] A. a. O., 55.
[48] A. a. O., 109.
[49] *Erbacher*, Jürgen: *Papst Franziskus.* Aufbruch und Neuanfang. – München: Pattloch 2013. 175 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–629–13047–1.
[50] A. a. O., 96.

bisweilen mit einer gewissen Hartnäckigkeit, die manchem dickköpfig erscheinen mag“[51].

Dass auch Walter Kardinal Kasper, früherer Präsident des Päpstlichen Einheitsrates und systematischer Theologe von unbestreitbarem Rang, ein Buch über Papst Franziskus vorgelegt hat, hat einen eigenen Reiz.[52] K. gehörte selber zu den Papstwählern beim jüngsten Konklave; er wurde seinerzeit zusammen mit dem Erzbischof von Buenos Aires in das Kardinalskollegium aufgenommen und hat mit seinem Buch über die Barmherzigkeit als Grundbegriff des Evangeliums dem neuen Papst quasi Formulierungshilfen für dessen zentrale Botschaft geliefert.[53] Außerdem kennt er durch seine Tätigkeit im Einheitsrat die Kurie und ihre Mechanismen von innen. K. hat sich auch in der inzwischen zu beobachtenden, durchaus kontroversen, wenn auch z. T. versteckt ausgetragenen kirchlichen Diskussion über den gegenwärtigen Papst als grundsätzlicher Befürworter von dessen programmatischen Impulsen positioniert.

„Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, sich dem Phänomen Franziskus theologisch zu nähern und den theologischen Hintergrund und den theologischen Gehalt des Pontifikats etwas auszuleuchten und die sich eröffnenden Perspektiven deutlich zu machen.“[54]

Dabei qualifiziert K. den Unterschied zwischen dem argentinischen Papst und seinem deutschen Vorgänger als einen, der nicht die theologische Wahrheit, sondern die theologische Methode, die damit verbundenen Akzente und den bei Papst Franziskus weniger lehrhaften und mehr kerygmatischen Stil beträfen. Dieser verdanke seine reiche Kenntnis des Lebens nicht theologischen Büchern, „sondern seiner großen pastoralen Erfahrung als Spiritual, Provinzial und Bischof inmitten der europäisch wie spezifisch argentinisch geprägten Kultur von Buenos Aires und ihren trostlosen Elendsquartieren“[55].

K. stellt Franziskus als einen zutiefst vom Evangelium inspirierten Papst dar, der auf dieser Grundlage die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt reformieren möchte, und sieht ihn gleichsam als Vertreter einer radikalen Mitte. Die Herausforderung dieses Pontifikats sei weit radikaler, als die meisten ahnen würden:

„Es ist eine Herausforderung für solche Konservative, welche sich nicht mehr von Gott überraschen lassen wollen und sich Reformen verweigern, wie für solche Fortschrittliche, die machbare konkrete Lösungen hier und jetzt erwarten.“[56]

Mit solchen Formulierungen dürfte K. grundsätzlich richtig liegen und den Kern des päpstlichen Programms treffend charakterisieren. Gleichzeitig lassen sie offen, wie denn bei den diversen Streitfragen innerhalb der Kirche wirklich produktiv weiterzukommen wäre. Es bleibt bei zu ausgewogenen Feststellungen, wie bspw., dass weder die Synode den Papst ersetzen oder überstimmen noch der Primat die Kollegialität und die Synodalität der Kirche ausschalten könne.

Natürlich kann der frühere Präsident des Einheitsrates bei seinem theologischen Blick auf das bisherige Pontifikat von Papst Franziskus das Thema Ökumene nicht außen vor lassen. K. stellt entsprechende Initiativen und Begegnungen des Papstes dar und verweist dabei nicht zuletzt auf seine Öffnung in Richtung der wachsenden evangelikalen und v. a. pfingstlerischen Bewegung innerhalb der weltweiten Christenheit. Er urteilt zusammenfassend, der Papst wisse, dass es auf dem Weg der Einheit einen langen Atem brauche. Das bedeute nicht, dass die Ökumene auf den Sankt-Nimmerleins-Tag verschoben werde:

„Die Früchte ökumenischer Bemühungen werden nicht nur in einem kaum mehr überschaubaren Berg von Dokumenten wachsender Übereinstimmung deutlich. Sie zeigen sich v. a. in gewachsener Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und dies auf allen Ebenen, der Ebene der Pfarreien und Diözesen und der Gemeinschaften wie auf der internationalen Ebene und in den Beziehungen des Heiligen Stuhls.“[57]

Um diese Ökumene der Freundschaft gehe es Papst Franziskus in erster Linie; hier liege sein besonderes persönliches Charisma.

Die bisher im deutschen Sprachraum vorliegenden Veröffentlichungen zum Papst vom „Ende der Welt“ belegen, dass es zu ihm als Person, als Kirchenmann und als spirituelle Gestalt nur verhältnismäßig wenige Brücken gab und gibt. Das war schon im Fall seines Vor-Vorgängers anders, der aus einem Land kam, das mit Deutschland (wie auch auf etwas andere Weise mit Österreich) vielfältig verbunden war, nicht nur, aber v. a. auch durch leidvolle geschichtliche Erfahrungen. Bei aller theologischen und spirituellen Sperrigkeit und Fremdheit war Johannes Paul II. doch so etwas wie ein polnischer Nachbar. Noch weniger war natürlich Benedikt XVI. für den deutschsprachigen Raum ein Fremder; er war v. a. für die Bayern der Landsmann und darüber hinaus eine kirchlich-theologische Größe, an der man sich, ohne dass es aufwendige Brückenschläge gebraucht hätte, erbauen oder auch reiben konnte. Beides hat man reichlich getan – beides hat nicht viel geholfen, um Kirche und Glaube hierzulande zu stabilisieren oder gar voranzubringen.

Inzwischen ist bei vielen Amtsträgern wie engagierten Laien im deutschen Sprachraum die Einsicht gewachsen, dass es schlechterdings kein Patentrezept gegen die Kirchen- und Glaubenskrise gibt, dass wahrscheinlich auf absehbare Zeit nichts anderes möglich ist, als die sprichwörtlichen „kleinen Brötchen“ zu backen, und zwar in allen Bereichen der Kirche und ihres Zeugnisses. Kann in dieser Situation das „Programm Franziskus“ entscheidend weiterhelfen, zumal es noch sehr instabil daherkommt und in jedem Fall auf die Verhältnisse vor Ort angepasst werden muss? K. stellt in seinem Buch die unausweichliche Frage:

„Gelingt es dem Papst, wie es ihm vorschwebt, einen über dieses Pontifikat hinausreichenden, nicht mehr unumkehrbaren Prozess anzustoßen? Oder wird das Pontifikat nur ein Zwischenspiel der Kirchengeschichte bleiben?“[58]

Es wird weitere Franziskus-Bücher brauchen, um diese Frage anzugehen, wie auch dazu, um über die Kategorien nachzudenken („Reform“, „Revolution“), mit deren Hilfe Autoren die Veränderung durch den neuen Papst bislang auf den Begriff zu bringen versuchten. Dagegen sind inzwischen Herkunft und Wurzeln des Papstes aus Argentinien schon ein gutes Stück weit ausgeleuchtet.

[51] A. a. O., 146.
[52] *Kardinal Kasper*, Walter: *Papst Franziskus.* Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 160 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–460–32137–3.
[53] Vgl. Walter Kardinal Kasper: *Barmherzigkeit.* Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg 2012.
[54] *Kasper: Papst Franziskus,* 15.
[55] A. a. O., 31.
[56] A. a. O., 125.
[57] A. a. O., 85.
[58] A. a. O., 124.

Exegese / Altes Testament

Kratz, Reinhard Gregor: **Historisches und biblisches Israel.** Drei Überblicke zum Alten Testament. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XIX) 357 S., brosch. € 29,00 ISBN: 978–3–16–152643–5

Der renommierte Göttinger Alttestamentler hat in den vorliegenden Überblicken, die im Kern auf ältere Publikationen des Vf.s zurückgehen und für die Darstellung teils überarbeitet, teils ergänzt wurden, eine Gesamtsicht der Genese der biblischen Tradition vorgelegt. Er verbindet darin historische, literatur- und rezeptionsgeschichtliche Analysen zu einer Synthese der Geschichte der biblischen Tradition, die sich hermeneutisch an J. Wellhausens klassischer Unterscheidung zwischen altisraelitischer Religion und Judentum orientiert. Hatte Wellhausen diese Differenz noch mit der Stellung der Tora als Wendepunkt in der israelitischen Religionsgeschichte begründet, geht der Vf. insofern darüber hinaus, als er die Unterscheidung zwischen biblischem und historischem Israel nicht im Sinne einer geschichtlichen Epochenwende begreift, sondern als zwei Identitätskonzepte, die bis in die späthellenistische Zeit nebeneinander bestehen. Unter dem historischen Israel versteht er dabei solche Jhwh-Verehrer, die sich nach ihrer politisch-geographischen Herkunft als Israel (resp. Juda) bezeichnet haben, für das biblische Israel sei dagegen das religiösgenealogische Selbstverständnis als Volk Gottes kennzeichnend. Diese Unterscheidung wird dann analog auf das Verhältnis von biblischem und nichtbiblischem Judentum übertragen, wobei der Differenzpunkt in dem Rückbezug auf die biblische Tradition liege. Die schematische Zuordnung darf jedoch nicht über die Bandbreite der verschiedenen Richtungen in beiden Gruppen zu allen Zeiten hinwegtäuschen.

Die Anlage des Bandes folgt sachlichen wie chronologischen Gesichtspunkten. Den Anfang macht eine Skizze der Geschichte Israels und Judas (1–62), der ein Abriss der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte beigegeben ist (62–78). Er steckt den historischen Rahmen für die Entstehung der biblischen Tradition ab und setzt deren kritische Analyse voraus. Der zweite Überblick widmet sich der Geschichte der biblischen Tradition selbst und behandelt überwiegend einleitungswissenschaftliche Fragestellungen (79–140). Er wird ergänzt durch eine Skizze der Literaturgeschichte Israels resp. Judas unter Einschluss der parabiblischen Literatur (140–179). Der dritte Abschnitt fragt unter dem Titel „Jüdische Archive" nach der Rezeption der biblischen Tradition an unterschiedlichen Orten jüdischen Lebens von Elephantine bis Qumran (181–291). „Im Zentrum steht dabei die fundamentale, aber noch ungelöste Frage, unter welchen historischen und soziologischen Bedingungen [...] das Alte Testament zur autoritativen Leitüberlieferung [...] des Judentums wie des Christentums geworden ist" (XII).

Die klar geschriebene Darstellung richtet sich an ein breiteres Publikum und verzichtet in der Regel auf die Diskussion kontroverser Interpretationsansätze, für die eine interessierte Leserschaft auf die in den Anmerkungen genannte Literatur verwiesen wird. Dieses Verfahren hat gewiss den Vorteil, eine kompakte und flüssig lesbare Darstellung zu ermöglichen, kann jedoch gerade für fachfremde Leserkreise bisweilen den Eindruck eines Grades von Plausibilität erwecken, der angesichts der kontroversen Forschungslage in dieser Form kaum gegeben ist. Dem Werk sind drei Karten, eine Zeittafel, ein Glossar sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Stellenregister der biblischen und antiken Quellen beigegeben.

Ein Referat des Inhalts der drei Überblicke oder auch nur eine Diskussion ausgewählter Einzelprobleme kann hier nicht erfolgen. Stattdessen sollen einige Hinweise auf die methodische Anlage der Abschnitte und die wichtigsten Ergebnisse gegeben werden. Die Darstellung der Geschichte und Religionsgeschichte Israels billigt den epigraphischen und archäologischen Quellen eine Richtlinienkompetenz zu, an der die kritische Interpretation der biblischen Überlieferung ausgerichtet wird. In diesem Zuge unterscheidet der Vf. im AT zwischen Resten der altisraelitischen Schriftkultur, die im weiteren Sinne den epigraphischen Quellen zugerechnet werden, und der biblischen Tradition, die den Zusammenhang einer „heiligen Geschichte" konstruiert. Angesichts des literarischen Charakters der meisten epigraphischen Zeugnisse, bei denen es sich um Alltags- oder Gebrauchstexte handelt, die allenfalls „Streiflichter der Geschichte" (8) bieten, gerät die Skizze der Geschichte Israels und Judas über weite Strecken zur Literaturgeschichte, die spätestens mit Beginn der Staatenbildung in konventionellen Bahnen verläuft. Für den kurzen Abriss der Religionsgeschichte ist wiederum die fundamentale Unterscheidung zwischen der biblischen und der vorbiblischen, altisraelitischen Religion maßgebend, die jedoch nicht als ein Nacheinander, sondern als nebeneinander existierende Religionskonstrukte interpretiert werden müssen.

Die kategoriale Unterscheidung von altisraelitischer Schriftkultur und biblischer Tradition bestimmt folgerichtig die kritische Analyse der Genese der biblischen Tradition und ihrer synthetischen Darstellung im zweiten Hauptteil. Das Kriterium für die Zuweisung einzelner Texte zur altisraelitischen Schriftkultur ergibt sich aus deren Vergleichbarkeit mit den literarischen Formen und stofflichen Konzeptionen der einschlägigen altorientalischen und epigraphischen Quellen. Umgekehrt sei für den Einsatz der biblischen Tradition, deren Anfänge für die einzelnen Literaturbereiche des AT unterschiedlich bestimmt werden müssen, die theologische Reflexion über das Verhältnis zwischen Jhwh und seinem Volk kennzeichnend („Israel" als Gottesvolk), das in der altisraelitischen Schriftkultur noch als gegeben vorausgesetzt werde. Den ersten Anstoß zu dieser Selbstvergewisserung boten die tiefgreifenden politischen Krisen im Gefolge der neuassyrischen Westexpansion am Ende des 8. Jh.s v. Chr., in denen die Frage nach der Identität „Israels" neu gestellt wurde. Nach dem Untergang von Staat und Tempel(kult) übernahm die mosaische Tora deren identitätsstiftende Funktion.

Der dritte Abschnitt bietet weniger eine literatursoziologische Analyse der Entstehungsbedingungen des AT, wie der Titel „Jüdische Archive" vermuten lassen könnte, sondern fragt nach den historischen und sozialen Voraussetzungen, unter denen die biblische Tradition zum gemeinsamen Identitätskonstrukt des antiken Judentums geworden sei. Der Vf. sichtet dazu die literarischen Zeugnisse der jüdischen resp. samarischen Gemeinschaften von Elephantine, Qumran und dem Garizim sowie der historischen Nachrichten über analoge Vorgänge in Jerusalem und Alexandria. Das erkenntnisleitende Interesse der Untersuchung ist die Frage, ob und ab wann sich in den literarischen Quellen explizite Rückbezüge auf die biblische Tradition als normatives Identitätskonstrukt nachweisen lassen. Dabei gelangt der Vf. zu dem Ergebnis, dass die biblische Tradition bis in die hellenistische Zeit hinein eher ein Randphänomen im vielschichtigen Gefüge des antiken Judentums gewesen sei und erst seit dem Ende des 2. Jh.s v. Chr. unter dem Einfluss des hasmonäischen Königtums zu „kanonischer" Geltung gelangte. Diese Schlussfolgerung stützt sich auf den empirischen Befund, dass weder in den Texten der jüdischen Militärkolonie auf der Nilinsel Elephantine (4. Jh. v. Chr.) noch in den frühen Inschriften vom Berg Garizim sichere Bezüge zur biblischen Tradition hergestellt werden können, wie sie später in den Texten der Gemeinschaft von Qumran beherrschend hervortreten. Die biblische Tradition sei schrittweise aus ihrer Randstellung herausgetreten und in hellenistischer Zeit zunehmend zu einer einflussreichen Größe herangewachsen (vgl. Ben Sira, Septuaginta), bis die Hasmonäer sie zur Grundlage ihres Staatskultes erhoben hätten.

Eine kritische Würdigung des Werkes muss sich auf einige wenige Bemerkungen beschränken. Vor allen kritischen Rückfragen ist zunächst die eindrucksvolle Syntheseleistung des Vf.s nachdrücklich anzuerkennen. Es gelingt ihm, die Vielzahl von Einzelbeobachtungen und Vorstudien zu einem konsistenten Gesamtbild der Geschichte der biblischen Tradition zusammenzufügen. Ein methodisches Problem besteht aus Sicht des Rez.en in der Unterscheidung von altisraelitischer Schriftkultur und biblischer Tradition, insofern letztere stets ein genuiner Bestandteil ersterer ist. Ihre gegenseitige Abgrenzung ist weder literatursoziologisch noch religionsgeschichtlich plausibel zu machen, wie nicht zuletzt die Vielzahl gemeinsamer Motive und Konzeptionen zwischen den epigraphischen Quellen (einschließlich der altorientalischen Literatur) und der biblischen Tradition zeigt. Dass die biblische Tradition nicht von Beginn an im Rang einer Leitkultur gestanden hat, geben die Texte selbst über weite Strecken zu erkennen und vermag angesichts der Pluralität kontroverser Identitätskonstrukte sowohl im alten Israel wie im frühen Judentum kaum zu überraschen. K. ist sicher darin Recht zu geben, dass die biblische Tradition erst sukzessive in ihre „kanonische" Rolle hineingewachsen ist. Es fragt sich jedoch, ob die Befunde aus Elephantine und vom Garizim angesichts des literarischen Charakters der Quellen hinreichen, um die biblische Tradition und die sie repräsentierenden Gruppen bis in die hellenistische Zeit als ein Randphänomen zu beurteilen.

Ein zweites Problem, das damit zusammenhängt, betrifft die Anfänge der „biblischen Tradition". Es ist unstrittig, dass die politischen Umstürze der mittleren und späten Königszeit in Israel und Juda Anlass zu einer kritischen Selbstreflexion gaben, wie sie in der biblischen Überlieferung vielfach mit Händen zu greifen ist. Ob diese Identitätsdiskurse jedoch erst am Ausgang des 8. Jh.s v. Chr. eingesetzt haben oder bereits ältere Diskurse fortführen, ist dem Rez.en eine offene Frage, die sich nicht zuletzt angesichts des frühesten Belegs des Israelnamens auf der Siegesstele des Pharaos Merenptah und des Prozesses der Staatenbildung in Israel und Juda stellt, der tiefgreifende politische und soziale Neuordnungen mit sich brachte. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, dass politische und religiöse Transformationsprozesse die Geschichte Israels und Judas von ihren Anfängen bis in die Spätzeit durchziehen und dass die biblische Tradition (im Doppelsinn von *traditum* und *traditio*) selbst ein Bestandteil dieser Diskurse darstellt. Diese Einsicht, die noch der fundamentalen Unterscheidung zwischen altisraelitischer Religion und Judentum bei Wellhausen zugrunde lag, sollte bei aller notwendigen Kritik an Wellhausens Konzeption nicht in Vergessenheit geraten.

Neuendettelsau Michael Pietsch

Leene, Henk: **Newness in Old Testament Prophecy**. An Intertextual Study. – Leiden: Brill 2013. (XIV) 386 S. (Oudtestamentische Studiën / Old Testament Studies, 64), geb. € 139,00 ISBN: 978–90–04–26308–6

Dieses Buch ist das letzte und wichtigste des niederländischen, protestantischen Exegeten Henk Leene, der bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2002 an der Freien Univ. in Amsterdam lehrte und nach langer Krankheit am 12. Juni 2014 verstarb.

Im kurzen ersten Einleitungskap. (1–9) legt er dar, dass das AT in den prophetischen Erwartungskontexten nur selten vom „Neuen" spreche, so in Jes 40–48.65–66; Jer 30–31 und Ez 11.36. Neben diesen prophetischen Texten behandelt die Monographie auch die beiden Psalmen Ps 96 und 98 (11–41), die nach L. den Autoren von Jes 40ff vorlagen und die sie rezipierten. Wie der Untertitel anzeigt, geht es dem Vf. wesentlich um das Aufdecken der literarischen Bezüge in synchroner und diachroner Hinsicht. In Jes 40–48 stehen die neuen Dinge (Jes 42,9; 43,19; 48,6) in einem ständigem Wechselspiel zu den früheren und den kommenden (vgl. 42,5–9.10–13; 43,16–21; 48,1–11). Dem dramatischen Leseverlauf entsprechend haben sich die früheren Dinge, d.h. die vorherigen Heilstaten Gottes, mit dem siegreichen Aufkommen des Persers Kyrus erfüllt. Mit gleicher Sicherheit werden sich auch die neuen Dinge im treuen und gehorsamen Knecht Jakob/Israel realisieren (52). Damit nimmt der Vf. seine bereits in seiner Diss. dargelegten Überlegungen verfeinernd auf. Bleibt er mit diesen synchronen Überlegungen auf bekannten Bahnen, nimmt er in der diachronen Analyse (70–101) zur möglichen Schichtung und zur zeitlichen Einordnung von Jes 40ff erstmalig umfassend Stellung. Dabei lehnt er eine geschlossene Grundschicht ab, die sukzessiv erweitert worden wäre, und favorisiert stattdessen ein fließendes Wachstum aus der Feder eines Schreibers oder einer Schreibergilde (71). Sie hätten auf Ps 96.98 und die hymnische Tradition von JHWH als Weltenkönig zurückgegriffen, um ihr eigenes literarisches Drama von dessen erneuter Königsherrschaft zu strukturieren (89). Ungewöhnlich deutlich negiert er jedwede historische Einordnung von Jes 40–55 in die Zeit des babylonischen Exils, vielmehr seien alle diese Kap. erst in der nachexilischen Zeit entstanden. Als Terminus ante quem nennt er 400 v. Chr. (100). Dagegen ist zu fragen, warum nur in Jes 40–48 Kyrus, Babel und die Fremdgötter thematisiert werden. Warum sollten die Verfasser nach dem Wiederaufbau und der Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels so ausführlich vom Rechtsstreit JHWHs mit den Göttern der Völker gesprochen haben? Zum Schluss der Überlegungen zu Jes 40–55 deutet der Vf. die Figur des Knechts im Sinne einer präsentischen Eschatologie (101–113), wonach die Heilszunft Gottes in ihm langsam, aber stetig Gestalt annimmt. Gehöre die Ausformung des Knechts noch zum eschatologischen Geschehen, so gehöre das Aufkommen der Knechte (besonders Jes 65–66) bereits zur apokalyptischen Trennung zwischen den Gerechten und ihren Gegnern (u.a. 109.145). Mit dem Rez.en ist sich der Vf. einig, dass die Knechte zu professionellen Tempelsängern gehörten, die in einen immer stärkeren Konflikt mit der Priesterschaft gerieten (146). Eine geschichtliche Kontinuität dieser Knechte mit dem Knecht in Jes 40ff lehnt der Vf. aber ab (138f), was angesichts der engen literarischen Verbindungen beider Teilkompositionen verwundert. In der Konklusion ist der Knecht dann aber der Prototyp der nachexilischen Frommen, die den Knechten sehr nahe stehen (325).

Im dritten Hauptkap. geht der Vf. dem Thema des „Neuen" in Ezechiel und Jeremia nach (151–274). Israels Wandel hin zu einem neuen Herzen und einem neuen Geist sei sowohl Aufgabe (Ez 18,31) als auch Verheißung (Ez 36,26) (170). Wie schon bei Jes 40ff wendet sich der Vf. auch hier gegen eine Abfassung, die in die Exilszeit hinabreicht und hegt wenig Sympathie für eine Gola-Redaktion. Warum gerade die topographische Lokalisierung der Exilierten *gegen* eine solche Redaktion sprechen soll, bleibt dem Rez.en unverständlich (195). Im Unterkap. zu Jeremia (200–252) geht der Vf. zuerst den beiden zentralen Belegen in Jer 31,21–22 und 31,31–33 nach. Das „Neue", das darin besteht, dass die Frau den Mann umgibt, wird auf Zion (fem.) bezogen, die ganz Juda (mask.) umgibt. Anders als in der Einleitung angekündigt, werden nun doch viele Passagen einer zukünftigen Erwartung bearbeitet (Jer 3–4; 24; 29), die das Lexem „neu" nicht aufweisen. In der Konklusion zu den beiden Prophetenbüchern (272–279) betont der Vf. die Abhängigkeit des Jeremiabuches vom Ezechielbuch und steht weiterhin einer Gola-Redaktion kritisch gegenüber. Für Ez 11 und 33 hält er sie jetzt aber doch für möglich (279). Wegen seiner Spätdatierung ins 4. Jh. spielt nach L. eine Gola-Redaktion für das Jeremiabuch keine Rolle (279).

Im vierten Kap. vergleicht der Vf. die beiden Traditionen über das „Neue" in den JHWH-König-Psalmen, Deutero- und Tritojesaja auf der einen Seite und dem Ezechiel- und Jeremiabuch auf der anderen. Die erste Gruppe von Texten sei kosmisch-universal ausgerichtet, die zweite anthropologisch (281). Bei den diachronen Abhängigkeiten votiert der Vf. für eine Priorität von Ezechiel gegenüber Jes 40–55 (282) und spricht sich dafür aus, dass das Jeremianische Trostbuch (Jer 30–31) das Jesajabuch rezipiert habe (311). Letzteres spitzt der Vf. noch mit der Ansicht zu, ohne die neuen Dinge in Jes 40ff sei die Vorstellung eines neuen Bundes in Jer 31 nicht zu verstehen (318). Die unterschiedlichen Milieus des Ezechiel- und Jesajabuches (Priesterschaft vs. Tempelsänger) spielen für den Vf. mit Blick auf das späte Jeremiabuch keine Rolle mehr (322).

Im fünften Kap. (323–357) werden die Ergebnisse ausführlich zusammengefasst. Die relative Chronologie der besprochenen Texte lautet wie folgt: Ps 98→Ps 96→Ez 36→Ez 11→Jes 40–55→Jes 65→Jer 24→Jer 30–31 (327). Diese Texte umfassen in absoluter Chronologie den Zeitraum des 5. und 4. Jh.s v. Chr. Auf den letzten Seiten wird deutlich, wie der Vf. versucht, diese Texte miteinander ins Gespräch zu bringen. Das kann rezeptionshermeneutisch interessant sein, ist aber produktionshermeneutisch nicht immer gesichert und an einigen Stellen sogar mehr als unwahrscheinlich. So ist auch nach dieser Monographie keineswegs erwiesen, dass das „Neue" in Jer 31,22 von den „neuen Dingen" in Jes 40ff abhängt. Noch weniger kann man aus dem Fehlen eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Jer 31 darauf schließen, dass dort – im Gegensatz zu Jes 65 – eine abschwächende apokalyptische Tendenz vorläge (356). Dass Texte zusammengelesen werden *können*, steht außer Frage, aber ob sie literaturgeschichtlich in gegenseitiger bzw. einseitiger Abhängigkeit gelesen werden *müssen*, steht auf einem anderen Blatt. Für die Ansicht, dass Jer 31,22 mit dem „Neuen" der Frau, die den Mann umgibt, sowohl auf Gen 1 als auch auf Jes 65 anspielen will, gibt es keine wirklichen Indizien (348). Die Frage, wie sich Passagen verstehen lassen, wenn die einen oder anderen Texte als bekannt vorausgesetzt werden *könnten*, gehört nicht zum Kerngeschäft der Exegese als historischer Sinnbestimmung biblischer Schriften.

Die letzte Monographie von L. zeichnet das große Verdienst aus, dem Thema des „Neuen" in der Prophetie umfassend nachgegangen zu sein. Dabei vertreten die beiden Traditionslinien aus Ps 96.98 mit Jes 40ff und Ezechiel mit Jeremia zwei unterschiedliche theologische Schwerpunkte: zum einen die eschatologisch-kosmische, zum anderen die anthropologische Erneuerung. Die Arbeit hätte noch an Überzeugungskraft gewonnen, wenn produktions- und rezeptionshermeneutische Fragen deutlicher getrennt worden wären. Es schmerzt den Rez.en, dass er dies nicht mehr mit dem Vf. diskutieren kann, der bereits seinen Weg ins ganz Neue angetreten hat!

Bonn Ulrich Berges

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: **Das Hohelied der Liebe**. – Freiburg: Herder 2015. 173 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–451–31238–0

Im vorliegenden Kommentar legt Schwienhorst-Schönberger seine in *Christ in der Gegenwart* (51/2012–18/2014) erschienenen Auslegungen des Hoheliedes in Buchform vor. Nach über 100 Jahren wagt es erstmalig wieder ein dt. Exeget, das Hohelied – wie es die gesamte jüdische und christliche Exegese seit der Antike getan hatte – in durchgehend geistig-allegorischer Weise auszulegen. Dazu braucht es nicht nur Chuzpe, sondern auch exegetische Kompetenz. Der Versuch ist gewagt, das Ergebnis überzeugend.

Über die Entstehung des Hoheliedes, das im hebr. Original nur 117 Verse umfasst, ist wenig bekannt. Von frühester Zeit an bezeugt die Geschichte seiner Auslegung, dass es von Juden wie Christen immer als ein Lied verstanden wurde, das von der Liebe Gottes zu seinem Volk handelt. Diesem Verständnis bereitete die in der Neuzeit aufkommende historisch-kritische Exegese ein jähes Ende. In der Nachfolge von Johann Gottfried Herder (1744–1803) setzte sich zunehmend die Ansicht durch, das Hohelied handle nicht von der göttlichen, sondern ausschließlich von der menschlichen Liebe. Es sei nichts als eine Sammlung profaner Liebeslieder, vergleichbar den (vermeintlich ebenso profanen) ägyptischen Liebesliedern oder arabischen Hochzeitsliedern. Die allegorische Interpretation widerstreite dem klaren Wortlaut des Textes. Allein in Frankreich gab es in der Schule André Roberts und der von ihm geformten sog. „anthologischen" Methode eine ununterbrochene Tradition, das Hohelied im Kontext der Heiligen Schriften auszulegen. In den stärker vom reformatorischen Schriftverständnis geprägten Ländern hingegen war man zu der einhelligen Überzeugung gelangt, das Hohelied sei das untypischste aller biblischen Bücher, das weder von Gott noch von Israel, sondern allein von der Liebe zwischen Mann und Frau handle, frei von den dogmatisch-ethischen Zwängen der vermeintlich so leib- und sexualfeindlichen Religion.

Galt die Richtigkeit dieser These gegen Ende des 20. Jh.s als unumstößliche, historisch-kritische Gewissheit, so ist die Diskussion um die ursprüngliche Bedeutung des Hoheliedes innerhalb der letzten ca. zehn Jahre neu aufgebrochen. Eine Reihe von Arbeiten aus dem jüdischen (Yair Zakovitch), protestantischen (Meik Gerhards, Ellen F. Davis) und anglikanischen Bereich (Edmée Kingsmill) haben gezeigt, dass ein allegorisches Verständnis des Hoheliedes auf der Ebene der Textproduktion historisch nicht von vornherein auszuschließen ist. Der Hohelied-Kommentar von S.-S. nimmt diese Arbeiten auf und führt sie weiter. Er ist damit der erste deutschsprachige Beitrag zu dieser international neu entfachten Debatte.

S.-S. macht sich dabei nicht nur die zunehmend zum exegetischen Gemeingut gewordene Erkenntnis aus der Literaturwissenschaft zu eigen, dass ein literarisches Werk durch den Kontext geprägt ist, in dem es überliefert ist und folglich aus diesem heraus zu verstehen ist (14). Er geht noch einen Schritt weiter und zeigt, dass das „so genannte weltliche Verständnis des Hoheliedes […] vor allem von der Gattungskritik her geprägt" ist (17). Diese Methode, die stark von der Ästhetik Herders „mit ihrer Vorliebe für die einfache, im literarisch ungebildeten Volk beheimatete Naturpoesie inspiriert" ist, behaftete die Exegese des Hoheliedes mit dem *a priori*, dass man dessen Lieder vor dem Hintergrund eines hypothetisch rekonstruierten Sitzes im Leben interpretieren müsse (17). So wichtig

die Gattungskritik an sich ist, darf sie doch nicht so angewendet werden, „dass sie einen biblischen Text aus dem Zusammenhang der Heiligen Schrift herausnimmt und ihn unabhängig von diesem Kontext interpretiert" (18). Dieser Schritt weg von einer einseitigen Fixierung auf einen hypothetischen Sitz im Leben hin zu dessen „Sitz im Text", ist für andere biblische Bücher längst vollzogen worden. Die in der jüngeren Forschung vorherrschende größere Sensibilität für die Intertextualität zwischen den biblischen Büchern, die gerade bei den jüngeren Büchern des Kanons (zu denen das Hohelied mit Sicherheit zu rechnen ist) besonders ausgeprägt ist, hat gezeigt, dass man keinem atl. Buch gerecht werden kann, wenn man es außerhalb dieses Textgefüges zu interpretieren sucht.

Ein weiterer Durchbruch gelingt S.-S., wenn er aufzeigt, dass man das Hohelied nur deshalb „profan" hat verstehen können, weil man – wiederum gattungsgeschichtlich beeinflusst – eine „strikte Trennung zwischen prophetischer und weisheitlicher Literatur" postuliert hatte (19). Mit dieser suchte man zu begründen, dass das Hohelied nicht auf dem Hintergrund der für die Propheten typischen Metapher der Liebe zwischen Mann und Frau für die Beziehung JHWH-Israel gelesen werden dürfe, so etwa Keel in seinem einflussreichen Kommentar. S.-S. hält dem entgegen, dass gerade in Texten der nachexilischen Zeit die Übergänge fließend sind. „Die weisheitliche Literatur greift auf prophetische Redeformen zurück, prophetische Texte werden weisheitlich gelesen und erweitert (vgl. Hos 14,10)." (19) Eine scharfe Trennung ist künstlich und für einen späten Text nicht haltbar (das Hohelied wird heute in die zweite Hälfte des 3., teilweise sogar Anfang des 2. Jh.s v. Chr. datiert). Diese methodologischen Vorüberlegungen sind wesentlich, da es allein die bibelhermeneutischen Rahmenbedingungen waren, die es ermöglichten, das Hohelied unter völliger Absehung des biblischen Kontextes auszulegen.

In der Vers-für-Vers-Analyse, die den Hauptteil des Buches ausmacht, verfolgt S.-S. durchgehend eine geistig-allegorische Auslegung, ohne dabei jemals das *tertium comparationis* der menschlichen Liebe aus den Augen zu verlieren. Es gelingt ihm zu zeigen, dass der geistig-allegorische Sinn schon auf der Ebene der Textproduktion verankert ist und nicht erst der Phantasie nachträglicher Allegorisierungen entspringt. Der Autor des Hoheliedes setzt einen hohen Grad an Vertrautheit mit Tora und Propheten voraus. Durch feinsinnige Anspielungen greift er beständig auf diese zurück, um in der Weise gelehrter Schriftpoesie seine eigene Botschaft zu formulieren. Er nimmt dabei die biblischen Metaphern von JHWH als dem König (Ex 19,6; Zef 3,15; Ps 47) und Hirten (Gen 48,15; Ps 23,1f; Ps 80,2) Israels auf, der sein Volk aus Liebe aus Ägypten befreit (Dtn 7,8), mit ihm am Sinai einen Liebesbund geschlossen und es schließlich als seinen Weinberg gepflanzt hat (Jes 5), und schildert die Geschichte ihrer Beziehung in dem Bild der Liebesbeziehung eines Geliebten und seiner Geliebten. Die zahlreichen intertextuellen Bezüge zu den prophetischen Texten, welche den Blick auf eine Zukunft richten, in der sich Gott nach der Katastrophe von Exil und Fremdherrschaft (aufs Neue) mit seinem Volk wie mit einer Braut vermählen wird (vgl. Hos 2,16–22; 14,5–9; Jes 54,4–8; 61,10; 62; Ps 45,11f), lassen kaum einen Zweifel übrig, dass hier die Dynamik der „Liebesgeschichte" zwischen Gott und Israel poetisch zur Sprache kommt; „verstanden als eine Geschichte der Sehnsucht, des Suchens und des Findens, als eine Geschichte der Trennung und der Vereinigung" (168). Dabei wertet die Tatsache, dass der Autor seine Botschaft in die Metapher der menschlichen Liebe kleidet, die erotische Liebe zwischen Mann und Frau nicht ab. Ganz im Gegenteil: Sie wird für würdig empfunden, „die Sehnsucht und Liebe zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Gott und Menschen zu veranschaulichen" (40). Entgegen dem gängigen Vorurteil, eine derartige Lektüre des Hoheliedes fördere ein patriarchalisches Modell der Bevormundung der Frau, zeigt S.-S., dass das Hohelied gerade dieses Muster unterläuft und die Liebe Gottes zu seinem Volk als eine Liebe „von Angesicht zu Angesicht" versteht (167).

Besonders zu begrüßen ist S.-S.s Auseinandersetzung mit den Gefahren, die eine rein „natürliche" Auslegung des Hoheliedes birgt. Sie riskiert, die erotische Erfahrung absolut zu setzen, ohne zu bedenken, dass gerade darin deren Tod begründet liegt. „Unser Sehnsuchtspotential ist auf Dauer in keiner erotischen Beziehung unterzubringen, sondern übersteigt sie grundsätzlich. Wer das nicht wahrhaben will, wird beziehungs-, liebes- oder sexsüchtig und endet in der Selbstzerstörung", zitiert er treffend den Psychotherapeuten Hans Jellouschek (*Die Kunst als Paar zu leben*, Stuttgart 2005, 139) (23). Der Mensch muss nach J. lernen, „göttliche und menschliche Liebe nicht miteinander zu vermischen (ebd. 145)" (24). Trotzdem gilt, dass die erotische Erfahrung von ihrer Struktur her einen religiösen Charakter aufweist, weshalb sie in der gesamten christlichen Tradition immer als das treffendste Analogat für die mystische Erfahrung herangezogen wurde. „Die erotische Erfahrung weist über sich hinaus auf eine göttliche Wirklichkeit. Erst in der Vereinigung mit dieser göttlichen Wirklichkeit (*unio mystica*) findet die Sehnsucht des Menschen ihre letzte Erfüllung." (25) Auf diesem Hintergrund zeigt sich, dass die exegetische Problematik nach der rechten Auslegung des Hoheliedes zentrale Fragen der Anthropologie und Theologie berührt. Wie schon Irenäus von Lyon liest S.-S. das Hohelied im Lichte der Menschwerdung Gottes. Die in der Inkarnation vollzogene Einheit von Gottheit und Menschheit in bleibender Unterschiedenheit ist als Dialog der Liebe zu verstehen. In seiner Auslegung lässt er sich von der Einsicht leiten, dass sowohl die göttliche als auch die menschliche Dimension der Liebe im Text des Hoheliedes selbst angelegt ist.

Die Auslegung kann überzeugen. Das liegt v. a. an der vom Vf. gewählten intertextuellen Methode. Indem S.-S. den innerbiblischen Bezügen nachspürt, legt die Schrift sich selber aus. Man kann ihm weder eine Allegorisierung des Textes noch sonst eine Auslegung vorwerfen, die nicht von der Semantik her gedeckt wäre. An verschiedenen Beispielen kann sich der Leser selbst überzeugen, dass ein ursprünglich intendierter allegorischer Sinn sogar kohärenter ist als ein rein profan-erotischer, z. B. dann, wenn man nach wörtlichem Verständnis davon ausgehen müsste, dass die Geliebte ihren Geliebten mit anderen jungen Frauen teilt (Hld 1,4). Auf dem Hintergrund des Verhältnisses Israels zu den Nationen hingegen verlieren diese Stellen ihre Widersprüchlichkeit (36).

Eine Anfrage an den hier gewählten Ansatz ist dennoch, ob „allegorisch" die richtige Bezeichnung für die vielschichtigen Bedeutungsebenen des Hoheliedes ist. „Allegorisch" bedeutet klassisch, etwas anderes (*allo*) sagen (*agoreuo*) als man meint (12). Meiner Ansicht nach ist gerade dies nicht der Fall. Vielmehr erkennt der Autor des Hoheliedes *in* (und nicht jenseits) der Liebe zwischen Mann und Frau ein *Realsymbol* des Gemeinten, der sehnsüchtigen Liebe Gottes zum Menschen. So im Ergebnis auch S.-S., der seinen Kommentar mit einer relecture des Hoheliedes im Lichte des NT beschließt und dessen Botschaft mit dem wohl wichtigsten Wort der Schrift zusammenfasst: „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8). So gelingt es S.-S. (und das ist jenseits des Streits um Etiketten das Entscheidende), dem Hohelied seine theologische Relevanz zurückzugeben. Durch das Einbeziehen von sowohl exegetischen als auch psychologischen, spirituellen und traditionsbezogenen Aspekten eröffnet er zudem einen Weg, das Buch auch für die Pastoral wieder fruchtbar zu machen. Wie er zu Recht feststellt, wird es für die Zukunft des Christentums von großer Bedeutung sein, dass den geistlich suchenden Menschen das Hohelied als sprachlicher Ausdruck und zugleich Antwort auf ihre religiösen Erfahrungen und Sehnsüchte wieder erschlossen wird.

Wenn der Kommentar etwas zu wünschen übrig lässt, dann einzig, dass er an einigen Stellen, besonders ab der zweiten Hälfte des Hoheliedes (5,2–8,14), etwas kursorisch ist. Das liegt in der Natur der ursprünglich für *Christ in der Gegenwart* konzipierten Auslegung. Man beendet die Lektüre jedoch in der Hoffnung, dass S.-S. seinen Dienst am Hohelied noch nicht als beendet betrachtet, sondern nur als Auftakt zu einem noch zu schreibenden umfassenden Kommentar. Er würde damit eine wichtige Lücke in der dt. Kommentarlandschaft schließen.

Jerusalem Nina Sophie Heereman

Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012, hg. v. Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser / Marcus Sigismund. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIV) 928 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I, 325), geb. € 189,00 ISBN: 978–3–16–152653–4

Der Tagungsband geht auf die gleichnamige internationale Tagung von *Septuaginta Deutsch* 2012 in Wuppertal zurück. Der Großteil der gehaltenen Vorträge ist enthalten und soll die internationale Zusammenarbeit der einzelnen Septuaginta-Projekte widerspiegeln. Ziel der Tagung war es neben der Vorstellung der deutschsprachigen Übersetzung der Septuaginta die Forschungsfelder der Septuaginta-Forschung in den Mittelpunkt zu stellen, die noch einer größeren Aufmerksamkeit bedürfen.

Die einzelnen Beiträge des Tagungsbandes decken daher den gesamten Themenbereich der gegenwärtigen Forschung (Textgeschichte, Philologie, Theologie, Rezeption) ab. Aufgrund der Fülle der Beiträge werden die einzelnen Kap. in ihrer Themenvielfalt vorgestellt, ohne jedoch alle Artikel zu besprechen.

Zu Beginn stehen zwei allgemeinere Beiträge von *Wolfgang Kraus* („Die hermeneutische Relevanz der Septuaginta für eine Biblische Theologie", 3–25) und von *Gilles Dorival* („The Septuagint Between Judaism and Hellenism", 26–38). K. zeichnet die Forschungsgeschichte zur Bedeutung der Septuaginta als eigenständige biblische Texttradition mit den befürchteten Gefahren einer Abwertung des hebräischen/jüdischen Bibeltextes nach. Er plädiert für die Vielfalt und kritische Diskussion der biblischen Texttraditionen ohne voreilige Verengung auf eine einzige Textquelle. D. zeigt neue Bewertungswege auf in der Frage nach der Qualität der Septuaginta-Übersetzung in Bezug auf den Sprachwechsel vom Hebräischen zum Griechischen ohne Abwertung der Septuaginta.

Die Beiträge zu speziellen Themen der Septuaginta-Forschung werden durch einen großen Block an Beiträgen zur Textgeschichte (41–168) eröffnet. *Adrian Schenker* stellt neben anderen Beiträgen zunächst die Bedeutung der Forschungen von Abraham Geiger zur atl. Textentstehung anhand der parallelen Schreibfehler in den Königs- und Chronikbüchern heraus („Abraham Geigers Auffassung von der alttestamentlichen Textgeschichte und die alte griechische Bibel im Licht von 1 Kön 15,15", 41–52). Dass die Vetus Latina – was insbes. an den Königsbüchern zu zeigen sei – eigenständige Lesarten aufweise, die ähnlich den Qumran-Schriften eine eigene Texttradition erahnen ließen, ist das Thema von *Julio Trebolle* („The Textual History and the Text-Critical Value of Old Latin Version in the Book of Judges", 53–72). *Siegfried Kreuzer* beleuchtet die wohl ältesten Textfassungen der Septuaginta, den Codex Vaticanus und den Antiochenischen Text

der Septuaginta, in ihren abweichenden Lesarten im Blick auf ihre Bearbeitung und die Folgerungen für die Textentstehung („Älteste Septuaginta und hebraisierende Bearbeitung", 73–88). Dass die ntl. Schriftzitate nicht nur Zitate nach dem Sinn seien, sondern wichtige Zeugen der Textgeschichte, stellen *Martin Karrren / Johannes de Vries* heraus („Der Septuagintatext in den neutestamentlichen Schriften und der Codex Ambrosianus", 124–153).

Die Notwendigkeit der kritischen Untersuchung der einzelnen geographischen Angaben der Septuaginta, die zwar durch Übersetzungsfehler und viele falsche Ortbeschreibungen aus der Zeit der Autoren gekennzeichnet seien, betont *Michael N. van der Meer* im einzigen Beitrag zur Geographie („Syria in the Septuagint. Studies in the Natural and Geographical Context of the Septuagint", 171–211).

Es schließt sich ein kleineres Kap. mit Beiträgen zu Forschungen im Bereich Philologie (215–294) an. Neben Beiträgen von *Takamitsu Muraoka, Jean-Marie Auwers / Bastian Kindt* und *Philippe Moigne* widmet sich *Valérie Kabergs* der oft fehlenden Wiedergabe hebräischer Wortspiele zur Namenserklärung in der Übersetzung, die aber nicht auf Unverständnis oder fehlenden Willen zurückgeführt werden dürften, wie bspw. an der gelungenen Wiedergabe im Griechischen von Ex 17,7 zu zeigen sei („Puns within the Context of Name Explanations in MT and LXX Exodus", 215–233). *Dirk Büchner* untersucht die Verwendung des Wortes „Blut" in der Septuaginta und der christlich-jüdischen Literatur besonders in Bezug auf den Reinigungsaspekt („Brief Remarks on the Occurrence and Value of Blood in the Greek Sources from Epic Literature to Early Christianity", 255–271).

Christian Eberhart eröffnet mit seinem Beitrag „Beobachtungen zu Opfer, Kult und Sühne in der Septuaginta" (297–314) den Forschungsblock zur Theologie der Septuaginta (297–359). E. zeigt die Tendenz im Pentateuch auf, dass in der Septuaginta die Vorstellung eines anthropomorphen Gottes unterdrückt werde, wie sich an Auslassungen von Anthropomorphismen in Bezug auf Gott und Umformulierungen in der Opferterminologie zeigen lasse. *Arie van der Kooij* versucht herauszuarbeiten, dass hinter der Übersetzung von Jes 9,6–7 das von der hellenistischen Zeit geprägte Führungskonzept einer priesterlichen Elite mit einem Hohepriester an der Spitze stehe – ohne weltlichen Gegenpart („The Old Greek of Isaiah 9:6–7 and the Concept of Leadership", 333–345). *Emmanuel Tov* („Harmonisierungstendenz in Gen 1–11") und *Jan Joosten* („Bedeutung des *Samareitikon*") runden den Themenblock Theologie ab.

Den größten Themenblock bildet die Rezeptionsgeschichte (363–849). Insbes. das Vokabular, das in Philos *De vita Mosis* nicht mit dem Septuaginta-Pentateuch übereinstimme, ließe sich nach *Gert J. Steyn* einerseits auf die Übernahme aus der traditionellen griechischen Literatur zurückführen und andererseits möglicherweise eine nicht überlieferte Version der Septuaginta vermuten („The Reception of LXX Pentateuch in Philo's *De Vita Mosis*", 363–380). Die Erweiterungen der hebräischen Estererzählung seien in Septuaginta und Targum Scheni historisch gut in die jeweilige Geschichtssituation einzupassen, wie *Beate Ego* herausarbeitet („Estererzählung – Von der Septuaginta zu Targum Scheni", 392–404). Die Betonung des kollektiven Gebetes und Klagens im Targum Scheni bspw. ließe gut die Zeit nach der Tempelzerstörung erahnen. *Eberhart Bons* stellt die These auf, dass in Joseph und Asenath die Figur der Asenath eine idealisierte Proselytin zu finden sei („Psalter Terminology in Joseph and Aseneth", 430–443). Der Bereich der Rezeptionsgeschichte im Frühjudentum wird zudem bspw. noch bereichert von Artikeln von *Ralph Brucker* („Christologisierung von Psalm 23 in der Rezeption"); *Barbara Schmitz* („Rezeption der Judithererzählung in Dan 3") und *Martin Vahrenhorst* („Septuaginta und die rabbinischen Literatur").

Dem Umgang mit der Septuaginta in den paulinischen Schriften widmen sich im Themenblock zur Rezeption im Neuen Testament (517–610) *Florian Wilk* („Schriftauslegung bei Paulus"), *Dietrich-Alex Koch* („Paulinisches Zitieren der Schrift im Dienst der Schriftauslegung") und *Bruce Chilton* („Auslegung und Wortsinn"). *Martin Meiser* versucht zu zeigen, wie anhand der Zitate im Markusevangelium Herkunft und Theologie des Autors zu erschließen seien („Die Funktion der Septuaginta-Zitate im Markusevangelium", 517–543). Das inkludierende Verständnis des Prädikates „Der Höchste" lasse sich nach *Reinhard Feldmeier* anhand der Verwendung in der Septuaginta und den lukanischen Schriften herausstellen („‚Der Höchste'. Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk", 544–558).

Den Abschluss bildet die Rezeption der Septuaginta im Rahmen der Patristik (613–849). *Mogens Müller* zeichnet neben anderen Beiträgen die Bedeutung der Septuaginta und das Ringen um den wahren Bibeltext bei den Kirchenlehrern nach („Die Septuaginta als Bibeltext in der ältesten Kirche", 613–636). Anders als M. sieht *Heinz Josef Fabry* die Bedeutung der Septuginta auf der christlichen Seite deutlich höher an und verweist u.a. auch auf die fehlenden Rezensionsbemühungen hin („Die Kanongeschichte der Hebräischen Bibel und des christlichen Alten Testaments im Licht der Kirchenväter", 681–697). Beiträge von *Christoph Schubert* (Ambrosius) und *Eva Schulz-Flügel* (Hieronymus) runden die Diskussion der Septuaginta bei den Kirchenvätern ab. Dass wohl kein eigener alexandrinischer Kanon anzunehmen sei, stellt *Armin Lange* in seinem Beitrag „The Canonical History of the Hebrew Bibel and the Old Testament in Light of Egyptian Judaism" (660–680) heraus. *Cilliers Breytenbach* und *Antonio Enrico Felle* widmen sich biblischen Texten in Inschriftentexten und den sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Stellenauswahl und die zugrundeliegenden Textzeugen.

Der Tagungsband bietet einen guten, sehr breiten Einblick in die gegenwärtige Septuaginta-Forschung – auch durch kontroverse Beiträge wie z.B. der Bewertung der Septuaginta bei den Kirchenvätern. Besonders hilfreich sind die ausführlichen Register.

München Stephanie Ernst

Exegese / Neues Testament

Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg: Herder 2013. 236 S. (Theologie kontrovers), pb. € 14,99 ISBN: 978-3-451-30768-3

Der erste Band des Buches „Jesus von Nazareth" aus der Feder von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., der im Jahre 2007 erschienen ist und das Leben und die Verkündigung Jesu zum Inhalt hat, hat eine kaum zu übersehende fachtheologische Diskussion ausgelöst. Nicht immer war die vom Papst erwartete „Sympathie, ohne die es kein Verstehen gibt" (Jesus von Nazareth I, 22) das Movens der Beiträge.

Im Jahr 2011 gab dann der Theologe und Papst einen zweiten, sehr umfänglichen Band heraus, in dem es um die Ereignisse zwischen dem Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung des Herrn ging. Der Band endete mit einem Ausblick auf die Erhöhung und Wiederkunft Jesu.

Eine fachtheologische, von der erwarteten Sympathie getragene Diskussion zu diesen beiden Bänden des Jesus-Buches hat sich nachvollziehbar in der Reihe „Theologie kontrovers" niedergeschlagen. Zum ersten Band des Papst-Buches wurden von Thomas Söding (Bochum) gleich zwei Bücher herausgegeben: „Das Jesus-Buch des Papstes. Antwort der Neutestamentler" und „Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes". Zum zweiten Band des Papstes erschien von S.: „Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes".

Kurz vor Weihnachten 2012 erschien dann ein schmaler, dritter Band des Jesus-Buches aus der Feder des Papstes, und zwar zu den oft missverständlich so bezeichneten „Kindheitsgeschichten". Immerhin war es inhaltlich mehr, als man mit einem 2007 angekündigten „Kapitel" hätte erwarten können. Der Papst hat dieses Bändchen mit „Prolog" überschrieben, er spricht von einer „Eingangshalle". Wieder hat S. einen Diskussionsband veröffentlicht. Die einzelnen Autoren sollten keine „Rezensionen des Papstbuches schreiben, sondern zu den strittigen Themen über den heutigen Stand der Forschung" Stellung nehmen und das Papstbuch in diesen Zusammenhang stellen („Vorwort", 10). Diese Streitfragen, die der Papst einerseits zur Diskussion in den Raum gestellt und andererseits für sich sehr bestimmt beantwortet hat, lassen sich allesamt den Fragen nach der geschichtlichen Wirklichkeit und der theologisch-spirituellen Bedeutung des in den Evangelien geschilderten Anfangs unterordnen.

Bei den Darlegungen werden vier Richtungen verfolgt: „eine exegetische, eine historische, eine religionswissenschaftliche und eine dogmatische" („Vorwort", 10). Die exegetischen Beiträge stammen allesamt aus dem katholischen Bereich. *Uta Poplutz* geht von einem wichtigen Verständnisschlüssel des Papstbuches aus. Dort heißt es: „Die Kindheitsgeschichten sind gedeutete und von der Deutung her geschriebene, konzentrierte Geschichte" (Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI., „Prolog", 29). Von daher nimmt sie den Anfang des Matthäus-Evangeliums in den Blick. „Nur wer den Anfang kennt, kann das Gewordene wirklich verstehen. Jesus Sein und Wirken wird durch den Prolog somit kunstvoll präludiert" (16). Dies entfaltet sie von den dort verwendeten Namen und Titeln her: „Jesus der Christus", der „Sohn Davids" und „Sohn Abrahams", um dann mit den Termini „Geistzeugung" und „Jungfrauengebürt" auf die einzigartige Abkunft von Gott einzugehen. *Hans-Georg Gradl* (Trier) betrachtet den Anfang des Lukasevangeliums. „In den Kindheitserzählungen kondensiert und illustriert Lukas mit allen ihm zu Verfügung stehenden narrativen und gattungsspezifischen Darstellungsmitteln das Wesen, die Botschaft und die Bedeutung Jesu" (32). Sie sind – das genannte Bild des Papstes aufgreifend – für ihn „prachtvoll ausgestattete und literarisch filigran gestaltete Eröffnungsportale" (34), die freilich Ostern als Entstehungsbedingung voraussetzen. Wie auch Matthäus erzähle Lukas das Vergangene in seiner Bedeutung für die Gegenwart. Die in Kassel lehrende *Ilse Müllner* bindet den Anfang der Evangelien nach Matthäus und Lukas an das AT zurück und zeigt v.a. an den „Stammbäumen", wie sehr das Leben Jesu durch die „Familienbande" in die Geschichte des Volkes Israel hineinverwoben ist. Interessanterweise möchte sie die „Hermeneutik ‚herrenloser Worte'", die vom Papst im Jesus-Buch zur Auslegung unklarer Prophezeiungen (z.B. Jes 7) verwendet wird, noch erweitern. Für sie ist „jedes Wort ein wartendes, da es in neuen Kontexten und neuen Interpretationsgemeinschaften auch neue Bedeutungen aus sich entlässt" (57).

S. ordnet in seinem eigenen Beitrag den „Prolog" in das dreibändige Gesamtwerk ein, um dann das theologische Thema „Freiheit des Menschen – Jungfrauengeburt" im Papst-Buch nachzuzeichnen. „Wenn das Glaubensbekenntnis Sinn ergebe, müsse bei der Inkarnation wie bei der Auferstehung mit dem Eingreifen Gottes in die Geschichte gerechnet werden. […] Wenn das sinnvoll gedacht werden soll, kann Gott nicht gegen die Menschen, sondern nur mit ihnen handeln: durch ihre Freiheit." (70) Ähnlich wäre die Argumentation des Papstes bzgl. der Geschichtlichkeit der Ereignisse. „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. argumentiert aus theologischen Gründen für die historische Substanz der Weihnachtsevangelien […] [D]eshalb ist ihm die Heilsgeschichte wichtig, die sich nicht erst am Jordan, sondern schon in Bethlehem fortsetzte. Zum anderen hat er einen Blick für die Geographie […]. Um dieser Konkretion des Evangeliums willen lässt Benedikt den historischen Bezug der Kindheitsgeschichte nicht fallen." (71f)

Die unter „Historische Fragen" zusammengefassten Beiträge sind den politisch-gesellschaftlichen Konstellationen und Herrschern der biblischen Zeit gewidmet. Darunter fallen röm. Herrscher und ihre Vasallen in Palästina, es ist aber auch nach der geschichtlichen Wahrheit des in der Bibel erwähnten „Zensus", des „Sterns" oder der „Ortsangaben" zu fragen. Die Prof.in für Alte Geschichte in Bochum, *Linda-Maria Günther*, kommt aufgrund der „[…] jüngeren historischen Forschung" zum König Herodes zu dem Resümee: „Die Sichtweisen der Theologen und Historiker werden in Bezug auf die Person des Königs Herodes wohl auch weiterhin unterschiedlich und kontrovers bleiben!" (86) *Meret Strothmann* (Münster) untersucht das politische Gefüge der Herrschaftssicherung zwischen Rom und Jerusalem über einen Zeitraum von etwa 100 Jahren. „Wer etwas erreichen wollte, baute für die Juden, heiratete zu Legitimationszwecken, gründete Städte und begab sich zum Kaiser nach Rom […]. Insgesamt waren die Römer an einer funktionierenden Ordnung in ihrem Herrschaftsraum interessiert […]." (100f) Der Neutestamentler *Rainer Riesner* (Dortmund) sucht nach Argumenten, welche die Annahme von einem jeweiligen geschichtlichen Kern in den Kindheitsgeschichten stützen. Dass manches zum vorher Dargelegten im Widerspruch steht, macht die Lektüre spannend.

Bei den religionswissenschaftlichen Beiträgen geht es um biblische Themen und ihr Eingebettet-sein in das weitere Umfeld des Orients. *Jan Assman*, Ägyptologe in Heidelberg, untersucht den Zusammenhang zwischen der Erzählung von der Flucht nach Ägypten und dem „Exodus-Mythos" des AT und schließt zusammenfassend: „Um schon das neugeborene Jesuskind in diese große, wahrhaft zentrale jüdische Traditionslinie hineinzustellen, wird Matthäus die Legende vom betlehemitischen Kindermord und der Flucht nach Ägypten in sein Evangelium aufgenommen haben." (142) Aufmerken lässt der in dieser Abteilung eine Sonderstellung einnehmende Beitrag von *Christian Münch* (Ludwigsburg) über den Zusammenhang von kanonischen und apokryphen Kindheitsevangelien. Letztere haben heute zwar einen „zweifelhaften theologischen Ruf", doch könne eine recht verstandene Nähe des „Prologs" zu den apokryphen Kindheitsgeschichten einem besseren theologischen Verständnis der kanonischen Kindheitsgeschichten dienen, da die apokryphen Kindheitsgeschichten nicht bloß einen konstitutiven Bezug zu den kanonischen Kindheitsevangelien haben. Vielmehr beziehen sie sich auf den erzählten Inhalt. Sie sind deswegen Auslegung der kanonischen Ereignisse und schärfen deren Kanonizität ein. Ein Blick auf „die apokryphen Kindheitsgeschichten kann zeigen, was hier [im Jesus-Buch] mit ‚typisch christlicher Exegese' gemeint ist. Ratzinger teilt bei allen Unterschieden mit den apokryphen Kindheitsgeschichten die Grundüberzeugung einer unlösbaren Bindung der Texte an geschichtliche Ereignisse." (154) *Alexandra von Lieven* (Berlin) geht der Frage nach, ob sich aus ägyptologischer Perspektive die *„Geburt des Gottkönigs* als Parallele zum christlichen Weihnachtsevangelium" eignet und wie es generell „um das Konzept der jungfräulichen Mutter in der ägyptischen Religion" steht (156). In dieser Frage muss sie der Unvergleichbarkeit, wie sie Ratzinger festhält, vorbehaltlos zustimmen (167). Schließlich lässt sich *Mathieu Ossendrijver* (Berlin) von der Erzählung über die drei Weisen aus dem Osten, die dem Stern nach Bethlehem folgten und zum Kind kamen, inspirieren, um nach Zusammenhängen zwischen ihr und der babylonischen Sternkunde zu fragen. Wesentliche Elemente der Magiergeschichte würden „mit großer Wahrscheinlichkeit einer jüdischen Reflexion über babylonische Sternkunde entstammen" (183).

Die letzte Abteilung „Dogmatische Fragen" hat es noch einmal richtig in sich, berührt sie doch das Fundament der neuzeitlichen Glaubensspaltung. *Erwin Dirscherl*, katholischer Dogmatiker in Regensburg, fragt nach der „Bedeutung des Judeseins Jesu für die Dogmatik". Er geht von der Stellung des zuletzt erschienenen „Prologs" in seiner Funktion als Eingangshalle in die Trilogie aus, um zu grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum zu kommen. Dabei reflektiert er auf die „bleibende Erwählung Israels als Anfangsgeschichte Jesu und die bleibende Bedeutung des Alten Testaments als Bibel Israels" (191). „Die Christologie hat bei der Rede von der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Jesu ernst zu nehmen, dass diese mit der Einzigartigkeit und stellvertretenden Bedeutung Israels unmittelbar verbunden sind und sie nichts ausschließen." (194) Ähnlich dialektisch sieht er das Offenbarungsgeschehen im Modus der Präexistenz und der Inkarnation. „Es geschieht in Jesus Christus eine neue, andere Präsenz des Gotteswortes, die die vorausgehende Präsenz nicht entwertet." (196) Und beide bezeugen solche Verheißungen, deren Erfüllung auf verschiedene Weise aussteht. Diese innere, auf Gottes Offenbarung und Zusagen basierende Verbindung von Judentum und Christentum bewirkt interreligiös betrachtet deren einzigartigen Charakter. Die beiden letzten Beiträge von *Eberhard Busch*, dem reformierten Theologen in Göttingen, und dem katholischen Dogmatiker in Bochum, *Georg Essen*, greifen die von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. eher angestoßene als ausformulierte Thematik der menschlichen Freiheit – speziell Marias – im Erlösungsgeschehen auf. Der Papst hatte sich bei der Erklärung des Satzes aus dem Credo: „Empfangen durch den Heiligen Geist" ausdrücklich auf Karl Barth als Gewährsmann dafür bezogen, dass Gottes Wirken bei der Geburt aus der Jungfrau Maria (und bei der Auferstehung) „unmittelbar in die materielle Welt eingreift", denn „wenn Gott nicht auch Macht über die Materie hat, dann ist er eben nicht Gott" (Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., 64f). Busch interpretiert Barth im Gesamtzusammenhang dieses Themas anders als Ratzinger. Maria würde bei diesem doch in die Nähe der „coredemptrix" gerückt: „Man kann es nicht anderes sagen: das Zeugnis von der Jungfrauengeburt im Neuen Testament und im kirchlichen Glaubensbekenntnis verstehen Karl Barth und Joseph Ratzinger erheblich anders, obwohl und indem beide das Zeugnis anerkennen." (Busch, 217) Obwohl er insgesamt ein defensiv-apologetisches Verschlossensein der katholischen Kirche in der Begegnung mit der Moderne feststellt, vertritt Essen die steile These: „gerade die katholische Theologie besitze die allerbesten Voraussetzungen, sich gegenüber den neuzeitlichen Entwicklungen zur Freiheitsautonomie zu öffnen". Und diese These ließe sich ausgerechnet an der Mariologie bewähren, wozu „Ratzinger in seiner Exegese zur Ankündigung der Geburt Jesu […] (Lk 1,26–38) den hermeneutischen Schlüssel an die Hand" gibt (Essen, 223). Der theologiegeschichtliche Streifzug zum grundsätzlichen Thema „Gnade und Freiheit" mündet in eine Konklusion zur „Freiheit eines katholischen Christenmenschen". Gott „begegnet dem Menschen aus unverfügbarer Freiheit und hat sich selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen. Gott achtet und anerkennt die menschliche Freiheit, die er für sich gewinnen will." (232)

Wien Hermann-Josef Röhrig

Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung, hg. v. Martin Fischer. – Münster: Lit 2014. 163 S. (Theologie und Geschlecht, 2), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–50563–7

In der Theologie im deutschsprachigen Raum ist eine geschlechterbewusste Perspektive, die sich kritisch mit Männlichkeit in Bibel, Kirchengeschichte und Theologie auseinandersetzt, noch wenig ausgebildet. Als kritischer Männerforscher macht man(n) sich zwangsläufig *auch* selbst zum Thema, von Distanz zum Forschungsgegenstand kann keine Rede mehr sein. Liegt darin der Grund, dass viele Theologen bisher lieber auf Abstand blieben und den Bereich mieden? Kann diese Nähe theologisch ertragreich sein? Sie kann – und wirft interessante Fragen auf! So lässt sich der Grundtenor aller Beiträge zusammenfassen, die mit Annäherungen an das Thema, sozialwissenschaftlichen resp. empirischen Einwürfen, ntl. und systematisch-theologischen Zugängen den Band gliedern.

Eine erste Annäherung unternimmt *Martin Rosowski*, indem er über Jesus und die Männer in der Männerarbeit der Ev. Kirche in Deutschland berichtet. Er begreift Jesus als ein den Lebenswirklichkeiten von Männern verpflichtetes „Movens theologischer Konzeption", das nicht in der Männlichkeit Jesu, sondern in dessen vorbehaltloser, befreiender Zuwendung gründet. *Andreas Ruffing* macht deutlich, dass die Instanziierung eines neuen Leitbildes von Männlichkeit, dem „idealen" Mann Jesus, für die katholische Männerarbeit wenig geeignet ist, da dieses unnahbare und damit lebensferne Kontrastbild die Vielschichtigkeit von Männerleben nicht widerspiegelt, sondern eher Distanz erzeugt. Aus der Perspektive der christlichen Schwulenbewegung stellt *Michael Brinkschröder* einer essentialistischen Anthropologie das Paradigma der historischen Anthropologie gegenüber. Für die kirchliche Männerarbeit heute fragt er, wie es gelingen kann, nicht-sexuelle Nähebeziehungen unter Männern angesichts einer homophoben Kultur zu fördern, die innige Männerfreundschaften unter Verdacht stellt. Dass emotionale und körperliche Nähebeziehungen zwischen Männern in der Bibel nicht ungewöhnlich sind, zeige u. a. Jesu Handeln im Johannesevangelium. *Martin Leutzsch* konstatiert für die deutschsprachige Universitätstheologie, dass ein gendersensibler Blick auf den Forschungsgegenstand Jesus und die Männer bisher weitgehend ausblieb. Als Forschungsdesiderate markiert er Fragen nach den geschlechtsspezifischen Formen der Nachfolge und den Beziehungen Jesu zu männlichen Jüngern. Gerade weil Jesus ein wichtiger Gegenstand der christlichen Theologie ist, sollte die individuelle Wirkung und Konstruktion dieses Forschungsgegenstandes auf bzw. durch Forschende stärker Berücksichtigung finden.

Die Vf. betreten in ihren Annäherungen Neuland und markieren mit ihren Beiträgen in erster Linie Desiderate, an die sie sich gendersensibel herantasten. Die unterschiedlichen Zugänge, von denen sich einige dezidiert als Problemanzeige verstehen, verbindet v. a. das Grundanliegen, eindimensional-korsettartige, freiheitsbegrenzende Konzepte von Männlichkeit aufzubrechen.

Im zweiten Bereich des Buches zeichnet *Lothar Böhnisch* die Entwicklung der sozialwissenschaftlichen Männerforschung nach, benennt Schlüsselthemen und den Stand der Diskussion. Er hält mit Michael Meuser fest, dass sich hegemoniale Männlichkeit „flexibilisiert" hat und „ihre Ränder unscharf" geworden sind. Aktuelle Männerstudien zeigen, dass sich eine „Modularisierung von Männlichkeit" entwickelt hat. B. warnt davor, Männlichkeitsdiskurse ausschließlich als Krisendiskurse zu führen. *Hans Prömper* beschreibt ebenfalls empirisch gesicherte Entwicklungen mit Blick auf Männer, Religiosität und Kirche und fragt nach den Konsequenzen für eine Männerpastoral. Der Tatsache, dass es unterschiedliche, im Wandel befindliche Männlichkeiten gibt, sollte s. E. mit einer differenzierten, milieugerechten und intersektionalen Pastoral der Männervielfalt begegnet werden. Gleichsam gelte es zu vermeiden, dass pastorale Angebote für Männer zu einer Re-Stabilisierung vermeintlich „natürlicher" Geschlechterrollen führen.

In den empirischen Einwürfen wird in doppelter Hinsicht die Notwendigkeit beschrieben, von Männlichkeit im Plural zu sprechen. Männlichkeiten sind nichts Statisches, sondern sie variieren meist situativ. Diese Erkenntnis lässt aufhorchen: Mit, oder vielmehr *in* welcher Männlichkeit betreibe ich Männerforschung? Wie wirkt sich dieses situative Verwobensein auf meine anderen Männlichkeiten aus?

Ntl. Perspektiven auf das Forschungsfeld Jesus und die Männer arbeiten *Peter Wick* und *Moisés Mayordomo* heraus. W. weist in seinem Beitrag auf das Potential hin, das in dem johanneischen Modell von Männerfreundschaft heute für Theo-

logie und Praxis steckt. Der Text bietet ein Konzept von Freundschaft an, das hierarchisch strukturiert ist, im Johannesevangelium aber konterkariert wird, da der Tod des „Helden" nicht den Tod der Freunde als Ausdruck ihrer radikalen Freundschaft zur Folge hat, sondern den Freunden eine neue Qualität des Lebens eröffnet. M. analysiert in drei Paulustexten den Umgang mit Männlichkeitskonzepten und Inszenierungen von Männlichkeit, die der paulinischen Vorstellung „natürlicher" Männlichkeit nicht entsprechen. Dabei deckt er die Ambivalenzen in der paulinischen Ordnungsstrategie auf, die das Ziel der geschlechtlichen Eindeutigkeit verfolgt. Als völlig konträr zu 1 Kor 6,9 stellt er die jesuanische Metapher des Eunuchen (Mt 19,11–12) dar und zeigt mit Blick auf die hegemonial dominierte Wirkungs- und Auslegungsgeschichte, dass sich das befreiende Potential, das in der Infragestellung dominierender Konzepte von Männlichkeit liegt, nicht entfalten konnte.

Die ntl. Zugänge gehen den Spuren von normierenden Männlichkeitskonzepten und ihren Alternativen nach und bringen Überraschendes zu Tage. Dass der Streit um Männlichkeiten bereits im NT ein hochaktuelles Thema ist, kann überzeugend dargestellt werden.

Stephan Goertz' systematische Bedeutungsanalyse von reflexiver Männlichkeit in modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften arbeitet die Ambivalenz heraus, die identitätstheoretisch zwischen einem stets bestehenden Reflexivitätsanspruch und dem Wunsch nach beständiger Eindeutigkeit liegt. Hier wird das Phänomen moderner Naturalisierungen des Männlichen und des Weiblichen in seiner Ambivalenz deutlich, trat doch der bewusste Rekurs auf eine „Natur" des Weiblichen und Männlichen in der jüngeren Geschichte oft gerade dann auf, wenn die Gesellschaft begann, die Geschlechterdifferenzen abzuschleifen. Solche Naturalisierung hatte entsprechend oft die Begrenzung von Handlungsmöglichkeiten zur Folge, während die entgegengesetzte Strategie der Entnaturalisierung, wie sie in der gegenwärtigen Genderdebatte genutzt wird, auf Eröffnung von Handlungsmöglichkeiten setzt. Abschließend erkundet *Martin Fischer* weitere systematisch-theologische Perspektiven zum Thema Jesus und die Männer. Er evaluiert in einem ersten Schritt die Möglichkeiten für einen genderbewussten Umgang mit den Begriffen „Mann" und „Frau" fernab essentialistischer Vereindeutigungen und macht in einem zweiten Schritt deutlich, dass eine einseitige theologische Fixierung auf das Mannsein Jesu dem christologischen Dogma von Chalcedon entgegen steht. In einem dritten Schritt zeigt er, dass die Grundlagen für eine negative Andrologie im Rahmen eines ambivalenten Phänomens moderner Naturalisierungen, das auch G. beschreibt, bereits in der Sattelzeit gelegt worden sind. Dieses geschlechternaturalisierende Erbe der Moderne werde heute zur Herausforderung und Aufgabe, die darin bestehe, die begrenzenden Konstruktionen ‚wahrer' Männlichkeit und Weiblichkeit im Dienste der Freiheit zu entnaturalisieren.

Beide Vf. nehmen das in den Annäherungen beschriebene Grundanliegen auf, durch Entnaturalisierung vermeintlich natürliche Vorstellungen von Männlichkeit aufzubrechen und verweisen auf die Ambivalenz der Moderne im Umgang mit Geschlechterdifferenzen. Gerade der letzte Aspekt, die im Anschluss an Christoph Kucklick ausgearbeiteten modernen Entstehungsbedingungen einer negativen Andrologie und deren Wirkung auf das in Lehramt und weiten Teilen der katholischen Kirche heute dominierende Männer- und Frauenbild, eröffnet für die theologische Männerforschung ein breites Forschungsfeld.

Der Band liefert – im Rahmen seines Themas – in erster Linie einen Überblick zum Stand theologischer Männerforschung heute und markiert in diesem Zusammenhang theologische und geschlechtertheoretische Desiderate. Die Lektüre verhilft zu ersten Antworten und Ansätzen im Blick auf die weiterhin drängende Frage: Wie lässt sich ein Verständnis der Entstehungsbedingungen und Wirkungen hegemonialer Männlichkeitstypik so umsetzen, dass sie der Pluralbildung im Dienste der Freiheit förderlich ist, Männlichkeitsforschung also zu einem Werkzeug gegen komplexitätsreduzierende Vereindeutigungsstrategien wird?

Münster Daniel Bugiel

Kollmann, Bernd: **Neues Testament kompakt**. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 365 S., brosch. € 24,99 ISBN: 978–3–17–026914–9

„Angenommen, man besitzt nur ein einziges Buch zum Neuen Testament – was sollte darin nach Möglichkeit enthalten sein?" (Zitat aus dem Vorwort) – Mit der Monographie „Neues Testament kompakt" (im Folgenden abgekürzt mit „NTK") bringt Bernd Kollmann ein Buch auf den exegetischen Markt, das mehrere Disziplinen der ntl. Wissenschaft miteinander verbindet: Einleitungsfragen, Methodenlehre, Hermeneutik, Zeitgeschichte, Geschichte des Urchristentums mit Vorstellung zentraler Personen, Einführung in die apokryphen Schriften und die Theologie des NT. Damit reagiert er auf die modularisierten Studiengänge und Kompetenzorientierung, die von Lehrenden und Studierenden abverlangen, in wenigen Lehrveranstaltungen möglichst kompaktes Fach- und Methodenwissen zu vermitteln und zu erlernen. Verständliche Sprache, graphische Übersichten, Stichwörter am Rand und hervorgehobene Merksätze, der Verzicht auf einen wissenschaftlichen Fußnotenapparat, detaillierte Forschungsdiskussionen und ein ausführliches Literaturverzeichnis für das Weiterstudium im Anhang basieren auf guten didaktischen Entscheidungen, die aus drei Jahrzehnten Lehrerfahrungen an unterschiedlichen Univ.en stammen. Dieses Kompaktwerk ist eine realistisch-nüchterne Antwort auf die Tatsache, dass für wissenschaftliche Lektüre im Studium nur wenig Freiraum bleibt.

In 16 Kap.n werden die verschiedenen Disziplinen des NT vorgestellt:

Das erste Kap. (11–20) bietet eine Einführung in das NT. Dazu werden der Begriff, die Textüberlieferung, der Aufbau und die Entstehung des ntl. Kanons, Textausgaben und Hilfsmittel sowie archäologische Quellen vorgestellt. Das Wissen über die Hilfsmittel der Exegese müsste sinnvollerweise durch die Arbeit mit diesen ergänzt werden. „NTK" ist als Begleitlektüre zu ntl. Lehrveranstaltungen daher eine gute Ausgangsbasis und Zusammenfassung, die durch praktische Übungen ergänzt werden muss. Eine kurze Charakterisierung der verschiedenen Kommentarwerke (19) wäre für Studierende eine weitere Hilfe, da sich viele mit der Bewertung exegetischer Kommentierungen schwer tun.

Das zweite Kap. (21–30) stellt exegetische Methoden vor: Text-, Literar- und Traditionskritik, religionsgeschichtlicher Vergleich, Form- und Redaktionskritik. Mit dieser Auswahl greift der Vf. auf die Methoden der historisch-kritischen Exegese zurück. Sinnvoll wäre auch eine Ergänzung durch synchrone Methoden gewesen, mit denen sich Studierende erfahrungsgemäß leichter tun und die bei der späteren bibeldidaktischen Vermittlung im Religionsunterricht stärker im Fokus stehen. Aufgrund der häufig nicht oder nur rudimentär vorauszusetzenden Griechischkenntnisse ist die Anwendung der vorgestellten Methoden für Studierende allerdings nur schwer umsetzbar. Das Kap. bietet zudem eine Vorstellung dieser Methoden, aber keine Einführung in deren Anwendung, die in Seminaren erfolgen muss.

Das dritte Kap. (21–42) stellt ausgewählte hermeneutische Zugänge zum Bibelverständnis vor: existenziale Hermeneutik, Biblische Theologie, evangelikales Schriftverständnis, feministische Hermeneutik und Genderforschung, sozialgeschichtliche Bibelauslegung, tiefenpsychologische Zugänge, Rezeptionsästhetik, wirkungsgeschichtliche Bibelauslegung. Die Auswahl dieser Hermeneutiken ist breit und gut angelegt. Spannend wird auch hier die konkrete Praxis sein, in der das Vorverständnis der Studierenden mit wissenschaftlich verantwortbaren Modellen konfrontiert wird.

Das vierte Kap. (43–58) nimmt den zeitgeschichtlichen Kontext des NT in den Blick. Dazu gehört die Darstellung der römischen Fremdherrschaft über Judäa, das Königreich des Herodes und seiner Söhne, der Beginn der Prinzipatszeit, die jüdischen Kriege, die Herrschaft König Agrippas II. und Königin Berenike, die Geschichte des Kaiserreichs bis Hadrian und der Bar-Kochba Aufstand. Diese Mischung aus Einführung in die römische und jüdische Geschichte zeigt die Problematik der ntl. Epoche sehr gut auf. Die Studierbarkeit dieses Kap.s ist auch ohne begleitende Übungen möglich; die Begründung und Motivation zu geschichtlichen Studien ist jedoch zwingend erforderlich.

Das fünfte Kap. (59–78) stellt das antike Judentum vor. Dazu werden die jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, die jüdischen Religionsparteien einschließlich Qumran und Samaritaner vorgestellt. Zudem werden die Kennzeichen und Unterschiede zum hellenistischen Judentum und das ab 70 n. Chr. sich etablierende rabbinische Judentum vorgestellt. Die Bedeutung für das NT steht bei der Darstellung jedoch nicht im Zentrum.

Das sechste Kap. (79–108) widmet sich dem historischen Jesus. Dazu werden die zentralen biographischen Etappen sowie zentrale theologische Fragen (Reich-Gottes-Botschaft, Wunder, Ethik, Kreuz und Auferstehung) erläutert. Spannend ist die Darstellung Jesu in Talmud und Koran, mit der der Vf. Studierenden die sachliche Ausgangsbasis für einen interreligiösen Dialog bietet.

Weitere Schlüsselfiguren des NT werden im siebten Kap. (109–124) vorgestellt. Die Auswahl fällt auf Maria und Josef, Johannes den Täufer, Jakobus, Simon Petrus, Maria Magdalena, Judas Iskarioth, Herodes Antipas, Josef Kajafas und Pontius Pilatus. Damit werden sowohl Personen aus der Nachfolge Jesu als auch aus dem römischen und jüdischen Herrschaftsbereich behandelt. Bei diesen Figuren werden die historischen Fakten und die Darstellungen in den Evangelien behandelt.

Im achten Kap. (125–152) werden theologische Schwerpunkte und Einleitungsfragen (in dieser Reihenfolge) der Evangelien (inkl. Q) und der Apostelgeschichte vorgestellt. Die Einleitungsfragen werden dabei kurz zusammengefasst, ohne zentrale historische Probleme, die in der Exegese diskutiert werden, zu verschweigen. Die theologische Charakterisierung ist auf zentrale Aspekte gerichtet.

Kap. 9 (153–176) knüpft an den zeitgeschichtlichen Kontext (siehe Kap. 4) an und stellt die Geschichte des Urchristentums dar. Beginnend mit der Urgemeinde, der hellenistischen Mission und der Bedeutung Antiochias als Geburtsstätte des Christentums werden die weiteren Etappen bis hin zu den Anfängen der christlichen Gnosis dargestellt. Durch die Bezugnahmen zu ntl. Belegen wird die Möglichkeit geboten, die Lektüre zu vertiefen und das NT auch als geschichtliches Dokument zu lesen.

Paulus ist Thema von Kap. 10 (177–208). Im Zentrum stehen biographische Aspekte, deren Bedeutung für die pln Theologie dargestellt wird. Der Zusammenhang von Biographie und Theologie wird deutlich aufgezeigt.

Die Mitarbeiter des Paulus werden im nachfolgenden Kap. 11 (209–222) behandelt. Dabei werden männliche Einzelfiguren und die beiden Ehepaare in den Fokus gestellt. Es fehlen einzelne Frauengestalten wie Lydia oder Phöbe, die in der pln Mission eine bedeutende Rolle hatten.

Kap. 12 (223–266) schließt mit einer Einführung in die Paulusbriefsammlung an diesen Paulus-Themenblock an. Neben Fragen antiker Briefliteratur werden Einleitungsfragen und zentrale Probleme vorgestellt.

Kap. 13 (267–290) widmet sich in gleicher Vorgehensweise den Katholischen Briefen und der prophetischen Schrift des NT, wie der Vf. die Offb (zu Recht!) bezeichnet.

Kap. 14 (291–308) stellt thematische Querschnitte durch das NT vor. Dazu gehören Wundererzählungen, Gleichnisse, Bergpredigt, Taufe, Abendmahl, Christologie, Tod und Auferstehung Jesu. Neben den zentralen literarischen Gattungen werden die entscheidenden theologischen, christologischen, ekklesiologischen und ethischen Themen des NT behandelt.

In einem eigenen Kap. (15: 333–344) werden ethische Themenfelder in den Blick genommen. Dazu gehören Nächstenliebe und Gewaltverzicht, Ehe und Ehescheidung, Homosexualität, Kinder, Eigentum, Sklaverei und das Verhältnis zum Staat. Aktuell wären auch Fragen nach der ntl. Anthropologie und ntl. Sozialethik (Arbeitswert) gewesen.

Das 17. Kap. ist ein Anhang (345–356) mit ausgewählter Literatur, einem Glossar, Zeittafeln und Landkarten.

„NTK" bietet eine umfassende Einführung in die Grundlagen des Studiums ntl. Exegese. Es ist eine gute Begleitlektüre für Studierende, die verständlich, kompakt, kompetent und exegetisch aktuelle Informationen zu allen ntl. Disziplinen aus der Perspektive eines evangelischen Neutestamentlers bietet. Der Vf. bietet seiner Leserschaft alle Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem NT. Inwieweit es Studierenden gelingt, das Gelesene anzuwenden und zu einem verantwortbaren Umgang mit ntl. Texten zu gelangen, liegt in der Verantwortung der jeweils Lehrenden und Studierenden, die mit dem Buch arbeiten.

Dortmund Beate Kowalski

Schluep-Meier, Christoph: **Der Philipperbrief / Der Philemonbrief**. Die Botschaft des Neuen Testaments. – Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 224 S., kt € 14,99 ISBN: 978–3–7887–2803–8

Zum Kommentar von Christoph Schluep-Meier wird niemand greifen, der sich primär wissenschaftlich kritisch mit den Briefen des Paulus an die Philipper und an Philemon auseinandersetzen will. Einem solchen Anspruch will der Kommentar auch nicht gerecht werden. Dies zeigt nicht nur der Verzicht auf einen Apparat, der die im Kommentar vertretenen Positionen belegt und abweichende Meinungen dokumentiert, sondern noch mehr ein Blick in das Literaturverzeichnis, das für den Phil lediglich zehn und für den Phlm zwölf Kommentare angibt (es ist anzunehmen, dass es sich dabei um die konsultierte Literatur handelt und nicht um eine Anregung zum Weiterlesen und Vertiefen). Auf „wissenschaftlicher" Ebene bietet der Kommentar denn auch nicht mehr als eine knappe Zusammenfassung dessen, was seinem Vf. als der in diesen Kommentaren dokumentierte aktuelle Stand der Forschung erscheint, freilich ausgewählt und zugespitzt auf eine eher pastorale Fragestellung hin. Mit neueren Tendenzen der ntl. Forschung ordnet S.-M. sich in eine Verabschiedung der (radikalen) Kritik der „klassischen" historisch-kritisch dominierten Exegese ein.

Die Situation der Gefangenschaft des Paulus, die beide Briefe voraussetzen, wird nicht mit einer Inhaftierung in Ephesus (vgl. 2 Kor 6,5; 11,23) verbunden, sondern mit der Haft des Paulus in Rom. Dabei meint S.-M., eine Entwicklung vom Phlm zum Phil zu erkennen: Der Phlm zeige noch Hoffnung auf einen guten Ausgang des Prozesses, während der Phil von Todesgewissheit bestimmt sei. Der Phlm sei deshalb zu Beginn der Haft in Rom entstanden, der Phil an ihrem Ende und damit als letzter Brief des Paulus. Die Erwähnung des „Prätoriums" in Phil 1,13, das S.-M. als „Prätorianerkaserne" deutet, und der „Leute aus dem Haus des Kaisers" in Phil 4,22 sind keine Argumente für eine Abfassung des Briefes während einer Haft in Rom (15f). Beim Phlm stellt sich bei einer Abfassung in Rom die (alte) Frage, wie und warum der „entlaufene" Sklave Onesimus bei Paulus auftaucht, zumal wenn man mit S.-M. davon ausgeht, dass das Haus seines Herrn Philemon sich im kleinasiatischen Kolossae befindet (178–180). Fraglich ist auch, ob sich der Hintergrund des Briefes in die Aussage fassen lässt, der „entlaufene" Sklave habe auf der Flucht eingesehen, dass ein Leben außerhalb des Gesetzes mühsam sei (178); dies gilt nicht nur dann, wenn man davon ausgeht, dass Onesimus seinem Herrn nicht im eigentlichen Sinn entlaufen ist (*fugitivus*) und sich auf der Flucht befinde, sondern dass er Paulus (als *amicus domini*) in einem Konflikt mit seinem Herrn als Vermittler aufgesucht hat.

Für den Phil lehnt S.-M. außerdem die Annahme der Kompilation und damit Versuche der Briefteilung ab (16f). Brüche und Spannungen erklärt er mit Diktierpausen und Stimmungsschwankungen des durch die Haft psychisch ohnehin stark angespannten Paulus (105). Fraglich ist, ob eine solche Erklärung stichhaltig ist. Denn dies setzt voraus, der Brief wäre sofort in Reinschrift diktiert und vor dem Absenden nicht nochmals einer Revision unterzogen worden. Dagegen sprechen literarische Zeugnisse und Belege unter den dokumentarischen Papyri. Zu bedenken ist, dass Papyrus ein schnelles und leserliches Schreiben nicht begünstigt, weshalb ein Sekretär sich beim Diktat meist einer Art Schnellschrift mit Abkürzungen bediente oder Wachstäfelchen nutzte; in beiden Fällen ist vor dem Absenden das Übertragen in Reinschrift nötig. Außerdem wurden für längere Briefe, zumal bei komplexen Angelegenheiten, Entwürfe angefertigt und vor Anfertigung der Reinschrift überarbeitet. Beim Phlm befremdet angesichts der Adressatenangabe im Präskript die Aussage, es handle sich um einen Privatbrief an eine Einzelperson. Die Kommunikationssituation und die Funktion des Briefes sind komplexer, als der Kommentar erkennen lässt, v. a. wenn S.-M. angibt, Paulus hätte jederzeit den entlaufenen Sklaven Onesimus einfach für sich behalten und seinen Besitzer Philemon vor vollendete Tatsachen stellen können (198). Zu bezweifeln ist auch, dass sich dem Phlm entnehmen lässt, dass Paulus sich in der Sklavenfrage eine Meinung gebildet habe und Sklaverei nun am Ende seines Lebens ablehne (201f).

Insgesamt fällt auf, dass S.-M. bei der Auslegung des Phil und Phlm die Konventionen des antiken Briefes hinsichtlich Form und Topik sowie die Vorgaben der antiken Brieftheorie kaum berücksichtigt, obwohl diese spätestens seit den 1970er-Jahren in der klassischen Philologie und in der ntl. Exegese intensiv diskutiert werden. Dies führt dazu, dass auch jene Aussagen in den Briefen „wortwörtlich" verstanden werden, bei denen es sich um eine direkte Übernahme oder christliche Adaption konventioneller epistolarer Formeln und Motive handelt. Zu nennen wäre hier die Auslegung der einleitenden Danksagung in Phil 1,3–11 und Phlm 4–7 (24–26; 187–191), das Verkennen des konventionellen Charakters des typisch philophronetischen Sehnsuchtsmotivs in Phil 2,19 (90), die fehlende Berücksichtigung der Topik des Empfehlungsbriefs in Phil 2,20–23.25–30 (91–102) oder die Anmerkungen zum Eigenhändigkeitsvermerk in Phlm 19a (203), hinter dem eine Rechtsformel steht und dem deshalb rechtliche Qualität eignet (und auch die von S.-M. hier beiläufig erwähnten „großen Buchstaben" in Gal 6,11 lassen nicht eine altersbedingte Sehschwäche des Paulus erkennen).

Positiv hervorzuheben ist, dass S.-M. in seinem Kommentar, der sich an eine breitere Leserschaft wendet, relativ differenziert das vorpaulinische Traditionsstück in Phil 2,6–11 bespricht, einschließlich der Rekonstruktion der ursprünglichen Textgestalt des Hymnus und seines religionsgeschichtlichen Hintergrundes (63–78). Störend dagegen sind wiederkehrende plakative Aussagen über die griech.-röm. und teilweise auch die jüdische Religion, die beides zur dunklen Folie stilisieren, die den christlichen Glauben als Abschied und Befreiung von falschen Gottesbildern umso heller erstrahlen lassen soll (besonders 22; 37; 84; 115; 120).

Die angesprochenen Punkte liegen freilich nicht im Zentrum des Interesses von S.-M. und tangieren auch nicht die Absicht, die er mit seiner Auslegung des Phil und Phlm verfolgt. Sein eigentliches Anliegen formuliert S.-M. sehr klar im Vorwort: Es geht darum, sich von den beiden Briefen „befruchten, ermutigen, ermahnen, weisen und leiten" zu lassen (8). Deshalb hat S.-M., wie er hervorhebt, zumindest seine Auslegung zum Philipperbrief parallel zur Arbeit am Kommentar in einer Predigtreihe auf ihre Anwendbarkeit in der Katechese praktisch erprobt. Dem ist gewiss geschuldet, dass man sich bei der Lektüre inhaltlich und stilistisch fast durchgehend an eine Predigt erinnert fühlt. Einem pastoralen Anliegen ist wohl auch geschuldet, dass die Auslegung stellenweise den Eindruck erweckt, es gehe darum, eine ideale Gemeinde zu projektieren, z. B. wenn S.-M. davon spricht, in Philippi könnte es bereits eine demokratische Bischofswahl gegeben haben (20f), oder wenn er im Phil eine konsequente personale Ethik entdeckt, die auf Mündigkeit des Einzelnen statt auf Druck und Kontrolle setzt (51), oder wenn er die Beziehung zwischen Paulus und seinen Gemeinden als intensiven geistig-geistlichen Austausch, als Dialog und als Geben und Nehmen bestimmt (90).

Erfurt Thomas Johann Bauer

Swoboda, Sören: **Tod und Sterben im Krieg bei Josephus**. Die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* im Kontext griechisch-römischer Historiographie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XVI) 601 S. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 158), geb. € 174,00 ISBN: 978–3–16–152828–6

Wie Geschichte zu schreiben sei, ist bei antiken Historikern eine Frage, die sie bestenfalls am Rande mitbehandeln. Selbst Lukians gleichnamiges Werk *Quomodo historia conscribenda sit* oder des Dionysios von Halikarnassos stilkritische Abhandlung *De Thucydide* erheben keineswegs den Anspruch, eine umfassende Antwort darauf zu geben. In guter Jenenser Tradition – man denke nur an Friedrich Schillers berühmte Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* – nimmt sich Swoboda in seiner von Karl-Wilhelm Niebuhr betreuten Diss. der Frage an, wie und wozu der jüdisch-hellenistische Historiker Flavius Josephus seine beiden Hauptwerke *Bellum Judaicum* und *Antiquitates Judaicae* verfasst hat. Dabei vergleicht er sie nicht nur untereinander, sondern profiliert sie vor dem Hintergrund der gesamten griech. und lat. Geschichtsschreibung von

Herodot (5. Jh. v. Chr.) bis Cassius Dio (gest. nach 229 n. Chr.), sofern sie keinen biographischen Charakter hat und nicht nur in Fragmenten überliefert ist. Da er die biblischen Geschichtsbücher aus Platzgründen ausspart, bleiben aus der jüdischen Historiographie noch das *1.* und *2. Makkabäerbuch* übrig, die im Unterschied zu Eupolemos und anderen vollständig erhalten sind. Der Fülle des herangezogenen Textmaterials versucht S. dadurch Herr zu werden, dass er seine Untersuchung auf vier Themenkomplexe im Zusammenhang mit der Darstellung von Tod und Sterben bei den antiken Historikern beschränkt und sie zudem nicht auf dem Wege der Einzeltextanalyse, sondern im Sinne eines archäologischen „Oberflächensurveys" (11) gleichsam „aus der Vogelperspektive" (363) durchführt.

Nach einer Einführung (§ 1) sind die folgenden vier Kap. (§ 2–5) den einzelnen Themenkomplexen gewidmet. Was die Opferzahlen von kriegerischen Auseinandersetzungen anbelangt (§ 2), neige Josephus keineswegs generell zu Übertreibungen, aber gerade die hohen Zahlen hätten bei ihm System: „Die einseitigen und zahlreichen jüdischen Opfer [im *Bellum*] verdeutlichen somit anhand der jüngeren Geschichte das gleiche wie die ebenso einseitigen und zahlreichen nichtjüdischen Opfer [im Bibelexzerpt] von Ant I–XII: Sie erweisen Gott als richtenden Lenker des Weltgeschehens" (75). V. a. sollten die vielen jüdischen Opfer im *Bellum* bei der nichtjüdischen Leserschaft Mitleid wecken (68). Welche Bedeutung für Josephus die letzten Worte und Taten Sterbender hätten (§ 3), zeige sich allein schon daran, dass er „in vielen der Belege Worte seiner (meist biblischen) Vorlagen als *letzte* Worte bzw. Taten dieser Vorlagen als *letzte* Taten stilisiert bzw. der Inhalt solcher Worte gänzlich ihm zuzuschreiben ist" (157). Grundsätzlich gehe es ihm darum, „standhaftes Sterben als *jüdisches Charakteristikum* vorzustellen" (141), was nicht zuletzt durch die Heroisierung jener Suizide von Juden gelinge, „die keine einzelnen Personen, sondern Personen*gruppen* betreffen" (141). Mitunter brächten die letzten Worte Sterbender die eigene Geschichtsdeutung des Josephus zum Ausdruck (145). Grausame Todesdarstellungen (§ 4) seien bei ihm nicht nur zahlreicher, sondern auch ausführlicher als bei allen anderen untersuchten Historikern. Dies betreffe v. a. das *Bellum* und diene der grundlegenden Intention, *„dem Leser möglichst drastisch das ganze Ausmaß des Leides vor Augen [zu] halten, welches der Krieg für die Juden mit sich brachte – wahrscheinlich mit dem Ziel, im Leser Mitleid zu wecken"* (232). Auch bezüglich der Einstellungen und Haltungen zum Tode (§ 5) zeige sich ein wesentlicher Unterschied: Während in der griech.-röm. Historiographie Todesbereitschaft am häufigsten durch die Aussicht auf Ruhm oder die Liebe zum Vaterland motiviert werde (367f), zeichneten sich die Juden nach Josephus – ebenso wie im *1.* und *2. Makkabäerbuch* – durch ihre kollektive Bereitschaft aus, für das jüdische Gesetz zu sterben (376–378).

Aus den vier behandelten Themenkomplexen schließt S. am Ende (§ 6) mehr oder weniger direkt auf die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates*. Gegenüber Vereinfachungen, welche die beiden Hauptwerke des Josephus jeweils einer bestimmten Gattung von Historiographie zuordnen und mit einem einzigen Zweck verbinden, mahnt er dazu, die unterschiedlichen Formelemente in beiden Werken und die mannigfaltigen Absichten ihres Autors wahr- und ernstzunehmen. Die *Antiquitates* enthalten nach S. zwar „apologetische Elemente" (452), den durch Gregory E. Sterling (1992) geprägten Begriff der „apologetic historiography" hält er aber für „problematisch": „Er lenkt ab vom selbstbewussten Grundtenor des Werkes, etwas Nützliches bieten zu wollen" (452), indem es die jüdische Verfassung und Tugendhaftigkeit als vorbildlich hinstellt. Gegen Helgo Lindner (1972), der die ausführlichen Leidensschilderungen des *Bellum* im Sinne der biblischen *Klagelieder* verstehen will, pocht S. auf den entscheidenden Unterschied, dass das *Bellum* vom siegreichen Gegner Mitleid heische (244.420.486). Dadurch hebe es sich auch von den Martyriumsberichten v. a. des *2. Makkabäerbuches* ab, die dem eigenen Volk der Juden als Vorbild starker Jenseitshoffnung und Todesbereitschaft für das Gesetz dienten. Einen anderen beliebten Klassifizierungsversuch sieht S. einem Phantom nachjagen: Zwar folge das *Bellum* „in vielerlei Hinsicht dem ‚Muster' einer spätestens ab dem 2. Jh. v. Chr. nahezu konsequent negativ bewerteten Form antiker Geschichtsschreibung […], die als ‚tragische', ‚pathetische' oder ‚peripatetische' bezeichnet wird", die aber S. zufolge „nur in den Köpfen ihrer Kritiker existierte" (494), allen voran in dem des Polybios, der „die Art und Weise der pragmatischen Geschichtsschreibung" (Pol. I 2,8 u. ö.) bevorzugt (165–167.189d–191), den Begriff τραγικός für die von ihm abgelehnte Form aber m. W. nicht verwendet (entgegen 488).

In Begriff und Vorstellung einer solchen Geschichtsschreibung fließt zusammen, was Aristoteles (*poet.* 9) unterschieden hatte: „Daher ist Dichtung [inkl. Tragödie] etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit" (Übers. M. Fuhrmann 1982). „Peripatetisch" könnte man in diesem Sinne auch S.s Studie nennen, weil er alle Belegstellen zu den fraglichen Themenkomplexen bei den untersuchten Historikern vollständig aufzählt und sich gleichwohl nicht im Detail verliert, sondern anschließend aus dem Besonderen allgemeine Thesen entwickelt. Dass ein solches Unterfangen für den Leser im doppelten Sinne erschöpfend werden könnte, ist S. wohl bewusst (14), spricht aber an sich nicht dagegen. Freilich hätte die Brauchbarkeit der Studie „als Hilfsmittel, Ausgangsbasis und Anregung für weitere, spezifischere Forschungen" (12) deutlich erhöht werden können, wenn alle einschlägigen Belegstellen unter den jeweiligen Stichworten (z. B. Sterben für Ruhm) auch tabellarisch erfasst worden wären. Manch eintönige Aufzählung wäre dadurch überflüssig geworden, und umgekehrt hätte man Raum gewonnen, um den Oberflächensurvey der Texte an einigen wenigen zentralen Stellen durch exegetische Tiefenschnitte zu ergänzen und abzusichern. Obwohl S. gegenüber der eingereichten Diss. (Jena 2012) schon umfangreiche Kürzungen vorgenommen hat (VII), bleibt der Eindruck bestehen, dass man auch aus der hier besprochenen Fassung noch gut hätte zwei Bücher machen können. Die Studien zu Tod und Sterben im Krieg bei Josephus (§ 2–5) sind für sich genommen lesenswert und interessant, und dasselbe gilt für das Ergebniskap. (§ 6), das über eine Auswertung dieser Studien für die Bestimmung der Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* weit hinausgeht. Doch soll einen das nicht weiter stören. So ist ein gewichtiger Beitrag entstanden, der die Josephusforschung in zweifacher Hinsicht entscheidend voranbringt.

Münster Wilfried Eisele

Calpino, Teresa J.: **Women, Work and Leadership in Acts**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIV) 262 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 361), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–152779–1

Die Frage nach den Rollen von Frauen, ihrer Arbeit und der Beteiligung an Leitungsaufgaben in der Apg ist nach wie vor ein in der ntl. Forschung kontrovers diskutiertes Thema. Die zu besprechende, bei Wendy Cotter, CSJ angefertigte und 2012 vom Department of Theology der Loyola Univ. Chicago angenommene Diss. von Teresa J. Calpino weckt durch ihren Titel deshalb hohe Erwartungen.

In der kurzen Einleitung zu Kap. 1 (1–4) weist C. darauf hin, dass sie sich von den etwa 30 Erzählungen bzw. Erwähnungen von Frauen in der Apg nur auf die Texte über Tabitha und Lydia (Apg 9,36–43; 16,13–15) konzentrieren wird, die in der Forschung weitgehend übersehen wurden und aufgrund vergleichbarer Beschreibungen der Frauen sinnvollerweise als Paar analysiert werden sollten. Die Untersuchung zielt dabei v. a. auf die Erhellung des zeitgeschichtlichen sozialwissenschaftlichen und kulturellen Umfelds im griech. Osten und im röm. Westen bzgl. der Rolle von wirtschaftlich aktiven Frauen. Auf dieser Grundlage sollen die Texte zu Tabitha und Lydia im Detail analysiert und interpretiert werden. Als Leitfragen formuliert C.: „How did the portrayal of Tabitha and Lydia signal the orientation of the Christian message? What significance was being given, and what ideals were being supported?" (3f) Die Bedeutung der in diesen Texten enthaltenen Frauenbilder für frühchristliche Leserinnen und Leser ist C. ein besonderes Anliegen (54).

Das Thema des ersten Kap.s (1–54) ist die Rezeptions- und Forschungsgeschichte zu den beiden Frauenfiguren, die in drei Abschnitten, der Zeit von Irenäus bis zur Reformation, dem 17. bis frühen 20. Jh. und dem späten 20. Jh. bis zur Gegenwart, behandelt wird. C. unterscheidet drei grundlegende Interpretationsmodelle, bei denen die Frauen als gesellschaftliche Vorbilder, als Allegorien oder als literarisch-rhetorisches Mittel im Aufbau der Apg gedeutet werden (4–6). In ihrer knappen Auswertung (53f) stellt C. fest, dass die beiden Frauen auf dem Hintergrund des jeweiligen zeitgenössischen Frauenbildes interpretiert, oft jedoch sogar übergangen wurden.

In Kap. 2 (55–98) und 3 (99–138) untersucht C. die sozialen, rechtlichen und wirtschaftlichen Möglichkeiten von Frauen im griech. Osten und im röm. Westen, indem sie neben literarischen Quellen auch papyrologisches, inschriftliches und numismatisches Material auswertet. Sie distanziert sich explizit von einer Überinterpretation ausschließlich literarischer Quellen, welche in der Forschung schnell zu einem einseitigen Frauenbild führten, das den Wirkungsbereich von Frauen v. a. im griech. Osten weitgehend auf den privaten Bereich beschränkt sieht (97). „Although literary texts defined women primarily according to the roles of wife and mother, in the nonliterary documents discussed in this chapter women operated within the much wider context of work, legal transactions, and ownership." (97) Aus dem Kap. zum röm. Westen sind besonders die Untersuchungen zu Frauen in wirtschaftlichen Kontexten (123–133), v. a. im Zusammenhang des Purpurfärbens und Purpurhandels (129–133), und zu Frauen als Wohltäterinnen (136–138) hervorzuheben.

Vers für Vers exegiert C. in Kap. 4 den Text zu Tabitha aus Apg 9,36–43 (139–179) und in Kap. 5 den um die Vision des Paulus ergänzten Text zu Lydia aus Apg 16,9–15 (180–226). In der Einleitung zu Kap. 4 gibt sie einen knappen Überblick über die weitere Untersuchung, deren Interesse sich u. a. auf die Art der Charakterisierung, insbes. die positive Hervorhebung einzelner Charakterzüge und Tugenden sowie die Bedeutung des jeweiligen Charakters für die Apg insgesamt richtet (140). Tabitha wird als eine wichtige Jüngerin dargestellt, die als Einzige im NT mit der femininen Form des griech. Nomens bezeichnet wird (Apg 9,36; 150). Sorgfältig kritisiert und entkräftet C. verbreitete Vorstellungen, welche in Tabitha eine ehemalige Sklavin, eine arme Frau und eine arme Witwe sehen, die zur Handarbeit gezwungen ist, und welche auf Annahmen beruhen, die sich am Text nicht verifizieren lassen (v. a. 152–157). C. sieht in der Erzählung über Tabitha eine detaillierte Darstellung idealer Jüngerschaft, da sie sich durch ihrer Hände Arbeit, durch ihre Gerechtigkeit und ihre Wohltätigkeit Anerkennung verdient hat und als Vorbild für die Leserinnen und Leser der Apg dienen kann (besonders 141 f.156 f.177f).

Auch für Lydia fasst C. zusammen, dass sie als Purpurhändlerin – nicht als Purpurfärberin – über einen gewissen Wohlstand verfügte und sich als ein unabhängiger Hausvorstand durch ihre Gastfreundschaft in das Gemeindeleben eingebracht hat (223). Entgegen der Annahme, dass Lydia zusammen mit anderen armen Witwen eine Gegengesellschaft bildete (so Luise Schottroff, Ivoni Richter Reimer), betont C. zurecht, dass Lydia als angesehene Geschäftsfrau dargestellt wird und somit einer Frauenrolle entspricht, die in der antiken Stadt Thyatira historisch plausibel ist (199f). Durch ihre den jüdischen Standards entsprechende Frömmigkeit werde sie als ideale Nachfolgerin des Auferstandenen dargestellt, die als Nicht-Jüdin zur Gruppe der Gottesfürchtigen gehörte (208f). Dabei ist positiv hervorzuheben, wie differenziert C. jüdische und nicht-jüdische Gemeindeglieder zwar unterscheidet, jedoch deutlich macht, dass die Grenzen zwischen Judentum und Christentum noch lange fließend waren (215). Während Lydias Familienstand und sozialer Status in der Apg nicht konkretisiert werden, wird sie als vorbildliche Verehrerin Gottes und Nachfolgerin Jesu dargestellt, die mit eigener Stimme die Apostel verbindlich auffordert, ihre Gastfreundschaft anzunehmen (224).

Eine sehr knappe Zusammenfassung der Ergebnisse in Kap. 6 schließt die Arbeit ab (227–230), wobei noch einmal die Vorbildfunktion der beiden Frauen im Hinblick auf ihre Erwerbsarbeit, ihren Dienst, ihre Nächstenliebe, die jüdische Frömmigkeit und ihre Unabhängigkeit hervorgehoben wird (230). Im Anhang finden sich Register zur Literatur, zu modernen Autoren, zu Belegstellen und zentralen Stichworten (231–260).

C. hat mit ihrer Arbeit zu Tabitha und Lydia eine wichtige Forschungslücke zur Apg und zur Frage nach der Rolle von Frauen in frühchristlichen Gemeinden geschlossen. Auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umfelds im griech. Osten und im röm. Westen kann die Vf.in aufzeigen, dass die Darstellung der Apg in 9,36–43 und 16,11–15 gegenüber den beiden Frauen Tabitha und Lydia, die als selbständige Hausvorstände gezeichnet werden und aufgrund ihres Berufes über einen gewissen Wohlstand verfügen, historisch plausibel und zugleich wertschätzend ist, wobei v. a. ihre Wohltätigkeit und ihr gastfreundliches Engagement für die Gemeinde als vorbildlich dargestellt werden. Dennoch kann die Monographie die Erwartungen des umfassenden Titels nicht erfüllen. Inwiefern die beiden Frauen nach der Darstellung der Apg tatsächlich einen Beitrag zur Gemeindeleitung leisten, bleibt weitgehend offen, da eine intensive Auseinandersetzung mit der Darstellung von Gemeindestrukturen in der Apg, v. a. mit der Charakterisierung und mit der kritischen Sichtung der jeweiligen, durchaus genderspezifischen Aufgabenbereiche von weiteren Männern und Frauen, die in der Gemeinde aktiv sind, im Rahmen der vorliegenden Studie nicht geleistet wurde und deren Anlage und Umfang vermutlich auch gesprengt hätte. Hier ist weiterer Forschungsbedarf angezeigt, den C. in ihren Ergebnissen auch selbst benennt (230) und zu dessen weitergehender Untersuchung sie einen wichtigen Beitrag geleistet hat. Im Hinblick auf die äußere Form ist der Fettdruck zur Hervorhebung einzelner Begriffe optisch nicht ansprechend und inhaltlich nicht notwendig. In der Fußnote auf Seite 221 ist engl. Text in griech. Buchstaben gedruckt, auf den Seiten 177–179 stimmen die Seitenumbrüche nicht – die Seiten sind weitgehend leer. Wer sich für Lydia und Tabitha und die Rolle wirtschaftlich aktiver Frauen in den ersten christlichen Gemeinden interessiert, ist gut beraten, diese Studie zu konsultieren.

Frankfurt Anni Hentschel

Moser, Marion: **Schriftdiskurse im Johannesevangelium**. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XV) 304 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 380), kt € 84,00 ISBN: 978–3–16–153543–7

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um eine Diss., welche an der Univ. Zürich unter der Leitung von Jean Zumstein verfasst worden ist.

Nach einer sehr kurzen „Einleitung" (I.: 1–7) wird im Abschnitt „Methodik: Intertextualität" (II.: 8–49) zuerst die verwendete Begrifflichkeit erläutert und dann eine kurze Einführung in die verwendete Methodik gegeben. In zwei großen Abschnitten, die durch das mehrfache Zurückkehren zum untersuchten Text fast schon meditativen Charakter haben, werden die bereits im Titel des Werkes erwähnten Passagen untersucht (III.: „Johannes 4": 50–143; IV.: „Johannes 7": 144–241). Das letzte Kap. bilden „Abschließende Bemerkungen" (V.: 242–269). Es folgt ein „Literaturverzeichnis" (271–284) sowie die üblichen Register („Stellenregister": 285–297; „Autorenregister": 298–300; „Sachregister": 301–304).

Das Werk lässt den Rez.en etwas ratlos. Einerseits ist es ein durchaus beachtenswertes Werk, das es verdient, gelesen zu werden. Die Ergebnisse, zu denen die Vf.in durch ihre narrativ-intertextuelle Analyse gelangt, sind lesenswert. Allerdings ist eine Reihe spürbarer Schwachstellen zu kritisieren, die so nicht in einer Diss. zu finden sein sollten.

Einleitend zeigt die Vf.in die zahlreichen Verweise des Johannesevangeliums auf „die Schrift" auf; sie gliedert die Verweise in „Zitate mit klaren Prätexten", „Zitate mit unklaren Prätexten", „Verweise auf Schriftinhalte", „Metatextuelle Verweise" und, dies ist besonders wichtig, „Onomastische Verweise" (22–23). Es ist natürlich offensichtlich, dass gerade auch durch die Verwendung von Figuren der „Schrift" eindeutige Bezüge zu den Texten hergestellt werden, die als Prätexte gelesen werden sollen. Allerdings fehlt gelegentlich das Verständnis für diese Form der Bezugnahme, wenn dann tatsächlich eine Zusammenstellung aller Bezüge auf potentielle Prätexte erfolgt. In diesem Zusammenhang ist sich die Vf.in der sozialen Funktion intertextueller Bezüge sehr klar bewusst: „Da sich viele religiöse Gruppierungen durch ihre ‚Heiligen Schriften' [...] unterscheiden, ist der Rekurs auf jenen Text, der an die gemeinsame Herkunft und an die von allen Mitgliedern anerkannte Autorität erinnert, konstitutiv für die Identität der Gruppe." (46) Trotzdem ist aus der Sicht der Vf.in ein Schluss auf die konkrete Gemeindesituation sehr schwierig: „Gleichwohl scheint mir bei der Rekonstruktion der Gemeindesituation mehr Vorsicht geboten, denn der Textbefund ermöglicht es nicht, den historischen Kontext der joh Gemeinde mit Sicherheit zu erschließen." (47)

Bei der konkreten Textarbeit beginnt die Vf.in jeweils mit „Übersetzung und Versauslegung"; zu ihrer eigenen Übersetzung bemerkt die Vf.in: „Diese Übersetzung versucht, den griechischen Urtext treu wiederzugeben und hat deswegen keinen literarischen Anspruch." (52, Anm. 4) Wenn man einmal die theoretische Frage, ob eine „treue Wiedergabe" überhaupt möglich ist, vernachlässigt – es sei an das italienische Wortspiel mit Übersetzer und Verräter erinnert (traditore tradutore) – und sich direkt mit dem von der Vf.in gebotenen Text beschäftigt, dann muss man festhalten: So geht das nicht. Falls ein antiker Text in eigener, „treuer" Übersetzung geboten wird, muss zuerst dieser antike Text selbst in der Originalsprache abgedruckt werden. Es wird jedoch nur die Übersetzung geboten, und wer diese mit dem griech. Text vergleichen möchte, der muss das *Novum Testamentum Graece* zur Hand nehmen. Und manchmal wäre es gut gewesen, wenn die Vf.in dies auch getan hätte. Natürlich kann man Joh 7,2 so übersetzen: „Es war aber nahe das Fest der Juden, das Laubhüttenfest." Das Spannende an dieser Stelle ist jedoch aus der Sicht des Lexikographen, dass der verwendete griech. Begriff (ἡ σκηνοπηγία) eben gerade ein Kompositum ist, welches den Begriff ἑορτή nicht enthält. Und damit ist wohl wörtlich zu übersetzen: „Es war aber nahe das Fest der Juden: Das Aufstellen der Hütten." In der Übersetzung zu Joh 7,8 bemerkt die Vf.in: „Obschon in sehr alten Handschriften (u. a. $P^{66.75}$) οὔπω steht, soll die Variante mit οὐκ vorgezogen werden." Folglich übersetzt sie: „Ich gehe nicht zu diesem Fest hinauf, denn meine Zeit ist nicht erfüllt." (150, Anm. 26) Da hat die Vf.in weder den griech. Text der Stelle noch den kritischen Apparat korrekt gelesen: Der Kommentar bezieht sich auf die zweite Negation und dort kann es nur um οὔπω oder um οὐδέπω gehen. Überhaupt hätte der kritische Apparat sorgfältiger rezipiert werden können, so steht auch zu Joh 7,1 als *varia lectio* nicht ἐξουσίαν ἔχειν, sondern εἶχεν ἐξουσίαν (149, Anm. 22). Und wenn das Participium coniunctum ταῦτα °δὲ εἰπὼν in Joh 7,9 mit „Nach diesen Worten" übertragen wird und in einer Anmerkung kommentiert wird „Wörtlich: Als er geredet hatte (Part. Aor.)", dann fragt man sich doch, wo in der „wörtlichen" Übersetzung das anaphorische Demonstrativpronomen im Neutrum Plural verblieben ist und warum nicht auch im Deutschen eine Partizipialkonstruktion gebildet werden kann. Aber das sind Fragen, die vielleicht auch der Vf.in gekommen wären, wenn sie den jeweiligen Textabschnitt, den sie übersetzt, direkt vor Augen gehabt hätte. Insofern wäre festzuhalten: Falls eine eigene Übersetzung geboten wird, muss der entsprechende Ausgangstext, der übersetzt wird, abgedruckt werden. Und eine „treue" Übersetzung ist „textnah". Es ist bedauerlich, dass dies offensichtlich auch von den Hg.n der Reihe nicht angemahnt wurde. Dies erwähnen zu müssen, ist umso ärgerlicher, als viele Beobachtungen der Vf.in wichtig sind. Sehr häufig werden bspw. die verschiedenen Männer, welche die Samaritanerin hatte, auf einen potentiellen Götzendienst hin gedeutet. Die Schlussfolgerungen der Vf.in sind treffend und ernüchternd: „Zudem wird in den Text eine Fragestellung (der samaritanische Götzendienst) hineinprojiziert, die nirgends – weder in der Perikope, noch im JohEv – explizit thematisiert wird. Im weiteren Gespräch zwischen Jesus und der Frau wird sogar vorausgesetzt, dass Juden und Samaritaner den gleichen Gott verehren." (81)

Zwar stimmt die Vf.in der häufig zu findenden Meinung zu, dass in Joh 4 das Motiv von der Begegnung am Brunnen zu finden ist, kommt aber dann zu dem Ergebnis: „Da sich in Jesus alle atl. eschatologischen Heilserwartungen erfüllen, ist es wahrscheinlich, dass Jesus *im JohEv*

als messianischer Bräutigam geschildert wird [...]. Dennoch scheint mir dieses Motiv *in Joh 4* fast künstlich hineingelesen, besonders bei gewissen postulierten Entsprechungen (z. B. die Kinderzeugung, die den Jüngergewinn symbolisiert), die sehr gesucht wirken. Dazu wird das Grundmotiv, die Hochzeit zwischen Jesus und der Samaritanerin, an keiner Stelle *explizit* thematisiert." (105) Diese Ergebnisse sind es, welche die vorgelegte Studie jedenfalls lesens- und bedenkenswert machen. Minutiös arbeitet die Vf.in anhand der wörtlichen Reden in Joh 7 heraus, dass sich verschiedene Gruppen in diesem Kap. auf die „Schrift" berufen: „In Joh 7 begegnet dem Leser nicht eine Interpretation der Schrift, sondern fünf (die von Jesus, den Juden, den Pharisäern, dem Volk und Nikodemus). Dies macht deutlich, dass der Schrift eine immense Bedeutung zukam und zeigt, wie wichtig die Frage der *richtigen* Auslegung für den Autor war. Dass kein einziger Protagonist oder keine Gruppe der Erzählwelt die Gültigkeit der Schrift problematisiert, bestätigt ihren hohen Stellenwert. Argumente aus der Schrift sind ernst zu nehmen und ihre Autorität steht außer Frage. Strittig ist einzig die Art und Weise, wie man sie deutet." (235) Warum die Vf.in, die offensichtlich zu sorgfältiger Textarbeit fähig ist und hier profunde Ergebnisse bietet, diese Textarbeit im Bereich der Übersetzung vernachlässigt, bleibt unverständlich. Es schadet einer sonst qualitätsvollen Arbeit.

Wien Hans Förster

Kirchengeschichte

Huttner, Ulrich: **Early Christianity in the Lycus Valley**. – Leiden: Brill 2013. (XXI) 492 S. (Ancient Judaism and Early Christianity, 85), geb. € 172,00 ISBN: 978–90–04–26416–8

If the first volume of Brill's new ECAM (Early Christianity in Asia Minor) series can be taken as normative, this subseries of AJEC will produce an indispensable number of exceptionally useful monographs on specific geographic regions in Asia Minor.

The Lycus Valley in SW Phrygia, the focus of Ulrich Huttner's volume, is known already from the New Testament to have had early Christian groups in its main cities: Laodicea, Hierapolis, and Colossae. H., however, also meticulously documents the rise and development of Christianity in all other known settlements in the Valley and its vicinity. A clearly drawn map (XXI) locates these and major nearby Christian communities.

The Introduction identifies and points out the problematic nature of the extant sources for reconstructing the history of early Christianity in the Lycus Valley. Especially helpful are H.'s succinct summaries of the relevant scholarly research (8–17) and of the Valley's geography and natural resources (17–26).

A wealth of information about the political, social, cultural, and religious context of the region is provided in chap. 2, including data about Jewish communities (67–79). Laodicea, rather than Hierapolis, is shown to have been the most important city, at least since Roman times (37–41).

H. accepts the Letter to Philemon (98–110) as probably "among the proto-Paulines" (81). He argues that it *precedes* Colossians (110–148), which he believes was written in the 60s—*very* soon after the death of St. Paul (103, 110–117, 148). Unlike the *fictive* Letter to the Laodiceans (92ff), H. deems the *pseudegraphic* Colossians to be a valid source for historic Christianity in the Valley (116f). H. even considers it possible that Paul himself visited the region ca. 52 during the "third missionary journey" (82f). Surprisingly, H. does not appear to question the historicity of these "journeys" as presented in Acts. He also speculates that Paul may have taken an extended side trip to the Valley during his "long stay in Ephesus" (83), concluding that P. visited only Laodicea and Colossae, skipping Hierapolis (123).

H. argues that Pauline influences on Christianity in the Valley (chap. 3) came primarily via "middlemen" from Paul's inner circle, such as Epaphras (87ff), Tychicus (91f), and, later, Onesimus—whom H. considers already to have been a freedman (103–110). These middlemen acted in concert with the more affluent members of an emerging Christian social network, such as Philemon in Colossae and Nympha in Laodicea (83f), whose homes served as churches (95ff).

Evidence for Christianity in the Lycus Valley from the Apocalypse (chap. 4) is taken from the Laodicean letter in Revelation. H. does not solve the problem of identifying what is meant by "the angel of the church" but gives options ranging from human messenger to guardian angel/patron saint (154ff). He rejects that the "lukewarm" metaphor derives from Laodicea's aqueduct system (156f) and instead finds its basis in self-righteousness related to material prosperity (158–177).

ECAM intentionally stands in the tradition of Adolf von Harnack's "Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries" but extends the time span to 451. H.'s extensive use of inscriptions and other *realia* supplements data available to Harnack, especially about cultic and social influences on Christianity in the Valley, e.g., hymn singing (119–122, 137–141, 201ff), prophesying (139f, 149f, 195–208), and angel worship (126–131, 301–304, 372–378). Of particular archaeological interest are a recently discovered 4th-century basilica in Laodicea (4, 16, 380f) and a 5th/6th-century one in Hierapolis containing a tomb, deemed to be that of (the apostle?) Philip (4, 16, 378ff). H.'s suggestion that the churches of the Lycus Valley probably stimulated the spread of Christianity elsewhere in Phrygia "where numerous 3rd-century Christian inscriptions have been found" (148) may, however, be stretching the imagination beyond what can actually be deduced from these inscriptions.

H. makes judicious use of *acta martyrum* and hagiographical material. In chap. 5, he examines the tradition that the apostle John had personally visited Laodicea (185–190). H. demonstrates that this tradition developed in the context of a competing tradition in neighboring Hierapolis which, by the end of the 2nd century, claimed the presence and final resting place of the *apostle* Philip (and his daughters) (190ff). Unlike the Laodicean Johannine tradition, H. deems the Hierapolitan one rooted in history, albeit in that of the *evangelist* Philip (Acts 6:1–5; 21). H. hypothesizes that either the "tense situation in the run-up to the Jewish war" or a personal crisis, perhaps the death of Philip's wife, motivated the family to move from Caesarea to Hierapolis (193ff). Such hypotheses, however, beg the question of the reliability of the tradition that (even the evangelist) Philip and his daughters ever lived in Hierapolis and died there. There are, as H. admits, alternative traditions that Philip the Evangelist was bishop of Tralleis in Lydia (195) and that one of Philip's daughters was buried in Ephesus (196, 230). Testimonia that Papias learned some contemporary miracle stories from the daughters of Philip (205f) need not, in my view, necessarily imply *personal* contact. H. argues that, unlike that of their father, the memory and prestige of the daughters quickly faded due to the negative reaction in the majority church to Montanism (210f).

Chap. 6 presents definitive accounts of what is known of the ministries and writings of Papias and Apollinarius, early bishops of Hierapolis, including Apollinarius' opposition to "the Phrygian Heresy" (256–266). H. rightly surmises that the Montanist appropriation of the prophesying daughters of Philip caused Apollinarius to combat Montanism and that this opposition contributed significantly to defining the identity of the Christian community in the Valley (260f, 270). H., however, may be a little too cautious in rejecting possible evidence for actual Montanists in the Valley (261–266). H. also erroneously equates the remains of a rock-cut monastery *near* the site of Pepuza (the Phrygian Montanist center) with Pepuza itself (260).

A useful index lists all known clergy of the region (490f). Chap. 7 explains what can be said reliably about them and their involvement in various church councils, e.g., Nicaea (284–291) and Chalcedon (322–328). H. provides the most detailed discussion thus far of the very important Synod of Laodicea (291–314), held perhaps, as suggested by H., in the 370s. The canons of that Synod reveal the issues then confronting the Christian community in the Valley; e.g., self-definition (297–310), clerical institutionalization (310ff), and liturgical rites (312–314).

Byzantine hagiographies embellishing local traditions of persecution and martyrdom as well as the legend of the archangel Michael at Colossae/Chonae are examined in chap. 8, along with more reliable data on actual martyrs. Apart from Sagaris (334f), Laodicea's most revered martyr was Artemon (346–355) whom H. considers indeed to have been executed in the city (382f). Philip, of course, was Hierapolis' most revered saint, venerated at the city's huge octagonal martyrium and its related tomb and basilica—despite there being no evidence (other than hagiographic) for Philip's *martyrdom* (355–383).

Throughout this excellent book, H. expertly utilizes the limited extant literary, epigraphic, and archaeological sources to trace the formation of a dynamic Christian community via a process of *communitization* and the development of a particular Christian *standpoint* (identity) (5f, 386ff). He shows convincingly that the strong social network in the Lycus Valley enabled its various house groups to function independently *and* yet to see themselves as belonging to a wider Christian community with a unique identity defined primarily in opposition to the religious practices and beliefs of others (6f, 148, 388–393) but also by strong attachments to the cults of local (actual and legendary) martyrs and saints (382f).

Oklahoma City (Oklahoma) William Tabbernee

Dockter, Hanno: **Klerikerkritik im antiken Christentum**. – Göttingen: V&R unipress 2013. 366 S., geb. € 49,99 ISBN: 978–3–8471–0154–3

Die vorliegende Diss. trägt die altkirchlichen Quellen des 2.–7. Jh.s zusammen, in denen sich kritische Aussagen zu Einzelaspekten des Lebenswandels und des Dienstes des Klerus vom 2. bis zum 7. Jh. finden. Hanno Dockter ist wie Andreas Weckwerth ein Schüler Georg Schöllgens, dessen Namen man mit den Kirchenordnungen des 3. Jh.s verbindet (syr. Didaskalie). Hatte W. in den letzten Jahren mehrere Detailstudien zu den Synoden und Konzilien des Westens vorgelegt (*Das erste Konzil von Toledo*, Münster 2004; *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*, Münster 2010; *Clavis synodorum Occidentalium septem prioribus saeculis celebratarum*, Turnhout 2013), so folgt nun aus dem gleichen Stall eine ebenso materialreiche Auswertung dieser Synodaltexte und von Schriften der antiken Väter.

Sch. und W. waren in ihren Arbeiten immer wieder auf kritische Stimmen zu Leben und Ethos der Kleriker in den antiken Kirchen gestoßen, denn Kirchenordnungen sollten u. a. das Leben der Kleriker regulieren, Synoden sprachen Ge- und Verbote aus, setzten unwürdige Kleriker ab usw. D. schultert nun die Aufgabe, diese „Klerikerkritik" einmal umfassend und systematisch zu untersuchen, und zwar geordnet nach den folgenden Kritikpunkten: Luxus und übermäßiger Konsum, fehlende *stabilitas loci*, fehlerhafter Umgang mit anvertrauten Geldern, Eitelkeit und Machtgier, laxe Sexualmoral. Außerdem ergänzt der Vf. ein Kap. mit Spitzenaussagen, die die Vorbildfunktion des Klerus in allgemeinen Worten bekräftigen (z. B. Leo I., *Ep. 12,1*: Integritas enim praesidentium salus [!] est subditorum). Die „Systematik" erinnert beinahe an einen Artikel des Reallexikons für Antike und Christentum, was kein Wunder ist, ist doch die Arbeit zum Teil in den Räumen des Bonner Dölger-Instituts entstanden.

Der Vf. untersucht die Quellen nach all jenen Begriffen, die mit Lebensführung und Ethos bzw. möglichen Verfehlungen des Klerus zu tun hatten, also etwa *fenus, avaritia, digamus, lucrum, aviditas, cupiditas* – häufig in Kombination mit wertenden Adjektiven wie *avarus, improbus* oder *scelestus*, oder in Verbindung mit den dafür vorgesehenen Bestrafungen und Bußleistungen (*excommunicare, expulsio, exclusio, abiecto, punire, vindicare, coercere, paenitentia, poena*). Man kann dieses Buch in gewissen Grenzen als einen Gegenentwurf lesen zu Claudia Rapp: *Holy Bishops in Late Antiquity*. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition, Berkeley 2005. Hatte R. die Legitimierung klerikaler Autorität anhand der in den altkirchlichen Quellen des 3.–6. Jh.s überlieferten Bischofsgestalten neu zu konstruieren versucht („spiritual authority, ascetic authority and pragmatic authority"), so entsteht nach der Lektüre von D. der Eindruck: Entscheidend war für die Autorität des Klerus ein Katalog von Tugenden, nach dem alle Kleriker über die Jh.e hindurch bewertet wurden, der aber auch seit dem 3. Jh. stetig anwuchs. Grund dafür war die immer größere Verbreitung asketischer Ideen, wobei der Vf. nicht genau sagt, was er mit „Askese" in diesem Zusammenhang meint. Der Begriff scheint in dieser Studie als Chiffre für einen bestimmten (verschärften) Tugendkatalog zu stehen, was interessanterweise dem Askesekonzept aktueller Askeseforschungen v. a. nordamerikanischer Provenienz entgegenstehen würde.

Der zweite Grund für die Ausweitung der Klerikerkritik, der allerdings eher zwischen den Zeilen in dieser Arbeit deutlich wird, ist die sich immer weiter entwickelnde altkirchliche Predigtkultur, man denke nur etwa an die Predigten eines Johannes Chrysostomus. Je mehr jemand wie Chrysostomus in immer neuen agonistischen Metaphern den Kampf um die Tugend propagierte, umso mehr musste die Deckungsgleichheit von Anspruch (Predigt) und Leben (des Klerus) in den Blick rücken. Der Ungehorsam von Klerikern, Meineid und Schwören, Verhöhnung von Menschen mit Behinderungen, Faulheit und Nachlässigkeit in Predigt und Liturgie, zu junges Weihealter, fehlende Ausbildung oder die Betätigung auf unangemessenen Feldern wie Magie, Mathematik und Astrologie erfuhren dementsprechend genaueste Aufmerksamkeit.

Auffällig ist die schiere Masse der hier dargebotenen kritischen Stimmen zu Leben und Anspruch des Klerus seit dem 3. Jh., ein Quellenbefund, der in dieser Größenordnung für pagane Kulte oder die weltliche Administration fehlt (vgl. dazu etwa Karl Leo Noethlich: *Beamtentum und Dienstvergehen*. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike, Wiesbaden 1981). Grund ist zweifellos die „institutionalisierte Kritik" durch das Synodalwesen, dessen Quellen gut erhalten geblieben sind und das von D. gar als „Selbstreinigungsinstitut" verstanden wird (247). Sogar Nichtchristen sind diese Vorwürfe bekannt (Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, 27). Die Gründe für den großen Niederhall in den Quellen, die der Vf. benennt, sind vielfältig: die Größe des Klerus (in Rom gab es um 250 bereits über 150 Kleriker) oder die verfügbaren Finanzmittel, v. a. nach der Gewährung der Erbberechtigung christlicher Gemeinden, was Anlass und Gelegenheit zu Erbschleicherei, Simonie und Bestechung bot. Sodann der mögliche Prestigegewinn des Klerus durch die Aufnahme von Eliten (man denke an Gestalten wie Ambrosius), also die Einführung eines regelrechten klerikalen *cursus honorum*. Der Machtzuwachs führte offenbar zur Partizipation an den üblichen Machtspielen bis hin zu Intrige und Mord. Und schließlich gehört zur Diagnose die von Sch. so vehement herausgearbeitete Professionalisierung des Klerus seit dem 3. Jh., zumal auch dann und später kaum Missstände im ehrenamtlichen *clerus minor* belegt sind.

Für diese kompetente Materialsammlung muss man dankbar sein, allerdings schreit dieser Band geradezu nach weiteren Forschungsarbeiten zum Thema. Die unterschiedlichen aufgenommenen Quellengattungen (Konzilsentscheidungen und Briefe neben Geschichtsschreibung und theologischen Traktaten) behandeln auch völlig unterschiedliche Fragestellungen. So wird die Forderung nach Nüchternheit bei priesterlichen Handlungen zuweilen, aber längst nicht immer im Rahmen der Luxus- und Völlereikritik geäußert; der sehr häufige Vorwurf der Trunkenheit kann sich auf historische Einzelfälle von Alkoholkrankheit beziehen, dient aber auch regelmäßig als vorgeschobene Kritik für alles Mögliche. So wurde bekanntermaßen der nordafrikanische Totenkult kritisiert wegen der Inkorporation vorchristlicher Traditionen, wegen der damit verbundenen Emotionalität und der Angst vor Kontrollverlust, wegen des rituellen Geschehens außerhalb des durch den Bischof kontrollierten Bereichs und wegen der Gemeinsamkeit der Feiern von Christen und Heiden – kritisiert wurde er aber mit dem Argument des übermäßigen Alkoholgenusses, den Augustinus andernorts auch etwa gegen die Donatisten ins Feld führen kann. Auch die Verstöße gegen die *stabilitas loci* waren oft ganz unterschiedlich motiviert: zur Beibehaltung eines nichtklerikalen Lebensstils, aber auch wegen dienstlich bedingter Reisen z. B. an den Kaiserhof, zum Zweck des herumreisenden Intrigierens und Denunzierens oder zur Pfründenhortung. Andere Beispiele, z. B. aus dem Bereich der klerikalen Finanzwirtschaft, ließen sich anfügen.

Die große offene Frage, die nach der Lektüre dieses Bandes zurückbleibt, lautet: Lässt sich aus den patristischen Quellen eine antike „Klerikerethik" rekonstruieren? Vielleicht als Tugendethik (man denke an Ambrosius, *De officiis*), als narrative Ethik (man denke an Mt 19 oder an die bischöfliche Hagiographie, die etwa Rapp stärker zugrunde legt), als teleologische oder am *summum bonum* orientierte Ethik, als deontologische Ethik (vielleicht in den Konzilsvorschriften) oder, angesichts sich ausdifferenzierender Ordinationsverpflichtungen sogar als eine frühe Form vertragstheoretischer Ethik? Die Arbeit in diesem Feld hat gerade erst begonnen.

Mainz Ulrich Volp

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. v. Irene Dingel. Vollständige Neuedition. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. (VIII) 1712 S., geb. € 69,99 ISBN: 978–3–525–52104–5; Quellen und Materialien, Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. (X) 969 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–52105–2; Quellen und Materialien, Band 2: Die Konkordienformel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. (VI) 643 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–52102–1

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK; ob sich dieses von der Hg.in und den Bearbeitern gebrauchte Kürzel gegenüber dem im „Schwertner" üblichen BSLK durchsetzt, wird sich zeigen) wurden 1930 in einer handlichen Ausgabe rechtzeitig zum 400-jährigen Gedenken an die Abfassung der Augsburgischen Konfession (Confessio Augustana) mit einer Vorrede des damaligen Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, des Juristen Hermann Kapler (1867–1941), herausgegeben. Auf der Grundlage des damaligen Forschungsstandes waren an ihrer Bearbeitung maßgeblich beteiligt: Hans Lietzmann, Heinrich Bornkamm, Ernst Wolf und Hans Volz. Gelegentlich wurde auch Paul Althaus als Berater dieses Gremiums hinzugezogen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde unter Leitung von Ernst Wolf (Lietzmann war inzwischen verstorben [† 1942]) im Jahr 1952 eine leicht korrigierte und ergänzte Neuauflage publiziert, der der damalige Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Berliner Bischof Otto Dibelius (1880–1967), ein Vorwort mitgab. In dieser Fassung erschien 2010 die 13. Auflage des Buches.

Seit 1930 und erst recht seit 1952 gab es innerhalb der Bekenntnisschriften-Forschung so viele Fortschritte, auch bei den den Bekenntnisschriften zugrunde liegenden reformatorischen und anderen Texten, dass eine Neuedition der BSELK, natürlich mit Blick auf das Reformations-Gedenk- und Jubiläumsjahr 2017, dringend erforderlich schien.

Die Leiterin des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte Mainz, die evangelische Kirchenhistorikerin Irene Dingel, hat diese Neuedition mit einem ganzen Stab von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern vorbereitet und legt nun in diesen drei Bänden das Ergebnis vor.

Um es gleich zu sagen: Die beiden Quellen- und Materialbände (QuM 1–2) sind eine große Bereicherung gegenüber der früheren Ausgabe der BSELK. Denn sie bieten nicht nur die für das Verständnis der BSELK unverzichtbaren Texte und Kontexte (in der jeweiligen Ursprache mit dt. Übersetzung), sondern auch historisch-theologische Erläuterungen, die die Lektüre der Texte erheblich bereichern und erleichtern. Anhand des Abdrucks der verschiedenen Versionen der Texte (v. a. bei der Confessio Augustana) wurde dabei die z. T. komplizierte Überlieferungsgeschichte der im Hauptband gebotenen Dokumente deutlich.

Trotzdem ist zu fragen, ob die Einleitungen (z. B. jene von Adolf Martin Ritter in BSELK 45ff und in QuM 1, 6ff, 15f, 23ff) in ihren teilweise sogar wörtlichen Wiederholungen notwendig waren. D. gab sich da, z. T. zusammen mit Marion Bechtold-Mayer, in ihren beiden Einleitungen zur Konkordienformel (BSELK 1165ff, QuM 2, 511ff) wesentlich mehr Mühe, Doppelungen zu vermeiden und trotzdem den aktuellen Stand der Forschung angemessen wiederzugeben.

Zu begrüßen sind auch die am Rand der jeweiligen Texte vermerkten Querverweise auf die alten BSLK bzw. die Korrekturen diesen gegenüber. Ebenso die sehr sorgfältig erarbeiteten Register in allen Bänden.

Prüft man die Texte der BSELK an ihren Vorlagen, z. B., was Luther betrifft, an der WA, so ergeben sich manchmal kleine Abweichungen. Sie sind aber durch die Fortschritte in der Textedition durchaus gerechtfertigt.

So lässt sich insgesamt sagen: Wer heute die BSELK zitiert und dabei auf eine zuverlässige Edition bedacht ist, muss diese Neuedition benutzen. Sie ist – alles in allem – gründlich und verdient das größte Lob. Das gilt auch für die buchbinderische Verarbeitung der drei Bände. Sie ist hervorragend. Der relativ niedrige Preis der Bände (warum die beiden QuM-Bände jeweils mehr kosten als der Hauptband, obwohl dieser wesentlich umfänglicher ist, erschließt sich mir nicht) trägt hoffentlich dazu bei, dass möglichst viele Bibliotheken und Einzelpersonen sich die Bücher anschaffen.

Jedenfalls steckt in allen Bänden eine enorme Detailarbeit und editorische Leistung, für die man nur dankbar sein kann.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Lackmann, Heinrich / **Schrörs**, Tobias: **Katholische Reform im Fürstbistum Münster unter Ferdinand von Bayern**. Die Protokolle von Weihbischof Arresdorf und Generalvikar Hartmann über ihre Visitationen im Oberstift Münster in den Jahren 1613 bis 1616, hg. v. Reimund Haas / Reinhard Jüstel. – Münster: Aschendorff 2013. 449 S. (Westfalia Sacra, 16), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–15495–3

Mit dem vorliegenden Band legt der pensionierte Bibliotheksdirektor Heinrich Lackmann eine weitere, in Zusammenarbeit mit Tobias Schrörs entstandene Edition der Visitationsprotokolle vor. Es sind die Ergebnisse einer Generalvisitation, die Fürstbischof Ferdinand von Bayern 1613, ein Jahr nach seiner Regierungsübernahme in Köln, Lüttich, Hildesheim und im Hochstift Münster, zur Rekatholisierung der Diözese Münster angeordnet hatte. Während die im Jahr 2005 von L. vorgelegte Edition die Protokolle der Visitationen (1613 bis 1631/32) des kirchlich zur Diözese Osnabrück gehörenden Niederstifts Münster enthält, handelt es sich bei der zu besprechenden Publikation um die Visitationsprotokolle der Jahre 1613 bis 1616 aus dem Oberstift Münster. Auch hier setzte Bischof Ferdinand von Bayern seinen Generalvikar Dr. Johannes Hartmann als Visitator ein und stellte ihm Weihbischof Nikolaus von Arresdorf zur Seite. Da sich die beiden Visitationen zeitlich überschnitten, ihre Instruktionen und Abläufe in gleicher Weise vorgeschrieben waren und auch Generalvikar Hartmann bei der Durchführung beider Visitationen maßgeblich beteiligt war – für die Rekatholisierung des Niederstifts stattete Ferdinand seinen Generalvikar mit allen hierzu notwendigen Vollmachten aus und legitimierte ihn gegenüber den Osnabrücker Archidiakonen mit einer „Commissio Metropolitica" –, sind die zwei Editionsbände als Einheit anzusehen. Beide Bände schließen an die im Jahr 1913 von dem münsterschen Domkapitular Wilhelm Eberhard Schwarz herausgegebenen Akten der unter Johann von Hoya durchgeführten Visitation an, die 1571 in Münster begann und bis 1573 das gesamte Territorium erfasste.

Der Einleitung mit einem Überblick über die nachtridentinischen bischöflichen Visitationen im Fürstbistum Münster, das Visitationsprogramm Ferdinands von Bayern und den Ablauf der Visitationen von 1613 bis 1616 sowie Anmerkungen zu den handschriftlichen Quellen und ihrer Wiedergabe (10–40) folgt eine Reihe von Dokumenten im Original und in dt. Übersetzung: Die *Commissio visitationis* (Visitationsauftrag), die *Instructio visitationis* (Visitationsinstruktion), *Articuli interrogatorii* (Fragenkatalog), *Forma indictionis Visitationis et citationis ad eandem* (Ankündigungsschreiben der Visitation und Einberufung zu derselben) und schließlich *Modus servatus in Visitatione* (Vorgehensweise bei der Visitation) (42–75).

Die Edition der Protokolle (76–420) liegt in drei Teilen entsprechend den drei Etappen der Visitation vor, die Generalvikar Hartmann und Weihbischof Arresdorf am 24. August 1613 in der Pfarrei Handorf begannen. Die erste Etappe endete am 17. September des Jahres in der Pfarrei Wolbeck. Die zweite Etappe dauerte lediglich 17 Tage (vom 5. bis 21. April 1614) und erfasste schwerpunktmäßig die Ämter Werne und Dülmen mit den angrenzenden Gebieten. Der dritte Teil der Visitation wurde allein durch Generalvikar Hartmann bestritten, der hierfür knapp zwei Monate (28. Februar bis 26. April 1616) benötigte. Der sehr gedrängte zeitliche Rahmen der Befragungen – häufig gab es an einem Tag mehrere Visitationstermine sowie Befragungen von Pfarrern benachbarter Kirchspiele, die sich zu diesem Zweck an einem zentralen Ort einfinden mussten – wurde durch zahlreiche durch Weihbischof Arresdorf gespendete Firmungen zusätzlich eingeschränkt. Die Spendung der Firmung war in der „Instruktion" den Visitatoren ausdrücklich als Pflicht auferlegt.

In welchem Tempo die Visitationen stattfanden, verdeutlicht beispielhaft das Arbeitspensum der beiden Visitatoren am 13. und 14. April 1614: Der erste Tag, ein Sonntag, begann in St. Dionysius in Seppenrade. Der dortige Pfarrer sowie die Firmanden wurden für den folgenden Tag nach Lüdinghausen bestellt, wohin Hartmann und Arresdorf noch am selben Tag reisten. Dort überprüften sie die Pfarrei, die beiden Kapellen auf Burg Vischering und auf Burg Kakesbeck, danach examinierten sie den Pastor und seinen Kaplan sowie den Pastor von Seppenrade. Am selben Tag firmte Weihbischof Arresdorf ca. 650 Gläubige. Die erste Station des darauffolgenden Tages war Hullern mit einer Untersuchung der dortigen St. Andreas-Kirche. Danach ging es nach Haltern, wo die Kirche, das Pfarrhaus, die Vikarie, das Hospital und die Schule einer Inspektion unterzogen sowie der Pfarrer, sein Vikar und die nach Haltern zitierten Pfarrer von Hullern und Lippramsdorf befragt wurden. In Haltern spendete Weihbischof Arresdorf ca. 170 Gläubigen die Firmung. Über Lippramsdorf fuhren die beiden Visitatoren nach Hervest, wo sie die dortigen Gemeindevertreter und Firmanden für den kommenden Tag nach Holsterhausen einbestellten. Ähnlich strukturiert war auch die dritte Visitationsetappe, die – wie erwähnt – von Generalvikar Hartmann allein bewältigt werden musste. Sie begann im freiweltlichen adeligen Damenstift zu Hohenholte, von dort aus ging es in das nahegelegene Havixbeck, wo der Pastor und der Kaplan examiniert sowie die Kirche und deren Ausstattung begutachtet wurden. Anschließend inspizierte Hartmann die Kirche in Schapdetten und reiste weiter nach Nottuln, wo er das dortige adelige Damenstift visitierte, den Dekan und die beiden Kapläne des Stiftes einvernahm sowie den dorthin bestellten Pastor von Schapdetten befragte.

Die „zum Heil derer, die visitiert werden sollen" (Visitationsinstruktion, 47) eingesetzte Visitation sollte jede einzelne Kirche, alle Pfarrkirchen und Kapellen, alle Kollegiatkirchen, alle Klöster und Stifte beiderlei Geschlechts sowie Hospize und Schulen einschließen. Überall, wo es nötig erschien, sollten die Visitatoren „die Irrtümer korrigieren und Fehlentwicklungen zum Besseren wenden" (Visitationsauftrag, ebd.). Als Ziel formulierte die Visitationsinstruktion, „die reine orthodoxe Lehre und das bewährte moralische Wohlverhalten wiederherzustellen und zu behüten" (ebd.). Zu der Visitationsinstruktion war von den beauftragen Kommissaren ein umfangreicher Fragenkatalog ausgearbeitet worden (52–68). Er ist in zwei Abschnitte unterteilt: Der erste Abschnitt bezieht sich auf die Ecclesia collegiata und enthält Fragen an die Kanoniker und Vikare in den Kollegiatstiften, wozu die Visitatoren offensichtlich auch die freiweltlichen Damenstifte zählten. Der zweite Abschnitt betrifft die Ecclesia parochialis und beinhaltet Fragen an die Pfarrer, Kapläne und Vikare an den Pfarrkirchen. Auffallend ist das Fehlen eines Fragenkatalogs zu den Klöstern, obwohl diese in der Visitationsinstruktion ausdrücklich erwähnt werden (vgl. 50f). Ebenso fehlen der Fragenkatalog und die Visitationsergebnisse zur Stadt Münster, mit der die Visitation beginnen sollte (Visitationsinstruktion: „Der Ablauf der Visitation soll so angelegt werden, dass sie zuerst die Stadt [Münster], danach die Diözese visitieren." [47]). Anscheinend liegt hier ein Überlieferungsverlust vor.

Insgesamt liefert der vorliegende Band eine Materialfülle, die Arbeiten nicht nur zur katholischen Reform im Fürstbistum Münster, sondern auch weitere vergleichende Studien zu den diversen Aspekten der Frühneuzeitforschung anregen dürften. Schon die Interrogatoria enthalten ein weites Spektrum an Sachverhalten, die weit über das anvisierte Ziel der Visitationen, nämlich ein Gesamtbild der kirchlich-religiösen Zustände und der sittlichen Verhältnisse zu ermitteln, hinausgehen. Die hier edierten Visitationsergebnisse bilden die von den Kommissaren untersuchten kirchlich-religiösen Zustände und die sittlichen Verhältnisse in der Diözese Münster allerdings unterschiedlich ab. Ein *umfassendes* Gesamtbild der kirchlich-religiösen Zustände und der sittlichen Verhältnisse war schon wegen der unterschiedlichen Intensität der durchgeführten Untersuchungen und Befragungen nicht zu erwarten. Auffallend sind die Ergebnisse der Befragungen zur Spendung der Sakramente, hier v. a. der Eucharistie unter einer Gestalt, oder zur Rechtgläubigkeit des „Volkes". Die Fragen hierzu wurden von den visitierten Geistlichen oft bejahend beantwortet und sind daher im Gesamtkontext der protokollierten Antworten und der vier Reformdekrete Ferdinands von 1616 zu werten.

Die Bedeutung dieser Edition liegt unzweifelhaft darin, dass sie Informationen zu allen Punkten des vom Tübinger Sonderforschungsbereich um Ernst Walter Zeeden erstellten Schemas zur Erschließung von Visitationen liefert. Zu wünschen wäre, dass von dieser Arbeit eine Initialwirkung ausginge, und zwar nicht nur für weitere Editionen von Visitationsakten, sondern auch für einen Band „Nordrhein-Westfalen" in Fortsetzung des „Repertoriums der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland", das bisher nur in zwei Bänden (zu Hessen und zu Baden-Württemberg) vorliegt.

Paderborn Ursula Olschewski

Hömig, Herbert: **Carl Theodor von Dalberg**. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons. – Paderborn: Schöningh 2011. 689 S., geb. € 80,00 ISBN: 978–3–506–77240–4

In einer detailreichen Untersuchung unternimmt Herbert Hömig den Versuch, Erzbischof, Fürstprimas und Großherzog Carl Theodor von Dalberg (1744–1817), den letzten geistlichen Reichsfürsten, umfänglich und von innen heraus, dabei natürlich im Wechselverhältnis zu den Ideen und Persönlichkeiten seiner Zeit, zu verstehen. Während die borussisch-kleindeutsche Geschichtsschreibung D. als Marionette

Napoleons verachtet hat, haben im 20. Jh. wichtige Biographien und Detailforschungen mit dieser Perspektive gebrochen, man denke etwa an die Arbeiten von Klaus Rob, Hans-Bernd Spies und Konrad Färber. H. möchte ein Postulat Färbers einlösen, „den ganzen" D. darzustellen (14). D. ist ihm Repräsentant „einer historisch konkreten, aristokratischen, politischen Elite", für den „Reichskirche, Reichsadel und Reichsverfassung" eine unlösbare Einheit gebildet haben (17).

D. wird in der rheinisch-stiftischen, adeligen Familientradition verortet; mit zehn Jahren wurde er in das Mainzer Domkapitel aufgenommen, drei Jahre später in Worms; er war dann ab 1768 Domkapitular in Mainz, es kamen Kapitularstellen in Worms und Würzburg hinzu, 1787 wurde er Koadjutor in Mainz und in Konstanz. D. wurde überwiegend durch Hauslehrer, aber auch an Univ.en gebildet, studierte freilich dort, wie damals vielfach üblich, nicht an der theol. Fak.; mit 19 Jahren, nach Absolvierung seiner Kavalierstour, wurde er Referendar im mainzischen Staatsdienst, protegiert von Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach zu Bürresheim (1707–1774). Diesem verdankte er die Berufung zum Statthalter in Erfurt, wo D. Regierungsverantwortung erlernen und ausüben konnte, eine für ihn ungemein prägende Zeit. Ziele waren das Wohl und die Glückseligkeit der Untertanen (materielle Absicherung, Arbeit, eine Vision, nach der alle gerecht und nach Möglichkeit liebend sein sollen; der Staat habe Tugenden und Moral zu fördern und Laster zu bekämpfen), dem sollte die Modernisierung und Effizienzsteigerung der Verwaltung, des Bildungswesens (das er als Domscholaster auch in Würzburg reformierte und förderte), der Akademien und der „nützlichen" Wissenschaften, des Gewerbes und der Landwirtschaft, des Gesundheitswesens sowie anderer sozialen Einrichtungen dienen. Eine ähnliche Programmatik sollte er später in Regensburg, Aschaffenburg und Frankfurt verfolgen. Revolutionen hätten ihre Ursachen in ungerechter Regierung und Verwaltung; als unkontrollierbare Massenbewegungen seien sie aber dem allgemeinen Wohl und der Moralität nicht förderlich. Von Erfurt aus knüpfte er Verbindungen zu den Herzögen und Literaten in Weimar (Goethe, Schiller, Herder, Caroline von Wolnzogen, auch Wilhelm von Humboldt u. a.) und zur Freimaurerei, kurzzeitig auch zu den Illuminaten, ohne Freigeist gewesen zu sein. Zeit seines Lebens betätigte sich D. immer auch als Schriftsteller und Mäzen. Die kleineren, dem Reich verpflichteten Stände im Fürstenbund waren Ende des 18. Jh.s zunehmend vom Desinteresse der Habsburger am Reich und am Schutz der (erz-)bischöflichen Belange im Nuntiaturstreit enttäuscht; als Vertreter des Reichspatriotismus wurde D. nun für Friedrich Carl von Erthal als Mainzer Koadjutor tragbar, der im Kapitel eine Mehrheit hinter sich hatte. Auch in Konstanz und Worms wurde er 1787/1788 zum Koadjutor gewählt. Bereits damals strebte D. nach der Einigkeit und Stärke der dt. Kirche in „vertrauensvoller Übereinstimmung mit dem Papst", während Kardinal Bartolomeo Pacca (1765–1844), ehemals Nuntius in Köln, in ihm nichts als einen Freimaurer und sektiererischen Kuriengegner sah. Mit der Besetzung von Mainz und dem Verlust des rechtsrheinischen Reichsgebiets stand die künftige Gestalt des Reichs und die Frage nach der Zukunft der Reichskirche (Säkularisationen) auf der Tagesordnung. Preußen und Österreich legten auf das *Sacrum Romanum Imperium* kein großes Gewicht und schlossen jeweils Sonderfrieden, zu einem wirksamen Schutz der kleinen Reichsstände und der Reichskirche waren sie jedenfalls nicht in der Lage; diese als Träger des Reichspatriotismus waren auf sich gestellt. Sollten Reich und Kirche weiterbestehen und reformiert werden, dann blieb letztlich nur der Versuch eines Schulterschlusses mit Frankreich. Franz Josef von Albini erreichte in Regensburg wenigstens das Fortbestehen des Mainzer Kurerzstaates (Art. 25 RDH). Die Reichskirche und die konfessionellen Verhältnisse sollten bis zur Neuordnung bestehen bleiben (Art. 62f RDH). Hier hatte das Bemühen D.s, der während der Verhandlungen der Reichsdeputation die Nachfolge Erthals in Mainz antrat, um eine einheitliche Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, also um ein Reichskonkordat, sein reichsrechtliches Fundament. Ein solches hätte v. a. den Vorteil gehabt, die Kirche in den Einzelstaaten unabhängiger vom staatskirchlichen Territorialismus sein zu lassen, dazu materielle und immaterielle Ressourcen der Kirche zu bewahren. Dies scheiterte letztlich am österreichischen und v. a. röm.-päpstlichen Interesse. In Rom hatte man bewusst zur Steigerung der eigenen klerikalen Macht die Schwächung der dt. Kirche und den pastoralen Notstand in dieser in Kauf genommen. Der röm. Umgang mit D. und seinem Konstanzer Generalvikar Wessenberg in seiner geradezu himmelschreienden Ungerechtigkeit ist ja bereits andernorts mehrfach dargestellt worden; Inkompetenz und Unwissenheit und brutales Machtstreben mischten sich hier. D. blieb so letztlich nur der Versuch, mit Hilfe Napoleons ein Reichskonkordat zu erzielen; später ein Rheinbundkonkordat, da in diesem in gewisser Weise noch Reste der Reichstradition fortlebten. Napoleon hatte zwar durchaus persönliche Sympathien für D. gehegt; machtpolitisch hatte er freilich weder ein Interesse an Reichstraditionen noch an der Reichskirche, zudem hatten Bayern, Württemberg und Baden letztlich für ihn machtpolitisch ein höheres Gewicht als D., sowohl in der Zeit des Kurerzstaates bis 1806/10, wie auch in D.s Zeit als Primas des Rheinbundes und ab 1810 als Großherzog des Frankfurter Primatialstaates. Auch Versuche, den Fortbestand des eigenen Staates zu sichern, etwa dadurch, dass er Kardinal Joseph Fesch, Napoleons Halbonkel, zum Koadjutor bestimmte, scheiterten. Nach dem Russlandfeldzug, als die Mittelstaaten noch schnell die Abkehr von Napoleon vollzogen, blieb D. gegen den Rat Wessenbergs und anderer diesem auf geradezu starrsinnige Weise treu, was letztlich das Ende seines Großherzogtums bedeutete. Seine Herrschaft, die immer mehr als Synonym für das napoleonische System galt, das zur Finanzierung der Kriegszüge immer stärker das Land ausbluten ließ, war zumindest in Frankfurt am Ende auf zunehmende Opposition gestoßen.

Die breite, mit Wiederholungen arbeitende Darstellungsart H.s hat neben Nachteilen auch Vorteile. Die Arbeit ist weitgehend aus der Literatur, wenn auch unter Heranziehung gedruckter, teilweise auch ungedruckter Quellen, geschrieben. Das mag der Grund sein, weshalb die Anmerkungen an das Ende des Buches verbannt wurden und dort jeweils nur Literatur zu ganzen Absätzen angegeben wird; dabei werden aber nicht einmal echte Zitate exakt belegt, sodass dem Leser nur ein umständliches Nachschlagen bleibt. Viele edierte Quellen werden nach der Literatur zitiert, was mitunter zu vermeidbaren Verwechslungen und Fehlern geführt hat. Neben Flüchtigkeitsfehlern finden sich ohnehin immer wieder Behauptungen, die nicht exakt sind (die Berufung „Bürgerlicher" in Domkapitel ist doch nicht ohne Weiteres eine Bestimmung des Tridentinums [18]; das Wiener Konkordat wurde 1445 geschlossen [19]; 1764 war Pius VI. noch nicht Papst [106]; für das Reich war doch eigentlich traditioneller Weise nicht die Kölner, sondern die Wiener Nuntiatur zuständig [107]; 1790 gab es sechs, und nicht vier kath. Kurfürsten [169]; in der Zeit nach 1803 gab es noch keine „Glaubenskongregation" [294]; das Regensburger Katharinenstift ist kein „katholisches" Krankenhaus gewesen [311]; Wörth als Regensburger Bischofsresidenz ist keine „Insel" [399]; die Kartause bei Regensburg heißt „Prüll", nicht „Prüel" [445]; Georg Michael Wittmann, auf S. 577 fälschlich „Wortmann" genannt, wurde später Bischof, nicht „Erzbischof" von Regensburg [575]; D.s Grabdenkmal im Regensburger Dom ist aus weißem, nicht schwarzem Marmor [578]; u. s. f.).

H. geht biographisch schrittweise vor und neigt leider kaum zur systematischen Analyse und zur synthetischen Thesenbildung. Dennoch ist wohl ein Ergebnis seiner Darstellung, dass D. durchaus Akteur war und mit einer gewissen Konsequenz seinen Idealen treu geblieben ist, nämlich Reformen und Beförderung der Wohlfahrt der Menschen mit Hilfe der Reichskirche. Die Anlehnung an Napoleon war für ihn die einzige Möglichkeit, diese Politik in modifizierter Weise fortzuführen und wenigstens noch partiell zu retten. Andere Fragestellungen, etwa wie sich die Finanzsituation in D.s Herrschaftsbereich tatsächlich entwickelte, etwa auch im Vergleich zu anderen Staaten, werden höchstens mitlaufend verfolgt. Systematisch-interpretative Ansätze, etwa inwiefern das in Erfurt entwickelte Regierungs- und Verwaltungsmodell auch in Aschaffenburg, Regensburg und Frankfurt umgesetzt oder doch modifiziert werden sollte, werden nicht verfolgt. Die Tragik D.s jedenfalls bestand nicht nur darin, dass die napoleonische Machtpolitik letztlich an seinen Zielen kein Interesse hatte, sondern auch, dass sich seine Ideale, so H. gleich zu Beginn (18), doch bereits überlebt hatten. Dies freilich zu diskutieren und zu begründen oder zu widerlegen, wäre eine andere Arbeit.

Regensburg Klaus Unterburger

Theologiegeschichte

Drobner, Hubertus R.: **Augustinus von Hippo**. Predigten zu den alttestamentlichen Propheten (Sermones 42–50). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen. – Frankfurt u. a.: Peter Lang 2013. 615 S. (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 29), geb. € 87,95 ISBN: 978–3–631–64363–1

In the present monograph, volume 29 of the "Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter"-series, Hubertus Drobner offers an introduction, critical text, and translation of Augustine of Hippo's *Sermones ad populum* 42–43; 45–49, 49A, and 50, nine sermons preached on the Old Testament Prophets (viz. Jesaja, Ezechiel, Micha, Haggai), which form, in a way, a peculiarity among Augustine's sermons, as the bishop of Hippo did not frequently preach on the Prophets of the Old Testament. Apart from sermon 43 (which was translated by Carl Haas in 1861), D.'s monograph offers the first German translation of these sermons.

In the preface to the volume, the translator delineates the corpus of his monograph, stating that Augustine preached very few sermons on the Prophets of the Old Testament, or that at least the transmission of this genre of sermons is rather limited. The general preface is followed by an updated version of D.'s index which contains all of Augustine's sermons, with their respective dates and German translations. At the end of D.'s introduction, the reader can find a lengthy and exhaustive bibliography of translations and general studies on Augustine. Each of the nine translated sermons is preceded by an introduction, focusing consecutively on the transmission of the observed sermon ("Überlieferung"), its historical context ("Ort und Zeit"/"Datum"…), the Bible verses Augustine explains ("Lesungen"), and the content and structure of the text ("Inhalt und Aufbau"), in some cases followed by maps, pictures, or drawings. For the critical text of each sermon in the volume, D. compared all available critical editions, noting variant readings in the apparatus, as he himself states (12). He also took into account the indirect transmission of these sermons, which often consists of Medieval compi-

lations of Augustine's works (cf. infra). The volume concludes with a list of abbreviations, references to source texts and authors, further literature on Augustine in general, and a list of Biblical references.

D.'s extensive general bibliography is certainly a very helpful instrument for anyone studying Augustine's sermons in general. Furthermore, he also included a short bibliography for each individual sermon to give the reader enough further information concerning these specific texts. In this way, however, there seems to be a lack of balance between the lengthy general parts of the volume (focusing on the scholarship of Augustine's sermons), and the relatively short bibliographies of the individual sermons. D.'s commentary on each sermon is detailed, offering a lot of useful information on the sermons' stylistic and structural aspects, the Biblical verses which Augustine explains, historical and theological considerations, and chronological issues, with lists of available editions and translations in several languages. Among these surveys, D. even lists translations in Danish and Polish. When presenting the complexities concerning the dating of certain sermons, D. lists the opinions of several scholars on the matter, which gives the reader a survey of the different viewpoints. At the beginning of the description of each sermon, the reader finds an overview of the editions of the sermon in question, as well as of its most important translations. This description could have been improved by adding a *conspectus siglorum* of the editions used in the apparatus, which is now lacking. This compels the reader to search in the paragraphs "Überlieferung" for the used sigla and abbreviations. These sigla and abbreviations also lack in the "Abkürzungen"-list at the end of the monograph. The chap.s on the textual transmission of each sermon are interesting, but it would have been useful if D. had identified more clearly the specificities of and differences between the editions he used for his critical text, in order that the reader could evaluate each edition, as well as the text-critical choices made by the translator. D. not merely limited his apparatus to the direct transmission of the observed sermons, but also included several indirect witnesses (such as, for example, Florus of Lyon's *Expositio in epistulas beati Pauli ex operibus sancti Augustini*, or the Venerable Bede's Pauline commentary). This indirect transmission, which largely consists of Medieval compilations of Augustine's works, played a major role in the diffusion of the bishop's oeuvre. This becomes clear in the transmission of sermon 49A, a fragment from one of Augustine's otherwise lost sermons. The fragment has been preserved through the Venerable Bede's *Collectio ex opusculis sancti Augustini in epistulas Pauli apostoli*, which is, however, not a "Homiliensammlung" as D. states (491), but – as the title of the work indicates – a Pauline Commentary, consisting of fragments from Augustine's works. The translations of the sermons are fluent and of good quality. D. is able to make the texts understandable without flattening the complexities of Augustine's language. He succeeds in presenting a translation which is faithful to the original, and at the same time enjoyable to read. A series of rather small, but nevertheless regretful errors: p. 54 "ele-emosynarum" (vs. "eleemosynarum", 52); inconsistent use of commas, for example "date, et dabitur vobis" vs. (on the next line) "date et dabitur vobis" (52). On pp. 442–443, paragraph 8, the sentence "forte intellegis mecum, non esse bene malis" is omitted in the German translation. In any case, D.'s monograph is definitely a valuable instrument for anyone who is interested in these particular sermons, as well as in the more general scholarship on Augustine's sermons.

Leuven Nicolas De Maeyer

Moreschini, Claudio: **A Christian in Toga**. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 155 S. (Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte, 3), geb. € 29,99 ISBN: 978–3–525–54027–5

Der vorliegende kurze Band von 155 S. hat Boëthius als christlichen Theologen bzw. als Theologen und Christen zum Thema. Im Klappentext heißt es, B. sei der erste christliche Schriftsteller, der sich nicht „mit dogmatischen und theologischen Problemen aus kirchlicher Sicht" beschäftigt habe, da er kein Bischof, sondern Laie gewesen sei. Abgesehen von der seltsamen Unterscheidung zwischen dogmatisch und theologisch in dem zitierten Abschnitt kann das so nicht ganz richtig sein; denn man könnte zumindest den zwei Jh.e vor B. wirkenden röm. Rhetor und Philosophen Marius Victorinus in ähnlicher Weise kategorisieren. Victorinus war in dieser und auch in vielerlei anderer Hinsicht gewissermaßen ein direkter Vorläufer des B. und dies kommt im Buch selbst auch ausführlich zur Sprache (21–29, 42–50 u. ö.) – nur eben der Klappentext ist diesbezüglich irreführend. Dem Inhalt der Studie tut dies freilich keinen Abbruch. Claudio Moreschini, em. Prof. für lat. Literatur an der Univ. Pisa, hat seit Jahrzehnten z. T. monumentale Studien und Editionen auf dem gesamten Gebiet der frühchristlichen Literatur an die Öffentlichkeit gebracht und er enttäuscht auch mit dieser vergleichsweise kleinen und in ihrem Skopus beschränkten B.-Schrift nicht. Hervorgegangen aus einer an der Univ. Bremen gehaltenen Vorlesungsreihe zum Thema „Christentum als antike Religion" konzentriert sich M. hier v. a. auf die Frage, die er seinem Werk auch als Untertitel beigibt, wie B. als „Interpret der Antike" und zugleich – und z. T. auch unter derselben Hinsicht – als „christlicher Theologe" zu deuten sei.

Das Buch ist in vier Kap. unterteilt. Sie beschäftigen sich 1) mit B.' „großem kulturellen Projekt", der Rezeption antiker Philosophie und Wissenschaft aus christlicher Perspektive, 2) speziell mit B.' Philosophie und Theologie, wie sie in seinen *Opuscula Theologica* zur Wirkung kommen, 3) mit der *Consolatio Philosophiae* und 4) mit der Frage nach der Christlichkeit des B.

Kap. 1 fällt relativ kurz aus. Eher kursorisch wird auf B.' Leistungen auf den Gebieten Mathematik, Geometrie, Musik, Logik, Philosophie und Theologie und auf sein Nachwirken bei Cassiodor verwiesen. Der zeitgeschichtliche Kontext (B.' Leben und Wirken als röm. Senator höchsten Ranges in Theoderichs Königreich Italien) wird in einer längeren Fußnote abgehandelt. Den Kern des Buches bilden zweifellos die Kap. 2 und 3. In Kap. 2 werden in chronologischer Abfolge die *Opuscula Theologica* diskutiert: *De fide catholica*, das M. als das früheste theologische Werk B.' identifiziert, *Contra Eutychen et Nestorium*, die beiden *opuscula* zur Trinitätslehre, *Utrum Pater* und *De sancta Trinitate*, sowie das als *De hebdomadibus* bekannte Werk über, wenn man so will, Sein und Seiende (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, so lautet der eigentliche Titel des Werkes; s. S. 71) und die theologischen Implikationen dieses Bezugsverhältnisses. Kap. 3 beschäftigt sich zunächst mit der Frage nach dem Genre der *Consolatio* und fragt, ob man die *Consolatio* als „Mischschrift" (Prosimetron, „Menippeïsche Satire") und gleichzeitig als eine echte philosophische Trostschrift verstehen kann. Diese Frage ist in der Forschung umstritten. M. beantwortet sie affirmativ. Als entscheidend sieht er dabei an, dass die *Consolatio* eine direkte Auseinandersetzung mit dem unmittelbar drohenden eigenen Tod ist.

Der Tod bzw. die Furcht vor dem Tod, die ja nach Rosenzweig am Anfang allen Philosophierens steht, zeitigt in der *Consolatio* eine geradezu überwältigende Präsenz. Sie scheint, wie M. unter Verweis auf einige Beiträge der neueren Forschung herausstreicht, von der personifizierten Philosophie selbst repräsentiert zu werden, die in der *Consolatio* als die zu furchterregender Monstrosität überhöhte Gestalt einer in Lumpen gekleideten alten Dame auftritt. Das in ihr Gewand eingestickte griech. Theta (für *Thanatos*, Tod) verweist, so M., jedoch nicht auf den gewaltsamen irdischen Tod durch Theoderichs Scharfrichter, der B. bevorsteht und vor dem er sich fürchtet, sondern vielmehr auf die Zielsetzung der Philosophie, nämlich diesen Tod durch einen ihn vorwegnehmenden Tod zu überwinden. Dieser Tod ist die durch das Philosophieren errungene Selbsttötung, die Abtötung allen irdischen Erwartens, Hoffens und Fürchtens, die Loslösung letztlich von der Furcht des Todes selbst. In dieser Hinsicht ist die *Consolatio* tatsächlich keine Trostschrift konventioneller Art. Sie bietet keine Vertröstung, auf die hin man dann wieder ins normale, diesseitige Leben zurückkehren könnte, sondern einen metaphysischen Gegenentwurf, in dem Gott und Seele und ihr Verhältnis zueinander im Mittelpunkt stehen, Vorsehung und Schicksal nur eine relative Rolle spielen und der (astrale) Leib bestenfalls als Aspekt der Seele in den Blick gerät.

Ist dieser Weltentwurf christlich? Diese Frage wurde in der Rezeption seit dem frühen Mittelalter gestellt, wie M. in Kap. 4 kurz erläutert. Uns Heutigen erscheint B.' Weltsicht freilich eher pagan und esoterisch. Dies liegt jedoch v. a. auch daran, so M., dass uns die Antike bzw. die Spätantike, in der diese Form des Denkens und auch diese Form des Christentums beheimatet war, fremd ist. M. insistiert und demonstriert anhand einiger Beispiele, dass B. in der Tat seit dem Mittelalter als christlicher Denker und somit auch existenziell als Christ rezipiert wurde und dass eine solche Rezeption weiterhin durchaus möglich sei. Er zitiert dazu u. a. Danuta Shanzer, die vor kurzem davon sprach, dass B. ein Christentum vertrat, das weniger von den Texten des NT als von den philosophischen und weisheitlichen Traditionen der Antike beeinflusst war. Sachlich entspricht dies wohl in etwa dem bekannten Konzept der „Christianisierung" antiker Denkformen und -inhalte in der christlichen Spätantike. B. war, so konstatiert M. noch einmal am Schluss des Buches, seinen Titel reïterierend, eben „ein Christ in Toga", ein Christ und zugleich auch ein spätantiker Römer.

Der vorliegende Band bietet somit zwar nichts weltbewegend Neues. Vieles ist aus neuerer Sekundärliteratur erschlossen. Doch ist diese in allen Bereichen auf dem neuesten Stand. Auch ist M.s Stil äußerst klar und luzide, kurz und prägnant, ohne allzuviel gelehrten Ballast in den Fußnoten. Das Bändchen ist nach Dafürhalten des Rez.en somit ideal als Einführung in B.' theologisches Denken. Es ist jedoch durchaus auch nützlich für weiterführende Studien und als Bestandsaufnahme für den gegenwärtigen Stand der Forschung.

Cardiff Josef Lössl

Gertrud von Helfta – Botschaft von Gottes Güte. Band I: Buch 1 und 2, lateinisch – deutsch, hg. und übers. v. Äbtissin Maria Hildegard Brem. – Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be 2014. 287 S., geb. € 27,90 ISBN: 978–3–902694–57–7

Nicht nur durch die Neugründung des Klosters Helfta im Jahr 1999 findet die Mystikerin Gertrud von Helfta, auch „Gertrud die Große" genannt, wieder zunehmende Beachtung. Mit den theologischen Fragestellungen der Gegenwart, nicht zuletzt auch denen religiös engagierter Frauen und ökumenisch ausgerichteter Christen, eröffnen sich bisher unbekannte Horizonte des Verständnisses. Eine wichtige Grundlage hierfür bildet die Neuübersetzung von G.s umfangreichstem Werk, dem „Legatus Divinae Pietatis", durch die Äbtissin der Zisterzienserinnenabtei Mariastern-Gwiggen, Maria Hildegard Brem; die bisher vorliegende Übersetzung durch Johanna Lanczkowski aus dem Jahr 1989 gilt in mancherlei Hinsicht als unzulänglich (vgl. 53).

Der vorliegende Band ist der erste Teil einer auf mehrere Bände angelegten Neuausgabe des „Legatus". Er umfasst eine „Geistliche Hinführung" und „Einleitung" zum Gesamtwerk sowie den lat. Text samt dt. Übersetzung des ersten und zweiten Buchs des „Legatus". Dabei entspricht der lat. Text dem der kritischen Ausgabe aus dem Jahr 1968 durch Pierre Doyère in den „Sources Chrétiennes" (Band 139).

Im einführenden Teil stellt B. ihre Neuübersetzung betont unter eine geistliche Zielsetzung: Es gelte, die Schätze von G.s Werk zu heben, und dabei sei am fruchtbarsten eine Lektüre, die dazu führe, die Erfahrungen der Heiligen auf das eigene Leben anzuwenden (18). G. stehe beispielhaft für die Berufung aller Getauften zur „Entdeckung und Entfaltung der Innendimension des Menschen, der inneren Mitte, und die liebende Verbundenheit mit Christus in allen Lebensvollzügen" (17). Die folgenden Ausführungen über das Kloster Helfta, die Persönlichkeit G.s sowie über Art, Inhalt und Wirkung ihres Werks sind leicht verständlich geschrieben, lassen aber in den Fragestellungen ebenso wie in den auf das Wesentlichste beschränkten Zitaten eine gründliche Vertrautheit mit dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Diskussion erkennen. Zu Recht wird abschließend, auch im Blick auf die Bemühungen um die Erhebung G.s zur Kirchenlehrerin, die spirituelle Bedeutung G.s herausgestellt: Sie zeige einen „Weg zur Vertiefung und Verinnerlichung des christlichen Lebens", das wesentlich „im Empfangen und im Vertrauen sowie in der dankbaren Liebe" bestehe (54f). Zugleich wird, mit neuen Begründungen, die Bedeutung G.s auch auf der Ebene der Weltliteratur hervorgehoben: hier sei sie „als Pionierin autobiografischer Aufzeichnungen und Bekenntnisse eine Frau höchstens Ranges" (54).

Den im Einführungsteil genannten Intentionen entspricht der Stil der Übersetzung. Der „fromme" oder altertümliche Ton früherer Ausgaben wird strikt vermieden; die Wortwahl soll dem Sprachempfinden heutiger Leser angemessen sein. So wird etwa „dulcis" konsequent nicht mit „süß" wiedergegeben (13), selbst wenn dabei der spezifisch sensuelle Gehalt dieses Worts nicht mehr spürbar ist. Dabei achtet B. stets auf philologische Genauigkeit; selbst Wortspiele der lat. Vorlage werden berücksichtigt (vgl. 157). So werden die Texte zur ansprechenden und angenehm lesbaren Lektüre. „Suavitas: Zärtlichkeit" (58), „dulcedo: Seligkeit" (170), „curiositas vel delectabilitas: Eleganz und Schönheit" (sc. der Kleidung) (126) mögen als Beispiele für den Ton dieses Übersetzens genügen. Maßstabgebend ist bereits die Wiedergabe des Titels „Legatus Divinae Pietatis": Statt „Gesandter der göttlichen Liebe" heißt es nun „Botschaft von Gottes Güte" (vgl. 31–33) – eine mutige Entscheidung für inhaltliche Genauigkeit gegen einen aus über hundertjähriger Tradition vertrauten Wortlaut. Allerdings könnte es künftiger Diskussionsstoff sein, ob G. ihr Werk „Legatus" v.a. als „Botschaft", oder doch, in Analogie zum biblischen „Angelus", personalisiert als „Boten" verstanden hat (vgl. 62: „personae quae nominantur legati"; auch die mittelhochdeutsche Übersetzung formuliert „ein botte der götlichen miltekeit"). Doch jeder, der die Schwierigkeiten einer Übersetzung aus dem Lateinischen kennt, zumal wenn Wörter – wie oft bei G. – auf mehreren Ebenen liegen, wird die sinngemäß mögliche Wiedergabe eines Worts respektieren, auch wenn dabei nur eine von mehreren Möglichkeiten erfasst werden kann. Im Zweifelsfall ist immer im Blick auf den lat. Originaltext ein eigenes Urteil möglich. Problematisch scheint mir jedoch, wenn Schlüsselbegriffe, die bei G. theologisch sehr genau gesetzt sind, unterschiedlich wiedergegeben werden. So findet sich selbst für „pietas" neben „Güte" auch die Übersetzung „Liebe" (78). V.a. aber Termini bei G.s revolutionärer Rechtfertigungslehre müssen sehr genau abgewogen werden. Wenn „emendare/emendatio" wechselnd als „Sühne" (244; vgl. auch 274: „placare: Sühne leisten") oder „Wiedergutmachung" (260) oder (richtig) als „bessern" (244) erscheint, ist nicht mehr erkennbar, dass in G.s Theologie der Gedanke der „Sühne" fremd ist und sie Begriffe wie „emendare: ausbessern", „operire: zudecken" (226); „reconciliare: versöhnen" (262) und v.a. „supplere: auffüllen, ergänzen" (158 u.ö.; s. dazu 41f) sehr genau setzt, um ihr Verständnis von der Überwindung von Nachlässigkeiten oder Fehlern oder Sünden durch die unverdiente überströmende Gnade und Barmherzigkeit Gottes (vgl. z.B. 140) zum Ausdruck zu bringen.

B.s Übersetzung gelingt es nun selbst in solchen diskussionsbedürftigen Einzelaspekten, durch ihre zugängliche Sprache den Weg zu öffnen, sich mit G.s Person und Werk neu zu befassen. Man wird in Buch II eine Frau kennenlernen, die im oft nahezu skrupulösen Bewusstsein ihrer Schwächen, aber auch in der befreienden Erfahrung ihrer Begnadung ihren Weg zu und mit Gott sucht und – anderen zum Heil – davon Zeugnis ablegt, in vielem durchaus vergleichbar den „Confessiones" Augustins. Es geht darum, das „Innere meines Herzens kennen und beachten zu lernen" (171; 265), wo die beglückende Liebe und Freundschaft Gottes zu erfahren ist, die mehr bewirkt als jede Art von Strafe (171–173). Gott, „amator: Liebhaber" des Menschen (258), bejaht unbedingt dessen freien Willen („liberum arbitrium" [212, 232]), und aus Liebe zu Gottes Liebe („amore amoris tui" [278]) gelangt der Mensch, in der Freiheit des Geistes und der Freiheit des Herzens („libertas spiritus/cordis" [124]), zur Einheit mit Gott in Erkenntnis und Liebe („cognitio et amor" [262]), um schließlich in der Ewigkeit zusammen mit Gott im Himmel zu herrschen („conregnare" [262]). Für künftige Forschung wird es eine lohnende Aufgabe sein, die kühne theologische und auch psychologische Konzeption dieses Buchs genauer zu erfassen.

Unbedingt mehr als bisher zu beachten ist aber auch Buch I, das zumeist der in der G.-Forschung sog. „Schwester N" zugeschrieben wird. Jene Vf.in erweist sich in diesem Einführungsbuch zum „Legatus" nicht nur als eine – wie bisher meist betont – fähige Hagiographin; vielmehr ist in ihr auch eine hervorragende Theologin zu erkennen: Die im sog. „Helftaer Theologinnenkreis" entwickelte Theologie wird hier konzentriert zur Sprache gebracht. Sie stimmt in den wesentlichen Aspekten mit G. überein, setzt aber durchaus auch eigene Akzente. Grundlegend ist hier der vertrauensvolle Glaube („confidentia" [112 u.ö.]); als „edles Geschenk" (114) ist er das „fundamentum" aller Tugenden (128). In dieser Gnade nimmt G. die Gottähnlichkeit („similitudo Dei" [112]) in sich auf, begegnet Gott wie einem Gleichgestellten („ludere de pari" [114]); und begabt mit der Gnade der Freiheit („gratia libertatis" [124]), kann sie auch als Frau priesterliche Binde- und Lösegewalt wahrnehmen (140–143). So wird man bei G. vielfach eine überraschende Modernität finden können: eine Theologie, die auf die Liebe („charitas") zu Gott und dem Nächsten als Königin aller Tugenden zielt (130) und im Eifer für die Seelen (102) die Würde („dignitas") eines jeden Geschöpfes, selbst der Tiere, liebevoll im Blick hat (106).

Gerade angesichts heutiger Studienliteratur, die ohne Sinn für die Möglichkeiten theologischer Bildsprache und die Normen literarischer Gattungen in G.s Werk nur eine Ansammlung seltsamer Erlebnisse und unterschwelliger sexueller Phantasien zu erkennen vermag (vgl. Peter Dinzelbacher: *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters.* Ein Studienbuch, Berlin 2012, 128–134), ist die Forschung aufgefordert, die Theologie Helftas neu zu entdecken. B.s lat.-dt. Ausgabe bietet hierfür erstmals im dt. Sprachraum die notwendige und zugleich auch anregende Grundlage.

Essen Siegfried Ringler

Mieth, Dietmar: **Meister Eckhart**. – München: C.H. Beck 2014. 298 S. (Beck Paperback, 6131), pb. € 16,95 ISBN: 978–3–406–65986–7

Dem Werk und Denken des Meister Eckharts, eines der schillerndsten Theologen und Philosophen aus dem Predigerorden des endenden 13. und beginnenden 14. Jh.s, den der Vf. dieses Buches und die meisten Mittelalterforscher der „Deutschen Albert-Schule" zurechnen (vgl. 9, 251f; dagegen: A. Quero-Sánchez: *Über das Dasein*, Stuttgart 2013, 29f, 519–528), gilt seit seiner „Wiederentdeckung" im 19. Jh. ungebrochen ein reges Interesse der interdisziplinären Forschung weltweit und insbes. in Deutschland. Hiervon zeugen zahlreiche ihm gewidmete Konferenzen und Fachpublikationen, unter denen das *Meister Eckhart-Jahrbuch* und die *Beihefte zum Jahrbuch*, die im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft bei Kohlhammer herausgegeben werden, das 2013 erschienene Nachschlagewerk *A Companion to Meister Eckhart* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 36) sowie das hier vorzustellende Buch eines durch zahlreiche Veröffentlichungen ausgewiesenen Meister Eckhart-Kenners (vgl. Publikationen des Vf.s in Auswahl, 281–286), des derzeitigen Präsidenten der (deutschen) Meister-Eckhart-Gesellschaft, hervorzuheben sind.

Im inhaltlichen Aufbau des Buches von Mieth spiegeln sich die wichtigsten Stationen, Themen und Motive von Eckharts Leben, Werk und Wirkung wider. Diese werden in einer enormen Konzentration auf das Wesentliche unter stetigem Einbezug ihrer historischer Verortung und quellenkritischer Absicherung zur Darstellung gebracht, wodurch sich das Buch über weite Strecken gleichsam als eine intellektuelle Vita des Meisters, als dessen *ex post* protokollierter und sachkundig erläuterter Existenzvollzug liest (vgl. 233f). Der kompakte Sachgehalt erstreckt sich auf sechs große Themenfelder, deren einzelne Teilbereiche jeweils kapitelweise abgearbeitet werden: I. „Gott und Mensch" (25–88); II. „Einheit im Wort, im Denken und im Bild" (89–108), III. „Offenbarung, Wahrheit und Gewissheit" (109–152); IV. „Gottesgeburt und Gottesentzug" (153–191); V. „Spiritualität, Ethik, Mystik" (192–234); VI. „Häresie im Widerstreit" (235–253). Die Ausführungen zu den genannten Themen werden durch ein „Vorwort" (9–12) und eine „Einleitung" (13–24) eröffnet und durch ein „Schlusswort" (254–255)

sowie einen vierteiligen, darunter bibliographisch sehr nützlichen „Anhang" (256–298: „Abkürzungen", „Literaturverzeichnis", „Namenregister" und „Sachregister") abgeschlossen.

Im „Vorwort" und im letzten (VI.) Kap. werden die biographischen Eckdaten, Lebensstationen und Tätigkeitsfelder sowie das Schicksal des geistigen Erbes im Zusammenhang und nach dem Abschluss des Inquisitionsprozesses in Avignon, das aus der Perspektive der Rezeption und der Eckhart-Forschung gezeichnet wird, umrissen. Wie stark die letztere für die Sicht des Vf.s bestimmend ist und wie er sich bemüht, dem Druck mancher einseitigen oder gegensätzlichen Interpretationen nicht zu erliegen, sondern sie miteinander zu vermitteln, kann man im „Vorwort" und auch später im fünften Hauptteil u. a. an seiner Position ablesen, die er gegenüber der Frage nach der Mystik bei Eckhart bezieht: „Den Ausdruck ‚Mystik' reklamiere ich nicht für Meister Eckhart, aber wenn man ihn wie schon Kurt Ruh auf die Besonderheit spiritueller Predigt-Kommunikation bezieht, sehe ich darin auch keine Diskriminierung seiner philosophischen Rationalität. Insbesondere beachte ich dabei die Beziehung zur Frauenmystik, vorzugsweise zur Zeitgenossin Marguerite Porete, unter besonderer Berücksichtigung von Meister Eckharts Frauenpredigten." (11) M. meidet polemische Diskussionen und sucht vielmehr zwischen scheinbar oder wirklich divergierenden Deutungen zu vermitteln. Vielleicht stellt man dies einerseits in seinem Verhältnis zur Inanspruchnahme des Begriffs der Mystik für Meister Eckhart und andererseits zur dezidierten Ablehnung dieses Begriffs am deutlichsten fest. Dieses Verhältnis ist ein ambivalentes, teils – wie erwähnt – ein sich distanzierendes, teils ein vermittelndes. Er will der erstgenannten Position, d. h. den Befürwortern der Zuordnung von Meister Eckhart zur Mystik, insofern diese „nicht nur einen religiösen Erfahrungsbereich, sondern vor allem auch dessen Theorie meint", gerecht werden, einer Position, die v. a. A. M. Haas (*Mystik als Aussage*, 2007, 414) und W. Beierwaltes („Philosophisch-theologische Positionen und Voraussetzungen der mittelalterlichen Mystik. Einführung", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hg. v. K. Ruh, 1986, 116–124) vertreten. Gleichzeitig kann er die gegenteilige Auffassung nicht zurückweisen, die K. Flasch („Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, a. a. O., 131) pointiert formuliert: Der Begriff der Mystik sei „nicht nur entbehrlich, sondern für die Erforschung Eckharts eher schädlich". Diese Position fand prominente Verfechter in den Fachkreisen, auf die der Vf. offenkundig Rücksicht nimmt. Er selbst hat letztlich kein Problem, von „Eckharts Zuordnung zur ‚Mystik' oder von ‚Mystik' bei Meister Eckhart zu sprechen, sie exakt zu bestimmen („‚Mystik' ist, wie bei Eckhart angenommen wird, […] Teilnahme an einer präsentischen Andersheit, an einem Durchbruch im Jetzt, im Augenblick, einem Fenster zur Ewigkeit. Dieses Fenster deutet in unsere stets gegenwärtige Herkunft, die auch unsere Zukunft ist" [220]) und ihr auch im interreligiösen Vergleich mit Zenbuddhismus, Hinduismus, Islam und Judentum, im Kontext der Agnostik und des auf die Vernunft aufgeschlossenen Christentums breite Aufmerksamkeit zu widmen (vgl. 218–234).

Ohne auf die analytisch im Inhaltsverzeichnis erfassten Inhalte einzelner Hauptteile hier eingehen zu können oder sie nur aufzählen zu wollen, sei angemerkt, dass die Ausführungen des Vf.s sich insgesamt nicht nur durch tiefe Kenntnisse der Schriften des Meister Eckharts und der umfangreichen Forschungsliteratur auszeichnen, sondern auch durch sein eigenes, für ihn charakteristisches Verständnis des Eckhart'schen Denkens. Letzteres resultiert aus dem Bestreben, Werk, Denken und Intention des Meister Eckharts richtig, und d. h. für ihn, den Autor nicht besser verstehen wollen, „als er sich selbst verstehen konnte" (vgl. 232). Dieser Ansatz hindert ihn nicht, eigene Akzente bei der Relektüre von Eckhart zu setzen und sich gegenüber seiner Ansicht nach verfehlten oder einseitigen Interpretationen kritisch zu positionieren.

Der Leser erfährt schon auf der ersten Seite des Vorworts, dass der Theologe („Professor der Heiligen Schrift") Eckhart „eine eigenständige Philosophie und Theologie entwickelt hat, die schon damals viele faszinierte und immer wieder neu entdeckt wurde" (9). Was an diesem Autor die heutigen Leser fasziniert oder faszinieren kann, gibt der Vf. mit den Worten von A. Speer, aber nicht ohne eigene persönliche Note, die auch sonst in seinem Buch zum Ausdruck kommt, im Schlusswort bekannt: Eckhart'sche Intention, die sich in der Sehnsucht nach der Übereinstimmung der gelehrten und gelebten Wahrheit artikuliert, und die „denkerische Anforderung", die sich im selbstvergewissernden Bezug der Vernunft auf die letzten Voraussetzungen des Denkens und seiner Offenheit für das, was man Gnade nennt, manifestiert (254f).

Mit diesem kompakten und für jedes Portemonnaie erschwinglichen Buch legt der Vf. eine konzise Darstellung des Profils von Eckhart als Denker, Prediger, Lehr- und Lebensmeister vor, ein veritables und wertvolles Kompendium im Taschenbuchformat, ein Vademekum, das seinen Benutzer mit Lebensstationen und vielen Facetten des philosophisch-theologischen Denkens des Dominikaners sowie mit einer bunten Vielfalt seiner Interpretation anhand der neuesten Forschung zuverlässig vertraut macht. Es eignet sich als Leitfaden ebenso zum Beginnen wie zum Vertiefen des Eckhart-Studiums, als Einführung und auch als Ergänzung zu dem von J. M. Hackett herausgegebenen *Companion to Meister Eckhart*, zumal darin der Beitrag des Vf.s fehlt.

Bonn Henryk Anzulewicz

Joseph Bernhart (1881–1969). Briefwechsel mit dem Präsidenten der Industrie- und Handelskammer Augsburg Otto A. H. Vogel (1894–1983) in den Jahren 1940 bis 1968, hg. v. Thomas Groll. – Weißenhorn: Anton H. Konrad 2012. 710 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–87437–559–7

Joseph Bernhart war gerade nach dem II. Weltkrieg einer der einflussreichsten Deuter der Geistesgeschichte im katholischen Raum; nach der Edition seiner nur die erste Lebenshälfte umfassenden, überaus lesenswerten „Erinnerungen" und seiner Tagebücher liegt nun mit der vorliegenden Herausgabe des 386 Schreiben umfassenden Briefwechsels mit dem Augsburger Fabrikanten und späteren (1945–1958) Präsidenten der IHK Augsburg Otto A. H. Vogel ein weiterer wichtiger Quellenkorpus zu seiner geistigen Biographie vor.

Obwohl nicht kirchlich gebunden, war V. überaus an metaphysischen Fragen interessiert und philosophisch gebildet. Das Verhältnis zwischen beiden war dabei nicht völlig reziprok: V. hatte B. zunächst durch dessen Schriften kennengelernt und stand ihm stets voller Bewunderung gegenüber; B., der seit seiner Eheschließung 1913 und der damit verbundenen Exkommunikation (bis 1942) weitestgehend von seiner schriftstellerischen Tätigkeit leben musste, wurde umgekehrt von V. auch finanziell unterstützt. Dennoch kam es zu einem echten geistigen Austausch; 1964 etwa bezeichnete B. den Industriellen V. als seinen „besten Freund" (656); auf ihn als potentiellen Hörer konzipiere er seine Vorträge. Neben den gerade am Ende des Briefwechsels immer vorherrschender werdenden Krankheitsschilderungen, den Geburtstagsgratulationen, den Weihnachtswünschen und Besuchsankündigungen spiegeln die Briefe deshalb einen umfassenden geistigen Austausch über Personen und Zeitgeschehen, Literatur, kirchliche und philosophische Themen wider. B. wird innerhalb eines Freundeskreises, zu dem etwa auch Fürst Fugger Joseph-Ernst von Glött (1895–1981), der Komponist Arthur Piechler (1896–1965) und der Rechtsanwalt Franz Reisert (1889–1965) gehörten, lebendig.

Die 1940 einsetzende Korrespondenz umfasst etwa die menschlich ergreifende Schilderung der Krebserkrankung und des Sterbens von B.s Frau Elisabeth 1943, den Bombenkrieg, der zur weitgehenden Zerstörung von V.s Fabrik führte und die Verhältnisse bei Kriegsende, die Nachkriegszeit, in der B. zunehmend neu als Vortragender und Schriftsteller gefragt war, B.s Bekanntschaft mit Franziska Wenger (1915–2005), die als sein „Eckermann" ihn unterstützte und ihm ein immer unentbehrlicheres Gegenüber wurde. Der Briefwechsel ist vom Hg. umfassend und präzise kommentiert. Besonders wertvoll ist die breite Wiedergabe der korrespondierenden Notizen aus B.s ungedrucktem Taschenkalender, der eher protokollartig Besuche, Gesprächsthemen und wichtige Ereignisse chronologisch festhält. Dass dabei nicht jede Anspielung oder Andeutung noch identifizierbar oder rekonstruierbar ist, ist klar. Personen, Werke und Ereignisse werden aber doch ausführlich erläutert. Über ganz wenige Deutungen und Auflösungen kann man unterschiedlicher Meinung sein; auf S. 563 ist zudem der Diplomat und Richelieubiograph Carl Jacob Burckhardt (1891–1974) mit dem Kunst- und Kulturhistoriker Jakob Burckhardt (1818–1897) verwechselt worden.

Dem nationalsozialistischen Unrechtsregime standen beide Korrespondenzpartner (ebenso wie dem Bolschewismus) kritisch gegenüber; seit der einsetzenden Bombardierung war man sich einig, dass eine durch Hybris und materialistische Rohheit verursachte Niederlage und Zerstörung bevorstehe, auch wenn man sich brieflich natürlich eher indirekt über Anspielungen und lateinische Zitate austauschte. Begegnungen mit und Beziehungen zu Reinhold Schneider, Carl Muth, Peter Dörfler oder – im Falle V.s etwa auch – mit Bundeskanzler Ludwig Erhard spiegeln sich in der Korrespondenz wider. Nur ab und an findet sich (hier in den Tagebuchnotizen) ein scharfes Urteil B.s, etwa 1952 über den „widerwärtigen" Regensburger Domkapellmeister Theobald Schrems (1883–1963), der mit seinem Knabenchor in nationalsozialistischer Zeit die Nähe zum Führer gesucht hatte. B. deutete die Zeit und die Verhältnisse aus einer umfassenden Kenntnis der abendländischen philosophischen Tradition. Zu den wichtigsten Bezugsgrößen gehörten Platon, Augustinus, Thomas von Aquin und Goethe. So interpretierte er das Zeitliche vom Ewigen, die Moderne vom zeitlos Gültigen her. Noch in seinen letzten Lebensjahren sagte er lieber einen Vortrag über das II. Vatikanische Konzil ab, um ein Kapitel über Nikolaus von Kues zu Ende schreiben zu können (vgl. 626f). Der an sich lebensfroh wirkende V. sah die Zeitverhältnisse gerade in den 1960er-Jahren recht düster. In diesem Sinne durchaus konservativ, gehört zu den bemerkenswertesten Seiten des Briefwechsels doch auch die enttäuschte Hoffnung in Bezug auf den Klerus nach 1945. Bereits vorher (305f, Juni 1944) kritisierte B. die ungeistige Lebensform, den Alkoholkonsum und den routiniert lediglich an Verwaltung, Herkommen und Diesseitigkeit interessierten Horizont seiner ehemaligen Standesgenossen. Dies gilt dann umso mehr nach 1945: Ein aus Brauchtum, Bürgerlichkeit und Klerikalismus bestehender falscher Konservativismus verhindere ein Angerührtwerden von den tiefen Sinnfragen des Lebens, damit aber Selbstbesinnung und Neuausrichtung; letztlich werde die Kirche so für suchende Schichten jenseits von Tradition und Brauchtum unattraktiv werden. Diese bereits aus den Tagebüchern bekannte Diagnose B.s findet sich auch in einem Brief an Otto A. H. V.: „Es wird vergeblich sein, einen katholischen Block zwischen dem östl[ichen] und westl[ichen] Kommunismus hochzupoussieren, wenn das wieder nur bayerischer Katholizismus im Originalausschank sein wird – ‚wie einst im Mai'. Wenn er unter der Züchtigung nichts gelernt hat, wird er auch mit der neuen Freiheit nichts anzufangen wissen. Gottes Wohnungsnot liegt wirklich nicht am Ruin der Gotteshäuser." (395f) Bei aller Vertrautheit mit der geistigen Tradition und bei aller konservativen Orientierung an dieser begrüßte er deshalb den durch Papst Johannes XXIII. initiierten Neuaufbruch (vgl. 572). Gegenüber der Skepsis V.s (682f, 690) erklärte er deshalb in seinem letzten Schreiben, kurz vor seinem Tod: „Zu ihrer Frage, ob

[Papst] Johannes XXIII. gut getan hat, […] sagte er [= Bernhart]: ‚Jawohl, der hat die Fenster aufgerissen und wir sitzen jetzt in der Zugluft. Aber es ist frische Luft, die uns wahrhaft nottut.'" (692, Schreiben von Franziska Wenger an Otto A. H. Vogel, 29. Dezember 1968)

Regensburg Klaus Unterburger

Frère Émile: Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar. Mit einem Geleitwort von Charles Taylor. Aus dem Französischen übers. v. Goran Subotic in Zusammenarbeit mit der Communauté de Taizé. – Freiburg: Herder 2014. 229 S., geb. € 22,99 ISBN: 978–3–451–30759–1

Yves Congar OP (1904–1995) trat 1925 in die Pariser Dominikanerprovinz ein. Im Noviziat wurde er in die Geschichte sowie die theologisch-spirituelle Tradition des Predigerordens eingeführt. Mehr als 50 Jahre später resümiert er in einem – auf Bitten des Ordensmeisters verfassten – Arbeitspapier zum Charisma der von Dominigo de Guzman (hl. Dominikus) 1216 gegründeten Gemeinschaft drei Grundpfeiler des dominikanischen Lebens. Diese sind 1. der Dienst an der Wahrheit durch die Glaubenslehre, 2. die diesem Auftrag angemessene – konventuale, studierende und apostolische – Lebensform, und 3. die Predigt im engeren Sinne. Weiter stellt C. fest: Der Predigerbruder „müsste in zwei Welten leben: einerseits in der Kirche und ihren Feiern, in der Tradition, mit ihren Problemen, ihrem Vokabular, ihrem Ethos; andererseits in der Welt der Kultur und der Zeitprobleme. Das ist eine andere Welt, die ihre Verlockungen, ihre Solidaritäten, ihren Anspruch auf Authentizität und Loyalität hat." Ende 1926 wechselte C. nach Le Saulchoir, in das damals aufgrund der politischen Konstellationen nach Belgien, unweit der frz. Grenze, ausgelagerte Studienhaus der Pariser Dominikaner. Entscheidenden Einfluss auf den theologischen Werdegang C.s übte der junge Prof. Marie-Dominique Chenu OP aus, der dort das Fach „Histoire des doctrines chrétiennes" (Geschichte der Glaubenslehren) vertrat. Ende 1932 übernahm C. – er war damals gerade einmal 28 Jahre alt – in Le Saulchoir die Professur für Apologetik. In den folgenden Jahren widmete er sich intensiv seinen ökumenisch-theologischen Forschungen. Davon zeugen u. a. seine beiden Arbeiten „Chrétiens désunis" (Getrennte Christen) aus dem Jahr 1937 und „Chrétiens en dialogue" (Christen im Gespräch) von 1964. In letztgenanntem Buch erläutert C. sein theologisches Grundanliegen: „Sehr früh ist mir aufgegangen, dass der Ökumenismus nicht eine bloße Liebhaberei ist, sondern dass er eine Bewegung der Bekehrung und der Reform voraussetzt, die sich auf das Leben aller Glaubensgemeinschaften erstreckt." *Aller Glaubensgemeinschaften* hieß für den Dominikaner: Auch die kath. Kirche habe in diese Bewegung der Bekehrung und Reform einzutreten; nur so könne eine wahrhaftige Einigung in der einen und umfassenden Catholica angestrebt werden. Das war seine tiefe Überzeugung. Notwendig bedürfe es zur Erreichung dieses hohen Zieles des Rückgriffs auf die Tradition – nicht verstanden als unantastbares System, sondern als lebendige Orientierung. Im Nachkriegsfrankreich wurde C. eines der prominentesten Opfer der röm. Verfolgung der sog. „Nouvelle Théologie". Ein Lehrverbot und seine Abberufung aus Le Saulchoir markieren jene Zeit: „Es gibt Leute, die uns des Modernismus anklagen. Das ist eine ungerechte Verleumdung. Wie fehlt da völlig der Sinn für die Geschichte!", so C.. Als Konzilsberater hat er markante Spuren hinterlassen; v. a. das zweite Kap. der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* trägt unverkennbar seine Handschrift; weitere Spuren seines theologischen Wirkens finden sich in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*. Letztlich ging es C. in seinen Arbeiten beständig um die Kirche: „Die Kirche ist für Yves Congar immer zugleich Gemeinschaft und Institution, aber wesentlich und vor allem eine vom und im Heiligen Geist versammelte Gemeinschaft" (P. Sicouly: „Yves Congar OP. Mitbruder und Theologe", in: *Wort und Antwort* 29 [1989], 87–90, hier: 89).

Die geraffte Rekapitulation seiner Biographie macht mehr als deutlich: Die Vermittlung von Traditions- und Weltbezug markiert die Eigenart des theologischen Denkens C. s. Genau diesem zentralen Aspekt widmet sich die kleine, gut lesbare Studie von Frère Émile, Mitglied der Mönchsgemeinschaft von Taizé, mit der C. über lange Jahre freundschaftlich verbunden war. Fr. É. gliedert sein Buch in fünf Hauptkap.: „Herkunft und Hintergrund" (32–53), „Tradition und Zukunft" (54–80), „Ecclesia semper reformanda" (81–105), „Katholizität: Ein Sinn für das Ganze" (106–122), und „Autorität – christlich verstanden" (123–162). Das Verzeichnis der vom Vf. herangezogenen Werke C.s sowie einer Auswahl an Sekundärliteratur (215–224) ist v. a. für Nichtfachleute hilfreich. Eine „Einführung", eine „Schlussbemerkung", ein „Glossar" und ein umfangreicher Anmerkungsapparat (167–213) komplettieren den Band.

Fr. É. kreist in seiner Darstellung um drei zentrale Thematiken, die C.s theologisches Denken bestimmt haben: 1. Kirche in der Welt, 2. Ökumene, und 3. Autorität (der Kirche) vor dem Hintergrund ihrer Infragestellung im „Zeitalter des Subjekts" (Ch. Taylor, 12). C. verhandelte in seinem wissenschaftlichen Werk alle drei Aspekte im Spannungsfeld von Tradition und Reform. Die beiden Pole stellen dabei allerdings keine Gegensätze dar, sondern funktionieren wie die zwei Brennpunkte einer Ellipse. Wenn Fr. É. bspw. ein Zitat C.s aus dem Jahr 1964 (nicht 1963, wie es auf S. 101 irrtümlich heißt; vgl. 193, Anm. 109) anführt, dann macht die Lektüre sehr schnell deutlich, wie aktuell die Analyse auch gut 50 Jahre später noch ist: „Wir tun oft so, als ob es darum ginge, Vorhaben zu erfüllen und die Kirche wie einen Betrieb am Laufen zu halten. Dabei geht es im Wesentlichen darum, *geistliche Taten* zu vollbringen bzw. vollbringen zu lassen, anderen zu helfen, Gott zu begegnen, sie dazu zu bewegen, sich dem Evangelium zuzuwenden […]. Oft entwickeln wir eine Seelsorge, in der die Menschen – ob es sinnvoll ist oder nicht – sich in ein vorgegebenes System einzufügen, so als ob sie ein System aufrechterhalten und, so gut es geht, zum Gedeihen bringen sollen." (101) Man lese dieses Zitat vor dem Hintergrund der aktuell überall virulenten kirchlichen Strukturreformdebatten und -praktiken! Die Kirche, so das *ceterum censeo* des frz. Theologen, darf nicht auf ein institutionelles System reduziert werden, wird dieser „Ritualismus" (102) oder „Formalismus" (103) von den Menschen doch bloß noch als unchristlich und wirklichkeitsfremd wahrgenommen.

Vor diesem Hintergrund bedeutet *Treue zur Vergangenheit* nicht weniger als *zukünftige Reformbereitschaft*. Seine Begründung findet dieser Zusammenhang in der Lebendigkeit der Akteure des Tradierungsgeschehens. In *La Tradition et la vie de l'Église* (1963) erläutert C.: „Tradition ist nicht bloße mechanische Übergabe eines lebendigen Schatzes. Sie schließt in ihrem Begriff selbst […] den Übergang von einem Lebenden zu einem anderen Lebenden [ein]. Sie ist aufgenommen in einem Träger, und dieser Träger ist lebendig. Ein lebendiger Träger trägt mit Notwendigkeit etwas von sich selbst in das hinein, was er empfängt." (57f) Das ekklesiologische Reformprogramm, welches dem Dominikaner vorschwebte, geht in seiner Grundausrichtung konsequent vom Menschen (als modernes Subjekt gedacht) aus und zielt auf das gegenwärtige und zukünftige Heil der Menschen (vgl. 99). In systematischer Hinsicht untermauert und entfaltet C. es trinitätstheologisch, pneumatologisch und christologisch (vgl. z. B. 98ff).

Das uneingeschränkt empfehlenswerte Buch von Fr. É. fasst die Grundzüge der Theologie C.s und speziell die ekklesiologische Aktualität seines Traditionsverständnisses gut zusammen. Den Fachleuten eröffnen sich über die ältere Arbeit von Johannes Bunnenberg (*Lebendige Treue zum Ursprung*. Das Traditionsverständnis Yves Congars [Walberberger Studien / Theologische Reihe, 14], Mainz 1989) hinaus keine wirklich neuen Aspekte zum Thema. Aber das war wohl auch nicht das Ziel, mit dem Fr. É. ans Werk gegangen ist.

Berlin/Münster Ulrich Engel

Philosophie

Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, hg. v. Klaus Viertbauer/Reinhart Kögerler. – Regensburg: Pustet 2014. 160 S. (ratio fidei, 54), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2588–8

Wie stabil ist jenes Fundament noch, auf dem die Moderne fußt und in dem sie sich verständigt hat: das autonome Subjekt? Sind nicht die mit ihm verbundenen Erwartungen und Hoffnungen naturwissenschaftlich wie philosophisch enttäuscht worden: nur durch sich selbst aktualisierbares Vermögen zur vernünftigen Selbstbestimmung, Klarheit über die inneren Antriebe, Verfügungsmacht über die eigenen Handlungen? Jedenfalls erscheint das autonome Subjekt – so der Untertitel des Bandes, der Vorträge eines 2012 stattgefundenen Symposions des Forums St. Stephan (Salzburg) versammelt – als eine „Denkform in Bedrängnis" bzw. als ein Prinzip, an das „man einmal glauben konnte, das aber heute nicht mehr so recht zu überzeugen vermag" (7). Andererseits: Muss mit der spätmodernen Skepsis gegenüber einem allzu euphorischen Autonomie-Konzept dieses schon in Gänze verabschiedet werden oder eher ein bestimmtes Autonomieverständnis korrigiert bzw. transformiert werden? Ist der Autonomiebegriff überhaupt schon hinreichend analysiert, seine Erschließung methodisch ausreichend differenziert und die ihm eigene hermeneutische Leistungsfähigkeit ausgelotet? Und welche praktischen Konsequenzen für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis resultieren aus den unterschiedlichen Autonomiekonzeptionen? Auch diesen Frage- und Problemkreisen stellen sich die Beiträge in drei thematischen Sektionen, denen je zwei Artikel zugeordnet sind: „Das autonome Subjekt und Religion" (Klaus Müller und Magnus Striet), „Das autonome Subjekt und Gesellschaft" (Thomas M. Schmidt und Eberhard Schockenhoff) und „Das autonome Subjekt und Wissenschaft" (Ansgar Beckermann und Godehard Brüntrup SJ). Vorgeschaltet ist den drei Bereichen eine „Problemvermessung" (7) des Mitherausgebers *Klaus Viertbauer* (13–39: „Am Abstellgleis der Wirklichkeit? Eine Skizze über ‚das autonome Subjekt' als Prinzip der Moderne und dessen subversive Unterwanderung").

Was den Tagungsband insgesamt zu einer wichtigen Diskussionsgrundlage um die Ansprüche und Reichweite moderner Autonomiekonzepte macht, ist die Tatsache, dass die Beiträge (in unterschiedlicher Weise und Intensität) auf die Spannungen, Ambivalenzen und daraus resultierenden Missverständnisse des Autonomiebegriffs zu sprechen kommen. Gerade so aber können die Konturen eines „bescheidene(re)n", weil gewissermaßen „spätmodern geläuterten" Autonomiebegriffs hervortreten, der die Einsichten der Moderne nicht hintergeht, aber sie in ihre reflexive Gestalt modifizierend aufnimmt. Dies sei im Folgenden etwas erläutert, ohne damit freilich den dichten Beiträgen im Einzelnen gerecht werden zu können.

Der Münsteraner Religionsphilosoph *Klaus Müller* (43–65: „Autonome Subjektivität und der *Panentheistic Turn* der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus") reflektiert die dem autonomen Subjekt inhärente Spannung am Ort des Selbstbewusstseins: Es ist irreduzibel, unhintergehbar und weiß sich gerade daher auf einen Grund verwiesen, der ihm sowohl entzogen als auch inhärent ist. Diese „gründende Instanz" muss jedoch von „noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität" (52) sein – eine Weichenstellung, die die subjekttheoretische Anschlussstelle für eine monistische bzw. pan-en-theistische Denkform bereitstellt und die M. auf der Basis von Dieter Henrichs Metaphysik bewussten Lebens entfaltet. Das über sein eigenes Aufkommen nicht verfügende menschliche Selbstbewusstsein wird kontinuierlich durch einen unbedingten Grund ermöglicht, wobei die Relation von Grund und Begründetem, Absolutem und Endlichem nach dem Prinzip der All-Einheit expliziert wird.

Der Beitrag des Freiburger Fundamentaltheologen *Magnus Striet* (67–78: „Subjektivation und Freiheit. Menschwerdung im Horizont des Schöpfungsglaubens") eruiert auf der Basis des transzendentalphilosophischen Freiheitsdenkens die „antinomische[…] Grundstruktur" der autonomen Freiheit: „Unbedingtes zu wollen, bedeutet […], dem Gewollten und damit sich selbst, etwas schuldig bleiben zu müssen." (72) Zudem findet sich das Ich in der unaufhebbaren Spannung von (Selbst-)Bestimm*barkeit* und Bestimmt*sein* vor. Über es ist schon verfügt, bevor es sich zu sich selbst verhalten kann, wie S. im Anschluss an Judith Butler erläutert. Hieraus ergeben sich theologische Konsequenzen: Erlösung, Gnade und Rechtfertigung sind nicht allein im Rekurs auf die menschliche Sünde, sondern unter Einbezug der Ambivalenzen menschlichen Daseins zu entfalten, die in der spezifischen Endlichkeitsstruktur der Freiheit begründet liegen.

Der Frankfurter Religionsphilosoph *Thomas M. Schmidt* (81–93: „Autonomie und Verbindlichkeit. Paradoxien der Moderne") reflektiert ebenfalls Spannungsdimensionen, die gerade nicht in einer der Autonomie gegenüber äußerlichen und fremden Instanz zu verorten sind, sondern „notwendig auf dem begrifflichen Boden des Begriffs der Autonomie selbst" (85) entstehen: nämlich die Dimensionen der Selbstgesetzgebung, Selbstbindung und Selbstverwirklichung, deren Spannung mit Hegel „tragisch" zu nennen ist, „weil in ihnen Ansprüche gleichen Rechts notwendig aufeinanderprallen" (86). Hegels spekulative Antwort auf dieses Paradoxieproblem hält S. auch in der Gegenwartsphilosophie für vertretbar – unter Einbezug der Hegel-Interpretation von Robert Brandom.

Der Freiburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* (95–111: „Die Bewahrung der Autonomie des Menschen in medizinethischen Konflikten") analysiert die Voraussetzungen, die unterschiedlichen Autonomieverständnissen zugrunde liegen und gegenläufige Konsequenzen für die Anwendung in medizinethischen Argumentationen hinsichtlich eines menschenwürdigen Lebensendes nach sich ziehen. Befürworter der Legalisierung der Tötung auf Verlangen und der ärztlichen Suizidbeihilfe beanspruchen sachlich einen Begriff von Autonomie, der diese v. a. als „Durchsetzung eigener Wünsche" (96) begreift und allein die *aktuelle Manifestation* des Willens (nicht aber ihre *essentielle Dimension*) im Blick hat. Dabei wird aber die relationale Struktur gerade des autonomen Subjekts übersehen; Autonomie bedeutet nicht Autarkie. Die Alternative jenseits künstlicher Verlängerung oder künstlichen Abbruchs menschlichen Lebens besteht im „Konzept eines humanen Sterbebeistandes, der den kranken Menschen durch pflegerische Betreuung, wirksame Schmerzbekämpfung nach den Grundsätzen der modernen Palliativtherapie und menschliche Begleitung befähigt, seinen eigenen Tod anzunehmen" (101).

Die kompatibilistische These des Bielefelder Philosophen *Ansgar Beckermann* (115–133: „Neurowissenschaft und Autonomie") sucht jede Dichotomie bzw. Konkurrenz in der Zuordnung von Seele und Körper bzw. Ich und Gehirn zu überwinden: Die Hirnaktivität ermöglicht alle mentalen Vollzüge, es bedarf B. zufolge nicht des Konstrukts eines von ihr formal oder material verschiedenen Ichs. *Selbst*tätigkeit liegt vor, wenn Abwesenheit von Fremdbestimmung präsumiert werden kann. „Autonom sind wir nicht, wenn ein immaterielles Ich in das neuronale Geschehen in unserm Hirn eingreift […]. Autonom sind wir, wenn wir über ein intaktes gesundes Gehirn verfügen, in dem all die Fähigkeiten realisiert sind, die wir für Autonomie benötigen." (133)

Der Münchner Philosoph *Godehard Brüntrup SJ* (135–157: „Reales und ideales Selbst") reflektiert im Gespräch mit der humanistischen Psychologie die dem Autonomiekonzept inhärente Spannung auf der Grundlage der Unterscheidung von realem und idealem Selbst: „Ein Selbst entwirft zumindest als eine vage erfasste und eher gespürte als rational gewusste Zielvorstellung, ein Ideal, auf das es sich hinzuentwickeln versucht." (144) Dabei kommt dem Selbst insofern eine integrative Funktion zu, als es nicht nur auf willentliche Kontrolle des Handlungssubjekts zielt, sondern auf eine „Tätigkeit des holistisch-intuitiven Sich-Selbst-Wahrnehmens" (148). Ein „authentisches Selbst" (143) konstituiert sich prozesshaft, indem es sich über die eigenen Motive, Gefühle und Affekte klar zu werden versucht und so Kongruenz zwischen sich und den verschiedenen Antrieben herzustellen vermag: „Innere Stimmigkeit (Selbstkongruenz) ist Freiheit, innerer Zwiespalt ist Unfreiheit." (154)

Die Beiträge divergieren freilich hinsichtlich ihrer Lösungsansätze, wie und in welcher Absicht am Autonomiegedanken nach seiner Infragestellung noch festgehalten werden kann. Sie zeigen aber auch, dass die Selbstverständigung in diesem Paradigma nicht einfach überholt, sondern vor dem Hintergrund der gewichtigen Problemanzeigen neu erprobt werden kann bzw. muss. Insofern bereichert der im Umfang verhältnismäßig kleine, aber inhaltlich gehaltvolle Band die Debatte um die begründungslogischen und hermeneutischen Potentiale des modernen Autonomiebegriffs.

Wien Magnus Lerch

Knapp, Markus: **Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion**. Blaise Pascal und die Moderne. – Paderborn: Schöningh 2014. 226 S., brosch. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77256–5.

Blaise Pascal (1623–1662), so weist der Vf. plausibel nach, suchte die Dominanz der Vernunft zu begrenzen, nicht um der Irrationalität das Wort zu reden, sondern um den Gefährdungen der Vernunft durch Selbstüberschätzung zu entkommen. Der frz. Geist entdeckte jenseits der Vernunft noch eine weitere Erkenntnisweise im Menschen, eine grundlegendere als die der *ratio,* über deren Vollzug aber nur schwer Rechenschaft zu geben sei. In der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ging, so stellt der Vf. überzeugend dar, P. nicht wie Descartes von der Selbstgewissheit des denkenden Ichs aus, er trennte schon gar nicht zwischen „res cogitans" und „res externa", vielmehr fand er das Subjekt immer schon in der Welt vor und wusste, dass „Subjekt und Objekt, Ich und Welt immer schon verbunden" (46) sind. Das „Verbindungsstück" von Mensch und Welt aber nannte er „Herz". Er bezeichnete damit ein Vermögen im Menschen, das der bloßen Vernunftserkenntnis und dem Handeln des Menschen vorausliegt, ein Erkenntnisvermögen auch, „durch das der Mensch unhintergehbar in die Welt involviert wird" (46).

Dem Vf. geht es darum, von P. her „Perspektiven für die gegenwärtige ‚postsäkulare Situation'" aufzuzeigen; denn diese sei durchaus prekär. „Weithin dominiert ein szientistisches Verständnis von Vernunft, das Religion als obsolet erscheinen lässt. Aus einer solchen Perspektive muss ein neues Ernstnehmen von Religion zwangsläufig als Gefährdung und Infragestellung der Vernunft erscheinen" (9). Der Blick in die Geschichte generell und der auf P. speziell zeigt indes, dass Religion und Vernunft zwar zu differenzieren, aber eben nicht zu trennen sind. Sie gehören zusammen – und zwar von Anfang an.

In deutlicher Orientierung an Schnädelbachs Ausführungen über die Vernunft (2007) und an dem von Habermas entworfenen Konzept einer kommunikativen Vernunft wird zunächst die Geschichte der Vernunft skizziert. Sie zeigt sich als eine Geschichte permanenten Wandels: als eine Geschichte der Kritik der Vernunft durch die sich dabei selbst verändernde Vernunft (33–47). „Die Bedeutung des Herzens in der Religionsgeschichte" (49–66) und „das Verständnis des Herzens in der Patristik" (67–78) kommen zu Wort, um auf diesem Hintergrund die Metapher „Herz" innerhalb der Vernunftkonzeption P.s deutlich konturieren zu können (79–167). P. erkennt Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft. Ihr Vermögen ist es, zu urteilen, zu begründen und Schlüsse zu ziehen. Sie bedient sich des Vergleichs und der Logik, bleibt aber stets auf Voraussetzungen angewiesen, die sie sich nicht selbst zu schaffen vermag. P. spricht von Axiomen und Prinzipien.

Mittels der Metapher „Herz" bezeichnet P. hingegen jene Erkenntniskraft des Menschen, mit der er die ersten Prinzipien und die Axiome zu erkennen vermag; und zwar nicht in der Weise der Vernunft, nicht diskursiv und schlussfolgernd, sondern ganzheitlich, schnell und sicher: Alle menschlichen Vermögen spielen bei diesem Erkenntnisakt zusammen: Intellekt, Gefühl, Gemüt, Wille, Intuition. Das Herz hat seine eigene Logik. Es „hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt" (129ff). Das, was das Herz erkennt, ist das, was der Vernunft zukommt und worauf sie aufbauen kann. Die Autonomie der Vernunft wird dadurch keineswegs in Frage gestellt. Sie ist nur nicht voraussetzungslos, muss sodann aber ihr eigenes Urteil fällen.

Das Herz indes liefert der rationalen Vernunft nicht nur ihre Axiome. Es garantiert dem Menschen auch seinen grundlegenden Welt- und Wirklichkeitsbezug, seinen Kontakt nicht nur mit Wahrheiten, sondern mit der Wahrheit, mit Gott. Gott wird im Herzen „gespürt", wird hier „fühlbar", was wiederum, wie P. betont, keine Leistung des Menschen, sondern Gnade Gottes sei. Diese wiederum berührt das Herz und bewegt die Vernunft, die das, was im Herzen ist und aus dem Herzen kommt, kritisch zu reflektieren und systematisch zu artikulieren hat (140).

Mit „Herz" bezeichnet P. also, wie der Vf. minutiös herausarbeitet, eine Dimension der Erkenntnis, „in der es um die existentielle Lebensbewältigung des Menschen geht" und die deswegen als anthropologische Dimension der Vernunft zu begreifen ist. Für die Theologie sei, so der Vf. zu Recht, diese Dimension gerade deswegen von exponierter Bedeutung, weil sie den Weg zur Religion und Glaube ebne. Sie fungiert gleichsam als kritisches Gewissen jener Rationalität, die sich gegenwärtig z. B. an unseren Univ.en aufgrund des einseitig am pragmatischen Wissenschaftsmodell orientierten Bologna-Prozesses Bahn bricht.

Im letzten Kap. geht es um „Pascal und die Moderne" (169–213). Nach beeindruckender Gegenwartsanalyse und einem Seitenblick auf Charles Taylor bringt der Vf. P.s Vernunfts- und Herzverständnis in „anerkennungstheoretischer Perspektive" zu Wort. Es gelingt ihm, der fortgeschrittenen Moderne zwar eine eigenwillige Kritik der Vernunft nachzuweisen, er sieht aber zugleich auch eine in Wissenschaft, Ökonomie und Politik einseitig pragmatisch ausgerichtete, jedenfalls insgesamt rasant reduzierte Vernunft am Werk. In der Rezeption dessen, was P. unter „Herz" versteht, erkennt er, sofern die Gegenwart kritisch genug auf sich selbst blickt, durchaus eine Möglichkeit, dem drohenden Sinnverlust und der zunehmenden Orientierungslosigkeit entgegenzuwirken.

Hier liegt eine Studie vor, die alle Beachtung verdient. Wissenschaft und Religion, Vernunft und Glaube werden in ihrem Bezug auf unterschiedliche Dimensionen von Wirklichkeit nicht nur dargestellt, reflektiert und untereinander in Beziehung gebracht. Sie kommen auch in ihrer jeweiligen Ergänzungsbedürftigkeit und in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit zu Wort. Dabei zeigt sich, dass die von P. benutzte Metapher „Herz" auf eine grundlegende Weltbeziehung, auf ein Eingebundensein des Menschen in das Gesamt der Wirklichkeit verweist, von dem dort die Rede ist, wo ursprünglich die Frage nach dem Grund und dem Ziel des menschlichen Daseins thematisiert wird: in der Religion. Wissenschaft und Religion dürfen nicht länger gegeneinander ausgespielt werden. Sie bilden ebenso wenig einen Gegensatz wie Herz und Vernunft.

Deutlicher hätte der Vf. allerdings auf das Verständnis von „Herz" und „Vernunft" im Mittelalter, besonders auf das des Spätmittelalters eingehen dürfen; denn erst hier wurde das dt. Wort „Vernunft" zum philosophischen Terminus. Erst hier gewann, v. a. im Zuge der europaweiten spirituellen Erneuerungsbewegung, der sich selbst so nennenden *Devotio moderna* mit ihrem Rückgriff auf die geistliche Theologie des Hugo von St. Viktor, des Bernhard von Clairvaux und der Frauenmystik, das „Herz" als grundlegende Erkenntnisweise des Menschen wieder epistemologisches Gewicht, nicht ohne kritischen Bezug zum spätscholastischen Universitätsbetrieb. Die Rede von der doppelten Wahrheit und die Verurteilung von 1277 werden erwähnt (17), hätten aber hinsichtlich ihrer Wirkungsgeschichte themenzentriert geltend gemacht werden können. Inspiriert durch die Franziskanertheologie greifen u. a. Petrus Johannis Olivi und Raimundus Lullus auf den biblischen Begriff „Herz" zurück, wenn sie das freie Wollen und den Ort personaler Selbstbestimmung und Selbstverfügung bezeichnen wollen. Doch mit diesen Hinweisen soll der Wert vorliegender Arbeit keineswegs herabgesetzt, sondern im Gegenteil unterstrichen und ihre Grundoption betont werden: Das Verhältnis von Vernunft, Wissenschaft und Religion ist neu zu justieren. Dabei zeigt die vorliegende Arbeit: Die intensive Auseinandersetzung mit dem Denken P.s ist nicht nur hilfreich. Sie ist unverzichtbar.

Eichstätt-Ingolstadt Manfred Gerwing

Wahlberg, Mats: **Revelation as Testimony**. A Philosophical-Theological Study. – Grand Rapids: Eerdmans 2014. (X) 246 S., pb. $ 20,00 ISBN: 978–0–8028–6988–3

Ein erfrischendes Buch! Die Ausgangsfrage, die der Vf. in seiner Arbeit stellt, lautet, wie ein vor der Vernunft zu rechtfertigender Glaube an Gott (im christlichen Sinn) zustande komme (13.24).

Er gibt folgende Antwort: „My claim in this book is that there are only two conceivable ways. One is if there exists some kind of potent natural theology à la Vatican I. The other way is if God has chosen to share his knowledge of his own nature with humans by communicating conceptually structured contents (propositions) to us." (24) Die Alternative bei Verwerfung beider Wege ist für den Vf. der Fideismus (108). Die erste für ihn mögliche Option hat der Vf. in der Monographie *Reshaping Natural Theology*. Seeing Nature as Creation (Houndmills 2012) verfolgt. Die zweite Option ist Gegenstand der vorliegenden Monographie. Der Vf. versucht, unter Rückgriff auf Nicholas Wolterstorff (*Divine Discourse*. Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks, 1995) und verschiedene Arbeiten von John McDowell die philosophische Plausibilität und Rationalität des (in der Terminologie von Max Seckler) „instruktionstheoretischen" Offenbarungsmodells aufzuweisen und führt dazu die biblisch-ntl. Kategorie des Zeugen an. Auf die deutschsprachige Diskussion in der Fundamentaltheologie nimmt er keinen Bezug, aber das Standardbuch von Avery Dulles (*Models of Revelation*, 1992), der seinerseits deutschsprachige Autoren unter verschiedene Offenbarungsmodelle zusammenfasst, dient ihm als Folie seiner eigenen Argumentation (52–91). Als unzureichend für einen christlichen Offenbarungsbegriff gelten ihm alle „manifestational models" (bei Seckler: „epiphanisches" Offenbarungsmodell), für die er u. a. (mit Dulles) Pannenberg, Schleiermacher, Rahner, Brunner, Barth, Tillich und als „postliberale" Denker Ronald Thiemann und John Milbank (91–101) reklamiert. In der Darstellung weist der Vf. allerdings darauf hin, dass die „usually" als „manifestational" interpretierten Offenbarungstheorien von Pannenberg, Brunner und Barth „in reality include important elements of propositional revelation" (101). Bei Karl Rahner erfolgt dieser Hinweis merkwürdigerweise nicht. Als pars pro toto ließe sich für den Jesuitentheologen immerhin auf die durchaus einschlägige Monographie *Hörer des Wortes* (1941) hinweisen. Als einziger philosophisch und christlich-theologisch verantwortbarer Offenbarungsbegriff bleibt für den Vf. deshalb das Modell der „propositional revelation" in ihrer traditionellen (auch im Sinne des Selbstverständnisses der klassischen katholischen Apologetik/Fundamentaltheologie) Bedeutung (vgl. 107–109). Sehr anregend findet der Rez. die v. a. von Wolterstorff inspirierten sprachphilosophischen Überlegungen zur Möglichkeit göttlicher Rede mittels menschlicher Autoren, die sich selbstverständlich eigenständig in einem bestimmten historisch bedingten kulturellen Kontext ausdrücken (107–123), und die von McDowell angestoßenen erkenntnistheoretischen Hinweise zur Bedeutung des Vertrauens (in einer gebotenen „doxastic responsibility" bzw. Verantwortung von Überzeugungen) in das Zeugnis anderer Menschen für die Erlangung von Wissen im Alltag (124–143). Vor diesem Hintergrund diskutiert der Vf. die philosophisch vertretbare Glaubwürdigkeit biblischer Gott-Rede (als „theologia directa") am Beispiel des biblischen Propheten (145–152) und der Person Jesus von Nazaret (hier mit Argumenten, die an G. K. Chesterton und C. S. Lewis erinnern, die jedoch beide nicht zitiert werden) (152–158). Damit im Zusammenhang steht die Frage der biblisch bezeugten Wunder (158–165), die in *Dei Filius* (DH 3009) als „motiva credibilitatis" eine eigenständige Rolle spielen, während sie in *Dei Verbum* (DH 4204) als Bestandteil der göttlichen Selbstmitteilung in Jesus erscheinen. Eine Auseinandersetzung mit exegetischen Positionen zur doch sehr differenzierten Stellung der Wunder in den vier kanonischen Evangelien erfolgt nicht. Das resümierende Kap. 7 („Responsible Belief", 172–212) macht deutlich, dass der Vf. den „new consensus" in der angelsächsischen Exegese über die „reliability" der Evangelientradition (180; vgl. 172–182) positiv bewertet. Dieses Vertrauen in die grundsätzliche Wahrheit der Evangelientradition („Trusting the Gospels") findet Parallelen etwa bei C. S. Lewis in der Mitte des 20. Jh.s oder in der deutschsprachigen Systematik mit den Jesus-Büchern von Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, durch den manche einen neuen Trend in der Leben-Jesu-Forschung ausgelöst oder zumindest verstärkt sehen. Der Vf. zeigt mit philosophischen Argumenten, dass den Zeugenberichten über Wunder und speziell über die Auferstehung Jesu (unter Einschluss des leeren Grabes) der Evangelien mit „doxastic responsibility" getraut werden darf (182–212), sodass der Anspruch Jesu, er spreche im Namen Gottes, „a very promising-looking hypothesis – indeed, the most promising-looking one" (213) sei. Damit ist dann zugleich gezeigt, dass der christliche Glaube, der stets freiwillig und ein Geschenk der Gnade ist, auch vernünftig ist, d. h. auch eine vernunftbegründete Plausibilität besitzt (227–229). Mehr muss (und soll) eine philosophische Beschäftigung mit dem Thema Offenbarung nicht leisten.

Würzburg Wolfgang Klausnitzer

Puntel, Lorenz / **Tourpe**, Emmanuel: **Philosophie als systematischer Diskurs**. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten. – Freiburg/München: Alber 2014. 223 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48667–2

Um die Philosophie in Deutschland steht es momentan etwas eigenartig. Da gibt es den Übervater Jürgen Habermas, den mit Abstand prominentesten lebenden Vertreter der Zunft. Seine Leistung und sein Rang sind unbestritten. Dann kommt – folgt man für einen Moment den üblichen Zitationsrankings – lange nichts. Dann folgt jemand, dessen Entertainerqualitäten seine systematische Verständigungskraft fraglos überbieten – Peter Sloterdijk. Doch auch ihm ist zu attestieren, dass er zeitdiagnostisch ein Meisterdenker ist, zumal sein letztes Opus[1] dies bewiesen hat. Dann kommt wieder lange nichts, bis endlich Namen auftauchen, mit denen – leider meist nur für Insider bekannt – epochale philosophische Leistungen verbunden sind. Allem voran gilt das für Dieter Henrich, der in über 50-jähriger Anstrengung nicht nur die dt. Kant- und Idealismusforschung auf ganz neue Grundlagen stellte, sondern in singulärer Weise systematisch den Themenkomplex von Subjektivität und Selbstbewusstsein (unter Einbezug einschlägiger sprachphilosophisch-analytischer Beiträge) gegen einen übermächtigen naturalistisch-materialistischen Mainstream rehabilitierte und zum Ausgangspunkt einer nachkantischen Metaphysik zu machen wusste. Diesem Impetus lässt sich aus ganz anderen Perspektiven, aber sehr unmittelbar zuordnen, woran ein Michael Theunissen und ein Robert Spaemann seit Jahrzehnten laborieren. Eine Generation später klinkt sich Volker Gerhardt in diese Debatte um eine neue Metaphysik ein. Und nochmals eine Generation danach wird auf einmal das Stichwort „Neuer Realismus" zum Label aktuellster Debatten, medial befeuert zum Mega-Hype, obwohl die Sache dahinter uralt und – eigentlich – trivial ist.

Was Wunder, dass hinter dieser Nebelwand modischer Selbstinszenierung philosophische Leistungen, die sich schlicht auf begrifflich-spekulative Arbeit beschränken, ins Out geraten.

[1] Vgl. Peter Sloterdijk: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014.

Ebendies gilt für das Lebenswerk von Lorenz B. Puntel (*1935). Seine intellektuelle Biographie hat den studierten Philosophen, Theologen, Altphilologen und Psychologen, der zunächst Mitglied des Jesuitenordens war und dann von 1978–2001 Prof. für Philosophie an der LMU München, mehr oder weniger durch alle Paradigmen der Philosophie des 20. Jh.s geführt. Hatte er zunächst mit einem Opus (seiner Diss.) zu einem klassischen christlich-metaphysischen Thema – der Analogie – Furore gemacht[2], widmete er sich dann für 16 Jahre dem Denken Hegels, dem auch seine Habil.schrift[3] gewidmet war. Die dabei reifende Überzeugung, dass Hegels dialektisch-spekulatives Konzept von Philosophie verfehlt sei (vgl. 27), führte P. in die Gefilde der sprachanalytischen Philosophie. In diesem Kontext hat er dann in mehreren Publikationen den wohl luzidesten Beitrag des letzten Drittels des 20. Jh.s zum intrikaten Problem der Wahrheitstheorie vorgelegt.[4] Und dann – nach diesem Durchgang durch das Säurebad der Analytischen Philosophie – kehrt P. nochmals ins Zentrum (einer dezidiert als nachkantisch verfassten) Metaphysik zurück, dokumentiert durch sein systematisches Hauptwerk *Struktur und Sein*[5] und – noch etwas aufregender – sein Opus *Sein und Gott*[6].

Von all dem handelt der vorliegende Band, freilich auf eigenwillige und nicht immer leicht zu rezipierende Weise. Zwar strukturieren das Buch zwischen zwei Vorworten und einer Auswahlbibliographie P.s vier Sachkap.: 1. „Auf der Suche nach Klarheit: von Hegel und Heidegger zur analytischen Philosophie" (13–35); 2. „Philosophische Theorie und systematische Perspektive" (36–52); 3. „Im Zentrum der struktural-systematischen Philosophie: der Theorierahmen und die fundamentalen Strukturen" (53–132); 4. „Die größte Herausforderung einer Theorie des Seins als solchen und im Ganzen" (133–209). Jedoch sind die Ausführungen – für deutschsprachige Verhältnisse eher ungewohnt – dialogisch angelegt und verlaufen quer zu den systematischen Kapitelüberschriften in Gestalt einer Verschränkung autobiographischer Reminiszenzen mit teils ausgesprochen speziellen systematischen Reflexionen. Wer von P. noch gar nichts kennt, wird speziell in die Kap. 3 und 4 nur mit Schwierigkeit hineinfinden.

Gleichwohl eignet dem Buch eine ganz besondere Pointe, denn: Der Fragesteller ist ein junger frz. Philosoph – Emmanuel Tourpe –, dem offensichtlich darum zu tun ist, P.s Denken in seinem Heimatland bekannt zu machen (was bisweilen in die Nähe anbiedernder Unterwürfigkeit gerät – vgl. etwa S. 203). Die Brisanz dieser Konstellation resultiert daraus, dass P. selbst sich ausgerechnet der zeitgenössischen frz. Philosophie gegenüber in eine markante Spannung verfügt sieht: Nicht nur, dass er diesem Strang kontinentalen Denkens eine Verkapselung in einer Ghetto-Mentalität (aus Poststruktualismus und Neo-Phänomenologie) attestiert, sondern ihm zudem auch vorwirft, dass die Rezeption der für ihn so prägenden dt. Philosophie von Hegel und Nietzsche bis Husserl und Heidegger „nur oberflächlich und äußerlich war" (16; vgl. 16–17).

Das Paradebeispiel solch unkritischer Rekurse repräsentiert für P. J.-L. Marion, der momentane Star der frz. Neo-Phänomenologie. Entsprechend kritisch hat er sich mit ihm – und zugleich mit dem der gleichen Arbeitsperspektive zuzuordnenden E. Levinas – in *Sein und Gott* auseinandergesetzt. Die Sprengkraft, die diese kritische Bezugnahme impliziert, rührt daher, dass Levinas schon lange und Marion seit einiger Zeit gerade in Teilen der deutschsprachigen systematischen Theologie nachgerade als denkerische Heroen verehrt werden, die das Gott-Denken aus den Fängen kritischer Metaphysik und Ontologie befreit hätten. Dass dabei die systematische Theologie in einem nachgerade autoritären Verweigerungsgestus von der Pflicht einer Einlösung der ontologischen Verpflichtungen ihrer Sachverhaltsbehauptungen abgekoppelt wird und speziell Marion überdies eine ausgesprochen reaktionär-katholische Position bezieht, scheint die Jüngerschaft dabei wenig zu stören.

Umso klärender wirkt P.s Projekt einer struktural-systematischen Metaphysik, die einer kurzschlüssigen Identifikation von Sein und Gott (eine Lieblingsidee heideggernder kath. Theolog/inn/en) genauso den Weg verlegt wie einem radikalen Hiat zwischen beidem, dem Levinas, Marion & Co. (und etliche zeitgenössische andere Theolog/inn/en kath. Provenienz) das Wort reden. Die logische Konsequenz aus dieser doppelten Opposition formuliert P. am Ende des Gesprächsbuchs in wünschenswerter Klarheit: Ein Votum für den Panentheismus: „Das absolutnotwendige Sein als Schöpfer *umfasst* alle Seienden und *schließt* sie *ein*. […] Dieser fundamentale Gedanke bedarf heute einer gründlichen systematischen und metaphysischen Durchdringung. Er macht die radikalen Schwächen deutlich, die die beiden wichtigsten heutigen Strömungen hinsichtlich der Gottesfrage beherrschen. Es sind dies die neue analytische (philosophische) Theologie und/oder Religionsphilosophie und das jüdisch-christliche postmoderne Denken. Die erste Richtung konzipiert Gott ganz im Sinne der Onto-theo-logie als ein Seiendes, wenngleich als das höchste und erste Seiende. Auf dieser Basis ist es überhaupt nicht möglich, das *Einheitsverhältnis* zwischen Gott und der ‚endlichen Welt' denkerisch zu erfassen. Auf der anderen Seite machen die postmodernen Autoren aus Gott ein absolut fernes, unzugängliches, unfassbares *Anderes* gegenüber der ‚endlichen Welt', mit der Konsequenz, dass zwischen beiden eine absolute Kluft besteht. Erstaunlicherweise merken diese Autoren nicht, dass sie damit aus Gott ein sonderbares fernes X machen, das ein Anderes, nämlich die endliche Welt, außer sich hat und damit durch dieses Andere relativiert ist. […] Das ist das Problem der *Transzendenz,* das radikal neu durchdacht werden muss." (207–208)

P.s systematisch-strukturale Metaphysik gehört zu den derzeit aufregendsten Denkangeboten an die Adresse der zeitgenössischen Systematischen Theologie, das diese nur um den Preis einer denkerischen Verflachung ausschlagen könnte.

Münster Klaus E. Müller

[2] Vgl. Lorenz Bruno Puntel: *Analogie und Geschichtlichkeit.* I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von Max Müller, Freiburg/Basel/Wien 1969 (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4).

[3] Vgl. ders.: *Darstellung, Methode und Struktur.* Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F Hegels, Bonn 1973; 2. Aufl. 1981.

[4] Vgl. dazu besonders ders.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit,* Berlin/New York 1990.

[5] Vgl. ders.: *Struktur und Sein.* Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006.

[6] Vgl. ders.: *Sein und Gott.* Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion, Tübingen 2010. – Vgl. dazu die Rezension des Rez.en in ThRv 106 (2010), Sp. 312.

Fundamentaltheologie

Rohls, Jan: **Ideengeschichte des Christentums.** Band I: Offenbarung, Vernunft und Religion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XI) 1116 S., pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–151012–0; Band II: Schrift, Tradition und Bekenntnis. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 1027 S., pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–151014–4; Band III/1 und III/2: Gott, Trinität und Geist. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XXIV) 1453 S., kt € 89,00 ISBN: 978–3–16–152789–0

Von den zehn vorgesehenen Bänden des Werks „Ideengeschichte des Christentums" von Jan Rohls (Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. München) sind nun die ersten drei erschienen, sodass auch ein vorläufiger Einblick in Struktur und Denkform des Opus möglich wird. Obwohl sich das Gesamtwerk der Gattung nach fast einem Lexikon nähert, ist seine Absicht grundlegend systematisch. Dies führt zu einer Art doppeltem Aufbau der bis jetzt erschienenen Bände, wo die Fülle an Informationen die Gefahr laufen kann, die systematische Pointe der Analyse der einzelnen Ansätze bzw. geschichtlichen Epochen zu verstellen. Die ersten zwei Bände befassen sich mit Themen, die evangelisch unter dem Namen Prolegomena der Dogmatik stehen (katholisch als Fundamentaltheologie verstanden); der dritte Band behandelt die spezifisch christliche Rede von Gott als Trinitätslehre. Die Gliederung des Stoffes ist historisch gedacht (von der Antike bis zum 20. Jh.), mit leichten Abweichungen in jedem Band bezüglich der Betitelung der Epochen und der Fragen bzw. Autoren, die darin behandelt werden. Diese formalen Unterschiede in der Strukturierung der drei Bände zeigen, wie jede Problematik der in Betracht gezogenen Themenbereiche trotz aller Synchronie in der Entfaltung einer Idee des Christlichen ihre eigene Geschichte und Verortung im kulturellen Ringen um den Glauben hat.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Problemstellung jedes Bandes bzw. mit dem diesbezüglich systematischen Ansatz des Vf.s ist in der gebotenen Kürze einer Besprechung aufgrund der Breite des Werkes nicht möglich. Man muss sich deshalb mit einem kursorischen Überblick von Teilaspekten begnügen. Mit dem ersten Band wird deutlich, dass das dialektische Verhältnis von Religion und Religionskritik sowie die daraus resultierende Aufforderung zu einer öffentlichen Rechtfertigung des religiösen Glaubens (sei sie mythologischer, rationaler oder theologischer Art) durchaus nicht ein besonderes Phänomen der Moderne darstellt, sondern seine Wurzeln schon in der Antike und die ganze geschichtliche Entwicklung des Christentums begleitet hat. Was sich im Laufe der Zeit geändert hat, ist die Form und die Schärfe der Fragestellung, nicht aber die grundsätzliche Dialektik der Auseinandersetzung. Mit seinen die Epochen menschlicher Geschichte übergreifenden Ausführungen legt der Vf. die

unterschiedlichen Positionierungen des Christlichen gegenüber dieser grundlegenden Dialektik vor, aus denen man trotz aller historischen Bedingtheit bzw. kulturellen Prägung einen religiösen Stil des christlichen Glaubens in seiner Suche nach einer angemessenen Form seiner öffentlichen Vertretung herausarbeiten könnte. Was hier aus meiner Sicht fehlt, ist eine Darstellung der auch ihrerseits dialektischen Interaktion dieser theologischen Fragestellung mit den Institutionen des öffentlichen Lebens (wie Politik und Recht), die zur Gestaltung des Christentums als europäischer Religion grundsätzlich gehört und nicht nur als eine Frage des Glaubens in seiner verfassten Struktur (Kirche) betrachtet werden muss. Insofern Offenbarung, Vernunft und Religion auch zu einer praktischen Haltung des Existierens führen, und nicht nur Sache des reinen Denkens sind, sollte die Dialektik dieser glaubenden Haltung mit den Instanzen des gemeinsamen Lebens unter den Menschen theologisch berücksichtigt werden.

Im ersten Band ist die Aufmerksamkeit auf Judentum und Islam, auf nichtkontinentale Ansätze (anglophoner Raum) sowie auf die östliche Theologie hervorzuheben (die auch die anderen zwei Bände kennzeichnet). Was Islam und Judentum anbelangt, werden sie im Abschnitt über das Mittelalter in Bezug auf die Rezeption der griech. Philosophie und auf ihre Wirkungen für die christliche Theologie als eine entscheidende Passage in der Ideengeschichte des Christentums ausführlich behandelt. Im 20. Jh. rückt das Judentum eher in den Bereich der Philosophie bzw. Kulturwissenschaften als ins Theologische, obwohl Buber, Rosenzweig u. a. jüdische Denker im deutschsprachigen Raum enge Beziehungen zum dialektischen Ansatz von Barth als Reaktion auf eine exzessive Rationalisierung des religiösen Glaubens und als Antwort auf die Krise des europäischen Geistes zwischen den zwei Weltkriegen aufweisen. Was die östliche Theologie anbelangt, die sowohl im Kontext der Antike als auch des Mittelalters behandelt wird, möchte ich aber auf das VII. Kap. über „Das späte 19. Jahrhundert" hinweisen, wo sie auch in ihren literarischen Ausprägungen diskutiert wird (Dostoevskij und Tolstoj). Solch ein ästhetisches Profil der dogmatischen Prolegomena taucht auch in anderen Kap.n auf (Band I, IV.: „Die Aufklärung"; V.: „Das Zeitalter des Idealismus"; VI.: „Vormärz und Nachmärz"; VIII.: „Das 20. Jahrhundert"), als ob man in der Moderne die theologischen Grundfragen des Christlichen nicht am Kunstschaffen vorbei denken könnte. Von Bedeutung ist hier die Berücksichtigung der amerikanischen Malerei des 20. Jh.s (v. a. Newman, Rothko; vgl. Band I, 1007–1008), die dank der Abstraktion ihres Expressionismus als auch der Entleerung der repräsentativen Formen der ev. Theologie einen neuen Zugang zu den Bildern in ihren religiösen Verflechtungen anbieten kann.

Der zweite Band geht den internen Dynamiken des Christentums in seiner inhaltlichen Grundstrukturierung nach, ohne Vergleichsansätze religiöser (Judentum und Islam) und kultureller Art (Griechentum) zu vernachlässigen, indem die geschichtliche Weitergabe der Offenbarung Gottes untersucht wird. Solch ein Ereignis der Weitergabe setzt schon seine soziale Dimension voraus (Kirche/n und deren Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext) und ist von einem Übergang vom Praktischen (Erzählung, Bekenntnis zu dem Gott Jesu als faktischer Glaubensakt im Raum des Gemeindelebens) zur schriftlichen Festlegung als Verbindlichkeit für den Glaubensvollzug (Kanon der christlichen Schrift, Dogmen) in seinem Verhältnis zu den politischen Instanzen des öffentlichen Lebens (konfessionelles Zeitalter) gekennzeichnet. Neben dem oben schon erwähnten ästhetischem Profil kommen hier, da es um die Schriftlichkeit des Christlichen grundsätzlich geht, auch Fragen der Übersetzung, der Philologie und der Sammlung von Büchern (Bibliotheken) ins Spiel. Auf das Geflecht der komplexen Beziehungen von Schrift, Tradition und Bekenntnis werden dann auch die zwei großen Spaltungen des Christentums (Orthodoxie und Reformation) zurückgeführt. Dadurch zeigt sich die Absicht des Vf.s, die Entstehung der christlichen Konfessionen nicht ausschließlich als Frage der Institutionalisierung des Glaubens, sondern auch und v. a. als ausdifferenzierter Umgang mit diesem inhaltlichen und zugleich historischen Geflecht verstehen zu wollen. In kohärenter Weise werden dann darauf auch die im Laufe der Zeit innerhalb der Reformation entstandenen unterschiedlichen Strömungen bzw. Kirchen zurückgeführt. Schon während des Mittelalters zeigt sich eine breite Vielfalt im Verständnis von dieser heiklen Artikulation der christlichen Grundstrukturierung (vgl. Band II, Kap. II), die durch die Reformation so zugespitzt wird, dass daraus ein eigenes, abgesondertes Kirchenphänomen resultiert.

In der Zeitspanne vom Tridentiner Konzil bis zum I. Vaticanum versucht die kath. Kirche nicht nur dem reformatorischen Ansatz entgegenzutreten, sondern auch den Raum für jene in Mittelalter noch mögliche Pluralität der theologischen Arbeit am Verhältnis von Schrift, Tradition und Bekenntnis zu minimieren – was eigentlich nur mit dem vorzeitigen Ende des I. Vaticanums (vgl. Band II., 709–723) und ausschließlich für eine kurze Weile (nämlich bis zur Modernismuskrise) gelingt. In derselben Zeit erlebt die Reformation eine im Vergleich mit der kath. Kirche gegensätzliche Dynamik, die zu einer Pluralisierung der Ansätze im Umgang mit Schrift, Tradition und Bekenntnis führt, die entweder die Form von spiritueller Bewegung (wie es mit dem Pietismus geschieht) oder jene von Landeskirchen annimmt. Außerdem entwickelt sich in dieser Periode allmählich auch einerseits das wissenschaftliche Gerüst des historisch-kritischen Zugangs zu der christlichen Schrift, und die Bibel selbst, andererseits, wird aus dem kirchlichen Bereich in die Literatur, Musik und Kunst verlagert und wird dadurch zum kulturellen Objekt, das sich der kirchlichen Kontrolle entzieht und allen Menschen zur Verfügung steht. Schon diese grobe Skizze lässt deutlich werden, wie komplex die Zeit zwischen Renaissance und Ende des 19. Jh.s für den in diesem Band behandelten Sachverhalt ist. Dem Vf. gelingt es nicht nur, eine sachliche Orientierung durch alle Verstrickungen der Thematik zu geben, sondern auch eine tief greifende Analyse ihrer unterschiedlichen Schichten mit allen Verflechtungen und Abweichungen, die sich geschichtlich kristallisiert haben, herauszuarbeiten.

Das 19. Jh. stellt nicht nur für die kath. Kirche die Zeit einer einheitlichen Verfestigung des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Bekenntnis dar, sondern auch für die Kirchen aus der Reformation, obwohl man ganz unterschiedliche Wege geht, um dieses Ziel zu erreichen. Auf katholischer Seite wird die Tradition, die letztendlich mit den lehramtlichen Entscheidungen identifiziert wird, als maßgeblich erklärt, sodass ein absoluter Gehorsam gegenüber dem röm. Papst an die Stelle des personalen Glaubensakts tritt. Für die Kirchen aus der Reformation entsteht in jenen Gebieten, wo die politische Territorialität nicht mehr mit dem kirchlichen Bekenntnis deckungsgleich ist, die Frage, wie die Beziehungen von Lutheranern und Reformierten nun zu gestalten sind. Die Antwort darauf wird durch einen Prozess von Unionen in Bezug auf die als je verbindlich geltenden Bekenntnisschriften gesucht (vgl. Band II, 584–587) – also übernimmt hier das Glaubensbekenntnis jene Einheit stiftende Rolle, die die Tradition im katholischen Lager spielt, aber es gibt keine institutionelle Instanz, die diesen Prozess durch ein Machtwort durchsetzen kann, sodass die Frage nach einer evangelischen Union in einer Zeit von nunmehr unvermeidlich gemischten Territorien zu einer komplexen Diskussion im Bereich der Theologie führt (vgl. Band II, 653–666). Sowohl die katholische als auch die evangelische Lösung entstehen aus der Notwendigkeit, das Christliche gegenüber den Entwicklungen des Politischen in Richtung einer nationalstaatlichen Einheit neu positionieren zu müssen. Dass der Vf. zu dieser Frage nicht durch die Behandlung der Kirche als Institution des Glaubens, sondern durch die Rekonstruktion der christlichen Grundstrukturierung im Verhältnis von Schrift, Tradition und Bekenntnis kommt, ist von großer Bedeutung und lässt jene Porosität zwischen Innerem und Äußerem des Glaubens deutlich werden, die das westlich-europäische Christentum charakterisiert.

Der dritte Band behandelt den eng verstanden dogmatischen Stoff (Gotteslehre). Die ständige Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denken, mit bildendem Kunstschaffen, mit Poesie und Literatur zeigt aber, dass die dogmatische Ermittlung des christlichen Gottesgedankens, wie sie vom Vf. in diesem Band vorgelegt wird, keineswegs selbstbezogen oder im eigenen System geschlossen bleibt, sondern offen für jene kulturelle Porosität des Christlichen ist, von der oben die Rede ist. Mit diesem Ansatz kann der Vf. auch erweisen, wie das westliche Denken, sogar in seiner Säkularisierung und in seinem Abschied vom religiösen Glauben, immer in einer Dialektik bzw. Spannung mit der Gottesidee des Christlichen verstrickt bleibt. „Von einem Monotheismus als dem Glauben an ausschließlich einen Gott, verbunden mit der Überzeugung, dass es nur einen einzigen Gott gibt, spricht man [...] erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts." (Band III/1, 1). Dies stellt auch eine Art Wasserscheide in der Gestaltung des Bandes dar (die Zeit von der Aufklärung bis zum 20. Jh. wird in mehr als zwei Dritteln des Werkes behandelt). Trotzdem könnte man aber eine Linie ziehen, die von den Anfängen der Hochscholastik bis zu den Entwicklungen des dt. Idealismus geht. Bei Anselm von Canterbury lag das Problem des ontologischen Gottesbeweises darin, dass seine logische Sicherstellung ein erfahrungsmäßiges Fühlen Gottes weder bedeutete noch zustande bringen konnte: die Ontologie der Vernunft ist nicht imstande, das Erlebnis des Menschen zu prägen, dessen Vernunft Gott als ihren Moment hat denken können. Indem Hegel mit seiner Logik dazu neigt, vom Konkreten abzusehen, bearbeitet Schelling die philosophische Differenz von Begriff und Wirklichkeit, die dann maßgeblich für Kierkegaard wird (vgl. Band III/2, 821).

Die Abhandlung über das 20. Jh. endet mit dem Monotheismusstreit, der von Assmanns These der Mosaischen Unterscheidung losgelöst worden ist, und mit der Wiederkehr von einem Gott der Vernunft (obwohl die Präsenz von Vattimo in dieser Kategorie m. E. nicht unproblematisch ist). Vielleicht hätte man am Übergang von 20. zum 21. Jh. besser von philosophischen Deutungen des Christentums sprechen können, die ein Merkmal der Krise einer Zeit sind, die zugleich nicht mehr christlich und nunmehr auch postsäkular geworden ist. Eine Zeit, in der die Vernunft nicht mehr weiß, was sie ist, und einen Ausweg aus dieser Verlorenheit in den großen Worten des Christlichen (z. B. Nancy und Badiou) sucht, wo man auf alles außerhalb des Glaubens rekurrieren kann, um der Selbstzerstörung der Vernunft Halt zu geben.

In diesen ersten drei Bänden wird der Vf. der enormen Komplexität einer Ideengeschichte des Christentums sicher gerecht; es zeigt sich aber auch, dass solch ein Unternehmen nur monumental sein kann. Manchmal kann der Leser dem Gefühl nicht entgehen, vom minutiösen Reichtum an Informationen und Verzweigungen des Christlichen wie überflutet zu sein. Die programmatische Entscheidung, am Christentum historisch und analytisch zu arbeiten, lässt einen synthetischen Überblick des Phänomens schwierig werden. Dies scheint dem Vf. bewusst zu sein, indem er jeden Band mit einem zusammenfassenden Schluss versieht, was aber noch nicht eine echte systematische Deutung der behandelten Themen darstellt. Es handelt sich aber noch um ein *work in progress* und man kann deshalb hoffen, dass der Vf. vielleicht mit dem letzten Band diesem Desideratum entgegenkommen wird.

Flensburg Marcello Neri

Paulin, Maximilian: **Sein und Streit.** Heinrich Rombach, René Girard und das Spiel unseres Begehrens. – Freiburg/München: Karl Alber 2013. 512 S. (Fermenta philosophica), kt € 49,00 ISBN: 978–3–495–48615–3

Der Vf., Oberassistent für Fundamentaltheologie an der Univ. Luzern, interpretiert die literaturwissenschaftlich und ethnologisch begründete Mimetische Theorie René Girards, die also letztlich auf einem empirischen Fundament aufruhen soll, im Kontext ontologischer Theoriebildung, was naturgemäß reichlich schwierig ist, gleichwohl aber für eine an der Mimetischen Theorie interessierte Theologie von äußerstem Interesse. Offenbart sich in den von G. beschriebenen mimetischen Konflikten mehr und anderes als bloße Faktizität der Geschichte? Ist der Konflikt, der Streit, dem Sein gar inhärent; und wenn ja, wie könnte es aus einer so gedachten ontologisch bedingten Konfliktdetermination einen Ausweg geben?

Eine erste gangbare Brücke von der Empirie zur Ontologie sieht der Vf. in der Phänomenologie, die in seinem Werk zunächst in der Gestalt einer ausführlichen Interpretation der Strukturontologie Heinrich Rombachs vorkommt, schließlich aber auch in der Auseinandersetzung mit Martin Heideggers „Sein und Zeit". Auf dieses Werk nimmt ja bereits der Titel sprachspielerisch Bezug. Eine zweite Linie der Untersuchung flankiert die phänomenologische Interpretation und rückt sie in einen breiter rezipierbaren Kontext, indem der Vf. am Beispiel Kants und Fichtes das Problem von Selbstbehauptung und Anerkenntnis des Anderen als eines solchen als ein Schlüsselproblem transzendentalen Denkens erläutert.

Um die Kluft zwischen einer empirisch grundgelegten Kulturtheorie und der Ontologie zu überbrücken, knüpft der Vf. an die Strukturontologie R.s an, in der der Vf. „die Welt unseres postmodernen Begehrens in Theorie" (23) erblicken will. Zu diesem Zweck rekonstruiert er zunächst (64–216), wie R. in Überwindung der von ihm selbst sog. „Substanzontologie" (69) den Begriff des Seins nicht am Paradigma des so-und-so-seienden Einzelnen entwickelt, sondern am Paradigma des Zueinanders der Einzelnen im Schwingen der Wechselseitigkeit (73f). Identität wird so begriffen als „relationale Identität", in der das Einzelne in der Beziehung wird, sodass die Differenz der einzelnen als Möglichkeitsbedingungen ihrer Identität erkannt wird (75f). Die so beschriebene „Strukturverfassung", die – statisch gedacht – als integrierende Struktur selbst in ihrer Identität mit sich selbst erstarrt, gewinnt eine immanente Dynamik der „Emergenz" von Objektivität (93f), indem sie immer neu die Differenz zur Identität hervorbringt, worin R. das *„Phänomen des Geistes"* erblickt (94). Die Differenz schließlich muss in der „Arbeit der Rekonstruktion" ihre eigene Differenz einholen, wodurch sie sich auf dem Wege der Verwirklichung von Freiheit steigert und verbessert (104f). Auf diese Weise erkennt der Vf. drei von ihm sog. „Zyklen" des Seins.

Der Vf. behält als „Knackpunkt" seiner Untersuchung die Einsicht in das „bleibende Anderssein des Anderen" (211), dem in R.s Strukturontologie das *„anything goes"* entspreche, das der Vf. nicht negativ als „Symbol postmoderner Beliebigkeit" begreift, sondern vielmehr positiv als „Symbol einer ganz bestimmten Hoffnung" (213). So sei es der „cantus firmus" sowohl der Moderne als auch der Postmoderne, der aber „adäquat nur im Rahmen einer Theologie" (214) buchstabiert werde.

Den drei vom Vf. rekonstruierten R.'schen Zyklen der Seinsstruktur ordnet der Vf. drei von ihm sog. Zyklen der mimetischen Rivalität zu (259–347), die nicht mit dem von G. sog. „mimetischen Zyklus" identisch sind: 1. Im vom Vf. sog. „Zyklus erster Ordnung" steigert sich die mimetische Rivalität von Menschen, deren mimetische Fixierung aufeinander sie zu feindlichen Zwillingen werden lässt (259–284). Die Dynamik der Angleichung treibt sie nach G. in die gewalterzeugende Entdifferenzierung. 2. Aus dieser Falle rettet R. die Strukturgenese mit dem Gedanken der *„Korrektur"*, die die Meliorisierung, die Besserung, im Prozess der Strukturgenese ermöglicht, indem sie zur Wahrnehmung des Differenzierten und Besonderen in seiner Differenziertheit und Besonderheit befähigt (289). Dazu bedürfe es eines „ignoranten Begehrens" (292), womit der Vf. wohl so etwas wie ein interesseloses Wohlgefallen meint. Den G.'schen Sündenbock deutet der Vf. in der Terminologie R.s als die „Autorität der ‚emergenten Objektivität'" (302–318). Die Gestalt des Sündenbocks erkennt der Vf. als Emergenz des Heiligen, die durch die Strukturontologie plausibel beschrieben werde. Nicht die üblicherweise beschriebene Aggressionsballung gegen den Sündenbock und dessen Tötung interessieren den Vf., sondern die Frage, wie der geopferte Sündenbock zur göttlichen Größe wird. Dies geschehe durch die von R. beschriebene „Einrollung", mit der eine Struktur sich von ihrem Entstehungsprozess abhebe, was der Vf. in der biographischen Trennung von „Ich" und „Selbst" im Tod eines jeden Menschen wiederfindet, dessen objektiv gewordene Struktur sich vom Prozess ihres Werdens abhebt (320–327). 3. Als „Zyklus dritter Ordnung" deutet der Vf. die von G. anhand biblischer Texte entwickelte Entlarvung des Sündenbockmechanismus im Erweis der Unschuld des Opfers (328–347), durch den „die naive, archaische und ‚unschuldige' Einmütigkeit zerstört" wird, gleichwohl jedoch „eine verwinkelte, ‚schuldbewusste' und durchaus zwanghafte neue Einmütigkeit" entsteht (344f).

Die vom Vf. entwickelten drei Zyklen mimetischer Rivalität bilden die Grundlage seiner Kritik der Fichte'schen Wissenschaftstheorie als „rivalitäre[r] Vernunft" (348–388), wurzelnd im Selbstbehauptungswillen des aufklärungsgeprägten Fichte gegen den „Determinismus des Mythos", der Fichte paradoxerweise in den Determinismus des absoluten Systems führe, wie nach G. Rivalität immer zur Verschmelzung mit dem Rivalen in der Figur des feindlichen Zwillings führt (372). Der G.'schen „Erlösungsfigur" der Überwindung der Begierde begegnet der Vf. mit größter Skepsis. Selbst wenn denkbar wäre, dass Menschen ganz aus sich heraus etwas wollen könnten, so wäre doch die Frage, ob solche Menschen zur positiven Sozialität überhaupt fähig sein könnten (395). Das Begehren als immer auch rivalisierendes Sich-Beziehen auf den anderen ist eine unausweichliche menschliche Eigenschaft.

Erlösung kommt dem so zum Konflikt bestimmten Menschen weder aus Philosophie noch aus Spekulation, sondern über die Glaubenstradition, deren Dogmen nach dem Vf. die Aufgabe erfüllen, „die Grenzen [der] dem Glauben dienliche[n] Spekulation zu definieren" (410). Ihr tragender Grund heißt „Gnade", die die transzendentale Reflexion des Menschen auf sich selbst „von Anfang an" begleitet, eindringend „in die Fugen seiner Reflexion" (423). Nicht auf dem Weg „der theoretischen Abhandlung" (460), sondern durch „eine Art Erfahrungsbericht" wird die Gestalt des „die innige Verbundenheit mit dem ‚Vater'" auf seinem Leidensweg bezeugenden Christus zum erlösenden Gegenbild mimetischer Rivalität und des Todes in der gewaltsam erzeugten Identität mit dem anderen (460).

Den Abschluss dieses überaus anregenden, wirklich gewitzt geschriebenen, klugen Buches bildet das Bekenntnis zum Auferstandenen, dessen Friedensgruß ganz im Sinne G.s und Raymund Schwagers eine Erlösung beinhalte, die die Erlösten aus der Konflikthaftigkeit des Seins selbst nicht enthebt, ihre *„Angst"* aber so „erträglich" machen kann, dass denen, die sich gläubig auf das Friedenswort des Auferstandenen beziehen, die Möglichkeit einer veränderten und verändernden Praxis erschließt. Das Ziel einer solchen Praxis ist das Recht der Differenz des anderen, womit die Konflikthaltigkeit des Seins in die Möglichkeit positiver Strukturbildung überführt wird.

Mit einer stupenden Belesenheit folgt der Vf. seiner Intuition und tritt im Rahmen einer eigenen Theorie der Moderne für die berechtigten Intentionen der Postmoderne ein, um schließlich in diesem Kontext die Unausweichlichkeit der christlichen Friedensbotschaft fundamentaltheologisch verständlich zu machen, sich darin als christlicher Philosoph im besten Sinne des Wortes erweisend. Das Buch fordert den philosophisch interessierten und gebildeten Leser erheblich, ist aber überaus lesenswert, weil es mit vielen gelungenen Detailanalysen und Einsichten bereichert und in der Gesamtargumentation überzeugt.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Kessler, Hans: **Was kommt nach dem Tod?** Über Nahtoderfahrung, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 275 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7666–1755–2

In Deutschland gibt es derzeit wenige Fundamentaltheologen, die sich so kompetent mit eschatologischen Fragestellungen auseinandergesetzt haben wie Hans Kessler (geb. 1938). Der inzwischen em. Prof. für Systematische Theologie an der Univ. Frankfurt am Main hat mit seinem (1985 erstmals erschienenen und seither ständig neu aufgelegten) Buch „Sucht den Lebenden nicht bei den Toten" das Standardwerk *par excellence* zur fundamentaltheologischen Verantwortbarkeit des Glaubens an die Auferstehung Jesu verfasst. Nun legt er mit „Was kommt nach dem Tod?" eine Publikation vor, in der ein breites Spektrum eschatologischer Fragestellungen auf dem aktuellsten Stand der Debatte beleuchtet wird. Bemerkenswert ist bereits sein eingangs geäußertes Bekenntnis, auf dem von ihm bearbeiteten Themenfeld im Sinne lebenslanger Lernbereitschaft zu modifizierten Ansichten gelangt zu sein: „Mittlerweile ist mein Nachdenken in etlichen Hinsichten, insbesondere auch in Bezug auf Nahtoderfahrungen, auf das Geist-Gehirn-Problem und auf den Begriff Seele, weitergegangen und hat mich zu einem neuen Durchdenken der Fragen veranlasst" (18, Anm. 4). Am Prozess seines Durchdenkens eschatologischer Fragen lässt K. den Leser so teilhaben, dass er dabei stets „mitgehen" kann. Anspruchsvolle Gedankengänge und komplexe Zusammenhänge beschreibt er verständlich, sodass sie auch für Leser mit geringerem theologischem Fachwissen nachvollziehbar bleiben. Seine Zielgruppe dürfte er mit seinem Buch auf jeden Fall erreichen, hat er es doch „für suchende, fragende, zweifelnde Zeitgenossen geschrieben" (11).

Anhand von vier Grunderfahrungen des Menschen zeigt er in Kap. I das tief im menschlichen Dasein verankerte Bedürfnis nach Bewältigung des Todes auf (19–43). Geradezu unabweisbar fordern diese Grunderfahrungen Antworten auf die damit zusammenhängenden Fragen. Entsprechende Antwortvorschläge gehen mit einer bestimmten *„Hintergrundüberzeugung vom Ganzen"* (43) einher, über die es Rechenschaft zu geben gilt. Insbes. ein transzendenzoffenes Wirklichkeitsverständnis, in dessen Rahmen der Glaube an ein „Danach" durchaus eine Option darstellt, bedarf einer ernsthaften argumentativen Prüfung. Hernach nimmt der Vf. im Kap. II das Phänomen der Nahtoderfahrung (NTE) unter besonderer Berücksichtigung der Out-of-Body-Experience (OBE) als Indiz für die Möglichkeit eines vom Körper/Gehirn potenziell unabhängigen Bewusstseins unter die Lupe (44–87). Die von ihm angemahnte argumentative Prüfung diverser über den Tod hinausweisender „Hoffnungsentwürfe" nimmt er in Kap. III zunächst in Form eines eher allgemeinen Überblicks vor (88–124). Dabei geht er kompakt auch auf quasi-naturalistische Modelle wie etwa die „Physik der Unsterblichkeit" von Frank J. Tipler, die „Seelenflugtheorie" von Markolf Niemz sowie diverse „Paralleluniversum"-Phantasmagorien ein, die er jedoch als „abwegige physikalistische Spekulationen" (92) verwirft (92–97). Kenntnisreich skizziert

der Vf. die Stärken und Schwächen westlicher und östlicher Reinkarnationsvorstellungen (98–120) und arbeitet in einer hermeneutischen Zwischenreflexion die grundsätzliche Programmatik jeder guten Fundamentaltheologie mit spezifischem Anwendungsbezug auf eschatologische Aussagen heraus: Diese haben erkenntnistheoretisch den Status von Hypothesen, existenziell den von Überzeugungen mit Hoffnungscharakter; Hypothesen und Hoffnungen aber sind *eo ipso* keine empirisch endgültig verifizierten oder zweifelsfrei als richtig bewiesenen Erkenntnisse; man kann allerdings „ihre mehr oder weniger guten Begründungen, ihre innere Stimmigkeit (Nicht-Widersprüchlichkeit) und ihre Vereinbarkeit mit unserem sonstigen Erfahrungswissen prüfen, in diesem Sinne nach ihrer Vernunftgemäßheit – und nach ihrem Beitrag zu einem guten, gelingenden, humanen Leben – fragen" (121–122). In Kap. IV stellt der Vf. in Form einer eher speziell christlichen Profilierung den jüdischen und jesuanischen Hoffnungsentwurf dar (125–154), bevor er in Kap. V („Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten – neu bedacht") im Zuge einer beeindruckend detaillierten und differenzierten Diskussion sein eigenes Konzept eines überzeugenden österlichen Glaubens herausarbeitet (155–225). Den Inbegriff aller eschatologischen Hoffnung lässt K. in Kap. VI (226–267) und einer Schlussbetrachtung (268–270) aufleuchten: Gott – Ursprung und Ziel des Lebens.

Die frappierende Tatsache, dass es bei OBE zu Wahrnehmungen objektiv-externer Realitäten kommen kann, die ohne die Annahme einer Perspektive außerhalb des Körpers nicht möglich sind, sich indes in manchen Fällen als zutreffend konstatieren lassen, fasst der Vf. auf als „Hinweis auf ein außersinnliches Bewusstsein (auf einen Personkern oder Geist oder eine Seele), welches vom physischen Körper und funktionierenden Gehirn ablösbar ist und unabhängig von ihm existieren kann" (64–65). Der Bestand gut dokumentierter Fälle solcher OBE mit „verifizierbare[m] Kern" – der Vf. geht allerdings nicht auf die problematische AWARE-Studie ein! – lege nahe, *„auch anderen universellen Elementen bei NTE […] Beachtung zu schenken* und sie mit Behutsamkeit zu bedenken. Sie könnten ja Fingerzeige, Gleichnisse, Hinweise auf etwas sein, das den Tod übersteigt" (67). Seine umsichtigen Ausführungen über Neuroplastizität und das Qualia-Problem zeigen, dass der Vf. auf der Höhe der Zeit argumentiert. Seine damit unter Beweis gestellte interdisziplinäre Diskurskompetenz kann als vorbildlich für jeden Fundamentaltheologen angesehen werden, der in der Mind-Brain-Debatte mitreden will. In diesem Kontext vergleicht er Pim van Lommels Postulat eines non-lokalen Bewusstseins (77–83) mit Günter Ewalds – das Phänomen der „Verschränkung" einbeziehendem – Vorschlag eines „erneuerte[n] Begriff[s] von Seele" (85). An dieser Stelle ist eine der wenigen Unschärfen im Gedankengang des Vf.s auszumachen. Hätte er nämlich die Debatte um den Panentheismus/Panpsychismus zur Kenntnis genommen, wie sie derzeit von einigen Theologen und Religionsphilosophen verstärkt geführt wird (man denke nur an Godehard Brüntrup, Klaus Müller, Patrick Spät, Holm Tetens und den Rez.en), bräuchte man diese beiden Positionen gar nicht gegeneinander auszuspielen. Unter Zugrundelegung eines panentheistischen Wirklichkeitsverständnisses eröffnet sich nämlich ein Horizont, vor dem sich eine Synthese anbahnen lässt: Diese würde es erlauben, ohne Abwertung oder Leugnung des auf Transzendenz verweisenden Charakters von NTE einerseits die postmortale (Wieder-)Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Wirklichkeit, andererseits die Kontinuität personalen Bewusstseins unter Wahrung individueller Identität über den Tod hinaus als denkmöglich herauszustellen. Der hohe Anspruch des Vf.s, „Auferstehung der Toten ohne Denkwidersprüche" (215) verstehbar zu machen, wird in der Tat überzeugend eingelöst. Auch wenn er dazu eine Vielfalt entsprechender theologischer Kontroversen mitsamt ihren mehrdeutigen Begrifflichkeiten und strittigen eschatologischen Modellen durchschreiten muss – das tut er allerdings im Vergleich zu anderen Autoren passagenweise nahezu virtuos-leichtfüßig –, lohnt sich die Mühe der Lektüre, denn am Ende scheint ein sowohl vernunftgemäßer als auch angesichts des Todes existenziell tragfähiger Osterglaube auf, der sich als „reflektierte biblisch-christliche Glaubenshoffnung" (215) ausweisen lässt. Geradezu geistig erfrischend wirkt des Vf.s denkerische Klarheit und Konsequenz. Diese schreckt nicht davor zurück, auch gelegentlich etwas von dem Ballast abzuwerfen, der sich im Zuge verworrener dogmengeschichtlicher Entwicklungen und fehlinterpretierter biblischer Bilder angesammelt und zu missverständlichen und kontraintuitiven Konstrukten geführt hat. So hat der Vf. bspw. keine Schwierigkeit, die überkommene Rede vom „leeren Grab" deutlich richtigzustellen (164–167).

Der Anmerkungsapparat ist lobenswert schlank, was die Lesefreundlichkeit des auch layouttechnisch sehr gut gestalteten Buches erhöht. Für Wissenschaftler, die sich in weitergehender Forschung einzelne Aspekte des vom Vf. behandelten Themenfeldes eigenständig vertiefend erschließen wollen, wäre gleichwohl ein Verzeichnis wünschenswert gewesen, das am Ende des Buches noch einmal die verwendete und ggf. weiterführende Literatur gebündelt aufführt.

Das Werk zeichnet sich nicht nur durch das darin entfaltete, im Ganzen überzeugende eschatologisch-soteriologische Wirklichkeitsverständnis aus, welches systematisch-theologisch einleuchtend plausibilisiert wird. Vielmehr sind es zudem die geistige Weite des Vf.s, seine Bereitschaft zu interdisziplinärem Erarbeiten und Verwerten neuer Einsichten sowie seine zwischen den Zeilen durchscheinende Erdung in authentischem Bezug zu gelebtem Glauben (dies lassen seine gelegentlichen Bezüge auf persönliche Erfahrungen oder das Flankieren geäußerter Gedanken mit religiösen Liedtexten vermuten), die das Buch besonders wertvoll machen. Jedem Menschen, der sich ernsthaft und unvoreingenommen mit den Antwortvorschlägen auseinandersetzen will, welche die Theologie auf die Frage „Was kommt nach dem Tod?" anzubieten hat, ist das Buch wärmstens zu empfehlen.

Dresden Denis Schmelter

Dogmatik

Schelhas, Johannes: **Christozentrische Schriftauslegung:** Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 580 S., kt € 45,00
ISBN: 978–451–32569–4

Mit der in Bonn vorgelegten Habil.schrift verfolgt der Vf. mehrere Ziele. Zum einen wird ein Vergleich der Schrifthermeneutik zweier großer systematischer Denker des 20. Jh.s vorgelegt, zum anderen wird die Frage reflektiert, wie biblische Hermeneutik, Christologie und Ekklesiologie miteinander verbunden sind (oder sein sollten). Angesichts der Methodenvielfalt, die die Debatte der biblischen Exegese heute bestimmt, sowie der Frage nach der Verhältnisbestimmung kritisch-historischer und intertextueller Exegese kommt diese Arbeit einem Desiderat systematischer Theologie nach.

Das systematische Interesse der Arbeit zeigt sich bereits daran, dass der Vf. in seiner Darstellung beider Autoren nicht chronologisch vorgeht, sondern mit der Darstellung der christologischen Schrifthermeneutik von Balthasars beginnt und in einem zweiten Schritt jene Karl Barths vorstellt. Das Attribut ‚christozentrisch' wird für die wissenschaftliche Schriftauslegung sowohl formal als auch material als eine Methode verstanden, die im Raum der Kirche explizit unter dem Glaubensaspekt behandelt werden muss. Dabei wird die Offenbarung strikt christologisch konzipiert (vgl. 16f). Der Vf. wählt hierzu einen pragmatischen Einstieg. Zunächst wird an ausgewählten Bibelstellen die Schrifthermeneutik beider Autoren vorgestellt (für v. B. Joh 16, 13–15, für B. Jak 1, 21b–25). In einem ersten Abschnitt wird die Theorie v. B.s kritisch reflektiert. Der eigenständige Ansatz des Basler Theologen zeichnet sich dadurch aus, dass Themen der patristischen Theologie und theologiegeschichtliche Erkenntnisse aus den Arbeiten Henri de Lubacs mit aufgenommen werden. Zugleich pflegt v. B. einen „konstruktiven Dialog" mit B. (94ff). In seinem Entwurf einer Schrifthermeneutik spricht v. B. von einer „Übersteigung von innen" (98), die – hegelianisch anmutend – eine Übersteigung der Tradition meint, um zu einer neuen Sicht der Gegenwart zu gelangen! Als Vertreter der Perioden und Methoden, die die Schrifthermeneutik v. B.s kennzeichnen, macht der Vf. neben Augustinus die Theologen Origines, Paschasius Radbert und Irenäus von Lyon aus. Die mit diesen Personen verbundenen, theologiegeschichtlich relevanten Perioden versteht er i. S. einer Transformation, die Schrifthermeneutik und Christologie zusammenbringt. Die allegorische Methode der traditionellen Schriftauslegung verbindet v. B. mit Motiven des Aufstiegs der menschlichen Seele zu Gott sowie des Abstiegs Jesu in die Welt. Dadurch transformiert er die allegorische Schriftauslegung ins Geistige und begründet sie letztlich pneumatologisch. V. B. versteht diese Methode als Pendant und Korrektiv zur historisch-kritischen Methode der modernen Bibelexegese. „Christozentrik ist nach von Balthasar das formal hermeneutische Strukturprinzip wissenschaftlicher Schriftauslegung in der christlichen Theologie. Die Bibel christozentrisch auslegen bedeutet demzufolge mehr [sic!] als nur eine Methode der Schriftauslegung neben anderen konsequent zur Anwendung zu bringen" (129), d. h., für v. B. bezeichnet die Christozentrik die geistige Form der Schriftauslegung schlechthin (vgl. ebd.). In seinem ästhetischen und theodramatischen Ansatz gewinnen deshalb die Heiligen in ihrer je geschichtlich-konkreten Existenz eine methodische Relevanz. Sie sind als die „Christus-Auslegung" (129) par excellence zu verstehen. Die Christozentrik als Grundgestalt jeglicher Theologie erweist sich ebenso als Gestalt einer christozentrischen Bibelhermeneutik. Diese Christozentrik manifestiert ihre Kraft sowohl im Modus des Dramatischen als auch in der Figur des Personalen. In diesem Abschnitt setzt sich der Vf. mit den erkenntnistheoretischen Methoden auseinander, die zum von v. B. gewählten hermeneutischen Ansatz quer stehen (so z. B. R. Bultmann, K. Rahner, vgl. 144f). Die ‚katholische Weise' einer Bibelauslegung versteht, so v. B., alle Dinge doppelt, einerseits als Faktum und andererseits als Mysterium. Dieser Ansatz geht von einer dualen Methodik aus, die, als Variation des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, die natürliche, rein wissenschaftliche Vernunft als eine säkularisierte versteht und in der nachchristlichen Zeit als Gegensatz zu einer Metaphysik der Liebe zu verstehen ist. Deshalb formuliert der Vf. als Postulat dieser biblischen Methodik Folgendes: „In der Natur der Offenbarung liegt es,

die empirisch verifizierbaren (oder falsifizierbaren) Kriterien von exakter Wissenschaftlichkeit hinter sich zu lassen, um die Offenbarung als Offenbarung, als christozentrische Gesamtgestalt zu erforschen" (178). V.B. möchte die historische resp. geschichtliche Schriftauslegung in ein Ganzes integrieren. Mit diesem methodologischen Gerüst stellt der Vf. im weiteren Fortgang der Arbeit einzelne Themen vor, die für die christozentrische Auslegung von Bedeutung sind: Israel, Israel und die Kirche, die Themenkreise Bund und Gesetz, die doppelte Auslegungstradition des ersten Bundes sowie die ntl. Auslegungstradition der Kirche (als Glaubensgemeinschaft).

Im zweiten Hauptteil der Arbeit wendet sich der Vf. der Schriftkonzeption B.s zu. Nach der Darlegung der Genese seiner Theorie setzt der Vf. der Studie bei der offenbarungstheologischen Konzeption B.s an. Das Wort des lebendigen Gottes ist und heißt Jesus Christus. In Absetzung zur liberalen Theologie seiner Lehrer bezieht B. Geschichte und Gesellschaft in die Offenbarungskonzeption mit ein. Das Wort Gottes ist in der Welt schöpferisch tätig. Es schafft und erhält die Kirche in Welt und Geschichte, woher Schrift, Predigt und Sakramente ihre Kraft beziehen. Aufgabe der Theologie als Wissenschaft ist folglich die Explikation, Kritik und Applikation des Wortes Gottes. Die Mitte der Schrift ist das Faktum: Jesus Christus, das menschgewordene Wort Gottes. Diese Wort-Gottes-Theologie manifestiert in ihrer Christozentrik die Kriterien des Geschichtlichen, der Offenbarung und des Konfessionellen. Die Arbeit des Theologen geschieht nicht statisch, sondern integrativ. Die Schrift christozentrisch auszulegen, heißt für B., eine „theologische Exegese" (370) zu betreiben, die die Selbstoffenbarung sowohl als Methode der Schriftexegese als auch dogmatischer Theologie umfasst. Wie für v.B. ist Israel, das AT, ein ‚locus theologicus' christlicher Theologie, der letztlich auch das lutherische Binom ‚Gesetz vs. Evangelium' umfasst (vgl. 391ff). Und wie dieser fasst auch B. seine Methodik in personalen Kategorien: Wie Johannes der Täufer die christozentrische Auslegung des AT manifestiert, ist die Aussage ‚Jesus ist der Herr' die christozentrische Auslegung des NT.

Im systematischen Schlussteil der Arbeit bringt der Vf. beide Autoren miteinander ins Gespräch. Das Kriterium der Identität sowie der Alterität beider Konzepte erweist sich im Stellenwert der Ekklesiologie im Kontext einer christozentrischen Auslegung beider Testamente. Der Vf. konstatiert dabei eine „polare Ekklesiologie", insofern nach v.B. die Schrift in die Kirche integriert wird, wogegen sie bei B. als einzig normierende Instanz der Kirche zu gelten hat (vgl. 446ff). Die Kirche als Leib Christi realisiert sich für v.B. real, kirchlich (mystisch) und eucharistisch. Dagegen ist die Kirche bei B. das Ereignis einer Versammlung; die congregatio wiederum ist eine Konsequenz der Christozentrik und einer Wort-Gottes-Theologie. Die Kirche ist für ihn der Ort, an dem das Wort Gottes verstanden wird. So folgert der Vf. aus seiner Untersuchung: „Strittig zwischen beiden Theologen ist nicht, dass die Schrift in der Kirche steht, bewahrt und ausgelegt wird. [...] Strittig ist, welchem der beiden ‚Orte' der Offenbarungserkenntnis die Prärogative zukommt. Strittig ist, wie Kirche und Schrift sich wechselseitig interpretieren, wie also die Hermeneutik dieser auf die Hermeneutik jener sich auswirkt" (457). Als Fazit seiner Arbeit formuliert der Vf. Thesen einer christozentrischen Schriftauslegung, die einerseits die Christozentrik als verbindende Mitte annimmt, anderseits an den ekklesialen Fragen der Schrifthermeneutik weiterarbeiten möchte (vgl. 479ff).

Die Arbeit besticht durch eine beeindruckende Materialfülle und weist den Vf. als spekulativen Denker aus. Die vorliegende Studie füllt eine Lücke in der Sekundärliteratur zu den beiden genannten Autoren v.B. und B. Angesichts der neu entfachten Methodendiskussion in der Exegese (historisch-kritisch vs. intertextuell) bringt sie einen systematischen Aspekt in die Diskussion, die unbedingt interdisziplinär und ökumenisch zu führen ist, ein.

Luzern Wolfgang W. Müller

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik**. Ekklesiologie. 1. Raum. – Paderborn: Schöningh 2014. 334 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–506–77999–1

In diesem ersten von zwei ekklesiologischen Bänden der „Poetischen Dogmatik" nähert sich der Vf. dem Begriff der Kirche unter den drei gliedernden Begriffen „Definition", „Installation", „Visitation", indem er sich auf das Kirchengebäude konzentriert.

Die Kirche erscheint als Kirchengebäude, als umgrenzter Raum in der Welt (17–86). Ab dem 4. Jh. gibt es den reservierten Kultraum als „Haus Gottes" (17), das als Reliquiengrab zugleich zum „Haus der Heiligen" wird, durch rituelle Reinigung (Lustration) anlässlich der Kirchweihe herausgehoben aus den Ambivalenzen des Lebens (19–21), in der Weiheliturgie dramatisch erobert durch den Einzug haltenden Herrn, mit dem „Alphabetritual" (30–33) durch ein das Kirchschiff füllendes Chi geheimnisvoll markiert als „Zuwachs und Landgewinn des Christusglaubens" (33). Der Vieldimensionalität der rituellen Kirchweihsymbolik gemäß dem 1963 zuletzt edierten *Pontificale Romanum* stellt der Vf. den römischen *Ordo dedicationis ecclesiae* von 1977 gegenüber (39–51): An die Stelle der Lustration als ritueller Reinigung tritt die „bürgerliche Zeremonie" der Gebäudeübereignung (40). Das Kirchengebäude wird zum funktionalen Versammlungsraum der Sakramentenspendung, bei dessen Weihe Ambo, Taufbecken und Altar als sakramentale Vollzugsorte in den Vordergrund treten (45). Mit den aufgegebenen apotropäischen und atl. Gehalten der alten Kirchweihe verliert die konziliare Weiheliturgie an Vieldeutigkeit und Beziehungsreichtum. Mit der funktionalen Fokussierung geht ein gewisser Klerikalismus einher. Aus dem Haus Gottes wird ein Haus der Sakramente und so ein Haus priesterlicher Dienstleistung. In seiner Interpretation des „Triptychon[s] der Sieben Sakramente" von Rogier van Weyden, das Alex Stock dem Altar der Wittenberger Stadtkirche von Lucas Cranach gegenüberstellt, erläutert der Vf. im Anschluss an Hegels Idee der „romantisch-christlich-gotischen [...] Kirche" den Mehrwert der Kirche als eines nicht von theologischer Programmatik erdrückten Raumes der Freiheit zu religiöser Übung. Das Zentrum des Sakramentsaltars von Rogier van der Weyden bildet nicht das alles überragende Kreuz als Symbol des objektiven Glaubensgehaltes, sondern die Figurengruppe der drei unter dem Kreuz mitleidenden Frauen, denen der Apostel Johannes in ihrem Leiden nur assistiere. *Compassio* in durchaus individuellen Formen rückt so in die Mitte des Kirchenraumes. Ein solchermaßen zum Raum religiöser Subjektivität befreiter Kirchenraum böte eine Offenheit für die bürgerliche *Civitas Dei*, die als solche im religiösen Raum Angebot und Chancen haben könnte, sich selbst als auch religiöse zu vollziehen. Eine solche Theologie der Kirche als eines geprägten, an Tradition und Anregungen reichen öffentlichen Raumes bietet sich an als eine geradezu Öffentliche Theologie des Kirchenraumes als des Gottesraumes für alle (65). Nicht mehr das morsche „Haus voll Glorie" von 1876 (65–70), schon gar nicht aber die Dichtung gewordene „Konzilsprosa" der Neufassung dieses Liedes von 1972 (GL 478) (70–80) ist für den Vf. gelungene poetische Gestaltung des öffentlichen Gotteshauses für die Gegenwart. Eine solche erblickt er vielmehr in Huub Oosterhuis Lied „Dit huis van steen en woord" (80–84).

Nach der „Definition" des Raumes ist unter dem Titel „Installation" der Raumgestaltung der Kirche der größte Teil des Buches gewidmet (87–224): Eine Problematisierung des „ausgesprochen klerikale[n] Möbel[s]" (98) der bischöflichen Kathedra und ihrer mehr oder weniger aufdringlichen Adaption bei der Gestaltung der „Zelebrantensitze" (87–99) führt zu der Frage, ob nicht weniger exponierte „Sedilien an der Seite des Altarraumes" (99) angemessener wären als dieses Fortleben des „kaiserlichen Beamtenthrones" (98). Die Kanzel hebt der Vf. als Möglichkeit „einer nicht meßliturgisch-homiletisch eingebundenen freien Redeform, wie sie mittlerweile aus dem Kirchenraum selbst aus- und in die Annexräume der Gemeindezentren und Bildungshäuser abgewandert ist" (105), hervor. An dem neuen, nachkonziliaren Möbel des Ambos, an dem der Vf. die Intention der Hervorhebung des Gotteswortes in der Liturgie grundsätzlich anerkennt, problematisiert er die dieser Intention zuwiderlaufende Verwendung des Ambos für unterschiedlichste Worthandlungen (105–107). Eine lange Problematisierung des Altars (122–163) endet in einer Verteidigung des Kreuzaltares von Eduardo Chillidas aus der Kölner Kunstkirche St. Peter (160–163), in der der Vf. erneut dem dialektischen Grundverfahren seiner Ästhetik folgt: Die Unwahrheit vergangener Gestaltungen wird nicht durch die einfach ihr entgegengesetzte Wahrheit gegenwärtiger Gestaltungen überwunden. Für eine Überwindung bedarf es der Ermöglichung von Begegnungs-, Deutungs- und Verstehensprozessen, durch die Menschen anhand künstlerisch-gestalterischer Angebote in Kirchenräumen Veränderung und Bereicherung erleben. Auf wohltuende Weise setzt sich der Vf. von der neuerdings modischen Verklärung vorkonziliarer Kirchenästhetik ebenso ab wie von den architektonischen und künstlerischen Vollstreckern theologischer Programmatiken der liturgischen Erneuerung. Bei der Diskussion der Kirchenausgestaltung folgt der Vf. wie bei der Problematisierung der Definition des hl. Raumes einem dialektischen Dreischritt, dessen Synthese allerdings nicht im Begriff, sondern im ästhetisch vermittelten Begreifen verortet ist.

Unter dem im Kontext etwas verspielt wirkenden dritten Gliederungsbegriff der „Visitation" stellt sich der Vf. der schwierigsten Frage nach dem Verhältnis von Kirchenraum und aufgeklärtem Zeitgenossen: Am Beispiel des Aufklärungsgelehrten Georg Forster skizziert der Vf., wie die Faszination des Kirchengebäudes die ideologische Überwindung der ihm eigenen Gehalte überlebt (225–229), und erläutert Caspar David Friedrichs Ruinengestaltungen als natur- und kirchenbezogene Verlustsensibilität im Kontrast zur dagegen eindimensionalen neogotischen Bewegung (229–239). In Eichendorffs „Das Schiff der Kirche 1848" sieht der Vf. eine den Selbstbehauptungswillen der Institution hinter sich lassende Wahrnehmung der Kirchenkrise des 19. Jh.s unter dem Gebetsruf nach Gottes unverfügbarem, aber alles entscheidendem Rettungshandeln an allen Menschen (239–247). Eine kleine, sehr feine Studie zum Motiv des Kirchenaufenthaltes von Figuren aus Peter Handkes Romanen in Kirchen (251–261) deutet der Vf. als Erschließung von „Randgängergeschichten". Ihnen will er „den Status von Quellen einer selbstkritischen Ekklesiologie" (261) zusprechen. Der frz. Soziologe Henri Lefebvre wird zum Zeugen (264–272) dafür, dass die dem Kirchenraum „inkorporierte Kunst [...] dem universalen Mythos des Christentums eine sinnliche Macht [verleiht], der man sich nicht so leicht entziehen kann wie bloßen Gedankengebilden" (271). Das Gedicht „Church Going" des englischen Literaturwissenschaftlers R.N. Parkinson aus dem Jahre 1955 übersetzt der Vf. bereits in der ersten Zeile so, dass die eigene Interpretationsintention überdeutlich wird (288–296). Aus „Once I am sure there's nothing going on [...]" wird: „Nur wenn ich sicher bin, dass dort gerade nichts geschieht, [...]". „Die Kirche als Baukörper [transzendiert] die Kirche als Sozialkörper." (296) Als Baukörper ist sie allerdings freier und subjektiver erlebbar ohne das sie bevölkernde Personal. Das mit der Übersetzung hineingeschmuggelte „nur" allerdings rückt die individuell-ästhetische Raumbegegnung in einen nicht notwendigen Widerspruch zur liturgischen Raumnutzung, der grundlegend ist für S.s Interpretationen.

Ob allerdings die Generalnivellierung, die das Epitheton „poetisch" im Titel der Stock'schen „Dogmatik" markiert, ausreicht, um eine so radikale Reduktion der Ekklesiologie auf eine Ästhetik des Kirchenraumes und seiner Gestaltung zu rechtfertigen, ist mehr als zweifelhaft. Abgesehen davon, dass sie in literarisch-ästhetischer Absicht legitimiert sein mag, spiegelt sie in ekklesiologischer Hinsicht eine individualistische Ratlosigkeit vor der Kirche als Sozialkörper und

Glaubensgegenstand. Dies ist dem Vf. nicht unbedingt vorzuwerfen, angesichts seiner wunderbaren Leistung, die darin besteht, einen theologischen Begriff von Kirche im Ausgang von den Phänomenen konkreter Kirchenbegegnung vermittelt durch Literatur, bildende Kunst und Architektur entwickelt zu haben. Mit dem gelb eingebundenen haptisch ansprechenden und diskret, aber zweckdienlich bebilderten Band bereitet der Schöningh-Verlag der ästhetischen Theologie S.s einen sehr ansprechenden und anregenden Auftritt.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Kundert, Lukas: **Die evangelisch-reformierte Kirche**. Grundlagen für eine Schweizer Ekklesiologie. – Zürich: Theologischer Verlag 2014. 159 S., geb. € 21,50 ISBN: 978-3-290-17750-8

Folgende, für einen reformierten Theologen recht ungewöhnliche Thesen stellt der Vf. seinen Ausführungen voran: „Katholizität ist ein Wesensmerkmal der Kirche. Die wahre Kirche ist ihrem Wesen nach unsichtbare Kirche. Das ordinierte Amt ist Teil der wahren Kirche. Die Kirche und ihre Leitung sind dreigliedrig." (23)

Entsprechend dieser vier Thesen ist das Buch aufgebaut. Nach einer Analyse und Deutung der Ausgangslage der gegenwärtigen Schweizer reformierten Kirche, die der Vf. als Übergang von der Volkskirche mit Zwischenstationen zu einer „Mitgliederkirche" beschreibt (13), und der Klärung der spezifisch Schweizer kirchlichen Begrifflichkeiten wie Landes- und Kantonalkirche (14–21), wird jede These entfaltet und näher erläutert. Der Vf. bezieht sich dabei auf Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese und die Theologie der Schweizer Reformatoren. Aus beiden Quellen schöpfend, untermauert der Vf. seine Thesen. Auf ein kurzes Kap., in dem Überlegungen der Anerkennungsphilosophie Axel Honneths sowie Aspekte von Paul Ricœur, Niklas Luhmann und Jacques Derrida mit der Lösung von Schweizer ekklesiologischen Problemen verbunden werden, folgen konkrete Lösungsvorschläge für die strukturellen und ekklesiologischen Defizite der Schweizer Kirchen. Das Buch endet mit kurzen Überlegungen zum Thema der Offenheit, die der Vf. als παρρησία versteht, und der Notwendigkeit eines reformierten Bischofsamtes in der Schweiz. In einem Organigramm stellt der Vf. abschließend seinen Strukturierungsvorschlag graphisch dar (155). Im Anhang finden sich Thesen für die Theologische Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK).

Die Ekklesiologie, die der Vf. entwirft, darf im Kontext der reformierten Kirche der Schweiz als außergewöhnlich gelten. Aufgrund der historischen Situation des Landes ist die reformierte Kirche dort durch große Liberalität und Bekenntnisfreiheit geprägt. Aktuelle Diskussionen um die Einführung eines für alle Schweizer Kirchen verbindlichen Bekenntnisses zeigen jedoch auch eine gewisse Unzufriedenheit an der gegenwärtigen Situation, die den einzelnen Kirchgemeinden eine sehr große Autonomie zuspricht. Diese Situation führt nach dem Vf. dazu, dass sich manche Gemeinde „als eigene Kirche, als autokephales Patriarchat, versteht" (44). Dadurch sei der Zusammenhang zur weltweiten Kirche und damit die Katholizität der Kirche stark relativiert (76). So entstehe „[u]nversöhnte Verschiedenheit" (45). Gegen solche zentrifugalen Kräfte setzt der Vf. die Katholizität, die darin bestehe, zwischen den verschiedenen Ebenen der Kirche (Gemeinde – Regionalkirche – Kirche in einem Land – Weltkirche) nach Konvergenz zu streben. Dazu gehöre immer auch eine sichtbare Dimension, denn „[w]ahre Kirche ist sichtbar" (60). Daher widerspricht der Vf. einer Deutung reformatorischer Ekklesiologie, die die unsichtbare Kirche der sichtbaren ontologisch vorordnet (60).

Diese Deutung entspricht gerade den Schweizer Reformatoren, die immer auch großen Wert auf die Strukturen der Kirche gelegt haben. Johannes Calvin z. B. bezieht sich in seiner *Institutio Christianae Religionis* immer wieder auf die sichtbare Kirche, die Gott um der menschlichen Schwachheit eingesetzt habe, um die Menschen in der Gemeinschaft mit sich zu bewahren (Inst. IV 1, 1;3). Auch zeugt die zu Calvins Zeit wöchentlich tagende *Compagnie des pasteurs* in Genf, wo es um Fragen der Schriftauslegung und der Organisation ging, vom Streben nach Konvergenz. In Zürich gab es eine ähnliche Institution, nämlich die quasi-universitäre und öffentliche Bibelschule „Prophezei", an deren Vorlesungen die Pfarrer in den Anfangsjahren der Reformation verpflichtet waren teilzunehmen.

Diesem Deutungsstrang der reformatorischen Ekklesiologie, der in Fragen der Ekklesiologie die evangelisch-katholische Ökumene voranbringen könnte, wird leider oft nicht die notwendige Aufmerksamkeit geschenkt. Daher ist es ausdrücklich zu begrüßen, dass der Vf. sich um ein authentisches und historisch angemessenes Verständnis der Reformatoren bemüht, und sie nicht im Licht einer vergangenen liberalen und teilweise arg subjektivistischen Theologie interpretiert, die an der Sichtbarkeit und damit auch an der überregionalen und weltweiten Gemeinschaft der Kirche anscheinend wenig Interesse hat.

Im Zusammenhang mit der Katholizität der Kirche hebt der Vf. die Notwendigkeit des ordinierten Amtes und auch eines gesamtschweizer Bischofsamtes hervor. Ohne das gemeinsame Priestertum aller Getauften gering zu schätzen, gehört nach dem Vf. auch eine personale geistliche Leitung zur Kirche. Solch eine personale Episkopé sei „nicht lediglich eine Strukturoption, sondern ein Wesensmerkmal der Kirche" (78). Die bischöfliche Struktur sei daher für die Kirche in einem überregionalen Kontext notwendig, so wie auch die Apostel über die einzelne Gemeinde hinaus wirkten (63). Zwar hätten die Reformatoren die damaligen Bischöfe kritisiert, doch sei diese Kritik keineswegs eine grundsätzliche Ablehnung des Bischofsamtes (66). Aufgrund bestimmter historischer Konstellationen habe sich die gegenwärtige Situation der Schweiz entwickelt (68–72). Doch das habe eben zu einer übersteigerten Autonomie der Ortsgemeinden geführt und der Sichtbarkeit der Kirche geschadet (76). Ein Bischof könne auf personale Weise die auseinanderdriftenden Verbände von Kirchgemeinden durch geistliche Leitung zusammenhalten (75).

Der Vf. macht hier auf ein Problem nicht nur der Schweizer Evangelischen Kirche aufmerksam, nämlich auf die *un*versöhnte Verschiedenheit. Gerade um dem entgegenzuwirken, schlägt der Vf. eine Struktur vor, die aus dem SEK eine *Schweizer Evangelische Kirche* mit einem Bischof/einer Bischöfin an der Spitze macht (125; 147), sodass auch dem Gesamt der Kirchen ein der Katholizität entsprechender ekklesiologischer Status zukommt. Der Vf. sieht in solch einer Struktur eine erhebliche Erleichterung für die ökumenischen Beziehungen (136), dem zuzustimmen ist. Eine solche Re-Formation der ev. Kirche wäre ein Fortschritt im Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche, da sie Klärungen im Streit über die Struktur der Kirche bringen würde.

Der Vf. versteht das Bischofsamt als „eine spezielle Ausgestaltung des Pfarramts", für das „keine spezielle Weihe nötig" ist (125). Als Grundmodell von kirchlichem Amt gilt das Pfarramt, wie es reformatorischer Theologie entspricht, was zumindest bis zum Konzil auch *common sense* röm.-kath. Amtstheologie war.

Der Vf. schlägt vor, das Bischofsamt als Kollegium mit einem *primus* bzw. einer *prima inter pares* zu konzipieren; letzteres verlange „nach aussen [sic!] die erwünschte personale Identifikation" (126). Das Bischofsamt werde zudem durch eine Synode und die Kirchenparlamente kontrolliert, was auch die Beteiligung von Nicht-Ordinierten an der Kirchenleitung einschlösse (126).

Die letzten Vorschläge bedeuten für die röm.-kath. Ekklesiologie Herausforderung und Anregung zugleich, da hier Synodalität und Kollegialität ein großer Stellenwert zugeschrieben wird. Es ist zu prüfen, ob solche Konzepte, wie sie der Vf. entwirft, den Wünschen von Papst Franziskus nach eben mehr Synodalität und Kollegialität entsprechen.

Wünschenswert ist es, dass der Vf. nicht nur in seinem Heimatland Gehör findet, sondern auch darüber hinaus, damit die ev. Kirche ekklesiologisch und strukturell zu ihren reformatorischen Wurzeln zurückkehren kann, um so auch wieder verstärkt der Katholizität Geltung zu verschaffen. Denn damit wären die Kirchen der Reformation einerseits wieder „evangelischer", weil sie wieder näher am reformatorischen Ursprung wären, und andererseits entstünde zugleich eine größere Nähe zur röm.-kath. Kirche.

St. Augustin Frank Ewerszumrode

Moraltheologie / Sozialethik

Ricken, Friedo: **Sozialethik**. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 270 S. (Grundkurs Philosophie, 13), pb. € 24,99 ISBN: 978-3-17-022502-2

Wer über Gerechtigkeit im Allgemeinen nachdenken will, wer verstehen will, wie sich leitende Rechtsvorstellungen entwickelt haben und worin sie fundiert sind, wer aktuelle Fragen von Recht und Unrecht aus größeren Zusammenhängen heraus begreifen möchte, um mit ihnen adäquat umgehen zu können, der braucht Grundlagen. Das Verlangen nach Gerechtigkeit gehört zu den elementaren menschlichen Bedürfnissen; Gerechtigkeit ist so tief in der Natur des Menschen verankert, dass sie die Emotionalität in existentieller Weise prägt, die Art und Weise, wie sich Menschen in ihrer Welt verstehen und über das, was ihnen zukommt und wie sie ihre Beziehungen zu anderen regeln und entfalten wollen, urteilen. Durch den konstitutiven Bezug zu anderen hin ist und bleibt Gerechtigkeit ein, wie die philosophische Tradition sagt, „fremdes Gut". Das bedeutet auch, dass es immer wieder neu im Laufe gesellschaftlicher Wandlungen und der Geistesgeschichte angeeignet werden muss. Um ein Gespür für die ganze Dimensionalität dieser „Mega-Tugend" zu bekommen, ist eine gründliche Kenntnis der Ideengeschichte der Gerechtigkeit unabdingbar. Auch ein noch so ausdifferenziertes Konzept einer Sozialethik würde keine verlässliche Orientierung bieten können, wenn nicht die Grundnorm gesellschaftlicher Verhältnisse und Transaktionen selbst reflektiert wird, nämlich die Gerechtigkeit.

Daher betont Friedo Ricken gleich zu Anfang völlig zu Recht: „Es geht nicht um eine Sozial*philosophie*, sondern um eine Sozial*ethik*, d. h. um die Frage der Normen, und zwar um *die* Norm, mit deren Hilfe die Formen der menschlichen Gemeinschaft beurteilt werden, und das ist die Gerechtigkeit." (11) Wer also in diesem Buch z. B. eine Institutionenethik erwartete, welche Fragen sozialer Gerechtigkeit heute in ihren lokalen und globalen Ausmaßen behandelt, würde enttäuscht werden. Denn es geht ausschließlich um die Grundnorm der Gerechtigkeit. Das zum Verständnis notwendige philosophisch-ethische Basiswissen kann nur durch die Auseinandersetzung mit den „Klassikern" der Theorien der Gerechtigkeit gewonnen werden: „Begriffe, Fragestel-

lungen und Lösungsansätze müssen mit Rückgriff auf die Klassiker in ihrem geschichtlichen Zusammenhang entwickelt werden; das Anliegen ist eine Interpretation klassischer Texte in systematischer Absicht" (11).

Inhaltlich gesehen geht es um elf markante Konzeptionen in der Entwicklung des abendländischen Gerechtigkeitsdenkens von der Antike bis in die Gegenwart: Platon („Wissen und Gesetz"), Aristoteles („Die vielfachen Formen der Gerechtigkeit"), Cicero („Vom Nutzen der Gerechtigkeit"), Thomas von Aquin („Gesetz und Recht"), Hugo Grotius („Die Grundlagen des Völkerrechts"), Thomas Hobbes („Der künstliche Mensch"), John Locke („Arbeit und Eigentum"), Jean-Jacques Rousseau („Selbstachtung und Gemeinschaft"), Immanuel Kant („Die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung") sowie John Rawls und seine Kritiker („Globale Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft").

Die Klassiker der Antike – Platon, Aristoteles und Cicero – geben für zentrale Fragen nach dem, was Gerechtigkeit eigentlich ausmacht und konstituiert, paradigmatische Antworten, sodass sie nicht nur den Gerechtigkeitsdiskurs im Mittelalter prägten, sondern auch für die neuzeitlichen Konzeptionen immer wieder Anknüpfungspunkte darstellen, und sei es auch in schroffer Abgrenzung, wie dies bei Thomas Hobbes gegenüber Aristoteles der Fall ist (vgl. 123). Die Frage der anthropologischen Fundierung der Gerechtigkeit und deren Bedeutung für die Staatskonzeption bestimmt schon die kritische Sicht des Aristoteles auf Platons Ideal der Aufhebung aller Besitzverhältnisse: „Für Platon ist der Trieb nach Besitz, der über das Lebensnotwendige hinausgeht, Ursprung des Unheils ([Der Staat] 373de); wenn die Wächter eigenes Vermögen besitzen, werden sie zu einer Bedrohung für ihre Mitbürger (416d); Eigentum verursacht Hass, Angst und Intrigen (417b). Für Aristoteles ergibt die Freude am Eigentum sich aus der geordneten Selbstliebe, die etwas Natürliches ist. Nur wenn es Eigentum gibt, ist es möglich, Freunden und Fremden einen Gefallen zu tun und ihnen zu helfen; die Tugend der Freigebigkeit kann nur üben, wer Eigentum hat (vgl. [Politik] II 5,1263a40–b14). Je mehr etwas vielen gemeinsam gehört, umso mehr wird es vernachlässigt. Um das Eigene kümmert man sich; beim Gemeinsamen nimmt man an, dass andere sich darum kümmern werden." (33) Die Leitvorstellung eines durch die Vernunft geordneten Strebens lässt zudem die fundamentale Bedürftigkeit des Menschen als „zoon politikon" in den Blick treten, die erst im Staat als vollendeter – autarker – Gemeinschaft ihre Erfüllung finden kann. Die vielfachen Formen der Gerechtigkeit basieren darauf, dass „gerecht" und „ungerecht" in mehrfacher Bedeutung begegnen. Die Kontrasterfahrung von Ungerechtigkeit als Gesetzlosigkeit, Gemeinschaftsschädigung, Ungleichheit und lasterhaftem Verhalten lässt das Profil von Gerechtigkeit in allgemeiner Form als Gesetzesgerechtigkeit sowie in spezieller Form als distributive Gerechtigkeit und als Transaktionsgerechtigkeit umso klarer wahrnehmen und erfassen (vgl. 51ff). Mit Cicero gewinnt die Frage nach der Gerechtigkeit auf dem Hintergrund der stoischen Philosophie eine kosmo-theologische Weite. Die „recta ratio", die „richtige Vernunft", wird zum Schlüsselbegriff der Gerechtigkeit als Norm des Rechts: „Dem Menschen wurde vom höchsten Gott, der ihn geschaffen hat, eine ausgezeichnete Stellung verliehen; er allein hat teil an der Vernunft. Es gibt nichts Besseres als die Vernunft; sie ist im Menschen und in Gott; die erste ‚Gemeinsamkeit (*societas*) des Menschen mit Gott' ist daher die Gemeinsamkeit ‚der Vernunft. Denen aber, die eine gemeinsame Vernunft haben, ist auch die richtige Vernunft (*recta ratio*) gemeinsam; da diese das Gesetz ist, muss man annehmen, dass wir Menschen auch das Gesetz mit den Göttern gemeinsam haben'" (70, mit Bezug auf Cicero, *De Legibus* I, 23). An die in der Antike grundgelegten tugend- und gesetzestheoretischen Einsichten konnte die mittelalterliche Diskussion über die Grundnorm der Gerechtigkeit im christlichen Horizont anknüpfen. Sie werden auch im Gerechtigkeitsdiskurs der Gegenwart als eine Art Korrektiv erinnernd bewahrt, gleichermaßen aber auch entscheidend verändert. Dies trifft insbes. für den fähigkeitsbasierten Ansatz von Martha Nussbaum zu (vgl. 232ff). Gegenüber John Rawls macht sie um der Achtung und des Schutzes der Würde von Menschen, die in spezifischer Weise vulnerabel sind, wie etwa geistig schwer behinderte Menschen (vgl. 240f), einen evaluativen Begriff menschlicher Spezies als Normbezug geltend, in dem durch Auszeichnung bestimmter Fähigkeiten „Vernunft und Animalität eine integrierte Einheit" (240) bilden – in Nussbaums Verständnis „‚eine Variante des altehrwürdigen Naturrechtsdenkens'" (245). Gleichwohl stellen die heutigen Strukturen der Globalität neue Anforderungen an eine Ordnung universalen Konsenses, wie sie John Rawls in seiner „Theorie der Gerechtigkeit" entwickelt hat und welche „‚die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt'" (219, mit Bezug auf die „Theorie der Gerechtigkeit" [27f]). Die in neuer Aktualität virulent gewordenen Fragen des „Vorbehalts" gegenüber religiösen Denk- und Lebensformen zugunsten der öffentlichen Vernunft werden von R. in der Differenz der Positionen von Rawls und Habermas dargestellt und schließen das Buch ab.

Dank der meisterhaften Einzelinterpretationen und des souveränen philosophiegeschichtlichen Überblicks vermittelt das Buch einen Einblick in den Gerechtigkeitsdiskurs des Abendlandes, wie er anderswo kaum zu finden ist. Es wird dem Anspruch, philosophisches Basiswissen zu vermitteln, voll gerecht und kann nur nachdrücklich zur Lektüre empfohlen werden.

Bonn Gerhard Höver

Höffe, Otfried: **Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert**. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik. – München: C.H. Beck 2014. 219 S., pb. € 22,95 ISBN: 978–3–406–66001–6

„Kulturpessimisten glauben, die Welt werde mit jeder Generation schlechter. In Wahrheit hat jede Zeit ihre eigenen Herausforderungen zu meistern, auf die sie in den letzten Dezennien mehr und mehr moralisch sensibel zu antworten sucht. Schon darin zeigt sich die Macht, sogar eine wachsende Macht der Moral." (7) Letzteres mag als eine paradoxe These erscheinen, ist doch „Strittigkeit" zu einem hervorstechenden Kennzeichen heutiger Moraldiskurse geworden. Sei es die Identifizierung von Problemen und Herausforderungen, sei es die Frage, was eine adäquate Antwort beinhalten müsste, der Dissens beherrscht die Szene, mag es auch gemeinsame Schnittmengen in den Beurteilungen geben. Auch die philosophische Ethik bleibt hierbei nicht außen vor, je mehr sie sich von ihrem genuin „praktischen" Charakter, d.h. von ihrem Handlungsbezug her versteht. Otfried Höffe sieht in dieser konstitutiven „Unruhe", wie sie moralischem Reflektieren eignet, alles andere als eine Schwäche, es macht ihre innere Stärke aus, auch im Angesicht der moralischen Herausforderungen im 21. Jh. Moralisches Fragen beginnt ja an dem Punkt, wo wir mit unseren gewohnten Handlungsmustern an Grenzen stoßen und uns neu fragen lassen: „Was sollen wir tun?", „Was soll ich tun?", „Wie sollen wir unser Leben führen – gesellschaftlich und individuell?" Das, was man zuweilen als Merkmal von Religion gesehen hat, gilt in abgewandelter Form auch für die ethische Reflexion: Diese ist „Unterbrechung" und kann an der Differenz zwischen dem Handeln und dem „Was" unseres Tuns ansetzen. Sie wird gerade in der Distanz zum unmittelbaren Handlungsgeschehen ihre judikative und argumentative Kompetenz durch Klarlegung der Problemstrukturen und der sittlich relevanten Sach- und Sinnverhalte unter Beweis stellen. Ebenso kann sie aber genau an diesem Punkt der „Unterbrechung" aufweisen, wie sehr die Moralfähigkeit geradezu die sittliche Substanz des Menschseins ausmacht und zur entscheidenden Ressource zur Bewältigung auch der ethischen Fragen im 21. Jh. zu werden vermag. „Moral als Preis der Moderne" – auf diesen Begriff hat H. in einem früheren Buchtitel die neuzeitliche Entwicklung seit der Etablierung des Wissenschaftsdenkens, der Ökonomisierung, der Europäisierung und der Globalisierung (vgl. 8) gebracht. Was der Vf. aber im vorliegenden Buch deutlicher herausstellt, ist der positive Aspekt dieser Formulierung: Moral ist nicht einfach nur der Preis, den wir angesichts wachsender Unsicherheiten, des Wegbrechens von Traditionen oder anderer überkommener Sinnträger zu zahlen haben. Sie ist – sogar in erster Instanz – eine Auszeichnung, nämlich von unbedingter Freiheit des Menschen, von Verantwortung und Pflicht, sich selbst aus Vernunft heraus sein Gesetz zu geben und sich an dieses Gesetz seiner Vernunft zu binden, ist doch für Kant diese sittliche Autonomie der Grund der Menschenwürde, wie sie jedem Menschen zukommt, der dieser Spezies Mensch angehört.

Einen solchen Weg zu beschreiten, erfordert Mut, wie er durch das Wort „Moral" schon benannt wird. Solcher Mut mag im Alltäglichen alles andere als selbstverständlich sein, er kann aber, wie die Demonstrationen für die Meinungsfreiheit als Menschen- und Grundrecht zeigen, in Krisensituationen unmittelbar geweckt und wach werden, wo Menschen spüren, dass es um sie selbst in ihrer unverrechenbaren, unveräußerlichen sittlich-verantwortlichen Freiheit geht. In Situationen, in denen die Grundfreiheiten der menschlichen Person nicht akut bedroht, aber durch technische oder wirtschaftliche Entwicklungen nachhaltig tangiert werden können, muss das Gespür für die Moral als in einem wahren Sinne entscheidender Ressource der Person geweckt und entwickelt werden. Dies kann nur durch geduldige argumentative Arbeit, durch sachhaltiges Gründe-Geben geschehen, gilt doch nach wie vor der Grundsatz der ethischen Tradition, dass der Wille nur dem folgen kann, was ihm vernunftmäßig geordnet vorgelegt ist, d.h. im Horizont des uneingeschränkt Guten.

Diese Motive mögen es sein, die H. dazu veranlassen, quasi mit traditionellen Mitteln, d.h. mit den Mitteln klassischer Ethik auch im Hinblick auf das 21. Jh. zu operieren.

Und nur auf diesem Hintergrund lassen sich die Schlüsselthese von der Macht der Moral und das Anliegen des Buches verstehen. Für einen weiteren Leserkreis geschrieben entfaltet H. dies in Grundlegung und Konkretion. Am Anfang steht eine anthropologische Fundierung und biophilosophische Weiterführung: „*Animal morabile*. Skizze einer Moralanthropologie", „Biozentrische Anthropozentrik. Hierarchien des Lebendigen", „Können Tiere denken? Ein Literaturbericht". Es folgen Beiträge zu einer Wissenschafts- und Technikethik: „Forschungsethik: Rechtsmoral vor Tugendmoral", „Ethik als ‚Fortschrittskiller'?", „Überleben, Machtsteigerung und Luxus: Zur Ethik der Technik", „Der Mensch zwischen Sicherheit und Risiko. Zweimal sieben Thesen", „Identität im Zeitalter

der Digitalisierung". Der Ökologie und Ökonomie sind zwei Aufsätze gewidmet: „Prolegomena einer ökologischen Ethik. Neun Bausteine", „Lauterkeit im Wettbewerb". Den Abschluss bilden weitere philosophisch-ethisch zugespitzte Reflexionen: „Kostbare Ressource mit drei Buchstaben: Mut", „Philosophische Ethik: ‚Fahne im Wind' oder ‚Fels in der Brandung'?", „Ausblick: Über die Macht der Moral". Dem Schlussgedanken des letzten Beitrags kann man in Aussage und Tenor voll zustimmen: „Die Moral ist gewiß keine wehrlose Angelegenheit. Als eine Instanz, die über die Integrität einer Person, folglich über Selbst- und Fremdachtung entscheidet, als eine Instanz, die unseren Blick auf die Welt und die Antriebsrichtung prägt, die überdies Erwartungen schafft, das Recht verändert, dabei die Grenzen von Kulturen überschreitet und für deren Koexistenz mitzuständig ist, enthält sie ein großes Machtpotential. In der Aktualisierung aber, eingespannt zwischen Macht und Ohnmacht, überdies dem Mißbrauch, auch der Illusion ausgesetzt, bleibt die Macht der Moral stets prekär." (203)

Insgesamt gesehen handelt es sich um ein anregendes Buch, das als Beitragssammlung auf allzu große Systematisierung verzichtet, aber im Sinne der aristotelischen praktischen Philosophie Grundrisse bietet. Sich an eine zeitgemäße Ethik angesichts der Strittigkeit und Komplexität oder gar Unüberschaubarkeit ihrer Fragen anzunähern, erfordert Moral, zu der dieses Buch ermutigen will.

Bonn Gerhard Höver

Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie, hg. v. Jochen Ostheimer / Markus Vogt. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 266 S. (Ethik im Diskurs, 10), kt € 34,90 ISBN: 978–3–17–022933–4

Seit dem ersten dt. Atomausstiegsbeschluss der rot-grünen Bundesregierung im Jahr 2000 war es in der Debatte um die friedliche Nutzung der Kernenergie zehn Jahre lang still geworden. Einzig das Endlagerproblem erhitzte noch die Gemüter. Doch mit dem Beschluss der schwarz-gelben Regierung von 2010, den Ausstieg rückgängig zu machen und die Laufzeiten der Kernkraftwerke zu verlängern, und der nur ein halbes Jahr später von derselben Regierung ausgerufenen „Energiewende", die in Reaktion auf die Katastrophe von Fukushima das Ende der dt. Atomkraftwerke umso schneller erreichen soll, ist die Frage der kerntechnischen Energieerzeugung wieder auf der Agenda. Insofern ist es überfällig und notwendig, darüber auch wissenschaftlich vertieft nachzudenken und Stellung zu beziehen. Der von Jochen Ostheimer und Markus Vogt herausgegebene Sammelband tut genau dies. Seine Leitidee ist die Frage nach dem adäquaten Umgang mit den inhärenten Risiken der zivilen Nutzung der Kernenergie.

Die Darlegung gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil „Ethische Methoden und Kriterien" (17–105) wird von *Markus Vogt, Julian Nida-Rümelin, Jochen Ostheimer* und *Rafaela Hillerbrand* eine vielschichtige und differenzierte ethische Reflexion auf die Kernenergie und ihre Risiken geleistet. Dass hier gleich vier theologische bzw. philosophische Ethiker/innen ihre Beiträge einbringen, untermauert das besondere Gewicht der Ethik in der Gesamtkonzeption des Sammelbandes. Der zweite Teil „Die Energiewende als wirtschaftliches und rechtliches Risiko" (107–209) legt in den Beiträgen von *Reiner Kümmel, Wolfgang Buchholz / Johannes Pfeiffer / Jonas Frank, Jens Kersten* und *Felix Ekardt* ökonomische und juristische, aber auch über den Titel hinausgehend naturwissenschaftlich-technische Paradigmen der Risikowahrnehmung dar und wendet sie sowohl auf die Kernenergie als auch (was bemerkenswert ist) auf die alternativen Energien an, die diese ablösen sollen. Schließlich bietet der dritte Teil „Gesellschaftliche Kontexte der Risikowahrnehmung" (209–260) in den Beiträgen von *Ortwin Renn / Marion Dreyer* sowie von *Michael Schüring / Frank Uekötter* geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Zugänge zu dem Thema.

Der Sammelband besticht durch seine enorme Interdisziplinarität, die aus der Sicht des Rez.en weder zu schmal noch zu breit angelegt ist, sondern genau die einschlägig kompetenten Disziplinen abbildet. Alle enthaltenen Beiträge zeichnen sich durch ein hohes Niveau aus, bleiben aber dennoch gut lesbar und auch für Personen anderer Fächer verständlich. Dabei verarbeiten alle Beiträge einen Großteil der facheigenen aktuellen Literatur zum Thema, sodass man mit diesem Buch einen sehr verlässlichen Überblick über den aktuellen Stand der Wissenschaft bekommt.

Dennoch möchte der Rez. drei besondere „Highlights" herausstellen: Der Beitrag des Physikers Kümmel ist höchst präzise, enorm differenziert und zugleich provokant gegen die gesellschaftlichen Mainstream-Klischees geschrieben. Der Artikel des Volkswirtschaftlers Buchholz et al. demonstriert Nichtökonomen höchst eindrucksvoll, wie technische Risiken in ökonomische Kalkulationen übersetzt werden können. Und die Ausführungen des Historikers Uekötter machen unterhaltsam und zugleich glasklar deutlich, dass die zivile Kernenergienutzung in Deutschland bereits vom ersten Moment an ein Ablaufdatum hatte und nicht erst mit den Ausstiegsbeschlüssen 2000 und 2011 den „Dolchstoß" erhielt.

Ein paar kleinere und größere Kritikpunkte sollen die überaus positive Gesamtsicht des Buches nicht schmälern, sondern werden eher der Vollständigkeit halber angeführt: Auf S. 27 hätte man sich einen Beleg für die erwähnte Position der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften gewünscht; auf S. 43 ist mehrfach von „Risikobewertung" die Rede, wo vermutlich „Risikoabschätzung" gemeint ist, wie auf S. 42 richtig formuliert wird; der Beitrag von Ostheimer ist mit 39 Seiten der weitaus längste und holt im Grundlagenteil wirklich sehr weit aus. Das ermüdet und macht ungeduldig. Eine Streichung der m.E. verzichtbaren Abschnitte 2 und 3 hätte den Artikel auf 25 Seiten und damit auf ein verdauliches „Normalmaß" komprimiert.

Zwei Kritikpunkte seien als Anregungen an die Hg. verstanden: In der Einleitung fast jedes Artikels wird die Katastrophe von Fukushima und die politische Antwort der dt. Regierung darauf dargestellt. Nicht immer kommen dabei neue Aspekte ins Spiel, oft wiederholen sich dieselben Gesichtspunkte. Hier wäre es aus Leser/innen/sicht hilfreicher gewesen, man hätte die „History" des Jahres 2011 relativ detailliert an den Anfang des Buches gestellt und die Vf. gebeten, in ihren Artikeln darauf Bezug zu nehmen, ohne sie lang und breit zu wiederholen. Irritiert hat mich der Titel des Buches. Ober- und Untertitel stehen in Spannung zueinander und zum Buchinhalt: Die „Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie" (Untertitel) wird im Buch bestens geliefert, ebenso die aus unerklärlichen Gründen im Untertitel nicht genannte Risikowahrnehmung am Beispiel der Energiewende. Aber nicht geliefert wird die im Obertitel versprochene „Moral der Energiewende" insgesamt. Denn dann hätten, wie Vogt auf S. 28 und Kümmel auf S. 132 treffend bemerken, auch individualethische Fragen des Lebensstils und des leitenden Wohlstandsmodells behandelt werden müssen. Diese Fragen schließt das Konzept des Bandes aber explizit aus. Insofern scheint mir der Obertitel nicht sehr glücklich gewählt zu sein.

Verglichen mit dem großen Gewinn, den die Lektüre des Buches bietet, bleiben die Kritikpunkte marginal. Wer sich gründlicher als in den Tageszeitungen mit dem dt. Atomausstieg und der Energiewende beschäftigen möchte, hat in diesem Band eine exzellente Basis.

Linz Michael Rosenberger

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Voigt, Karl Heinz: **Ökumene in Deutschland**. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945. – Göttingen: V&R unipress 2014. 311 S. (Kirche – Konfession – Religion, 62), geb. € 44,99 ISBN: 978–3–8471–0269–4

Die Ökumene ist in Deutschland heutzutage ein so selbstverständliches Thema sowohl innerhalb der Theologie als auch unter den Gläubigen in den Gemeinden, dass es expliziter Erinnerungen daran bedarf, dass sie ein noch nicht sehr lange etabliertes Anliegen ist. Karl Heinz Voigt, ein engagierter methodistischer Ökumeniker, der für seine Forschungen zur Geschichte der Freikirchen in Deutschland und besonders seiner eigenen Kirche bekannt ist, zeigt im Vergleich mit Großbritannien, den USA und der Anfang des 20. Jh.s aufkommenden ökumenischen Bewegung, dass ökumenische Bestrebungen in Deutschland erst verhältnismäßig spät Fuß fassen konnten. Für den von ihm untersuchten Zeitraum von ca. 100 Jahren, beginnend mit der Märzrevolution 1848 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs 1945, wobei die 1930er- und 1940er-Jahre kaum behandelt werden, macht er eine Offenheit gegenüber anderen Kirchen nur bei Freikirchen, landeskirchlichen Einzelpersonen und international vernetzten Organisationen wie dem Deutschen Arbeitsausschuss des Weltbunds für Freundschaftsarbeit aus. Gründe hierfür sieht V. v.a. im Verhältnis von Staat und Kirche. Ein Anliegen des Buches ist es zu zeigen, dass ein Zusammenhang zwischen der Stellung der Kirchen im Staat und deren ökumenischer Gesinnung bestehe. Die besondere dt. Situation mit den seit der Reformation bestehenden Landeskirchen habe zu einer „Wagenburgmentalität" (262) geführt, die auch nach ersten Erschütterungen 1848 und dem Zusammenbruch des Staatskirchenwesens mit dem Ende des Kaiserreichs 1918 weiterbestanden habe. Dagegen herrschte zeitgleich bei den Kirchen in den genannten angelsächsischen Ländern, in denen Religionsfreiheit galt, ein deutlich größeres Interesse an anderen Kirchen und der Zusammenarbeit mit ihnen. Dies zeige, dass eine Geschichte der Ökumene aus nationaler Perspektive erforderlich sei, auch wenn das ökumenische Anliegen ein nationale Grenzen überschreitendes ist. Die innerdeutschen Entwicklungen werden dementsprechend stets im Kontext internationaler Geschehnisse untersucht. V. kommt zu dem Ergebnis, dass in dieser Zeit ökumenische Aktivitäten in Deutschland überwiegend aus dem Ausland angestoßen wurden und erforscht, wie

sie von den dt. Kirchen aufgenommen wurden bzw. wie sich diese gegenüber der sich formierenden ökumenischen Bewegung verhielten.

Die sehr themenreiche Untersuchung folgt in ihrer Grundstruktur dem chronologischen Verlauf, indem dem 19. Jh. das erste und dem 20. Jh. das zweite Kap. gewidmet ist. Thema des ersten Kap.s sind erste ökumenische Aufbrüche und Vorboten, wie die Gründung der Evangelical Alliance, Heiligungs-, Weltsonntagsschul- und Weltmissionsbewegung und sie prägende Persönlichkeiten. Behandelt werden ebenso die konfessionellen Weltbünde als wichtige Grundlage für weitere ökumenische Entwicklungen. Eigens zu erwähnen ist die Abhandlung zur Entstehung der Kirchentage (Kap. I, 1.1), die ausgelöst durch die Märzrevolution 1848 sich erstmals der Frage nach einem engeren Miteinander der Landeskirchen untereinander, aber auch deren Verhältnis zu den Freikirchen stellen. Dieses Unterkap. bleibt eines der wenigen, das sich etwas ausführlicher der Ökumene zwischen lutherischen, reformierten und unierten Staats- bzw. Landeskirchen widmet.

Strukturiert wird das zweite Kap. durch die Vor-, Gründungs- und Fortsetzungskonferenzen des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen, Life and Work und Faith and Order. Es werden jeweils die dt. Haltung dazu, die Beteiligung und Wirkungen in Deutschland erörtert. Ein weiteres wichtiges Thema des Kap.s ist daneben die gleichmäßige, konfessionsunabhängige Verteilung von Nachkriegshilfen in Deutschland nach beiden Weltkriegen, wobei der Fokus auf dem Ersten Weltkrieg liegt (Kap. II, 6., 8.). Eine letzte ausführliche Behandlung der innerdeutschen Beziehungen der evangelischen Kirchen erfährt die Zeit des Nationalsozialismus (Kap. II, 15.), in der die Freikirchen ihre Eigenständigkeit behaupten konnten. Nicht verschwiegen wird, dass auch Vertreter der Freikirchen nicht frei von nationalsozialistischem Gedankengut blieben, was auf der Weltkonferenz von Life and Work 1937 in Oxford zum Eklat führte.

Der Gesamteindruck zur Entwicklung der Ökumene in Deutschland in den untersuchten 100 Jahren fällt deutlich negativ aus, auch wenn langsame ökumenische Tendenzen auszumachen sind. Die Feststellung der evangelisch-landeskirchlichen Skepsis und überwiegenden Ablehnung gegenüber der ökumenischen Bewegung und den Freikirchen sowie deren Ausschluss aus Gremien und Delegationen zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Themen. Positive ökumenische Veränderungen und Öffnungen findet der Vf., wo die Landeskirchen die Freikirchen in den Blick nehmen und über ihr Verhältnis zu ihnen beraten (auf den ersten Kirchentagen, Mitte der 1920er-Jahre in der Frage der Anerkennung der Freikirchen als Kirchen), mit ihnen zusammenarbeiten (bei Allianzgebetswochen, im Weltbund für Freundschaftsarbeit) oder bei ökumenisch engagierten Einzelpersonen (A. W. Schreiber, A. Deißmann). Erste ökumenische Lehrgespräche erkennt V. in den Tagungen des nationalen Fortsetzungsausschusses der Konferenz von Faith and Order 1927 in Lausanne. 1922 beschloss der Deutsche Evangelische Kirchentag die Aufgabe, Kontakte zu den Kirchen des Auslands zu pflegen und an ökumenischen Konferenzen teilzunehmen. Dies war ein bedeutender Schritt, doch überwog auch danach noch lange die ablehnende und abgrenzende Haltung.

Einigen Institutionen und Personen kommt nach Ansicht des Vf.s ein spezielles Verdienst um die Ökumene in Deutschland zu, die darum ausführlicher behandelt werden. Zu nennen sind hier der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und dessen dt. Abteilung zusammen mit seinem Mitbegründer und langjährigen Geschäftsführer Friedrich Siegmund-Schultze (besonders Kap. II, 3., 4. und 12.) sowie die Geschichte der VEF (Kap. II, 5.1.1, 14.). Siegmund-Schultze wird als eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Zeit für die dt. Ökumene vorgestellt. Im Blick auf den Deutschen Arbeitsausschuss des Weltbunds für Freundschaftsarbeit vertritt der Vf. die These, dass er als eine Art Vorläuferorganisation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) angesehen werden müsse, was bisher noch nicht ausreichend erkannt und gewürdigt werde (171f).

Teilweise dem untersuchten Zeitraum, wohl aber auch der Herkunft des methodistischen Vf.s geschuldet ist die klar freikirchliche Perspektive. Es werden besonders die ökumenischen Tätigkeiten und Haltungen der VEF-Gründungskirchen und unter ihnen die methodistische Kirche in den Fokus gerückt. Weitere Freikirchen wie die evangelisch-lutherischen Freikirchen (heute SELK), die Herrnhuter Brüder-Unität sowie die Mennoniten finden immer wieder Erwähnung, stehen aber nicht im Mittelpunkt. Die evangelischen Landeskirchen sind die zweiten Hauptakteure, treten jedoch fast ausschließlich in ihrem Verhältnis zu den Freikirchen in Erscheinung; ökumenische Annäherungen unter lutherischen, reformierten und unierten Kirchen finden nur gelegentlich am Rande Erwähnung. Den katholischen und orthodoxen Kirchen ist nur ein sehr knappes Kap. am Ende des Buches (Kap. 17) gewidmet. Dieser Fokus mag auch mit V.s Ökumeneverständnis zusammenhängen. In der Untersuchung sind Beziehungen von Bedeutung, „an denen Personen verschiedener Konfessionen und Denominationen nicht aus privatem Interesse, sondern im Sinne kirchlicher Repräsentation […] beteiligt waren" (15). Bei der Lektüre zeigt sich zudem, dass es dem Vf. v. a. um multilaterale ökumenische Kontakte und die internationale Einbindung geht. Dennoch überrascht dieser Befund vor der Folie des Buchtitels. Eine Abhandlung zum Thema „Ökumene in Deutschland" ließe erwarten, dass auch die ökumenischen Entwicklungen mit Beteiligung der anderen Kirchen mehr Beachtung und Würdigung erfahren.

Münster Agnes Slunitschek

Winkler, Dietmar W.: **Wann kommt die Einheit?** Ökumene als Programm und Herausforderung. – Wien/Graz/Klagenfurt: Styria premium 2014. 136 S. (Kardinal König Bibliothek, 4), geb. € 16,99 ISBN: 978–3–222–13386–2

Zum 50-jährigen Jubiläum der Verabschiedung des Ökumenismusdekretes (UR) erschien der vierte Band der insgesamt siebenbändigen Reihe der „Kardinal König Bibliothek", der den Weg der röm.-kath. Kirche in die ökumenische Bewegung hinein beschreibt und dabei die reformfördernde Rolle des Wiener Kardinals Franz König anhand von Dokumenten aus dem Kardinal-König-Archiv darlegt. Die Reihe intendiert eine kritische Aufarbeitung der Archivunterlagen zu sieben Themen im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem Erscheinungszeitraum von 2012 bis 2015. Das Anliegen ist, für die sieben Bereiche – Aufbruch, Christusglaube, Liturgie, Einheit, Bibel, Kommunikation und Öffnung zur Welt – das Erreichte zu sichten und Perspektiven für die Weiterarbeit aufzuzeigen.

Bereits am Anfang des Geleitwortes beschreibt der Vf. K. als „maßgeblichen Promotor und Förderer der christlichen Einheit" und „ökumenischen Brückenbauer" (7). Dazu regten den Kardinal v. a. einzelne Begegnungen an, durch die er sich immer stärker ökumenisch involvieren ließ, sodass er engagiert ein zunehmend vielfältiger werdendes Netzwerk knüpfte. Der Vf. zeigt das Agieren K.s eingebettet in eine Nachzeichnung des Prozesses in der röm.-kath. Kirche, die zunächst offiziell die ökumenische Bewegung ablehnte und es röm.-kath. Theologen verbot, entsprechenden Versammlungen beizuwohnen. K. war an vielfältigen Vorbereitungen für eine Wende durch informelle Kontakte beteiligt, bevor es zu öffentlichen Begegnungen von Kirchenvertretern und Veröffentlichungen verschiedener Lehrschreiben kommen konnte. Die Konzilsereignisse des Vaticanum II werden durch Rückblicke und Ausblicke auf die Zeit vor und nach dieser Neuorientierung innerhalb der röm.-kath. Kirche gewürdigt. Der Fokus auf persönliche Begegnungen und vielfältigen theologischen Austausch, der den Einsatz K.s kennzeichnet, wird bereits in der Gliederung des Bandes deutlich: Der Vf. widmet drei Kap. explizit den Beziehungen von K. zu den Konzilspäpsten und Patriarch Athenagoras (54–93).

Der Anhang enthält Endnoten („Anmerkungen", 133–136), eine Personenübersicht, je mit Kurzangaben zu Lebensdaten, Aufgaben und kirchlichen Ämtern (137–142) sowie ein Quellen- und Literaturverzeichnis. Letzteres differenziert zwischen unveröffentlichten Quellen (143f), veröffentlichten Quellen (144f) und Literatur (145–147).

Das Kap. „Eine Eingebung des Heiligen Geistes" (9–13) ist so betitelt, wie Papst Johannes XXIII. selbst die Idee zum Konzil bezeichnete, die in ihm während der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen 1959 wuchs. Wie überraschend die Konzilseinberufung und die dazugehörige thematische Bestimmung kamen, zeigt ein Blick auf den „Beginn der ökumenischen Bewegung" (14–28). Darin werden wichtige Etappen internationaler Organisationsbildung aufgerufen, durch welche die röm.-kath. Kirche erstmals in ihrem Selbstverständnis als die Einheit verkörpernde Weltkirche angefragt wurde. Weiter werden „Römisch-katholische Reaktionen auf die ökumenische Bewegung" (29–39) dargestellt. Auch wenn die ablehnende Haltung zunehmend aufbrach, wurde weiterhin eine klare Rückkehrökumene vertreten. Der Vf. untersucht die Entwicklung der Reflexionen innerhalb der Dokumente *Mortalium animos*, *Cum compertum*, *Ecclesia catholica*, *Mystici corporis*, *Humani generis* und *Sempiternus rex*, die zwischen 1928 und 1951 veröffentlicht wurden. Seit Beginn der 1950er-Jahre begannen röm.-kath. Vertreter sich aktiv in das ökumenische Geschehen einzubringen und durch diese neue Praxis „Ökumenische Weichenstellungen für das Konzil" (40–45) zu schaffen. Von Johannes XXIII. wurde das Vaticanum II als „Ökumenisches Konzil" (42) gedacht, was allerdings weiter binnen-röm.-kath. zu verstehen war. Die Bedeutung der Einheitsthematik unterstreicht die Gründung des „Sekretariats für die Einheit der Christen" 1960. Im Weiteren wird die konstruktive Zusammenarbeit mit „Konzilsberatern und Konzilsbeobachtern" (46–53) aufgezeigt: „Der theologische Transfer auf dem Konzil sprengte die konfessionellen Grenzen" (49).

Die persönliche Verbundenheit von „Johannes XXIII. und Kardinal König" (54–65) wirkte sich positiv auf eine zunächst inoffizielle Kontaktaufnahme zur Orthodoxie aus. Beide glaubten „an die Chance des Dialogs und an die positive Wirkung von persönlichen Kontakten" (58). Diese wurden insbes. durch zunächst private, später auch offizielle Treffen zwischen dem „Patriarchen Athenagoras und Kardinal König" (66–88) aufgebaut, auch wenn manche Begegnungen aus politischen Gründen nicht wie geplant stattfinden konnten, was durch die Auswertung von Archivquellen erschlossen werden kann. Der Vf. bezieht verschiedene kleinere Schreiben und Briefwechsel zwischen K. und Athenagoras sowie weiterer Beteiligter in Übersetzung mit ein. Neben der ausführlichen Darlegung der Vernetzungen K.s zu den orthodoxen Kirchen wird auch festgestellt, dass er umfangreiche Kontakte zu den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen pflegte. Die Darstellung und Auswertung eines Briefes des anglikanischen Erzbischofs Ramsey „zeigt, dass der Wiener Kardinal spätestens zu diesem Zeitpunkt eine zentrale Persönlichkeit der weltweiten Ökumene geworden war" (87), sodass Wien aufgrund der Initiativen K.s als „Drehscheibe der Ökumene jenseits des Vatikans" (88) bezeichnet wird. Das im Vergleich zu den beiden vorangegangenen recht kurz gehaltene Kap. „Paul VI. und Kardinal König" (89–93) zeigt die gegenseitige Wertschätzung beider anhand von Äußerungen des Kardinals einerseits und seiner Ernennung zum ersten Präsidenten des 1964 gegründeten „Sekretariats für die Nichtglaubenden" durch den Papst andererseits, der gleichzeitig akzeptiert, dass K. diese Aufgabe von Wien aus und nicht direkt in Rom wahrnimmt.

K. ist an der „ökumenischen Wende auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (94–110) hauptsächlich durch seine Impulse für das Ökumenismusdekret

und sein Hintergrundwirken als habilitierter Religionswissenschaftler an dem Dokument über nichtchristliche Religionen (NA) beteiligt. Deutlich wird dies im „inoffiziellen Einsatz Königs für die Öffnung der Kirche – neben seinen offiziellen und dokumentierten Konzilsreden" (99). Darüber hinaus engagierte sich K. bei ekklesiologischen Überlegungen und setzte sich als theologischer Denker bei einem Disput gegen Kardinal Santos durch, sodass folglich ein Kap. zur Marienverehrung den letzten Teil von LG bildet und nicht zu einem separaten Text ausformuliert wurde. Während des Konzils war K. nachweislich mit reformierten, protestantischen, anglikanischen, orthodoxen und uniert-orientalischen Theologen kontinuierlich im Gespräch. Auf die „Ökumenische Ernte: orthodox-katholische Versöhnung" (111–114) mit der wechselseitigen Aufhebung der Exkommunikation 1965 hatte K. effektiv mit hingearbeitet. Weiter konnte er aufgrund seiner Prominenz „Ökumenische Pionierleistungen: *Pro Oriente*" (115–128) fördern und eine Verständigung zwischen Ost und West vorantreiben. Im letzten Kap. „Ein Vermächtnis" (129–131) appelliert der Vf.: „Wie Kardinal König und andere Pioniere der Ökumene mit Geduld und Beharrlichkeit an der Einheit der Kirche Jesu Christi arbeiteten, so gilt es, dies auch heute zu tun" (131).

Der im Titel gestellten Frage nach der Einheit wird also zunächst anhand des langsamen interkonfessionellen Kennenlernens nachgegangen. Anschließend zeigt der Vf. konkret die Bedeutung dieser Frage für das Vaticanum II von Beginn an auf, geht auf die Gründung des Einheitssekretariats ein und zitiert schließlich die Hoffnung K.s, „daß die Wiedervereinigung der Christenheit nicht von vornherein als illusorisch anzusehen ist" (110). Die Präsentation wird durch zehn Fotos und weitere Originaldokumente, darunter Notizzettel, Briefe, Telegramme, schriftliche Erinnerungen, Reden und Aufsätze von K. veranschaulicht. Damit liegt eine facettenreiche Darstellung der Rolle vor, die K. vor, während und nach des Vaticanum II übernommen hat und K. u. a. als „eine führende Persönlichkeit des Konzils" (11) wertet.

Neben den differenzierten Ausführungen und auch kritischen Anfragen an die Rezeption des Konzils fällt auf, dass der Vf. das Handeln K.s mit erkennbar hoher Sympathie bewertet.

Die Aufarbeitung vermag einen breiten Adressatenkreis anzusprechen, da sie bislang unveröffentlichtes Material erschließt, aber auch Basiswissen vermittelt.

Münster Christina Mentemeier

Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hg. v. Dorothea Sattler / Volker Leppin. – Freiburg i. Br.: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 119 S. (Dialog der Kirchen, 16), kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–34745–0 (Herder) bzw. 978–3–525–57038–8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Gedenkfeiern verraten in der Regel mehr über die Zeitumstände, in der sie begangen werden, als über ihren historischen Anlass und den diesbezüglichen Gegenstand kollektiven Erinnerns. Man lese etwa, um sich zu vergewissern, den Rückblick der Berliner Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg auf vergangene Reformationsjubiläen im Vorfeld von 2017: „die erinnerte Vergangenheit wurde zur immer neuen Projektionsfläche des gegenwärtigen Lebens mit seinen Wünschen und Werten, das sich durch sie feierlich bestätigt und erhoben fand" (D. Wendebourg: „Vergangene Reformationsjubiläen. Ein Rückblick im Vorfeld von 2017", in: *Der Reformator Martin Luther 2017*. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, hg. v. H. Schilling, Berlin/München/Boston 2014, 261–281, hier: 280). Auch gegenteilige Empfindungen und negative Gefühle des Grams und der Bedrückung, der Abneigung oder der Wut etc. vermögen Erinnerung von Vergangenem mit sich zu führen; ja, je nach Lage und Sicht der Dinge kann ein historisches Gedenken, welches auf der einen Seite hellen Jubel und schiere Freude auslöst, auf der anderen Ursache von gravierenden Bedenken, von Trübsal und Trauer sein. Auch hierfür bietet die Geschichte der Zentenarfeiern der Reformation genügend Beispiele und exemplarisches Anschauungsmaterial. Kann die traditionelle Ambivalenz des Reformationsgedächtnisses im Geist christlicher Ökumene überwunden werden? Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) bejaht diese Frage und trägt nach eigener Einschätzung „im Konzert der vielen Meinungen zum Gedenkjahr 2017 etwas bei, was an anderen Orten in dieser Form nicht geschieht: eine Zusammenschau der historischen Rekonstruktion der Ereignisse im 16. Jh. in Verbindung mit grundlegenden Fragen des Kirchenverständnisses unter dem leitenden Gesichtspunkt der Reformbedürftigkeit und Reformfähigkeit aller Kirchen" (21).

Über die Entstehungskontexte des Vorhabens, die Geschichte des Projekts, seine Einordnung in Grundanliegen des ÖAK sowie zum theologischen Profil der Studie informieren einführend (10–21; 22–32) die wissenschaftlichen Leiter und Hg. des auf Deutsch (33–74) und in englischer Übersetzung (75–113) vorgelegten Textes. Dieser ist in vier Teile gegliedert: 1. „Begriffe"; 2. „Historische Perspektiven"; 3. „Systematische Perspektiven"; 4. „Ökumenische Herausforderungen". Ihren Ausgang nimmt die Untersuchung bei der Beobachtung, dass die traditionelle „Konfrontation konfessioneller Deutungsmuster" (33) von dem, was Reformation oder Reformationsgeschichte heißt, aktuell „einem vielfältigen Beziehungsgeflecht gewichen" (ebd.) sei. Lange Zeit habe je nach konfessioneller Ausrichtung „die Wahrnehmung der Geschehnisse als Spaltung der einen Kirche des lateinischen Europa oder als Erneuerung der Kirche im Sinne der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein und durch den Glauben allein" (ebd.) überwogen. Dementsprechend hätten sich „auch die traditionellen Ursprungserzählungen, mit denen sich die neuzeitlichen Konfessionskirchen diese Geschehnisse vergegenwärtigen" (ebd.), erheblich unterschieden. In beiden Hinsichten ist es nach Urteil des ÖAK mittlerweile zu einer grundlegenden Änderung und zu einer Annäherung der Perspektiven gekommen: „Die katholische Lutherforschung der Mitte des vergangenen Jahrhunderts hat verkrustete Bilder von einem lediglich an seiner Skrupulosität als Mönch leidenden Martin Luther aufgebrochen und die Wurzeln der Reformation in den tatsächlichen Zuständen kirchlichen Lebens und in den Transformationsprozessen des späten Mittelalters offengelegt. […] Umgekehrt wichen auf evangelischer Seite eindeutig negative Darstellungen der mittelalterlichen Kirche und Heroisierungen Luthers und anderer Reformatoren einer realistischeren Würdigung des vielfältigen mittelalterlichen Bemühens, der Gnade Gottes und dem Tun des Menschen zugleich einen Platz im Heilsplan Gottes zu geben. Die damit gegebene konfessionelle Öffnung verbindet sich in der Reformationsforschung zunehmend mit einer Internationalisierung und Einbindung in die allgemeine Geschichtswissenschaft." (33f) Terminologisch hat diese Entwicklung, wie in dem Textteil zur Geschichte der Begriffe „Reform", „Reformation" etc. eigens ausgeführt wird, zu der auch unter evangelischen oder katholischen Kirchenhistorikern verbreiteten Neigung geführt, „konfessionelle Ungleichgewichte in der Beschreibung zu vermeiden und mögliche normative Begriffe durch Begriffe aus dem Zusammenhang konfessionsneutraler Theoriebildung zu ersetzen" (36).

Ein Beispiel konfessionsneutraler Beurteilung der Reformationsgeschichte und ihrer Folgen bietet das sog. Konfessionalisierungsparadigma, das in Bezug auf Entwicklungsprozesse, die sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jh.s im Gang befinden, funktionsanalog auf alle Kirchentümer in Anwendung gebracht wird. Dass diese Anwendung systematisch-theologische Probleme nach sich zieht, die v. a. ekklesiologisch virulent werden, ist offenkundig – ganz abgesehen von der Frage, was unter einer konfessionsneutralen Theoriebildung kirchengeschichtlich-historiographisch eigentlich zu verstehen sei. In dem mit der Überschrift „Historische Perspektiven" überschriebenen Teil der Studien werden die angezeigten Theorieprobleme der allgemeinen Geschichtswissenschaft bzw. der kirchengeschichtlichen Disziplin als einer theologischen Größe nicht direkt angesprochen. Sie begegnen aber auf indirekte Weise und zwar vielfach, etwa im Zusammenhang der Feststellung, wonach „die katholische Kirche entgegen ihrer Ekklesiologie und ihrem Selbstverständnis faktisch mit Trient eine Konfessionskirche geworden" (49) ist. Was besagt dieser Satz, und was bedeutet er unter röm.-kath. und ökumenischen Gesichtspunkten? Wie hat man sich das Verhältnis zwischen – tatsächlicher oder vermeintlicher – historischer Faktizität und ekklesiologischem Begriff zu denken? Es wäre unbillig zu erwarten, dass Fragen dieser Reichweite, die keineswegs nur für die katholische, sondern auch für die evangelische Theologie höchst bedeutsam sind, in der Studie einer umfassenden Antwort zugeführt werden. Schon die Tatsache, dass sie wahrgenommen werden, ist ein Verdienst, wenngleich es bei der Wahrnehmung allein selbstverständlich nicht bleiben kann. Vielleicht hilft die schlichte Erkenntnis einen Schritt weiter, dass die Unterscheidung historischer und systematischer Perspektiven, welche der Gliederung der Studie zugrunde liegt, zwar aus heuristischen Gründen naheliegend ist, aber dennoch die Gefahr tendenzieller Abstraktionen in sich birgt, weil sich Historie und Systematik nachgerade unter theologischen Gesichtspunkten nun einmal nicht trennen lassen.

In historischer Perspektive behandelt die Studie die Voraussetzungen der Reformation im späten Mittelalter, ihren Verlauf, das Bemühen um Einigung und die Entstehung der neuzeitlichen Konfessionskirchen, wobei systematische Überlegungen hintergründig stets präsent sind. Reflektierte sich, was das Verhältnis von Reformation und Mittelalter angeht, der kontroverstheologische Gegensatz historiographisch lange Zeit darin, dass evangelische Reformationsgeschichtler ihren Gegenstand von der mittelalterlichen Tradition in der Regel scharf abgrenzten, wohingegen katholische Geschichtsschreiber den ungebrochen-kontinuierlichen Zusammenhang der eigenen Kirche mit dem mittelalterlichen Erbe betonten, so kam es „ab der Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer bemerkenswerten Verschiebung in der Forschung, als auf katholischer Seite die dekadenten Elemente des späten Mittelalters hervorgehoben wurden, auf evangelischer Seite hingegen die Intensität der hier anzutreffenden Frömmigkeit" (36f). Diese Verschiebung verrät über die Zeit, in der sie sich vollzog und damit über das geschichtliche Umfeld der sie vollziehenden Historiographie mindestens ebenso viel wie über den historischen Gegenstand, von dem sie handelt. Geschichtsschreibung ist nun einmal nie nur ein rezeptives, sondern immer auch ein systematisch-konstruktives Geschäft. An der Bestimmung der Voraussetzungen der Reformation im späten Mittelalter zeigt sich dies ebenso wie an ihren jeweiligen Verlaufsbeschreibungen: Stritt man bspw. über Forschergenerationen hinweg über die Frage der „initia Lutheri" und darüber, wann genau der Reformator zu seiner reformatorischen Einsicht gelangt sei, fühlt man sich jetzt unter Umständen bemüßigt, den Gedanken ganz aufzugeben, „man könne einen bestimmten Augenblick der reformatorischen Entdeckung identifizieren, an dem sich klar ‚vorreformatorisch' und ‚reformatorisch' im Werk Luthers unterscheiden ließen" (41).

Die Zeiten ändern sich und wir (und unser Blick auf sie) ändern uns mit ihnen, woraus folgt, dass in der Historiographie Vergangenheit, Gegenwart und selbst Zukunft in der Form der jeweiligen Aussicht zusammenwirken, die man auf sie nimmt. Reformation ist nicht nur eine historische, sondern zugleich eine theologische Kategorie und zwar nachgerade in ihrem Bestreben, zur ursprünglichen

Wahrheit des Christentums und zur genuina forma ecclesiae zurückzukehren. Denn die Rückführung der Kirche auf ihre genuine Gestalt kann „nicht in einer formalen Reproduktion der Kirche des apostolischen Zeitalters bestehen. Das haben auch die Reformatoren gesehen. Schon für sie war der Ursprung keine historische, sondern eine *präsentische* Kategorie. Ursprung der Kirche ist das sich jeweils in Kontinuität zur Kirche des Anfangs *neu* vergegenwärtigende Christusgeschehen, das konkreten Menschen in einer konkreten Zeit in Wort und Sakrament bezeugt wird." (53) Mit Thesen wie diesen ist das historische Reformationsdenken definitiv bei dogmatischen Fragen von aktueller Bedeutung angelangt.

Die systematischen Perspektiven werden nach erfolgter Bestimmung der Reformation als einer theologischen Kategorie und einer Skizze der Attribute der Kirche als Kriterien ihrer Erneuerung unter der in der Mitte des 20. Jh.s in den reformatorischen Kirchen aufgekommenen Losung entfaltet: Ecclesia est semper reformanda et purificanda, die Kirche muss immer reformiert und gereinigt werden. Gerade weil die historische Reformation theologisch keine Spaltung der westlichen Christenheit, sondern die Reform der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia intendiert habe, dürfe die ekklesiologische Kategorie des Reformatorischen nicht den Reformationskirchen vorbehalten werden. Nicht ihr Spezifikum oder Sondergut sei die „Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Evangeliums" (55), sondern ein beständiger Auftrag für alle Kirchen. Wie ist dieser Auftrag zu erfüllen und ein „überkonfessioneller Zugang zu einem gemeinchristlichen theologischen Begriff von Reformation" (56) zu erlangen? Antwort: Im Wesentlichen durch die ekklesiologische Kunst, differenzierte Zusammenhänge zu deuten und in Theorie und Praxis Unterscheidungen vorzunehmen, ohne zu trennen. Eins kann die Kirche mit ihrem in Jesus Christus kraft des Gottesgeistes gelegten Grundes nur sein durch konsequente Selbstunterscheidung ihrer geschichtlichen Gestalten von ihm. „Gottes offenbare Wirklichkeit und das heilsmittlerische Wirken des Geistes Jesu Christi sind allem kirchlichen Tun vorausgesetzt und vor allem in den zentralen Handlungsvollzügen von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Die Kirche handelt gottesdienstlich in der österlich-pfingstlichen Gewissheit, dass der in Wort und Sakrament bezeugte Jesus Christus sich durch die Heilsmedien in der Kraft des göttlichen Geistes selbst zu bezeugen vermag, um sich so als Haupt seiner Gemeinde und all ihrer Glieder zu erweisen." (56) Wo dieser hermeneutische Grundsatz gilt, besteht guter Grund zu der Hoffnung, dass traditionelle ekklesiologische Differenzen zwischen den Konfessionen ihren kirchentrennenden Charakter verlieren. Dies gilt nachgerade dann, wenn die kriteriologische Funktion des Rechtfertigungsartikels für die Ekklesiologie recht bedacht wird. Wie wir gute Werke der Liebe nur zu erbringen vermögen, wenn wir im Glauben unseres Heiles hoffnungsfroh gewiss sein dürfen, so können wir – ob als Ordinierte oder als Nichtordinierte – überzeugende Zeugen Jesu Christi nur unter der Voraussetzung sein, dass wir unser Zeugnis von dem in ihm Bezeugten unterschieden und getragen wissen.

Das Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen schließt seinen mit „Ökumenische Herausforderungen" überschriebenen vierten und letzten Teil mit der Bemerkung, die „bereits vorliegenden Ergebnisse der ökumenischen Dialoge geben hinreichend Anlaß dazu, dass die evangelischen Kirchen und die Römisch-katholische Kirche einander explizit als Kirchen Jesu Christi anerkennen" (73). Es sei „zu wünschen, dass die Kirchenleitungen ihre Gemeinden ermutigen, mit den Gemeinden in den anderen Konfessionen möglichst oft ökumenische Gottesdienste zu feiern und den Mitgliedern der anderen Kirchen auch eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren" (73f).

Sollte sich dieser Wunsch im oder im Zuge des Reformationsgedächtnisjahres erfüllen, dann würde für 2017 im Unterschied zu vorhergehenden Säkularfeiern in ökumenischer Hinsicht gelten, was in Lev 25,12 zu lesen steht: „Es ist ein Jubeljahr, es soll euch als heilig gelten."

München Gunther Wenz

Praktische Theologie

Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke / Bülent Ucar. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 192 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 12), geb. € 19,95 ISBN: 978–3–631–64063–0

Das gemeinsame Zentrum für Islamische Theologie Münster/Osnabrück hat sich im Oktober 2012 der Herausforderung gestellt, eine christlich-muslimische Fachtagung zum Thema „Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft – von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland" zu organisieren. Herausforderung deshalb, da die islamische Seelsorge im Gegensatz zur christlichen noch in den Kinderschuhen steckt. Nicht nur Fragen, die die Praxis einer islamischen Seelsorge betreffen, sind noch offen, sondern auch Fragen nach den theologischen Grundlagen. Die Ergebnisse dieser Tagung wurden dann in dem hier zu rezensierenden gleichnamigen Sammelband unter der Herausgeberschaft von Martina Blasberg-Kuhnke und Bülent Ucar im Jahr 2013 publiziert. Das Buch beinhaltet insgesamt 13 Aufsätze, die auf drei Sektionen aufgeteilt sind: I. „Grundlagen und Entwicklung von Seelsorge", II. „Seelsorgekonzepte" und III. „Seelsorge in der Praxis". Dabei werden die Schwerpunkte auf „Entwicklung, Konzepte, das Verhältnis von Leib- und Seelsorge, die Beziehung zwischen Seelsorge und Beratung bzw. Therapie" (*Blasberg-Kuhnke / Ucar:* „Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft", 7) sowie auf „Ansätze und Praxis der Individual- und Kategorialseelsorge in Krankenhäusern und Altenheimen, Gefängnissen oder in der Telefon- und Notfallseelsorge" (ebd.) gelegt. Anhand dieser Überschriften und Schwerpunkte wird die Leitlinie des Sammelbandes deutlich: die Analyse der theologischen Grundlagen und der Praxis der islamischen Seelsorge kontrastiert mit der christlichen Erfahrung, um so die Implementierung und Entwicklung der islamischen Seelsorge ein Stück weiter nach vorne zu bringen. Ob das immer gelingt, soll nun exemplarisch anhand einer kurzen Besprechung einiger muslimischer Aufsätze in den einzelnen Sektionen geschehen. Das Hauptaugenmerk wird dabei auf der ersten Sektion liegen, die das theologische Fundament einer islamischen Seelsorge bildet und demnach von größter Relevanz ist.

Der erste Aufsatz der ersten Sektion von *Mustafa Cimşit* hat das Ziel, auf der Grundlage zentraler Inhalte der christlichen Seelsorge ein Konzept einer islamischen Seelsorge aus den zwei wichtigsten Quellen der islamischen Theologie, Koran und Sunna, zu entwickeln und dabei die Analogien beider Religionen zu berücksichtigen. Leider gibt der Vf. der islamischen Theologie nicht den ausreichenden Raum, den Begriff der Seelsorge aus sich selbst heraus zu entwickeln, noch gelingt ihm eine stringente Argumentation, um zu einem abgerundeten Fazit zu kommen und dies, obwohl der Vf. an genügend Stellen selbst die Möglichkeiten dazu bietet. So steigt er zunächst mit einer selektiven Darstellung der Erläuterung des Ursprunges der Seelsorge ein, geht aber in diesem Kontext nicht auf den für das Verständnis des Seelsorge-Begriffs im Christentum wichtigen Aspekt des Dualismus ein (Schade ist in diesem Kontext, dass der Vf. in einem wissenschaftlichen Artikel eine Quelle wie Wikipedia zitiert.). Es ist aber gerade dieser Dualismus, den er dann am Ende seines Aufsatzes kurz als Definition für eine islamische Seelsorge verwendet, wobei der Weg zu dieser abschließenden Definition auf keinem festen theologischen Fundament steht. Zwar erwähnt der Vf., dass es ein Zusammenwirken von Gott und Mensch gibt, definiert diese Behauptung jedoch nicht näher, obwohl er an späterer Stelle die Möglichkeit dazu gehabt hätte, denn er zitiert eine dem Matthäus-Evangelium nahestehende Überlieferung des Propheten Muhammad, in der es genau um dieses Zusammenwirken von Mensch und Gott geht: Der Mensch trifft Gott überall dort an, wo er anderen helfen kann, und dort ist es, wo Gott durch ihn wirken kann. Die theologische Begründung für dieses Zusammenwirken liegt in der Schöpfung selbst, denn Gott hat dem Menschen von seinem Geist eingehaucht, kommuniziert und wirkt somit über diesen mit ihm. Hier muss demnach der Ausgangspunkt für eine Begriffsbestimmung einer islamischen Seelsorge liegen. Diesen Zusammenhang erwähnt der Vf. so allerdings nicht. Auch wird nicht ganz klar, worin die seelsorgerische Tätigkeit im Islam liegt, denn man könnte aus dem Aufsatz schließen, dass das seelische Leid alleine dadurch gemildert werden könnte, dass den Menschen aus dem Koran vorgelesen wird und man zudem lediglich die Bedürfnisse nach Nahrung und Krankenbesuch zu erfüllen hätte. Sicher haben die hl. Schriften einen tröstenden Gehalt, doch müssen zwingend auch die Psyche und der Lebenskontext der Person, das persönliche Leid, eben der Mensch selbst im Mittelpunkt der Seelsorge stehen. Dafür muss aber eine islamische Seelsorge entwickelt werden, die auf dem Fundament der Schöpfungstheologie eine menschzentrierte Vorstellung etabliert.

Durchaus systematischer geht der Vf. des zweiten Aufsatzes, *Abdul Nasser Al-Masri*, vor, der ausgehend von der theologischen Grundlage der Schöpfung und dem Einhauchen des Gottesgeistes in den Menschen einige Aspekte der islamischen Seelsorge aus dem Koran heraus definiert: Verantwortlichkeit für den Körper, Hilfe ermüdeter Seelen, Auswirkungen des Leids auf die Seele sowie die Belohnung Gottes für die Geduld und das ertragene Leid. Der Mensch steht bei dieser Definition im Mittelpunkt, allerdings lässt der Vf. gleich zu Beginn seines Beitrages Raum für Missverständnisse, denn er differenziert nicht zwischen den beiden im Koran vorhandenen und nicht synonym verwendeten Begriffen „ruh" (Gottesgeist) und „nafs" (Seele) und kommt somit zu einer unstimmigen Begriffsbestimmung. In dem folgenden Teil des Aufsatzes beschreibt der Vf. dann mit fachlicher Kenntnis den Stand der muslimischen Krankenhausseelsorge und ihre Einbettung in die christliche Seelsorge sowie die Notwendigkeit einer islamischen Gefängnisseelsorge. Letztere sieht der Vf. v. a. darin gegeben, dass eine Isolation der Straftäter bzw. vermeintlichen Straftäter zu weiteren schwerwiegenden Folgen in der Psyche und im Seelenheil führen könnte, was oftmals nicht zu einer Verbesserung des Verhaltens führe, sondern vielmehr zu einer Verschlechterung. Eine Gefängnisseelsorge hält der Vf. daher für gewichtiger als eine Unfallseelsorge, wobei er nicht genau beschreibt, wie diese auszusehen habe.

Der dritte Aufsatz dieser Sektion von *Misbah Arshad* konzentriert sich auf nur einen Aspekt des Seelsorger-Konzeptes: die Schuld und ihre Vergebung. Dabei unternimmt die Vf.in den Versuch, auf der Grundlage der in der christlichen Theologie verbreiteten Vorstellung einer sündigen Selbstbefangenheit bzw. einer Schuldhaftigkeit des Menschen ein für die islamische Theologie ähnliches Konzept zu etablieren. Allerdings macht sie in diesem Zusammenhang bereits zu Beginn des Aufsatzes einen schweren theologischen Fehler: Zwar lehnt sie die Erbsünde im Islam ab, spricht aber von einer Ursünde Adams, wegen der er und seine Frau auf Erden verbannt wurden. Die Vf.in übersieht jedoch, dass nach der koranischen Darstellung der Schöpfungsgeschichte der Aufenthalt auf der Erde bereits zum Zeitpunkt der Schöpfung von Gott klar artikuliert wird, der Mensch somit von vorneherein für die Erde bestimmt war (vgl. Koran 2:30). Das Essen vom Baum muss demnach eine ganz andere Bedeutung haben, als den Menschen

wegen einer Verfehlung zu bestrafen und in einen Schuldzustand zu versetzen. Vielmehr gehen einige Theologen davon aus, dass Gott die beiden Menschen in den Bewusstseinszustand, dass der Mensch einen Verstand und eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse besitzt, versetzen wollte, bevor sie die Erde betreten.[1] Das Menschenbild ist innerhalb der islamischen Vorstellung also durchaus positiv zu bewerten und die anschließenden Ausführungen der Vf.in, welche die Gott-Mensch-Beziehung sehr stark als eine restriktive Schöpfer-Sünder-Beziehung darstellt, werden weder dem Islambild noch einer menschenzentrierten Seelsorge gerecht.

Deutlich positiver fällt die Bewertung des Aufsatzes von *Ali Seyyar* in der zweiten Sektion über theoretische Konzepte der Seelsorge aus. Der Vf. verweist darauf, dass nicht nur die eschatologische Dimension eine wichtige Rolle spielt, sondern dass es ein allumfassendes Konzept der Seelsorge geben muss, das ebenfalls alle Bereiche des Lebens umfasst. In diesem Zusammenhang betont der Vf., dass eine Glückseligkeit des Menschen sowohl im spirituellen als auch im seelischen Bereich garantiert werden müsse, da nur so von einer gelungenen Seelsorge die Rede sein könne. Was das im Einzelnen bedeutet, beschreibt der Vf. dann in der Folge, wenn er den Aspekt der Wertschätzung des Menschen, des Bewusstseins über das Anvertraute, der Ermutigung zu Gutem, der Barmherzigkeit und des Mitgefühls, der Verantwortung, der Demut u. a. erläutert.

Interessante Einblicke in die Alltagspraxis islamischer Seelsorge geben dann in der dritten Sektion die Aufsätze von *Hüseyin Kurt* über die Seelsorge in Altersheimen und *Ahmet Özdemir* über die Gefängnisseelsorge. Beide Vf. versuchen auf der Grundlage ihrer eigenen Erfahrungen positive Entwicklungen, aber auch Probleme und Ausbaumöglichkeiten der islamischen Seelsorge aufzuzeichnen und bieten somit eine Grundlage für einige Denkanstöße.

Abschließend sei angemerkt, dass in diesem Sammelband zwar einige Voraussetzungen für eine Debatte um eine islamische Seelsorge geschaffen wurden, allerdings eine vollständig ausgefeilte theologische Grundlage, die von islamischen Theologen erstellt wurde, fehlt. Derzeit wird jedoch an den Zentren für Islamische Theologie in Deutschland an der Entwicklung verschiedener Masterstudiengänge gearbeitet, die u. a. eine Ausbildung zur Seelsorge anstreben. Innerhalb dieser Studiengänge wird ein geeigneter und der christlichen Theologie ebenbürtiger Rahmen geschaffen, um so der islamischen Seelsorge ein festes Fundament zu geben.

Münster Dina El Omari

Oosterhuis, Huub: **Psalmen**. Aus dem Niederländischen übers. v. Annette Rothenberg-Joerges / Hanns Keßler. – Freiburg: Herder 2014. 320 S., geb. € 22,99 ISBN: 978–3–451–32364–5

„In deinen Worten finde ich mein Glück, / sie sind meine große Liebe. // Nach deinem gegebenen Wort / streck ich meine Hände aus, / dein Angebot, das ich bedenke und liebe." – Diese Sätze, mit denen Huub Oosterhuis Verse aus Psalm 119 überträgt (vgl. Ps 119,47–48), sie können wohl auch als Selbstzeugnis dieses niederländ. Theologenpoeten gelesen werden. Der 1933 geborene O. gilt zu Recht als einer der bedeutendsten geistlichen Schriftsteller unserer Tage. Seine Inspirationen für eine Glaubenssprache, die ebenso biblisch begründet wie gegenwartssensibel ist, suchen in der spirituellen Literatur der nachkonziliaren Jahrzehnte ihresgleichen. Dass einige seiner Gesänge ins neue „Gotteslob" wieder aufgenommen wurden, war zwar nicht selbstverständlich, da der ehemalige Jesuit aufgrund seines Bruchs mit der röm.-kath. Kirche nicht unumstritten ist: Wie gut, dass das amtliche Gesangbuch doch nicht mit einer solch empfindlichen Lücke, die ihm offenbar drohte, leben muss! Gewiss kann die theologische und literarische Qualität der Texte von O. am je konkreten Beispiel kritisch geprüft werden. Aber es lässt sich kaum bestreiten, dass sein Werk immer wieder vielen hilft, gerade im Kontext einer „säkularen" Kultur im Sinne der zitierten Verse das biblische Wort zu „bedenken" und zu „lieben". Das wird nun in besonderer Weise für O.' Psalmen-Übertragung gelten dürfen. Es ist wohl kaum eine Verlagsübertreibung, wenn der Klappentext dieses Buch die „reifste Frucht seiner Dichtkunst und Spiritualität" nennt.

Einen konkreten Eindruck von der Leistung dieser Übertragung ermöglichte wohl eher als eine Rezension die Rezitation; so muss es hier bei notgedrungen allgemeinen Beobachtungen bleiben.[2] Der Originaltitel *150 psalmen vrij* lässt jedenfalls prägnant erkennen, dass es O. um nicht mehr und nicht weniger geht als den Versuch, das gesamte biblische Buch des Psalters in „freier" Weise zu übertragen – und damit neu auszuloten, warum die Psalmen auf so unvergleichliche Weise seit Menschengedenken zum Artikulationsraum der Gottsuche geworden sind. Dass diese niederländ. Übertragung nun in nochmals vermittelter Weise auf Deutsch zugänglich wird, ist den Bremer O.-Übersetzern Hanns Kessler und Annette Rothenberg-Joerges zu verdanken, die die Rezeption seiner Texte hierzulande schon lange mitgeprägt haben.[3] O. gelingt die Balance, einerseits dem Anspruch zu folgen, die Psalmen dem Urtext verpflichtet und „kanonisch" im Zusammenhang der ganzen Schrift zu lesen, und das andererseits mit einer interpretierenden Relektüre zu verbinden, die den biblischen Text zum Resonanzraum für spannungsvolle Fortschreibungen aus gegenwärtiger Gottsuche und Glaubensnot heraus werden lässt. Die knappen Anmerkungen, die O. seinen poetischen Versuchen beigefügt hat, lassen mit gelegentlichen Hinweisen auf den hebr. Wortlaut, v. a. aber auch mit expliziten Bezügen auf andere alt- wie neutestamentliche Schriften erkennen, wie sehr sich sein Vorhaben der biblischen „Urkunde" insgesamt verpflichtet weiß. Mal halten sich seine Relektüren dabei stärker an den vertrauten Psalmtext, mal melden sie ausdrücklich Widerspruch oder Rückfragen an zu dem, was im überlieferten Psalter steht. Doch gerade wo sich mancher Text von der biblischen Vorlage löst oder wo der Rede des Psalms eine ausdrückliche Gegenrede aus einer anderen Glaubenserfahrung heraus an die Seite gestellt wird, kristallisiert sich die Spannungshaltigkeit der Psalmen heraus. Und obendrein wird spürbar, wie die „moderne" Gotteskrise schon in den biblischen Offenbarungszeugnissen selbst Widerhall finden kann (bis hin zur Nietzsche-Reminiszenz bei Ps 42!).

O. übersetzt den Gottesnamen mit „Ich-werde-da-sein-wie-ich-bin" (15). Das Ringen vor Gott und mit Gott um diesen Namen erweist sich als theologisch-spiritueller Glutkern des Psalters: „Unmöglicher Name, unnennbar, wer?" (Ps 8) Wie lässt sich dieser „Gott-Ich-werde" zusammenbringen mit der Erfahrung einer tief zwiespältigen Welt, in der immer wieder „Schuft und Schänder" zu triumphieren scheinen? In seinem kurzen Geleitwort bringt O. selbst die Spannung auf den Punkt: „Spröde, maßlose Texte sind es. Voller Abgrund *und* siebtem Himmel. [...] Die Psalmen sind Lieder aus dem biblischen Auszugbericht, über Befreiung aus Sklaverei und Demütigung, aus Angst und Leere. Über Hoffnung auf ‚ein gutes, weites Land', eine bessere Welt. Diese Große Erzählung, die noch immer besteht und Widerklang findet; und manchmal, nach bitterer Ratlosigkeit und viel Streit in Erfüllung geht, hier und da, in Menschen, in kleinen und großen Projekten – du weißt nicht, wobei du gerade mitmachst, und du singst mit Psalm 23: ‚Lass es so bleiben, dieses Glück, diese Gnade, all meine Lebenstage.'" (15) O. erschließt eine Art Psalter des Fragezeichens, der von der angefochtenen Zuversicht nicht zu lassen vermag, dass die Artikulation der Fragen *de profundis*, „aus der Tiefe", einen Raum eröffnet, um dem Verlangen nach Befreiung und Glück treu zu bleiben, indem Gott auf die Verheißung seines Namens verpflichtet wird. Psalm 23 etwa weist in O.' Relektüre exemplarisch diesen Weg, wenn sein berühmter Eingangsvers verfremdet im fragenden Konjunktiv daherkommt: „Du mein Hirte? Nichts würde mir fehlen." Wo dieser Frage Raum gegeben wird, da erst eröffnet sich die Möglichkeit, über die tastende Gebetsbitte neu zum vertrauenden Indikativ Futur zu finden: „Dass ich bis ans Ende meiner Jahre / wohnen werde in deinem Haus. // Du mein Hirte, nichts wird mir fehlen."

Osnabrück Martin Rohner

Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig, hg. v. Thomas Krobath / Georg Ritzer. – Wien: Lit 2014. 262 S., brosch. € 24,90 ISBN: 987–3–643–50617–7

„Wir verpflichten uns, [...] ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Aus- und Fortbildung sowie auch in der Forschung zu fördern." (*Charta Oecumenica*, 3 [2001]) Die Kirchliche Pädagogische Hochschule (KPH) Wien/Krems hat sich dieser Selbstverpflichtung der christlichen Kirchen Europas verschrieben und gilt seit ihrer Gründung im Jahr 2007 als „ökumenisches Laboratorium" (18) und „europäische Zukunftswerkstätte" (35) der konfessionell-kooperativen Zusammenarbeit in der Ausbildung christlicher Religionslehrer/innen. Die zweitgrößte Pädagogische Hochschule Österreichs ist die einzige tertiäre Bildungseinrichtung Europas, die in ökumenischer Trägerschaft von sieben christlichen Kirchen gemeinsam getragen wird: Träger sind die katholische, die evangelische, die altkatholische, die griechisch-orientalischen sowie orientalisch-orthodoxen Kirchen. Das interkonfessionelle

[1] Vgl. Muhammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1971, 85.

[2] Parallel zum Buch hat der Herder-Verlag auch eine Hörbuch-CD herausgebracht; dort rezitiert O. selbst aus der dt. Übersetzung die Psalmen 1, 4, 8, 14, 23, 42, 47, 63, 82, 88, 101, 113, 117, 130, 139 und 150.

[3] Der Band bietet obendrein auch drei Beispiele aus dem niederländ. Original.

Profil der Hochschule kommt dabei nicht nur in den Organisationsstrukturen, wie dem Hochschulrat oder der ökumenischen Hochschulpastoral zum Ausdruck, sondern wird besonders greifbar in interkonfessionellen Lernarrangements in der Aus- und Fortbildung von Religionslehrer/inne/n aller Konfessionen. So finden sich im Studienkanon der KPH Wien/Krems nicht nur konfessionsspezifische Module, die konfessionell homogen unterrichtet werden, sondern das „ökumenische Proprium" (28) liegt auch in den sieben verpflichtenden konfessionell-kooperativen Modulen (mit 23 theologischen sowie religionspädagogischen Lehrveranstaltungen), die im konfessionsübergreifenden Teamteaching durchgeführt werden.

Der vorliegende Band gibt einen interessanten Einblick in die Konzeption und Wirklichkeit der konfessionellen Kooperation in tertiären Bildungseinrichtungen und untergliedert sich in vier Teile.

Im ersten Teil wird die konfessionelle Kooperation an der KPH Wien/Krems konzeptionell vorgestellt und ideell in ihrem Werkstattcharakter begründet, bevor die Relevanz konfessioneller und auch interreligiöser Kooperationen in der religiös pluralen Landschaft Österreichs verortet wird.

Im zweiten Teil werden die im Zentrum des Bandes stehenden ausgewählten Evaluationsforschungen zu interkonfessionellen und interreligiösen Projekten an der KPH Wien/Krems und darüber hinaus vorgestellt. Den Kern bildet der Ergebnisbericht eines qualitativen Forschungsprojektes, bei dem 26 Studierende des Abschlusssemesters 2010/11, die als erste das interkonfessionelle Curriculum durchlaufen haben, befragt wurden. Ergänzt werden die Einzelinterviews durch die Befragung von acht Lehrenden der konfessionell-kooperativen Module. Die Forschung geht dabei der Frage nach der Entwicklung und Vermittlung interkonfessioneller Kompetenzen nach, die im Sinne einer Pluralitätsfähigkeit auf den angemessenen Umgang mit religiöser und auch kultureller Pluralität abzielen. Die Selbsteinschätzung der Studierenden über die eigene Entwicklung sowie die Fremdeinschätzung der Lehrenden über die Wissens- und Haltungsveränderungen ihrer Studierenden fokussiert sich in den Interviewleitfäden auf drei Kompetenzbereiche: die (Weiter-)Entwicklung der eigenen Spiritualität in der Auseinandersetzung mit den anderen Konfessionen (A); die Ausbildung einer anerkennenden Haltung gegenüber anderen Konfessionen (B); das Erkennen der Relevanz konfessioneller Kooperation im Religionsunterricht sowie die Fähigkeit, einen solchen durchzuführen (C). Die Darstellung der Ergebnisse wird dabei durch hilfreiche Zitate aus den halbstrukturierten Interviews sowie Grafiken zu den Antwortstrukturen, wenn auch nicht immer vollständig, veranschaulicht. In zwei weiteren Beiträgen werden ergänzend Ergebnisse einer Evaluierung der interkonfessionellen Hochschulpastoral sowie eines über die interkonfessionelle Kooperation hinausgehenden interreligiösen Begegnungstreffens zwischen Studierenden des privaten Studiengangs für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen (IRPA) und den christlichen Studierenden der KPH Wien/Krems dargestellt. Außerdem wird ein exemplarischer Einblick in die Erfahrungen einer konfessionell-kooperativen Ausbildungsveranstaltung an der PH Karlsruhe gegeben.

Der selbstkritisch-analytische Blick auf die eigene Arbeit, der mit dem vorliegenden Band offensichtlich, wenn auch nicht ausdrücklich, von *Thomas Krobath* und *Georg Ritzer* verfolgt wird, kommt v. a. in den Kap.n 3 und 4 des vorliegenden Bandes zum Tragen. Nach kritischen Stellungnahmen der leitenden Funktionsträger/innen, *Christine Mann*, *Karl Schiefermair*, *Nicolae Dura* und *Hermann-Josef Röhring*, unterziehen die Wiener Religionspädagogen *Martin Jäggle*, *Martin Rothgangel* und *Lothar Kuld* aus Weingarten/Deutschland die vorgestellten Studien einer gründlichen relecture. Neben kritischen Anmerkungen zu den Erhebungs- und Auswertungsverfahren werden Impulse für die Weiterentwicklung der interkonfessionellen Lehre in konfessionell-kooperativen Lehrveranstaltungen sowie Konsequenzen für die zukünftige Ausbildung von Religionslehrer/inne/n aufgezeigt. Im abschließenden Resümee der Hg. werden Chancen und Herausforderungen des Großprojekts zusammengefasst.

K. und R. ist es gelungen, einen wichtigen, empirisch gestützten Beitrag zur konfessionell-kooperativen Religionslehrer/innen/ausbildung zu leisten. In der Hochschulbildung und -entwicklung Tätige erhalten durch die Publikation einen informativen, ehrlichen und selbstkritischen Einblick in das komplexe Studiensystem und in Chancen und Stolpersteine konfessioneller Kooperation auf Hochschulebene. Ohne die Ergebnisse der Evaluationsstudie vorwegnehmen zu wollen, motiviert der Band doch alle an der Religionslehrer/innen/-ausbildung beteiligten Akteure mit Blick auf die wachsende Bedeutung eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts (nach den positiven Erfahrungen in Baden-Württemberg werden aktuell verschiedene Pilotprojekte in weiteren Bundesländern, darunter auch Nordrhein-Westfalen, durchgeführt), Strukturen in der Ausbildung zu schaffen, die angehenden Religionslehrer/inne/n ein vertieftes Verständnis der anderen Konfessionen, aber eben auch der eigenen Konfession in der Begegnung mit den christlichen Schwesterkirchen ermöglichen und für die konfessionell und religiös heterogene Schulrealität vorzubereiten. In besonderer Weise rufen die Ergebnisse auch hochschulpastorale Angebote auf, Formen spiritueller Begegnung und Teilhabe zwischen den Konfessionen und Religionen zu ermöglichen und in Kooperation mit den Theologien zu reflektieren.

Ein Wort hätte man sich vom Herausgeberteam dazu gewünscht, was mit den Forschungsergebnissen konkret geschehen soll. Auch nach dem Ausblick im letzten Beitrag wird der Leser im Unklaren darüber gelassen, inwiefern die Empfehlungen des Forschungsprojekts im Sinne der formativen Selbstevaluation tatsächlich Konsequenzen für die Weiterentwicklung dieses europaweit einmaligen konfessionell-kooperativen Ausbildungsgangs an der KPH Wien/Krems haben. In Anlehnung an Johanna Rahner gestehen K. und R. trotz der vielversprechenden Impulse und Einsichten letztlich eine Ungewissheit ein, ob die Arbeit an der interkonfessionellen Hochschule zur Frucht gewachsener ökumenischer Beziehungen und Offenheit heranreift (259), oder ob Machtsphären und neue konfessionelle Mauern in der Zusammenarbeit, aber auch gegenwärtige Herausforderungen wie die wachsende Anzahl konfessionsfreier Menschen, die hoffnungsvollen Triebe in der ökumenischen Zukunftswerkstatt eingehen lassen. Die im Band vorgestellten Ergebnisse ermutigen jedenfalls die Verantwortlichen der KPH Wien/Krems, aber eben auch darüber hinaus, sich auch an Hochschulen und besonders in der Religionslehrer/innen/ausbildung der *Charta Oecumenica* verpflichtet zu wissen und innovativ, dialogisch und in wechselseitiger Anerkennung den nicht immer stolperfreien Weg der konfessionellen Kooperation einzuschlagen – es lohnt sich.

Münster Dorothee Herborn

Aronica, Markus: **Kirchenbegehungen im Freiburger Münster**. Überlegungen aus religionsdidaktischer Sicht. – Berlin: Lit 2014. 292 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 58), kt € 34,90 ISBN: 978–3–643–12585–9

Mit seiner Diss. möchte Markus Aronica weder einen Beitrag zur geschichtlichen Forschung leisten noch Handlungsanweisungen im Sinne einer Praxishilfe liefern. Stattdessen verfolgt er mit seiner Forschungsarbeit, die er als wissenschaftliche Praxisreflexion versteht, die Absicht, „theologische Orientierung für die Bewertung und Weiterentwicklung von schriftlichen und mündlichen Kirchenführungen" zu geben, „die […] beanspruchen, Kultur und Religion des Freiburger Münsters – oder auch von Kirchengebäuden allgemein – sinnstiftend für uns heute zu entfalten" (22).

Nach der „Einleitung" gliedert sich die Forschungsarbeit in drei Teile. Der erste Teil „Kirchenbegehungen in religionsdidaktischer Hinsicht" analysiert unter dem Titel „Bestandsaufnahme" neben Literatur zum Freiburger Münster Einführungen in die Theologie von Kirchenräumen, Beiträge zur Kirchenraumpädagogik (Kirchenpädagogik) sowie zur Geschichts- und Religionsdidaktik (23). Erkenntnisleitend ist dabei u. a., welche Intentionen Praxishilfen für Kirchenbegehungen verfolgen und nach welchen Prinzipien Kirchenkunst erschlossen wird. Im Folgenden fragt der Vf. unter dem Titel „Perspektiven" auf der Basis seiner bisherigen Befunde, mit welchen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen man in religionsdidaktischer Hinsicht Kirchengebäude und Kirchenkunst für heutige Besucherinnen und Besucher erschließen kann und soll (53). Im zweiten Teil „Kirchenbegehungen in religionsdidaktischer Hinsicht konzipieren" prüft A. bewährte Konzepte zur Erschließung von Kirchenkunst auf ihre Eignung (93). Die Konzepte reflektiert er gegliedert nach „Intentionen", „Erschließungsprinzipien" und „Bildungsansprüche[n]". Der Vf. differenziert zwischen religiös begründeten und bildungstheoretisch begründeten Intentionen. Als Erschließungsprinzipien untersucht er das Elementarisierungskonzept und die Symboldidaktik. Überlegungen, mit deren Hilfe sich religiöser Ausdruck entweder „ethisch-praktisch" oder „religionsphilosophisch-theoretisch" beurteilen lässt, bespricht er anschließend. Zu letzteren Überlegungen gehört Hansjürgen Verweyens Erstphilosophie. Im dritten Teil „Das Freiburger Münster in religionsdidaktischer Hinsicht" beschreibt A. die Anwendung der von ihm erarbeiteten theoretischen Grundsätze auf Führungen an und in dieser Kirche.

A. folgt der Kennzeichnung von Kirchenbauten und Kirchenkunst als ästhetisch kommunikativem und informativem Ausdruck im Kontext religiöser Praxis bzw. als religiösem Ausdruck (78). Vor diesem Hintergrund plädiert der Vf. dafür, über das, was religiösen Ausdruck charakterisiert, zu informieren, um so Kirchenkunst sowohl in historischer Perspektive zu erhellen und ihre Sinngebung verstehen zu können als auch die Möglichkeit dafür zu eröffnen, ihren Wahrheitsanspruch zu prüfen und ihr Sinnpotenzial für die Gegenwart zu erschließen (111). Den Ausführungen des Vf.s gemäß entsprechen kulturdiakonische Intentionen einem religionsdidaktisch verantworteten Gespräch über religiösen Ausdruck am besten. Diese Kombination erlaubt eine religionskundliche Aufklärung religiösen Ausdrucks, begünstigt die Auseinandersetzung der mit ihm verbundenen Wahrheitsansprüche und erfordert keine christliche Glaubensüberzeugung auf Seiten der Teilnehmerinnen und Teilnehmer einer Kirchenbegehung. Gleichwohl ist einer kulturdiakonischen Begehung des Kirchenraums ein Vertrauen in die Fruchtbarkeit religiöser Bildung inhärent (103), und sie vermag religiösen Ausdruck „daraufhin zu untersuchen, wie er das interpersonale Verhältnis von Mensch und Gott bestimmt und was das für ein gegebenenfalls religiöses Leben heute bedeuten kann" (238).

Bevor A. im zweiten Teil seiner Forschungsarbeit dazu übergeht, zentrale und aufeinander abzustimmende Aspekte, die zu einem religionsdidaktischen Konzept von Kirchenbegehungen gehören, zu besprechen, leistet er für diese

Ausführungen eine solide Vorarbeit: Hierzu zählen neben der Vergegenwärtigung aktueller Voraussetzungen für Kirchenbegehungen – die religiösen Interessen der Gäste – die Analyse bisheriger Literatur zum Themenkomplex und die Benennung von Versäumnissen bei Erschließungshilfen für Kirchenräume, so z. B. die Verdeutlichung der Diskrepanz zwischen einer durch den Kirchenraum vermittelten vorläufigen Erfahrung der Nähe Gottes und seiner tatsächlichen Nähe, welche sich nicht auf Kirchen begrenzt (57).

Die Berücksichtigung und Besprechung von Überlegungen, mit deren Hilfe sich die Plausibilität und Glaubwürdigkeit von Kirchenkunst beurteilen lässt, komplettierten konzeptuelle Reflexionen über Kirchenbegehungen. Wie wertvoll die Auseinandersetzung mit Kirchenkunst unter Maßgabe solcher Überlegungen bzw. Kriterien in religiöser Bildungsperspektive sein kann, scheint im dritten Teil der Diss. auf: Eine solche Auseinandersetzung vermag nicht nur zu einer intensiveren und kritischen Auseinandersetzung mit Kirchenkunst anzustiften, ein grundsätzliches Problem zu vergegenwärtigen bzw. zu aktualisieren und zu einer eigenen Stellungnahme herauszufordern, sondern kann darüber hinaus dazu anregen, über mögliche – neue – künstlerische Alternativen nachzudenken, die dem Evangelium und den Anforderungen heutiger Zeit (besser) entsprechen.

Seinen von ihm erarbeiteten Grundsätzen gemäß kommt es A. immer wieder darauf an, Kirchenführungen als dialogisches Geschehen vorzustellen. So sind die Intentionen der Gäste zu klären, auszuwählen und zu berücksichtigen, Denk- und Gesprächsimpulse u. a. bzgl. der Plausibilität von Kirchenkunst zu setzen, die Besucherinnen und Besucher in eine Auseinandersetzung mit dem Sakralbau, seinen Symbolen etc. zu verwickeln. Es gilt, die verschiedenen Konzeptmöglichkeiten einer Kirchenführung mit Blick auf die Gäste und die jeweilige Kirchenkunst passend auszuwählen, miteinander abzustimmen und in Anwendung zu bringen. Dies alles lässt dafür hellsichtig werden, dass es für Kirchenführungen, wie sie der Vf. anstrebt, bei weitem nicht reicht, über Kenntnisse aus unterschiedlichen Wissensdomänen zu verfügen, sondern dass es entscheidend darauf ankommt, ob es dem Kirchenführer bzw. der Kirchenführerin im Rahmen eines relativ kleinen Zeitfensters gelingt, Sensibilität für die Gäste und ihre Intentionen zu entwickeln, geeignete Erschließungsmodi zu wählen und die Gäste dazu zu motivieren, einen reinen Rezeptionsmodus zu überschreiten und selbst aktiv zu werden. Eine herausfordernde Aufgabe, weshalb es zu begrüßen wäre, wenn der Vf. – ausgehend von seinen Überlegungen – sich in einem weiteren wissenschaftlichen Beitrag speziell der Professionalität eines Kirchenführers bzw. einer Kirchenführerin widmen würde.

Insbes. den kenntnisreichen Ausführungen des dritten Teils seiner Praxisreflexion merkt man A.s große Vertrautheit mit dem Freiburger Münster an, eine Vertrautheit, die nicht nur aus einer intensiven wissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser Kirche erwachsen ist, sondern die auch daraus resultiert, dass der Vf. selbst über viele Erfahrungen als Kirchenführer im Freiburger Münster verfügt und Kirchenführungen lehrt.

Denjenigen, die das Freiburger Münster mit seiner Kirchenkunst nicht vor dem inneren Auge erstehen lassen können, geben Abbildungen am Ende des Buches davon einen Eindruck. Es handelt sich hierbei um hilfreiches und geeignetes Anschauungsmaterial – die Qualität der schwarz-weiß Abbildungen (bzgl. der Erkennbarkeit einiger Details) hätte z. T. freilich besser sein können.

Auch wenn A. das (gerne fraglos angewandte) Elementarisierungskonzept stärker hätte problematisieren und bzgl. seiner Eignung für Kirchenbegehungen tatsächlich hätte „prüfen" können, ist es ihm insgesamt gelungen, eine theologische Orientierung zu verfassen, die sich nicht nur dafür eignet, Führungen am und im Freiburger Münster zu beurteilen und weiterzuentwickeln. Die Reflexionen über Intentionen, Erschließungsprinzipien und Bildungsansprüche zielen ebenso darauf ab, theologischen Voraussetzungen und speziell religionsdidaktischen Überlegungen systematisch auf den Grund zu gehen und diese zu klären, wobei wertvolle Befunde hinsichtlich der Konzeption von Kirchenbegehungen gesichert werden. Die Ausführungen empfehlen sich, den Weg dafür zu weisen, das Sinnpotenzial von Kirchenkunst für die Gegenwart zu ergründen und insgesamt Kirchenführungen in religionsdidaktischer Hinsicht zu fundieren und zu inspirieren.

Hildesheim Ulrich Kumher

Winter, Stephan: **Liturgie – Gottes Raum**. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*. – Regensburg: Pustet 2013. 644 S. (Theologie der Liturgie, 3), pb. € 64,00 ISBN: 978–3–7917–2491–1

Bei der vorliegenden, 2012 in Erfurt eingereichten Habil.schrift handelt es sich nach Angabe des Vf.s um liturgietheologische „Studien", in denen „recht weit verzweigte Gedankengänge entwickelt werden", deren „Integration [...] ins Ganze nicht immer optimal gelungen ist", weshalb auch die Lektüre nicht einfach sein dürfte (18f). Die Komplexität der Lektüre resultiert nicht zuletzt aus der liturgietheologischen Zielsetzung der Untersuchung und dem Anspruch, die Liturgiewissenschaft (im deutschsprachigen Raum) systematisch-theologisch umfassender zu konsolidieren.

Der Vf. ist laut Untertitel der „Theologie aus der *lex orandi*" verpflichtet, die ihn in seiner Untersuchung auf tiefschürfende systematische Metaebenen führt, von wo aus erhellend auf die liturgische Feier geblickt werden kann: Liturgietheologie mit besonderer Berücksichtigung des Raumes (Kap. 2); Handeln Gottes in Zeit, Raum und Geschichte unter dem Blickwinkel der Lichtkategorie (Kap. 3); „Licht im Raum der Liturgie" (Kap. 4) mit Schwerpunkt auf dem Lichtkonzept in Rudolf Schwarz' Kirchenbau (Kap. 5); „Lichtmotivik im Weihnachtsfestkreis", die anhand von Kollekten und Präfationen des Weihnachts- und Epiphaniefestes und dessen ‚adventlichen Vorlaufs', insbes. der sog. O-Antiphonen, untersucht (Kap. 6) und interpretatorisch gebündelt wird (Kap. 7). Die weihnachtliche Lichtsymbolik wird im „Ausblick I" unter dem Aspekt von „Religion und Religiosität" (Kap. 8.1) und im „Spannungsfeld liturgischer und religiöser Ästhetik" (Kap. 8.2) weiter vertieft, wobei, motiviert durch das Thema der weihnachtlichen Sonnenwende, auch „Gottes Zeit" im kosmischen und bürgerlichen Jahr zur Sprache kommt (Kap. 8.3). Hier, und v. a. im „Ausblick II" (Kap. 9), kommen die divergierende Thematik (Handeln Gottes, Licht, Gnade, Freiheit, Herrlichkeit, Gebet, Doxologie), die liturgietheologischen Bezugsautoren (Karl Rahner, Thomas Schärtl, Martin Buber) und weiterführende Desiderata in einer systematischen, sich allerdings vom liturgieästhetischen Impetus der Arbeit entfernenden ‚Stretta' nochmals zur Sprache.

In der methodologischen Grundlegung (Teil A) seiner auf über 600 Seiten „weitverzweigten [...] Überlegungen" (537) – die der Rez. deshalb nicht chronologisch-darstellend, sondern inhaltlich-zusammenfassend in den Blick nimmt – bestimmt der Vf. „das Verhältnis von Liturgie und wissenschaftlich theologischer Reflexion" (537), der *lex credendi*, näher, und kommt zum gleichermaßen wichtigen wie plausiblen Ergebnis, dass „die Liturgie als paradigmatischer Praxisort christlicher Existenz unhintergehbar ist" (155). In dieser Hinsicht ist die Liturgie „eine eigene Form theologischer Rede im Sinne einer *theologia prima*" (537) und die Liturgietheologie positioniert sich innerhalb der Theologie als „liturgische Ästhetik" (Kap. 1.2).

Da Gottes Wirken in der Erfahrung des Menschen notwendig raumästhetisch ist, komme der Kategorie des liturgischen Raumes hohe Bedeutung zu (vgl. den Titel des Buches). Von der Liturgie ausgehend, wird der Raumbegriff biblisch-theologisch zum Prinzip der gesamten christlichen Existenz ausgeweitet, die ihre gottbezogene ‚Räumlichkeit' paradigmatisch im Gottesdienst erfährt. Der Vf. spitzt seine Überlegungen auf die konzeptionellen „Schemata des neuen Äons" zu (13), den Raum des Gebetes, den „Raum des Ethischen" (14) – *lex bene operandi* –, vorrangig jedoch auf den Licht-Raum in seiner liturgieästhetischen Konnotation und als (platonische) „Grammatik christlicher Glaubensrede", die zentral für die „Erfassung des Gott-Welt-Verhältnisses" (14) sei.

In Teil B behandelt der Vf. zunächst die fundamentale Frage, ob Gott in der Welt (unmittelbar) ‚handelt' oder (vermittelt) ‚wirkt', und stellt hierzu „Grundmodelle für ein adäquates Verständnis von ‚Handeln Gottes'" dar: ein personal/aktualistisches, ein kausal/sapiential-ordinatives Modell sowie ein „Modell operativer Präsenz" (Kap 3.2). Liturgietheologisch setzt er sich mit Stephan Wahle auseinander (Kap 3.3; „kairologische Zeitmacht" Gottes [196] im ‚personalen Zwischen' der *eulogia* – Segen und Verherrlichung – Gottes im gottesdienstlichen Handeln der Kirche). Der diffizilen Frage nach der gott-menschlichen Interaktion in der Geschichte, im Spannungsfeld der Freiheit und des Monismus, begegnet der Vf. mit dem Modell der Sonnen- bzw. Lichtmetaphorik (Kap. 3.5). Diese wählt er, weil sie liturgieästhetisch von hoher Aussagekraft sei und weil das Licht als göttliche Handlungskategorie (neu-)platonisch die christliche Theologie wesentlich geprägt habe (Kap. 3.5; vgl. 538). Das Licht wird im Kern der Untersuchung einmal mit Schwarz liturgie- und raumtheologisch und, im Sinne der Liturgiewissenschaft, als ‚Kommentar' entlang der liturgischen Texte des Weihnachtsfestkreises analysiert. Der Vf. nimmt die ‚räumliche' Dimension des Lichtes aus verschiedenen Perspektiven in den Blick: das Licht an sich als Raum, Texte als ‚Raum' und Licht im liturgischen Raum als Raum. Außer der philosophischen Lichtmetaphorik kommt das heilsgeschichtliche Weihnachtsereignis der Untersuchung auch insofern entgegen, als es „für das Verständnis der Beziehung von Gott und Welt bzw. [...] Mensch letztlich entscheidend ist" (17), da Jesus Christus der „Ineinsfall göttlichen und menschlichen Handelns" und die Liturgie selbst ein prominentes „Ereignis der Menschwerdung Gottes" sei (18).

Generell wird die Untersuchung – mit Elisabeth Jooß (Kap. 2.5) – kreuzestheologisch von der Überzeugung geleitet, „dass Gottes Handeln nur von der Kenosis des Logos her richtig verstanden werden kann" (157, im Hinblick auf das zusammenfassende Kap. 7). Darüber hinaus könnte freilich auch der *en passant* (in einer Fußnote) erwähnte „Blick auf die Auferstehung" Jesu Christi (152) im Sinne der – in der Orthodoxie fortwirkenden – eschatologischen Dimension der Liturgie stärker herausgestellt werden, zumal die Lichttheologie in der platonisch-altkirchlichen Tradition und auf dem Hintergrund von Offb 4 und 5 im *Schauen* der Herrlichkeit Gottes erst vollends eingeholt wird. Damit könnte die in der Studie ebenfalls thematisierte Doxologie im Sinne der ästhetischen ‚Entladung' der geschauten Herrlichkeit (*doxa*) Gottes im liturgischen Gottes-Lob vertieft werden. Entgegen dem von hier aus begründbaren logoshaften Ansatz (vgl. den „Primat des Logos über das Ethos" bei Romano Guardini: *Vom Geist der Liturgie*) ist die Studie insgeheim der westkirchlich-ethischen Dimension der Liturgie verpflichtet: Die Taufe als *Photismos* (Erleuchtung), bspw., wird auf die ‚entsprechende Lebensweise' (146) bezogen; die Gleichwerdung mit Chris-

tus zeige sich (von Röm 12,1 her) in der „Umprägung der Urteilskraft" (151) im Hinblick auf das ‚logosgemäße', hier: das ethische Handeln des Christen. Der in der Studie rezipierten raumtheologischen Argumentation von Jooß schließlich, die in der Feststellung mündet, dass „die monolokale Tempelbezogenheit der Heilspräsenz Gottes endgültig christologisch aufgebrochen" worden sei, wodurch die „kultische Vermittlung im Sinne der Tempeltheologie" entfalle (153), wäre die Liturgietheologie Joseph Ratzingers an die Seite zu stellen, die zu einem anderen, liturgieästhetisch relevanten, Ergebnis führt: Die ‚Ästhetik' (Sinnenhaftigkeit) des inkarnierten Logos als ‚Tempel', der – am Kreuz zerstört – in drei Tagen als Auferstehungsleib ‚wiederaufgebaut' wurde (vgl. Joh 2,19), begründet die neutestamentlich-kirchliche Tempeltheologie, die den *kultischen* Wirk-Raum Gottes in der Liturgie legitimiert: „Das Fleisch Jesu ist der Tempel […], der Anfang einer großen Bewegung, in der die ganze Materie Gefäß des Wortes werden soll, aber auch das Wort konsequent sich in Materie hinein aussagen […] muss, um sie verwandeln zu können" (J. Ratzinger: „Auferbaut aus lebendigen Steinen", in: *Gesammelte Schriften*, 11, 455).

Augsburg Josip Gregur

Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation, hg. v. Rudolf Voderholzer. – Würzburg: Echter 2014. 116 S., kt € 9,90 ISBN: 978-3-429-03760-4

Die Diskussion über den Umgang der röm.-kath. Kirche mit wiederverheirateten Gläubigen – diese Formulierung empfiehlt Papst Benedikt XVI. – hat mit der außerordentlichen Bischofssynode 2014 zum Thema „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung" neue Fahrt aufgenommen und wird sicherlich 2015 bei der ordentlichen Bischofssynode in Rom zu diesem Themenkreis breiten Raum einnehmen. Genau aus diesem Anlass ist es dem Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer, einem langjährigen Mitarbeiter und Schüler des derzeitigen Präfekten der Glaubenskongregation Gerhard Kardinal Müller, als Hg. ein wichtiges Anliegen, die katholische Lehre in dieser Frage unverfälscht zur „Versachlichung der Debatte" (8) darzulegen. Daher hat V. die dt. Übersetzung des Bandes *Congregazione per la dottrina della fede, Sulla pastorale die divorziati risposati.* Documenti, commenti e studi, Città del Vaticano 1998 (Documenti e studi, 17), in Auftrag gegeben, die nun vorliegt.

Der Band dokumentiert folgende lehramtliche Texte: 1. *Kongregation für die Glaubenslehre*: „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14. September 1994" (35–40) (bekanntlich die direkte Intervention der Glaubenskongregation auf das Schreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz von 1993 zu diesem Themenkomplex); 2. *Papst Johannes Paul II.*: „Apostolisches Schreiben Familiaris consortio an die Bischöfe, die Priester und Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom 22.11.1981, Nr. 84" (41–42) (diese Nr. 84 geht ausführlich auf die Situation der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen ein und differenziert erstmalig die verschiedenen Situationen) und 3. *Papst Johannes Paul II.*: „Überlegungen zur Seelsorge für die wiederverheirateten Geschiedenen. Ansprache während der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie am 24. Januar 1997" (43–46).

Hinzu kommen einige Studien von Autoren, die die Glaubenskongregation 1998 um ihre Expertise gebeten hat: *Dionigi Tettamanzani*: „Treue in der Wahrheit" (49–56) (ein einführender, eher theologisch allgemein gehaltener Aufsatz); *Mario Francesco Pompedda*: „Kirchenrechtliche Problematiken" (57–62) (die kirchenrechtliche Aufarbeitung der Thematik mit besonderem Verweis auf die neue prozessrechtliche Möglichkeit, dass schon Parteienaussagen für sich Beweiskraft haben können); *Angel Rodríguez Luño*: „Die Epikie in der Pastoral für wiederverheiratete geschiedene Gläubige" (63–74) (eine moraltheologische/theologiegeschichtliche Abhandlung); *Piero Giorgio Marcuzzi SDB*: „Die Anwendung von Aequitas und Epieikeia auf die Inhalte des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. September 1994" (75–85) (der Versuch, die kirchenrechtliche Anwendung beider Prinzipien auf die wiederverheirateten Geschiedenen im Sinne einer Ausnahmeregelung, was den Empfang der Eucharistie angeht, auszuschließen) und schließlich *Gilles Pelland SJ*: „Die Praxis der frühen Kirche hinsichtlich der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen" (87–116) (eine umfängliche und detaillierte patristische Untersuchung der Väterliteratur).

Von deutlich anderer theologischer Qualität und Dignität ist aber die Einleitung des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation *Joseph Kardinal Ratzinger* und späteren Papstes Benedikt XVI. in die Thematik des Bandes (13–31), die wirklich lesenswert ist. Mit jeder Zeile spürt man, wie der spätere Papst Benedikt XVI. sorgfältig die theologischen Argumente des Lehramtes und die kritischen Einwände von Theologinnen und Theologen zu einzelnen lehramtlichen Aussagen miteinander ins Gespräch bringt und abwägt. Sicherlich kann man einzelne Positionen auch kritisch sehen, wie die These, dass die Ostkirchen mit dem Prinzip der Oikonomia im Laufe ihrer Geschichte faktisch das Herrenwort konterkariert und sich unter der Hand eine „Theologie der Scheidung, die mit den Worten Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe auf keine Weise zu vereinbaren ist" (27), etabliert habe. Arbeiten von Lachner und dem Rez.en zur Oikonomia zeigen aber, dass es in dieser Frage tatsächlich Phasen sehr weitgehender pastoraler Barmherzigkeit gab, aber auch Phasen, in denen die Akribeia, also die genaue Beachtung der kanonischen Normen, eingeschärft wurde.

Am Ende seiner Darlegungen kommt Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. auf einen Sachverhalt zu sprechen, für den er noch keine dogmatische und davon abgeleitete kirchenrechtliche Antwort bereit hat. Wie soll man mit ungläubigen Christen umgehen – „Getaufte, die nicht oder nicht mehr an Gott glauben" (30) –, die kirchlich heiraten und wo sich angesichts des nicht existierenden Glaubens die Frage stellt, ob dies wirklich ein Sakrament sein kann? „Zum Wesen des Sakraments gehört der Glaube; es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglaube dazu führt, daß ein Sakrament nicht zustande kommt." (30) Der ehemalige Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels SJ hat zutreffend in der aktuellen Diskussion über die veränderte Veröffentlichung eines älteren Aufsatzes zu diesem Thema von Ratzinger darauf hingewiesen, dass weder die systematische Theologie noch die Kirchenrechtswissenschaft diesen wichtigen Impuls von Papst Benedikt XVI. in seiner theologischen Tiefendimension zur Lösung vieler irregulärer ehelicher Situationen erkannt und entfaltet habe.

Von daher ist vorliegender Band v. a. durch die inhaltliche Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. eine Aufforderung, kritisch weiter an theologisch überzeugenden Lösungen zu arbeiten.

Münster Thomas Schüller

Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, hg. v. Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl. – Freiburg: Herder 2014. 310 S. (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 2), geb. € 25,00 ISBN: 978-3-451-30714-0

Im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), dem österreichischen Fond zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) und dem Schweizerischen Nationalfond geförderten internationalen Forschungsprojekts dokumentieren derzeit Kirchenhistoriker gemeinsam mit Vertretern anderer theologischer Fächer die Nationalsynoden im deutschsprachigen Raum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dabei werden die Nationalsynoden auch unter spezifischen Fragestellungen untersucht. Die hierzu vom 11.–13. Mai 2013 veranstaltete Fachtagung an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar, deren Vorträge in dem hier zu besprechenden Band nachzulesen sind, widmete sich im geschichtlichen Rückblick den rechtlichen Implikationen bzw. der rechtlichen Organisation dieser Nationalsynoden und in der systematisierenden Reflexion der Frage, in welchen Strukturen das ganze Volk Gottes Mitverantwortung für die Sendung der Kirche übernehmen kann.

Der Band wird nach einem Vorwort von *Joachim Schmiedl* (7–9), das die verschiedenen Vorträge vorstellt und dazu jeweils einzelne Kernaussagen herausgreift, mit zwei Beiträgen von *Wilhelm Rees* (10–67) und *Sabine Demel* (68–86) eröffnet. Rees gibt einen geschichtlichen Überblick über das Synodal- und Konzilswesen in der kath. Kirche von den Anfängen bis zur Gegenwart und stellt – gegliedert in die Kategorien Ökumenisches Konzil, Bischofssynode (nur im CIC/1983), Plenar- und Provinzialkonzile, Bischofskonferenz und Diözesansynode – die diesbezüglichen verfassungsrechtlichen Normierungen in den Kodizes des Kirchenrechts von 1917 und 1983 vor. Demel widmet sich, ausgehend von der „Würzburger Synode", einer systematischen Analyse zum Themenkreis Synoden, synodale Prozesse und Synodalität, wobei sie Probleme der bisherigen Strukturen und Verfahren benennt und Verbesserungen anregt.

Die folgenden Beiträge von *Heribert Hallermann* (87–104), *Dominicus Meier* (105–120), *Józef Wissink* (121–126), *Manfred Belok* (127–143) und *Wilhelm Rees* (144–189) untersuchen die Statuten und den Verlauf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland („Würzburger Synode", 1971–1975), der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (1973–1975), des Niederländischen Pastoralkonzils (1966–1970), der schweizerischen „Synode 72" (1972–1975) sowie des Österreichischen Synodalen Vorgangs (1973–1974).

Anschließend beleuchten *Hanns Engelhardt* (190–211), *Peter Unruh* (212–230) und *Anargyros Anapliotis* (231–245) das Synodenwesen in der Anglikanischen Kirche, in den ev. Kirchen sowie in der orthodoxen Kirche, während *Helmuth Pree* (246–263) die Synoden im Recht der kath. Ostkirchen vorstellt. Dabei werden sowohl Synoden auf diözesaner wie auch auf überdiözesaner Ebene angesprochen. Einen breiten internationalen Überblick über Diözesansynoden und vergleichbare Prozesse auf Diözesanebene gibt sodann *Arnaud Join-Lambert* (264–281), während *Thomas Schüller* (282–295) die zeitlich nach der „Würzburger Synode" in Deutschland veranstalteten Diözesansynoden (Limburg, 1977; Rottenburg-Stuttgart, 1985/86; Hildesheim, 1989/90; Augsburg, 1990) Revue passieren lässt und *Georg Holkenbrink* (296–308) einen Einblick in die Vorbereitung der Trierer Diözesansynode der Jahre 2013–2015 gibt. Der innere Zusammenhang zwischen den Beiträgen über die Nationalsynoden und jenen über die Diözesansynoden ergibt sich bei alledem hauptsächlich daraus, dass Diözesansynoden ein integrierender Bestandteil der schweizerischen „Synode 72" gewesen sind.

Die Beiträge von Meier, Rees (zum Österreichischen Synodalen Vorgang) und Schüller verdienen insofern besondere Hervorhebung, als sie auch archivarisches Quellenmaterial aus dem Bistumsarchiv Erfurt, dem Diözesanarchiv Berlin (Nachlass Bengsch), dem Diözesanarchiv Wien und dem Limburger Diözesanarchiv auswerten. – Der Hinweis von Hallermann, das kodikarische Recht kenne „auch ein nicht gleichberechtigtes kollegiales Zusammenwirken bei einer Entscheidungsfindung, das beispielsweise eine Unterscheidung zwischen deci-

sion taking einerseits und decision making andererseits ermöglicht" (100), bleibt ohne den beigegebenen Literaturhinweis (Ders.: *Ratlos – oder gut beraten?*, Paderborn 2010, [35 u.] 51) zunächst unklar. Gemeint ist, gemäß den Feinheiten der englischen Sprache, die Differenzierung zwischen dem Prozess der Findung einer Entscheidung (make a decision) – für den das Kirchenrecht gegebenenfalls Beispruchsrechte im Sinne des c. 127 § 3 CIC vorsieht – und dem Akt des Fällens einer Entscheidung (take a decision). Nicht gemeint ist hingegen eine Gegenüberstellung von Rechtsetzung und deren Rezeption. – In der von Demel diskutierten Frage, ob sich ein Diözesanbischof in Angelegenheiten der Gesetzgebung mittels einer entsprechenden Verfahrensordnung im Voraus rechtsgültig zu dem Erlass der ihm von einem Beratungsorgan vorgeschlagenen Gesetze verpflichten könne, liegt das Argument der Vf.in, der Erlass von Verfahrensordnungen sei ein Akt der Verwaltung und nicht der Gesetzgebung (vgl. 77 mit Anm. 10), nach dem Verständnis des Rez.en auf jeden Fall neben der Sache. Denn im Ergebnis stellte eine solche Selbstbindung doch nichts anderes als eine Delegation der bischöflichen Gesetzgebungsbefugnis dar, welche gemäß c. 135 § 2 CIC im Allgemeinen nicht gültig vorgenommen werden kann (wie hier auch Hallermann, 102). Davon abgesehen ist zweifelhaft, ob das Argument an und für sich richtig ist, d.h. ob Verfahrensordnungen der Gesetzescharakter rundweg abgesprochen werden kann (vgl. dazu Aymans / Mörsdorf: *KanR*, I, 215–220).

Insgesamt ist der besprochene Tagungsband aufgrund des gegebenen Themenschwerpunkts zuerst zur Erhellung der jüngeren (Rechts-)Geschichte des kirchlichen Synodenwesens von Interesse. Zugleich jedoch ergeben sich, überlagert von einer reichen Fülle an Detailinformationen, aus der reflektierenden Zusammenschau der einzelnen Beiträge mit Blick auf eine etwaige zukünftige bessere Gestalt des kanonischen Rechts zwei zentrale Fragen: 1.) Sind – in formaler Hinsicht – Laien (nicht nur an der kirchlichen Verwaltung und Rechtsprechung, sondern auch) an der kirchlichen Gesetzgebung zu beteiligen (und falls ja, in welchen Strukturen)? 2.) Welches sind – in materieller Hinsicht – zulässige Inhalte und Gegenstände einer teilkirchlichen Gesetzgebung?

Vor dem Hintergrund der ersten Frage erscheint der Hinweis geboten, dass in jenen Beiträgen des Tagungsbandes, die die kath. Kirche betreffen, die im Bereich der kirchlichen Verwaltung angesiedelten Beratungsorgane des Diözesanbischofs – insbes. der Priesterrat und der Diözesanpastoralrat sowie die in der kirchlichen Vermögensverwaltung engagierten Gremien – lediglich am Rande erwähnt werden. Unter dieser – von der Schwerpunktsetzung des Tagungsbandes her allerdings verständlichen – Einseitigkeit leidet dann in gewisser Weise die Vergleichbarkeit der „katholischen" Beiträge mit den Darstellungen des Synodenwesens in anderen christlichen Konfessionen. Auf jeden Fall wäre es wohl lohnend, insoweit einen eingehenderen konfessionsübergreifenden Vergleich des heutigen christlichen Synodenwesens und der Beratungs- und Entscheidungsgremien in den verschiedenen Denominationen anzustellen, bei dem nicht nur Organisation und Verfahren, sondern auch die inhaltlichen Kompetenzen genauer miteinander verglichen werden.

Mit Blick auf die zweite Frage – auf die *de lege lata* der zweite Halbsatz des c. 135 § 2 CIC eine klare formale Antwort gibt – sei aus der Lektüre des Tagungsbandes zum einen ergänzt, dass es den Diözesansynoden der Anglikanischen Kirche in England ausdrücklich untersagt ist, „die Lehre der Kirche zu irgend einer Frage festzustellen" (Engelhardt, 208) und dass – aus Rücksicht auf die von Martin Luther angenommene Irrtumsfähigkeit von Synoden und Konzilen – in den ev. Kirchen „Änderungen des Bekenntnisses […] nicht (allein) durch die Synoden vorgenommen werden [können]" (Unruh, 227). Zum anderen sei mit Schüller auf die Überlegungen hingewiesen, die Peter Krämer in einem programmatischen Aufsatz zur Trierer Diözesansynode angestellt hat, und die letztlich das Plädoyer beinhalten, das Verhältnis zwischen Gesamtkirche und Ortskirche nicht nach dem Modell „Vorgabe und Rezeption", sondern nach dem Modell „Dialogischer Austausch" zu gestalten: So wenig die Ortskirche der geeignete Ort ist, um über universalkirchliche Themen zu entscheiden, so wenig sollte eine Diözesansynode darauf reduziert werden, „Gesetze, Normen der Gesamtkirche auf die besondere Situation einer Teilkirche anzuwenden und daran anzupassen" (Schüller, 294; zugleich ein Zitat aus dem *Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe*, Nr. 168). Sie kann vielmehr der Ort sein, um die Haltung des Gottesvolkes der Ortskirche zu den großen Zukunftsfragen des eigenen Bistums (vgl. Stephan Ackermann bei Holkenbrink, 307 mit Anm. 42), welche zugleich auch in anderen Ortskirchen ein Thema und so letztlich von universalkirchlicher Relevanz sein mögen, zu ermitteln und zu bedenken, um „dadurch Anregungen für mögliche Reformen in der Kirche insgesamt zu geben" (Schüller, 295 = Krämer: „Wie ist es um die Streitkultur in der Kirche bestellt?", in: TThZ 122 [2013], 124–145, 144).

München Martin Rehak

Theologie und Gesellschaft

Social Media and Religious Change, hg. v. Marie Gillespie / David Eric John Herbert / Anita Greenhill. – Berlin/Boston: De Gruyter 2013. 232 S. (Religion and Society, 53), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–027045–5

Wie nutzen religiös und spirituell orientierte Gruppen Soziale Medien und welchen Einfluss hat das auf ihre Beziehung zu religiösen Institutionen? Wie werden mit dem Aufkommen Sozialer Medien Vorstellungen vom „Heiligen" neu bestimmt? Und in welchem Ausmaß beschleunigen Soziale Medien den religiösen Wandel?

Das sind einige der Fragen, mit denen sich das vorliegende Buch in zehn Aufsätzen und Studienberichten beschäftigt. Es fasst damit eine Konferenz des Centre for Research on Socio-Cultural Change (CRESC) der Univ. Manchester aus dem Jahr 2010 zusammen.

Die Texte nähern sich den Ausgangsfragen aus verschiedenen Perspektiven und verwenden dabei entsprechend unterschiedliche (qualitative und quantitative) Methoden der Sozial- bzw. Medienforschung. Drei der Studien untersuchen die Berichterstattung traditioneller Massenmedien über religiöse Themen, zwei weitere analysieren den religiös motivierten Gebrauch von Onlinemedien. Drei der Untersuchungen widmen sich der Frage, wie mit Hilfe der Sozialen Medien das „Monopol" der traditionellen Massenmedien bei der Einordnung und Bewertung religiöser Phänomene herausgefordert wird. Ein Bericht schließlich beschreibt den Versuch religiöser Führer der Bahá´í in den USA, den Gebrauch des Internets zu kontrollieren. Behandelt wird in den verschiedenen Studien neben den erwähnten Bahá´í überwiegend das Christentum, doch auch Islam und Judentum in unterschiedlichen Ausprägungen finden Berücksichtigung.

Vorangestellt ist den Berichten über die Studien ein wissenschaftstheoretischer Aufsatz von *Gordon Lynch*, Prof. für Moderne Theologie an der Univ. Kent, in dem er eine Einordnung der Kategorie des „Heiligen" auf Grundlage des sog. „strong program", einer Forschungsrichtung innerhalb der Kultursoziologie, vornimmt.

Er versucht damit, eine theoretische Grundlage für die Erforschung der Bedeutung des „Heiligen" in modernen Mediengesellschaften zu schaffen, in der neben den traditionellen religiösen Autoritäten auch andere Akteure – eben speziell die Medien – Formen des Heiligen entdecken, beschreiben und vermitteln können. Dabei, so L., wird das „Heilige" von den Medien aber eher „umverteilt" (redistributed) oder um Werte und Kategorien erweitert als von den Medien absorbiert, die Spannung zwischen Heiligem und Profanem eher neu artikuliert als verringert.

In den folgenden drei Aufsätzen des Buchs werden Studien vorgestellt, die untersuchen, wie traditionelle Massenmedien und Soziale Medien den Diskurs einer Gesellschaft über Religion und Spiritualität mitbestimmen.

Die erste Studie beschäftigt sich in einer Langzeitanalyse mit der Entwicklung der Darstellung von Christentum, Säkularismus und religiöser Diversität in landesweiten britischen Medien. Dazu wurde die Berichterstattung der Jahre 2009/2010 mit der Anfang der 1980er-Jahre verglichen.

Die Studie stellt fest, dass innerhalb dieses Zeitraums der Umfang der Berichterstattung über das „Heilige" stark gewachsen ist. Auch wenn die Bezüge zum Christentum dabei klar dominieren, handle es sich daneben erwartungsgemäß immer stärker um den Islam sowie um ein „säkulares Heiliges", das u.a. auch Werte wie Menschenrechte und das Recht auf freie Rede umfasse.

Mit einem weiteren britischen Medienphänomen beschäftigt sich die Auswertung der Rezeption von zwei erfolgreichen Realityformaten der BBC, die in Klöstern spielen: „The Monastery" in einem Benediktinerkloster und „The Convent" in einem Klarissenkonvent. In beiden Serien leben ausgewählte „Mitspieler" für mehrere Wochen in den jeweiligen Klöstern, wobei das Fernsehen die internen Konflikte und Entwicklungen der Gruppe dokumentiert. Einen besonderen Fokus in der Auswertung der Serienrezeption legen die Vf. dabei auf die genderspezifischen Zuschauerreaktionen auf die Serienkonflikte. In Kurzform lautet ihre Erkenntnis: In der öffentlichen Wahrnehmung durch die Medien ist Spiritualität männlich, Beziehungsarbeit dagegen weiblich.

Die dritte Studie ist die erste in der Reihe, die auch ein besonderes Augenmerk auf die Sozialen Medien richtet. Sie beschäftigt sich mit der Rolle der Medien für die öffentliche Wahrnehmung des Islam in der niederländischen Gesellschaft. Sie kommt zu der Erkenntnis, dass die Sozialen Medien sowohl bei Aufbau als auch Abbau von Islamophobie eine relevante Rolle gespielt haben. Besonders aber boten sie laut den Vf.n der Studie Minderheiten die Möglichkeit, ihre Stimme in den Diskurs einzubringen.

Bedeutsamer noch scheint die Rolle der Sozialen Medien zu sein, wenn es darum geht, dass Fans ihre Idole zu religiös überhöhten Vorbildern, gar „Heiligen" stilisieren bzw. glorifizieren. Wenn es um die Einordnung der Lebensleistung eines Stars geht, haben nach den Ergebnissen einer Fallstudie von *Rebecca Haughey* und *Heidi A. Campbell* die Fans mit ihrer Nutzung von Sozialen Netzwerken wie Twitter und Facebook die Vorherrschaft der traditionellen Medien bereits gebrochen. Sie zeigen das am Beispiel des amerikanischen Entertainers Michael Jackson, dessen Lebensleistung nach seinem Tod in den klassischen Medien zum großen Teil durchaus auch kritisch beurteilt wurde, während in den Sozialen Netzwerken bereits seine Verehrung als moderner Märtyrer begann. Die quasi-religiöse Verehrung, die hier stattfindet, spiele sich zudem völlig unabhängig von religiösen Institutionen ab: Christliche Ideen und Glaubensinhalte seien übernommen und der „Heilige" sei in die von den Fans im eigenen Leben praktizierte Religiosität integriert worden.

Mit dem Phänomen der „Märtyrer"- oder „Suicide Bomber"-Videos beschäftigt sich ein weiterer Bericht. *Arjen Nauta* zeichnet darin die Ursprünge dieser Videos nach, beschreibt die Absichten ihrer Protagonisten sowie die Distribution über verschiedene Websites, darunter auch populäre Social Media-Kanäle wie YouTube. N. beschreibt, welch effektive Möglichkeiten die Sozialen Medien radikalen Dschihadisten bieten, um ihre Propaganda zu verbreiten und die in traditionellen Medien üblichen redaktionellen Selektionsprozesse zu umgehen. Es ist davon auszugehen, dass die aktuellen Enthauptungsvideos des IS sich derselben Mechanismen bedienen.

Welche Eigendynamik die Interaktion von Nutzern auf YouTube entwickeln kann, beschreibt in einem weiteren Aufsatz *Stephen Pihlaja* am Beispiel evangelikaler Christen. Er stellt fest, dass sich diese Gruppe religiöser Nutzer in der Verwendung religiöser Metaphern tendenziell stark kontextabhängig und losgelöst von der traditionellen Verwendung dieser Bilder in ihren jeweiligen Denominationen bewegen.

Ein weiterer Forschungsbericht analysiert den Gebrauch des Sozialen Netzwerks Facebook in Kreisen meist junger Juden im Großraum von London. Sie nutzen das Medium, um sich abseits üblicher theologischer und geografischer Einordnungen über ihr vom jüdischen Glauben geprägtes Leben auszutauschen sowie um gemeinsame Feiern und Gottesdienste zu organisieren.

In ähnlicher Weise tun das Angehörige der im Gegensatz dazu eng umgrenzten Gemeinschaft der Bahá´í in den USA – die strengen Richtlinien dieser Glaubensgemeinschaft für den Gebrauch des Internets werden im letzten Kap. des Buchs beschrieben.

Besonders die verschiedenen Perspektiven und Methoden, mit denen der Sammelband die Wechselwirkungen zwischen Sozialen Medien und traditionellen Medien und dem gesellschaftlichen und innerreligiösen Diskurs beschreibt, sind aufschlussreich. Man muss dabei zwar berücksichtigen, dass die Untersuchungen allesamt mindestens fünf Jahre zurückliegen, was im Internetzeitalter eine recht lange Zeit ist. Dennoch zeigt die Breite der Forschungsansätze, wie fundamental und unumkehrbar Soziale Medien bereits ihre Rolle im religiösen Diskurs der Gesellschaft gefunden haben. Das Buch bietet sowohl Soziologen als auch Theologen zahlreiche Ansätze, um diese Dynamik besser zu verstehen.

Frankfurt Michael Hertl

Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual, hg. v. Michael Wermke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 141 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–374–03797–1

Mit dem Beschneidungsurteil des Kölner Landgerichts vom 7. Mai 2012 setzte eine die Grenzen der Rechts- und Staatswissenschaft sprengende Diskussion über die rituelle Beschneidung von Jungen ein. Sie fand zwar schon Ende 2012 mit dem neugeschaffenen § 1631d BGB einen politischen Abschluss. Doch auf anderen Gebieten, die mit dem Beschneidungsthema berührt sind, ist die Debatte bis heute nicht zu Ende geführt worden. Dazu gehört die Medizin, in der bei im Ganzen guter Forschungsdatenlage und trotz einhelliger Beurteilung der geringen Risikobelastung des eigentlichen Eingriffs weiterhin kein voller Expertenkonsens bezüglich des prophylaktischen Nutzens oder der sexualpsychologischen Spätfolgen von Beschneidung besteht. Ebenfalls nicht ausdiskutiert ist in den normativen Wissenschaften (z. B. Jura, Praktische Philosophie), in welchem Maß angesichts der Ungleichartigkeit von Ethik und Recht bestimmte Wertungen der Beschneidung in juristisch bindende Regelungen überführbar sind. Nicht zuletzt die mit dem Zusammenleben der Religionen befassten Disziplinen (z. B. Theologie, Religions- und vergleichende Kulturwissenschaften) haben sich der mit dem Beschneidungsthema gestellten Frage nach der Gestalt konfessionell bestimmten Lebens in einer dem aufgeklärten weltanschaulichen Pluralismus verpflichteten Gesellschaft und Rechtsordnung erst allmählich angenommen.

Bei diesem Diskussionsstand liegt es nahe, dass sich neue Publikationen zum Thema – wie der vorliegende Band aus dem Jenenser interdisziplinären Forschungszentrum Laboratorium Aufklärung – verstärkt Hintergrunddiskursen zuwenden. Der Germanist *J. Haustein* (13–26) vergleicht Regierungs- und Oppositionsentwurf zu dem im Dezember 2012 verabschiedeten ‚Beschneidungsgesetz' miteinander. Er sieht die politischen Lager durch die tendenzielle Höhergewichtung von entweder Religionsfreiheit (Regierung) oder körperlicher Unversehrtheit (Opposition) geschieden (25). Die vom Parlament getroffene Entscheidung beschränke jedoch nicht „[u]nsere Freiheit, für uns selbst diese Abwägung entweder nachzuvollziehen oder zu einem anderen Schluss zu kommen" (26).

Als Neutestamentler untersucht *M. Vogel* (27–68) antike Kontroverstexte zum Thema. Holistisch-relationale „Konzepte des Körpers" (33) sollen dem heute gegen die Beschneidung ins Feld geführten individualistischen Begriff der Selbstbestimmung antworten (vgl. 42). Die Prämisse, dass die Beschneidung „pars pro toto für die jüdische Lebensweise insgesamt" stehe (37, vgl. 26; 46), werde auch vom beschneidungsfreien Christentum des Paulus nicht aufgegeben, der zeige, wie „‚in gewisser Weise' […] jesusgläubige Nichtjuden doch Juden" seien (52). Dies legitimiere auch die christliche Taufe als „Beschneidung im übertragenen Sinn" (56).

Aus einer Erinnerung an das katechetische Formular der jüdischen Sederfeier (76f) zieht der Religionspädagoge *M. Wermke* (69–81) mit Rekurs auf R. Spaemann (72f, 80) Analogieschlüsse für die „ritual- und bildungstheoretische" (69) Relevanz der Beschneidung: In die religiöse Gemeinschaft müssen unmündige Individuen in einem „Bildungsprozess" (77) hineinwachsen, sodass der „liberalistischen Argumentation" (71), die Beschneidung setze die persönliche Einwilligung voraus, zu widersprechen sei.

Die systematische Theologin *M. Rose* (83–99) favorisiert klar eine „verfassungsrechtliche Begründung" der Religionsfreiheit, bei der diese als „Ausprägung von Menschenwürde" begriffen und darum als grundrechtliche „Legitimationsgrundlage von staatlicher Ordnung" anerkannt wird, anstatt (wie bei „staatsrechtliche[r] Begründung") dem „Selbsterhaltungsinteresse" des Staates subordiniert zu werden (alle 90). In diesem Theorierahmen scheidet eine einfache Entscheidung zwischen Grundrechten (Religionsfreiheit vs. Unversehrtheit) aus (91). R. kommt zu dem Ergebnis, dass die Beschneidung aufgrund ihrer geringen Eingriffstiefe die „Verhältnismäßigkeit" (96) in der Einschränkung der Unversehrtheit wahre.

In ihrem methodisch an Foucaults Diskursanalyse angelehnten Beitrag strebt *K.-M. Hinneburg* (101–114) den Nachweis an, dass sich in der öffentlichen Diskussion sachlich gegensätzliche „Expertenaussagen" (102) sehr wohl gleichermaßen auf die Aufklärung stützten und damit deren Begriff diversifizierten. Aufklärung werde (von Beschneidungsgegnern) mit Religionskritik gleichgesetzt, bezeichne aber auch die Fähigkeit zur „Relativierung des eigenen Standpunktes" (114).

Als Strafrechtler schlägt *H. Alwart* (115–140) essayistisch gekonnt einen Bogen vom philosophischen Rechtsdenken der Nachkriegszeit bis zum ‚Beschneidungsgesetz'. Tenor ist, dass – schon seit der sog. Radbruch'schen Formel (zusammenfassend 134) – rechtsstaatliche Grundsätze (ehrbaren!) politischen Zielsetzungen subordiniert würden. Dem will A. mit der rechtsphilosophischen Einsicht begegnen, dass selbst der „Komplex der Grund- und Menschenrechte […] bloßer Bestandteil einer Ordnung" sei, die ihrerseits in einem „prädiskursiven Konsens" wurzele (alle 135), nämlich der „an sich selbstverständlichen Respektierung des Anderen und vielleicht Fremden" (133).

Obwohl alle Beiträge die religiös begründete Beschneidung (nicht unbedingt das ‚Beschneidungsgesetz') bejahen, ist doch auch in allen eine gewisse Sorge um die Vermittelbarkeit dieser Gründe im aufgeklärten *öffentlichen Diskurs* spürbar. Kaum zufällig ist J. Habermas mit seiner Friedenspreisrede (2001) ein wiederkehrender Bezugspunkt (74; 89; 107; 131). Hier kann auch die kritische Würdigung des Bandes ansetzen.

Dass die jüdische Beschneidung das Individuum in die religiöse Gemeinschaft einbindet (Vogel, Wermke), bleibt ritualtheoretisch abstrakt, solange letztere nicht konkret als Bund Gottes benannt wird (richtig: 71; 78f), denn zur jüdischen Gemeinschaft gehört niemand durch Beschneidung, sondern durch eine jüdische Mutter. Dies beachtet Vogels Gleichsetzung von „Judesein und Beschnittensein" (63) zu wenig. Eine „Metaphorisierung der Beschneidung" (so Vogel, 54) überzeugt den Rez.en weder historisch noch gegenwärtig wie bei Hinneburg, die darin einen „Diskursmarker" (114) für den Streit um das Erbe der Aufklärung sieht, aber bei Verfechtern der Beschneidung (108f, 112) nur vage Aufklärungsbezüge ins Feld führt.

Dass im Umgang des säkularen Staats mit der Beschneidung Rechtsgüter kollidieren, ist offensichtlich – nicht jedoch, welche dies letztlich sind (Unversehrtheit? Religionsfreiheit? Selbstbestimmung? Elternrecht?) und wie zwischen ihnen abgewogen werden kann. Dass dies weder dem individuellen Belieben noch den politischen Kräfteverhältnissen überlassen werden kann, ist gegen Haustein (26) mit Alwart (129f) festzuhalten. Letzterer bleibt die Ausführung seines „eigene[n] Ansatz[es]" (135, Anm. 41) aber schuldig: „das ist ein zu weites Feld für diesen kleinen Aufsatz" (135) – m. E. keine akzeptable Darstellungsstrategie.

Deutlich substantieller erscheinen Roses Überlegungen zum Problem der „Abwägung" zwischen Kindeswohl und Religionsfreiheit. Indem sie letztere heuristisch „außer Acht" lässt (alle 93), ermittelt sie als Kindeswohlargument *pro* Beschneidung, dass diese dem Aufwachsen „in der Bindung an Gott und seine Gebote" diene, was der Staat, auch wenn er es sich nicht aneignen könne, doch „als Konsequenz der staatlich gewährten Religionsfreiheit" akzeptieren müsse (alle 94). Trotz unleugbarer Spannung dieser *staatlichen* Gewährung mit Roses *nicht staats-*, sondern verfassungsrechtlichem Begriff der Religionsfreiheit (90) dürfte dieser Vorschlag die mit dem Beschneidungsthema gegebenen Probleme am stärksten integrieren und so am ehesten die im Titel des Bandes nahe gelegten Oppositionen in ein zusammenhängendes Argument öffentlicher Vernunft überführen.

Greifswald Henning Theißen

Öffentliche Religion – religiöse Öffentlichkeit, hg. v. Karlies Abmeier / Michael Borchard. – Paderborn: Schöningh 2014. 258 S. (Religion – Staat – Gesellschaft, 2), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–76618–2

Der aus einer Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung 2013 in Cadenabbia hervorgegangene Band bietet in 19 Beiträgen ein buntes Bild gegenwärtiger Religion in ihren politischen, intellektuellen, spirituellen und künstlerischen Artikulationsformen in der Öffentlichkeit. Zunächst wird eine Bestandsaufnahme der religiösen Landschaft vorgenommen, um diese dann durch den Filter von Kunst und Kultur zu betrachten. Schließlich kommt an einigen Beispielen zur Sprache, wie die Kirchen in Europa auf die veränderten Wahrnehmungen und Verhältnisse von Religion und Religiosität in Europa reagieren.

M. Pally eröffnet den Band mit einem etwas diffus bleibenden Versuch, den Bruch zwischen kommunitärer Zugehörigkeit (*situatedness*) und liberaler Separierbarkeit (*separability*) mit Rückgriff auf Theologien der Relationalität zu überbrücken, wobei sie insbes. R. Kearney, K. Rahner, J. Moltmann sowie D. Bonhoeffer heranzieht. *R. Schieder* legt u. a. mit Bezug auf den Religionsmonitor 2013 neue empirische Befunde zu Spiritualität, Glaube und den Kirchen vor, welche die bei bestimmten Kirchenvertretern herrschende Untergangsstimmung empirisch entkräften. *G. Motzkin* wartet mit einem hoch reflektierten Vergleich zwischen dem textbasierten Fundamentalismus und dem naturalistisch grundierten Säkularismus auf und legt ingeniös die jeweiligen metaphysischen Hintergrundannahmen offen. Er erwägt leider etwas knapp, was dies für den öffentlichen Raum bedeutet, der „ein variables Konzept" (62) sei. *A. M. Karimi* skizziert in seinem allzu kurzen Beitrag als das Ziel des Islam die Sehnsucht nach Gott, welche die Sehnsucht Gottes voraussetze. Muhammed empfange die Offenbarung, die „konstitutiv nach Öffentlichkeit" verlange, „stellvertretend für die gesamte Menschheit" (74).

Der ausführlichste Artikel stammt von *T. Schärtl*, welcher gekonnt mit Bezug auf aktuelle Publikationen von A. Comte-Sponville, M. Gabriel, T. Metzinger und H. Schnädelbach Spiritualitäten ohne Gott und solche mit Gott differenziert. Spiritualität ist ihm zufolge „da gegeben, wo das Einzelne in einen Gesamtsinn eingeschrieben wird und wo diese Sichtweise in rituellen Akten verdichtet wird" (95). Religiöse Spiritualität bestimmt S. als ein „Stehen im Ewigen" (110). *P. Heine* gibt, besonders anhand der Gadamer-Rezeption von Seiten der Ankaraner Schule und der Referenzen iranischer Schiiten auf Popper und Habermas interessante Einblicke in die Rückwirkungen westlichen Denkens auf islamische Theologie und Identität.

Von *U. Khuon*, der die Gruppe der Aufsätze zu Kunst und Kultur eröffnet und darin etwa Dea Lohers Stücke mit J. B. Metz in Verbindung bringt, hätte man gern Ausführlicheres gelesen. Ein brillantes Panorama von Thematisierungen des Religiösen im Kino der Gegenwart, das er von den biblischen Epen der 1950er-Jahre bis zur gegenwärtigen „Renaissance des monumentalen Bibelfilms" (137) eindrucksvoll nachzeichnet, legt *R. Zwick* vor. Ein Leckerbissen ist auch der Aufsatz von *J. Rauchenberger*, der nicht nur subtile Ausführungen zu religiös konnotierten Kunstwerken der Gegenwart enthält, sondern ganz zu Recht die Installation „Lampédouzans" von R. Hazoumé mit Papst Franziskus in Verbindung bringt. Eindrucksvoll zeigt R. das Erbe der Religion im unterdrückten Körper sowie im Körper als spirituellen Raum und beleuchtet schließlich anhand von vier Fotos von L. van de Ven Aspekte von Religion im öffentlichen Raum (Abb. 157–163). Sein Fazit: „Das volle Stadion, die fast leere Moschee, die bewachte Synagoge und der Konzertsaal Kirche sind abschließende Bilder für eine Blickumkehr von Szenarien der Religion für Europa." (156)

Den Skandal um Kippenbergers Holzschnitzarbeit „Gekreuzigter Frosch" nimmt *W. Ullrich* noch einmal in den Blick. Gegen alle Ablehnung des Kunstwerkes, gegen das auch Papst Benedikt XVI. Einspruch erhoben hat, behauptet U., dass es sich bei Kippenbergers Frosch „um eine der subtilsten und wichtigsten Arbeiten mit christlicher Thematik überhaupt handelt" (166). Sie mache v. a. wieder bewusst, dass das Kreuzigungsgeschehen eine Ungeheuerlichkeit darstelle (Abb. 172–173). *L. Koelle* liefert literarische Befunde und Überlegungen zum Verschweigen der NS-Verbrechen durch die Kriegsgeneration. Gegen den „Trugschluss der Kriegs- und Kriegskinder-Eltern: ihre Kinder durch Schweigen bewahren zu wollen" (143), plädiert sie dafür, die verbrecherische Vergangenheit im intergenerationellen Gespräch laut werden zu lassen, um sie so bearbeiten zu können.

In den weiteren Beiträgen finden sich instruktive Informationen und Einschätzungen von *R. Preda* zur orthodoxen Kirche insbes. in Rumänien zwischen Öffentlichkeit und Offenheit, ihrem Unwillen, sich nicht nur der staatlichen, sondern auch der eigenen „totalitären Vergangenheit" (194) zu stellen, als Lehre daraus für die Kultur der Menschenrechte einzutreten und letztere auch in ihrem Inneren etwa gegen „klerikalisierende Tendenzen" (199) zu kultivieren. Die kirchliche Öffnung gegenüber den Laien hätte ihm zufolge „gleichzeitig eine befreiende Wirkung für die Zivilgesellschaft" (199). Im Anschluss daran werden Blitzlichter auf die kirchliche Situation in Frankreich (*H. Ménudier*) und in England (*N. Baines*) geworfen. *I. Karle* formuliert auf dem Hintergrund der funktionalen Differenzierung ebenso knapp wie konzis drei gesellschaftlich bedeutsame Dimensionen kirchlichen Lebens, nämlich die Pflege des christlichen und gesellschaftlichen kulturellen Gedächtnisses, die „Inklusion der Exkludierten" (232) sowie das zwischen Individuum und Gesamtgesellschaft vermittelnde Handeln der Kirche als intermediäre Institution. *K. Gabriel* stellt Papst Benedikts Programm der Entweltlichung in Frage und betont gegen den vom em. Papst präferierten Kirchenkurs der minoritären kleinen Gemeinschaft(en) die Pluralität der Sozialformen der Kirche und – ähnlich wie K. – deren Intermediarität und zivilgesellschaftliche Wirksamkeit.

Der trotz einiger allzu kurz geratener Beiträge lesenswerte Sammelband gewährt aufschlussreiche Einblicke in vielfältige Facetten gegenwärtiger Religion und Religiosität, wobei die Frage der Öffentlichkeit in manchen Texten leider nur am Rand oder gar nicht angesprochen wird. Der Titel ist irreführend, handelt es sich bei dem, was hier vorgestellt wird, doch nicht um „öffentliche Religion", sondern um Religion im öffentlichen Raum. Dass organisierte Religion(en) und individuelle Religiosität heute immer noch bzw. wieder verstärkt im öffentlichen Raum eine Rolle spielen, belegen anschaulich insbes. die in mehrfacher Hinsicht zentralen Beiträge aus Kunst und Kultur. In der Öffentlichkeit des Kinos, des Theaters, des Museums, der Kunstausstellung etc. kommen heutzutage religiöse Fragestellungen, theologische Themen, religionskritische Herausforderungen und spirituelle Orientierungen mit großer Brisanz und Relevanz zu Wort, zum Bild und zur Darstellung, welche zivilgesellschaftliche und darin auch kirchliche Instanzen und Prozesse teils befruchten, teils verstören, in jedem Fall aber Religion öffentlich machen und präsent halten.

Dass in Pallys Text die Zitate dt. Autoren aus dem Englischen rückübersetzt wurden, ist ein Fauxpas, der etwa dazu führt, dass aus Rahners „kategorial-expliziter" eine „kategorische, ausdrückliche Nächstenliebe" (23) wird.

Luzern Edmund Arens

Liao, Yiwu: **Gott ist rot**. Geschichten aus dem Untergrund – Verfolgte Christen in China. – Frankfurt a. M.: Fischer 2014. 352 S., geb. € 21,90 ISBN: 978–3–10–044814–9

Es ist anstrengend. Es ist magisch. Es ist verstörend. Es ist sachlich irreführend. Es ist wichtig. Es irritiert durch seine Form. Es ist schwierig. – Liao Yiwus neuestes Buch, das nun auf Deutsch erschienen ist, macht es einem nicht einfach, weder als Leser noch als Rez.in.

Doch der Reihe nach: L., 1958 in der chinesischen Provinz Sichuan geboren, ist als Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels über Fachkreise hinaus bekannt. Seit 2011 lebt L., der China aufgrund politischer Schwierigkeiten verließ, in Deutschland. So erfährt auch sein neuestes Werk, das bereits 2011 auf Englisch erschien und nun in deutscher Übersetzung von Hans Peter Hoffmann vorliegt, hierzulande großes Interesse.

L. legt mit „Gott ist rot" ein weiteres Buch in der Tradition der Reportageliteratur vor. Wie auch in „Fräulein Hallo und der Bauernkaiser", mit dem er einem breiten deutschen Publikum bekannt wurde, nähert er sich über das Medium des Interviews Randfiguren der chinesischen Gesellschaft. In „Gott ist rot" sind es die Christen in den Provinzen Sichuan und Yunnan während der Phasen staatlicher Verfolgung im maoistischen China. Insbes. die blutige Bodenreform der 1950er-Jahre und die brutalen Exzesse der Kulturrevolution in den 1960er-Jahren werden durch Einzelschicksale ausgeleuchtet. 14 überwiegend sehr betagte Menschen, davon leider nur wenige Frauen, berichten von Verfolgung und Überleben angesichts von staatlicher und persönlicher Willkür. Der Leser erhält Einblick in das Leben von Doktor Sun, einem christlichen Arzt, der sich den Menschen in den Bergen verschrieben hat, und erfährt die Familiengeschichte von Wang Zhisheng, dem Sohn eines Märtyrers, er erlebt die 100 Jahre alte Nonne Zhang Yinxian und eine Kommunionfeier auf dem Land. Dabei sind die geschilderten historischen Vorfälle von großer Grausamkeit und machen das Buch in dieser Hinsicht zu einer schweren Kost. Es sind nicht nur die Bilder von menschlicher Gewalt, die hängenbleiben; sehr stark sind auch die Beschreibungen von Armut, etwa, wenn Menschen sich mit DDT gegen ihre Läuse einreiben oder während der Hungersnot des Großen Sprungs Baumrinde essen.

Zwar entstanden die von L. dokumentierten Interviews überwiegend erst Mitte der 2000er-Jahre, die in ihnen festgehaltenen Lebenserinnerungen aber reichen Jahrzehnte zurück. Genau genommen handelt es sich also um historisches Material, weswegen man L.s Ansatz der *oral history* zuordnen möchte. Anders als im Bereich der wissenschaftlichen *oral history* aber bleibt das von L. zusammengetragene Material unkommentiert und wird nicht in ein größeres Rahmenwerk eingeordnet. Genau diese größere Einordnung aber fehlt für den deutschen Durchschnittsleser. Weder werden die im Hinblick auf die geschilderten Schicksale so zentralen politischen Bewegungen einführend dargestellt noch gibt es andere Informationen. Einzige Beigabe zum Haupttext ist ein Vorwort des Vf.s, das zwar die Genese der Interviews erläutert, angesichts des obskuren Stils von L. aber eher eine ästhetische als eine inhaltliche Vorbereitung auf die Inhalte der Interviews darstellt. Auch ein Vorwort des Übersetzers wäre angesichts der Herausforderungen des Texts eine wertvolle Bereicherung gewesen.

Als größtes, sachlich irreführendes Manko muss in diesem Zusammenhang gelten, dass es keine Darstellung zur gegenwärtigen religiösen Praxis und Religionspolitik in China gibt. Im Zusammenspiel mit den Zeitsprüngen innerhalb der Interviews wird für den Leser

nicht erkennbar, welche der geschilderten Formen der Verfolgung bis heute anhalten und wie sich das Leben von Christinnen und Christen im gegenwärtigen China gestaltet. Die Realität stellt sich nämlich für Chinas Christen, ob in einer offiziell anerkannten oder einer sog. „Hauskirche" aktiv, heute vielfach unspektakulär dar. Christenverfolgung in der von L. dokumentierten Form ist heute in China eine Randerscheinung. Stattdessen werden auch „Hauskirchen" vielfach geduldet und sind sichtbare Akteure. Leider hat es den Anschein, dass dieses Verwirrspiel Teil der Verkaufspolitik des Verlages ist, der das Buch auf dem Klappentext mit dramatischen Aussagen bewirbt. Da ist von der „totalitären" chinesischen Regierung die Rede, eine Formulierung, der kein ernsthafter Politikwissenschaftler zustimmen würde, und es heißt schwammig: „[...] Einblick in das Leben im Untergrund der größten verfolgten Minderheit Chinas, der Christen, die es offiziell gar nicht gibt." L.s Buch, dessen Interviews ein einzigartiges Zeugnis darstellen, hätte einen solideren Rahmen verdient.

Bestechend an L.s Buch ist, auch in der Übersetzung, seine Sprache, die schwerelos zwischen sachlicher Dokumentation, deftigen Beschreibungen und Bildern von solcher Poesie changiert, dass sie einem den Atem nimmt. So heißt es: „[...] wie Menstruation strömen Rinnsale herab, düngten die Ebene, auf der Gottes wohlwollendes Auge lag, und düngten auch uns, die wir in diesem Augenblick winzig waren wie Reiskörner" (17), und an anderer Stelle: „[...] der blaue Himmel ist grenzenlos, der Cang-Berg und die Zehntausend Dinge sind schwer am Schwitzen, der Sonnenschein liegt auf der Erde, gefleckt wie ein Leopard" (220). Wie auch in anderen Werken von L. finden wir Erzählungen und Bilder an der Grenze zwischen Mythos und Realität, etwa in der Geschichte des chinesischen Priesters, der im Italien Mussolonis in Frauenkleidern aus einem Kriegsgefangenenlager flieht (265f). Auch gelingt ihm, ganz nebenbei, ein Porträt der Bergregionen Südwestchinas in ihrer ethnischen und religiösen Vielfalt. Doch auch Ungenauigkeiten haben sich eingeschlichen, von denen offen bleibt, ob sie dem Vf. oder dem Übersetzer zuzuschreiben sind; v.a. die christliche Terminologie geht reichlich durcheinander.

Trotz der vermeintlichen Zurückhaltung der Interviewform scheint die schillernde Figur des Vf.s in jedem der aufgezeichneten Gespräche durch, was neben den dargestellten Inhalten eine weitere Irritationsfläche bietet: Warum eignet er sich christliche Ausdruckweisen an, obwohl er sich selber nicht als Christ bezeichnet? Wie verträgt sich das Bemühen um präziseste Dokumentation einerseits („Wir schreiben den 11. August 2009, 17.41 Uhr", 164) mit einer, ja, durchgeknallten Sprache andererseits („Langsam ging die Sonne unter, ihre riesige Aureole war wie ein Becken voller Blut, das kreischend über die verzahnten Gipfel verspritzt wurde", 124)? Wie passen das Kokettieren mit der eigenen Person und die selbstauferlegte Zurückhaltung des Dokumentars zusammen? Letztendlich schafft L. seine eigene literarische Form in diesem Werk, die noch am ehesten der angelsächsischen *creative non-fiction* entspricht, also Sachliteratur, die mit literarischen Stilmitteln arbeitet.

Jenseits von wissenschaftlichen Theorien oder Ansätzen trägt L. in „Gott ist rot" einzigartiges Material zusammen und dokumentiert Stimmen, denen das historische Zeugnis im gegenwärtigen China versagt bleibt. Hierin liegt der Wert seines Buchs, dem man darum v.a. eine große chinesische Leserschaft wünschen würde. In dem Heimatland des Vf.s aber sind L.s Publikationen nicht regulär erhältlich. Auch der deutsche Leser liest L.s Buch mit Gewinn, zugleich bleibt aber selbst für den Chinakundigen eine mehrfache Irritation angesichts der oft unklaren zeitlichen Ebenen und anderen Ungenauigkeiten im Buch. Die richtige Haltung zur Lektüre des Buchs findet sich in einem Gesprächsfetzen des Vf.s, der zu einem seiner Interviewpartner sagt: „Geschichte und Legende sind nur durch eine Wand getrennt, und wenn man mal in das andere Zimmer gerät, macht das auch nichts." (228)

Hamburg Katrin Fiedler

Kurzrezensionen

Earliest Christian History. History, Literature, and Theology: Essays from the Tyndale Fellowship in Honour of Martin Hengel, hg. v. Michael F. Bird / Jason Maston. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 681 S. (WUNT II, 320), brosch. € 99,00 ISBN: 978-3-16-151743-3

Die vorliegende Aufsatzsammlung geht auf eine Tagung der britischen Tyndale Fellowship, Cambridge, im Juli 2010 zurück. Die Beiträge würdigen das Werk des im Juli 2009 verstorbenen Tübinger Neutestamentlers Martin Hengel. Nach zwei teilweise persönlich gehaltenen Beiträgen zur Biografie H.s von seinen Schülern *J. Frey* („Martin Hengel as Theological Teacher", 15–32) und *R. Deines* („Martin Hengel: Christology in Service of the Church", 33–72, dt. in ThBeitr 37 [2006], 287–300) geht es in Anknüpfung und Widerspruch um H.s wegweisende Beiträge zur Christologie (Argumente für ein messianisches Selbstverständnis Jesu und eine frühe hohe Christologie, Beiträge von *D.*: der Glaube der Urgemeinde an Präexistenz und Inkarnation Jesu war die Verlängerung der Reflektion seiner frühesten Nachfolger über ihre eigene Erfahrung des historischen Jesus; *S. Kim* zu Jesus, der Sohn Gottes als Evangelium nach 1 Thess 1,9f und Röm 1,3f), zu den Evangelien (*R. Bauckham*: Ursprünge des MkEv und die Bedeutung von Augenzeugen; *R. Riesner*: messianisches Selbstbewusstsein Jesu und historische Glaubwürdigkeit der Evv.; *A. Köstenberger*: zum Verhältnis des JhEv zu Mk und Lk; *A. Baum*: zu Epilog und Anhängen des JhEv) sowie zu Frühjudentum und Urchristentum (*S. Maston, S. Walton, M. Bird, G. MacCaskill, D.A. Hagner, A.M. Schwemer*). Beigegeben sind dem Band sechs Aufsätze H.s in englischer Übersetzung, die bisher nur in dt. Sprache vorlagen. Ein würdiger Band zum Gedächtnis an H. und mit anregenden Beiträgen zu zentralen Themen ntl. Wissenschaft und des christlichen Glaubens.

Chr. St.

Brendsel, Daniel J.: **"Isaiah saw his glory"**. The Use of Isaiah 52–53 in John 12. – Boston: De Gruyter 2014. 280 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 208), geb. € 99,95 ISBN: 978-3-11-036250-3

Diese Monographie stellt eine leicht überarbeitete Diss. am Wheaton College dar. Anders als die breite Rezeption jesajanischen Materials in den Synoptikern und in der paulinischen Literatur konzentriert sich die Aufnahme im vierten Evangelium neben Joh 1,23 ganz auf das zwölfte Kap., in dem Jesaja gleich dreifach erwähnt ist (Joh 12,38.39.41). Nach Brendsel hat der Evangelist Jes 52,7–12 als hermeneutischen Schlüssel für Jesu triumphalen Einzug in Jerusalem gebraucht. So wagt der Vf. die Vermutung, die Fußsalbung in Joh 12,3 nehme den Freudenruf über die Füße des Freudenboten von Jes 52,7 auf. Das „Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt" (Joh 12,15) sei eine Kombination von Jes 40,9 und 52,7. Im Kreuz und in der Erhöhung und Verherrlichung Jesu komme die Erniedrigung und Erhöhung des Gottesknechts zur Vollendung. Die Herrlichkeit des Gottesknechts, die Jesaja sah (Joh 12,41), offenbare die Identität JHWHs. Zugleich stelle der Tod des Gottesknechts Jesu die Ermöglichung eines eschatologischen zweiten Exodus für Israel und die Völker dar. Das Resultat dieser Arbeit ist ernüchternd und erhellend zugleich: Trotz aller Anstrengungen lässt sich über die expliziten Verweise in Joh 12,38–41 keine weitere jesajanische Rezeption nachweisen. Dass diese Verse nur der „tip of the iceberg" seien (213), leuchtet gerade nach dieser Arbeit nicht ein.

U. B.

Hanges, James Constantine: **Paul, Founder of Churches**. A Study in the Light of the Evidence for the Role of „Founder-Figures" in the Hellenistic-Roman Period. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XXIII) 550 S. (WUNT I, 292), geb. € 129,00 ISBN: 978-3-16-150716-8

Dass sich Paulus in seiner Mission und Gründung von urchristlichen Gemeinden an jüdische Vorbilder gehalten hat, ist biografisch naheliegend und historisch plausibel. Dieser weitgehende Konsens wird durch neuere Studien ergänzt, die wieder stärker Analogien der hell.-röm. Welt aufgreifen ohne damit gleich Fragen und Methoden eines religionsgeschichtlichen Ansatzes zu übernehmen. Zu solchen Studien gehört der vorliegende Band, der Paulus als einen Gründer/Stifter (christlicher) Kultgemeinschaften nach traditionellem griech. Modell beschreibt. Dabei handelt es sich um eine gut bezeugte griech. kulturelle Konvention über die Gründung verschiedener Typen kultureller Institutionen. Das Verständnis des Paulus sowohl seiner eigenen Rolle als auch der Gründungsaktivitäten, durch die seine Gemeinden entstanden und anschließend geleitet wurden, sind Ausdruck dieses weit verbreiteten und anerkannten Konzeptes. Diese zeigen seine Sprache, sein Verhalten und seine Erwartungen. Hanges untersucht dafür den Gründer als religionsgeschichtliches Paradigma sowie die Rolle des Gründers als Kult-Autorität und Organisator. Dabei werden gewählte hellenistische Beispiele detailliert vorgestellt. Im vergleichenden Abschlusskap. geht es um Paulus als Gründer in seinen eigenen Briefen (die persönliche Berufung durch die Gottheit, Paulus als

Übermittler des Kultes) und sein Vermächtnis als Gemeindegründer in der nachpaulinischen Literatur. In welchem Maß Paulus sich als Kultstifter (in dem hier skizzierten Sinne) verstanden hat, muss offen bleiben. Jedoch in dem von H. überzeugend skizzierten Muster dürfte ihn sein heidnisches Umfeld wohl verstanden haben und damit eine vertraute Kategorie zur Deutung seiner Person und seines Anliegens gehabt haben (vgl. Apg 17,17–21). Insgesamt bietet die Studie wichtige Einsichten in das Selbstverständnis des Paulus, seine Mission und die paulinische Ekklesiologie (u. a. zum Verhältnis zwischen Charisma und institutioneller Entwicklung).

Chr. St.

Ringleben, Joachim: **Das philosophische Evangelium**. Theologische Auslegung des Johannesevangeliums im Horizont des Sprachdenkens. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 545 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 64), Ln. € 144,00 ISBN: 978–3–16–153202–3

Ringleben legt eine philosophische Auslegung des Johannesevangeliums vor, die nahezu alle Abschnitte des Evangeliums umfasst. Ausgangspunkt ist der Prolog, den R. zum Schlüssel für das Verständnis des gesamten Textes macht. Dabei steht die Frage nach dem Verhältnis der Worte Jesu zum Wesen des Logos im Zentrum. R. sieht seine dezidiert philosophische und theologische Auslegung nicht als Konkurrenz zu exegetischen Kommentaren und Abhandlungen. Da er stattdessen einen systematischen Zugriff intendiert, werden die betrachteten Texte aus ihrer narrativen Reihenfolge gelöst und thematisch geordnet. Der Versuch einer philosophischen Interpretation des vierten Evangeliums ist aus exegetischer Sicht nicht zu kritisieren. Ein wenig irritierend an dem von R. unternommenen Versuch mag aber sein, dass bestimmte Oppositionen gesetzt werden, die unnötig erscheinen. So stellt sich etwa die Frage, warum eine philosophische Analyse der johanneischen „Ich bin"-Worte einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise entgegengesetzt sein soll. Gerade das Historische philosophisch zu denken, wäre doch die Herausforderung einer philosophischen Durchdringung des vierten Evangeliums, das eben nicht eine systematisch-theologische Abhandlung ist, sondern seine theologischen Aussagen in einer Erzählung vermittelt, die an ein historisches Ereignis anknüpft. Diese Entscheidung für eine narrative Gattung müsste jede philosophische Interpretation zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion machen, sonst wird die Fleischwerdung des Logos nicht genügend ernst genommen.

J. K.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Thomas Johann Bauer, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Daniel Bugiel, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Nicolas De Maeyer, Blijde Inkomststraat 21 – Box 3311, 3000 Leuven, Belgien
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Dina El Omari, Hammer Str. 95, 48153 Münster
Prof. Dr. Ulrich Engel OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Dr. Stephanie Ernst, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Frank Ewerszumrode OP, Postfach Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, 53757 Sankt Augustin
Dr. Katrin Fiedler, Agathe-Lasch-Weg 16, 22605 Hamburg
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Josip Gregur SDB, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Nina Heereman, POB 19053, 91190 Jerusalem, Israel
Dr. Anni Hentschel, Grüneburgplatz 1 (Campus Westend), 60323 Frankfurt am Main
Dorothee Herborn, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Michael Hertl, Liebfrauenstr. 4, 60313 Frankfurt
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön)
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Ulrich Kumher, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Magnus Lerch, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Josef Lössl, Colum Drive, UK-CF10 3EU Cardiff, Wales
Christina Mentemeier, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Marcello Neri, Auf dem Campus 1, 24943 Flensburg
Dr. Ursula Olschewski, Tempelhofer Str. 93B, 33100 Paderborn
Prof. Dr. Michael Pietsch, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
Dr. Martin Rehak, Bajuwarenstr. 35, 81825 München
Dr. Siegfried Ringler, Habichtstr. 76, 45134 Essen
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Edmund-Hawranek-Platz 3, 1210 Wien, Österreich
Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. h. c. Dr. Ulrich Ruh, Nikolausstr. 11, 79215 Elzach
Dr. Denis Schmelter, Institut für Katholische Theologie, 01062 Dresden
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Agnes Slunitschek, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. William Tabbernee, 301 NW 36th S, Oklahoma City, OK 73118, USA
Dr. Henning Theißen, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Ulrich Volp, Fachbereich 01, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München

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.
Printed in Germany
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

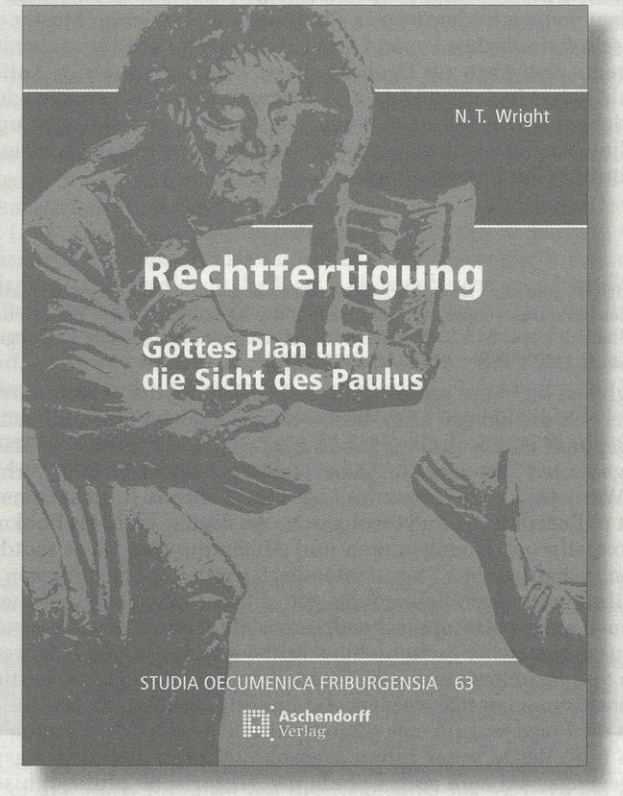
© 2015 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Rechtfertigung

Gottes Plan und die Sicht des Paulus

Von Nicholas Thomas Wright

2015, 274 Seiten, kart. 29,80 € | sFr 45,50
ISBN 978-3-402-11995-2
Studia Oecumenica Friburgensia, Band 63



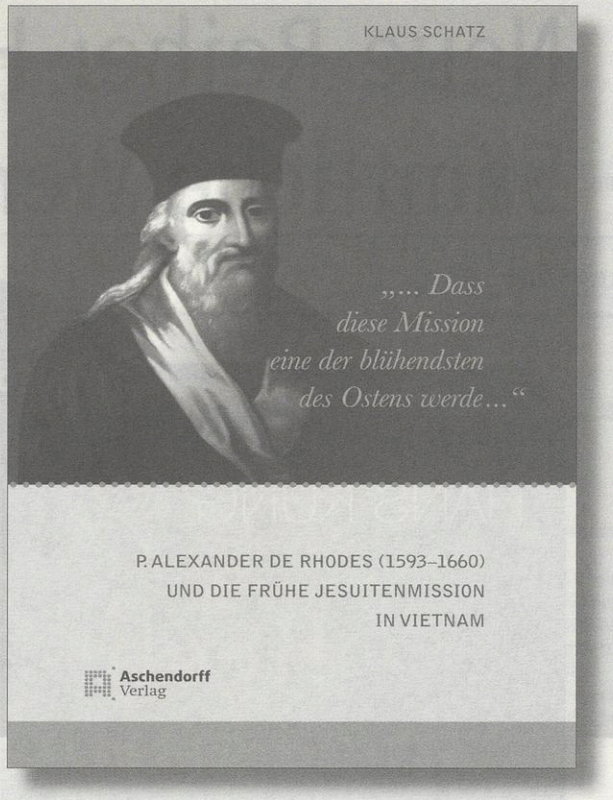
„Zu lange haben wir die Schrift mit Augen des 19. Jahrhunderts und mit Fragen des 16. Jahrhunderts gelesen. Es ist Zeit, wieder mit Augen des ersten Jahrhunderts und Fragen des 21. Jahrhunderts zu lesen". Dieses methodische Plädoyer kennzeichnet den Autor des Buches, Nicholas Thomas Wright, ehemaliger anglikanischer Bischof von Durham, heute Professor für Neues Testament und frühchristliche Studien an der Universität St. Andrews in Schottland. Im englischen Sprachraum gilt er als einer der führenden Exegeten und als Urheber des Ausdrucks neue Perspektive in der Paulusforschung. In seinem 2009 erstmals auf Englisch erschienenen Buch *Justification* verortet Wright Rechtfertigung in einem bundestheologischen Bezugsrahmen, der Gottes Gerechtigkeit wesentlich in seiner Bundestreue zum erwählten Volk sieht. Die Wiederentdeckung der ekklesialen Dimension von Rechtfertigung, die im paulinischen Begriff immer schon angelegt war, bietet den Anknüpfungspunkt für eine neue Zuwendung der christlichen Traditionen zum Heilsplan Gottes und zueinander: „Rechtfertigung ist die Lehre, die besagt, dass wir zusammengehören".

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

„... Dass diese Mission eine der blühendsten des Ostens werde ...“

P. Alexander de Rhodes (1593–1660) und die frühe Jesuitenmission in Vietnam

Von Klaus Schatz



2015, 260 Seiten, geb. 39,80 € | sFr 61,90.
ISBN 978-3-402-13100-8

Zur Erfüllung dieser Hoffnung, die er nach einem halben Jahr Aufenthalt im Lande äußert, hat der Jesuitenpater Alexander de Rhodes maßgeblich beigetragen. Zahlreich und geschichtlich folgenreich sind seine Initiativen. In der Katechistengemeinschaft schuf er eine Elite, die mehr noch als die Missionare zum Wachstum der christlichen Gemeinschaft beitrug. Die Notwendigkeit eines einheimischen Klerus hat er drängender als andere gespürt und sich in Europa intensiv dafür eingesetzt. Und mit der vietnamesischen Schrift, die wesentlich auf ihn zurückgeht, hat er eine kulturelle Leistung vollbracht, die bis heute fortbesteht.

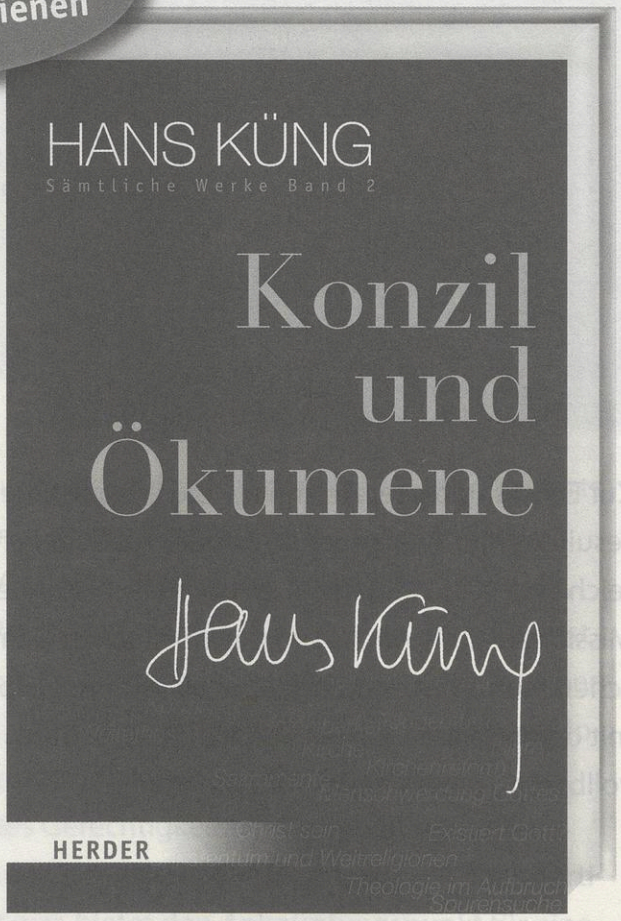
Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Neue Reihe: Hans Küng – Sämtliche Werke in 24 Bänden

Die ersten Bände soeben erschienen



Hans Küng
Rechtfertigung
Hans Küng Sämtliche Werke, Band 1
536 Seiten | Gebunden
mit Schutzumschlag
Einzelpreis € 70,- / € [A] 72,-
Subskr.-Preis € 65,- / € [A] 66,90
ISBN 978-3-451-35201-0



Hans Küng
Konzil und Ökumene
Hans Küng Sämtliche Werke, Band 2
15,1 x 22,7 cm | 784 Seiten | Gebunden
mit Schutzumschlag
Einzelpreis € 80,- / € [A] 82,30
Subskr.-Preis € 72,- / € [A] 74,10
ISBN 978-3-451-35202-7

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2015** | **111. Jahrgang**

Kirchenrecht und II. Vatikanum. Kanonistische Diskurse im Spiegel des Konzilsjubiläums (Judith Hahn) . . . . . Sp. 265

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 281

Bührer, Walter: Am Anfang ... . Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3 (Simone Paganini)

Zalewski, Ulrich: Gott, König und Volk. Eine synchrone und diachrone Auslegung von 2 Sam 24 (Sara Kipfer)

Frankemölle, Hubert: Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden (Achim Behrens)

Keazirian, Edward M.: Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World (Stefan Schreiber)

Machingura, Francis: The Messianic Feeding of the Masses. An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe (Mussa S. Muneja)

Schedtler, Justin Jeffcoat: A Heavenly Chorus. The Dramatic Function of Revelation's Hymns (Rita Müller-Fieberg)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 289

Daughrity, Dyron B.: Church History. Five Approaches to a Global Discipline (Aila Lauha)

Schmidt, Christoph: Pilger, Popen und Propheten. Eine Religionsgeschichte Osteuropas (Thomas Bremer)

Religious Competition in the Third Century CE: Jews, Christians, and the Greco-Roman World, hg. v. Nathaniel DesRosiers / Jordan D. Rosenblum / Lily Vuong (Benedikt Eckhardt)

Das Konstanzer Konzil. Essays. 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters, hg. v. Karl-Heinz Braun / Mathias Herweg / Hans W. Hubert / Joachim Schneider / Thomas Zotz (Klaus Unterburger)

Benz, Stefan: Frauenklöster Mitteleuropas. Verzeichnis und Beschreibung ihrer Geschichtskultur 1550–1800 (Julia Bruch)

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, hg. v. Franz Xaver Bischof

Madrigal, Santiago: Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado (Massimo Faggioli)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 300

Heyden, Katharina: Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike (Christian Hornung)

Harder, Clara: Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen (Jyri Hasecker)

Jaspert, Bernd: Existentiale Interpretation. Zur frühen Entmythologisierungsdebatte (Konrad Hammann)

Bortnyk, Sergii: Kommunion und Person. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung (Jennifer Wasmuth)

Philosophie . . . . . Sp. 305

Türcke, Christoph: Mehr! Philosophie des Geldes (Gunther Wenz)

Gerhardt, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche (Ralf Miggelbrink)

Speyer, Wolfgang: Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des „Zwischen" (Eberhard Tiefensee)

Agamben, Giorgio: Das Geheimnis des Bösen. Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten (Achim Buckenmaier)

Systematische Theologie . . . . . Sp. 312

Blanke, Eberhard: Systemtheoretische Einführung in die Theologie (Hans-Ulrich Dallmann)

Möllenbeck, Thomas: Endliche Freiheit unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus (Michael Schulz)

„Mitarbeiter der Wahrheit". Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht, hg. v. Christoph Raedel (Matthias Haudel)

Hirsch, Andreas: Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (Manfred Gerwing)

Lievenbrück, Ursula: Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (Ulli Roth)

Vechtel SJ, Klaus: Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (Wolfgang W. Müller)

Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, hg. v. Thomas Marschler / Thomas Schärtl (Martin Kirschner)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 323

Bauschke, Martin: Der Freund Gottes. Abraham im Islam (Raid Al-Daghistani)

Gheiby, Bijan: Zarathustras Feuer. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus (Catherina Wenzel)

Feldtkeller, Andreas: Umstrittene Religionswissenschaft. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie (Peter Antes)

Ernst Troeltsch. Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik. 2 Bände, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Christian Albrecht / Gangolf Hübinger / Trutz Rendtorff (Christian Polke)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 330

Grümme, Bernhard: Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung (Ulrich Riegel)

Käbisch, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung (Clauß Peter Sajak)

Isik, Tuba: Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht (Harry Behr)

Impulse für eine kompetenzorientierte Didaktik der Systematischen Theologie, hg. v. René Dausner / Julia Enxing (Kristin Riepenhoff)

Deeg, Alexander / Garhammer, Erich / Kranemann, Benedikt / Meyer-Blanck, Michael: Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch (Wilfried Engemann)

Claussen, Johann Hinrich: Gottes Klänge. Eine Geschichte der Kirchenmusik (Eckhard Jaschinski)

Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends, hg. v. Rudolf K. Höfer (Thomas Schüller)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 342

Martínez de Pisón, Ramón: From Violence to Peace. Dismantling the Manipulation of Religion (Dirk Ansorge)

Eagleton, Terry: Culture and the Death of God (Benjamin Dahlke)

Wijsen, Frans: Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict (David Engels)

Unterwegs im Experiment. Protestantische Transformationen im Ruhrgebiet, hg. v. Peter Noss / Thomas Erne (Georg Röwekamp)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 347

Kirchenrecht und II. Vatikanum
Kanonistische Diskurse im Spiegel des Konzilsjubiläums

Von Judith Hahn

Vom Lebensalter hängt es ab, ob man Geschehnisse, die vor einem halben Jh. stattfanden, als unvordenkliche Begebenheiten oder kaum vergangene Momente bewertet. Ereignisse der 1960er-Jahre lösen in meiner Generation kein Gefühl der Zeitgenossenschaft mehr aus; sie gehören zur biographischen Vorzeit. Ein paradoxes Zeitempfinden verbindet sich hingegen mit dem II. Vatikanum. In theologischen Debatten ist das Konzil als prägendes Moment von Kirche und Theologie in der Moderne ungebrochen präsent. Während es als historisches Datum in die Ferne rückt, ist es als theologisches Ereignis akut. Es fordert rezeptionsgeschichtliche Zeitgenossenschaft ein, setzt auf „lebendige Erinnerung als Aufgabe der Zukunft“[1]. In diesem Sinne zehren die gegenwärtigen theologischen Diskurse von einer Vergangenheit, die Teil der Gegenwart ist, insoweit die konziliare Rezeption andauert. Und mit ihr der Streit um ihren Stand: Wie umfänglich löste die Kirche die Anstöße des Konzils bereits ein? Welche konziliar begründeten Dynamiken sind auf der Folgenebene bisher wenig konkret geworden? Diese Fragen begleiten die konziliare Rezeptionsgeschichte fortwährend; besonders laut werden sie in den Momenten gestellt, in denen konziliare Aktualität und Historizität aufeinandertreffen, weil sich das Reformereignis jährt. Die Konzilsjubiläen als Zusammenfall von Rückblick und Standortüberprüfung sind dergestalt eine Gelegenheit zu kritischer Revision.

Wie wohl in allen Disziplinen der Theologie lösen in der Kanonistik aktuell die Jubiläumsfeierlichkeiten, die den 50. Jahrestag des Konzils bedenken, Publikationswellen aus, die dessen Bedeutung für die eigene Disziplin zu erfassen suchen. Diese Arbeiten stehen in einer Tradition: So nutzten Kanonistinnen und Kanonisten in der ersten Dekade des neuen Millenniums die Erinnerung an die 40. Jährung des Konzils, um zu erheben, wie dessen wirkungsgeschichtliche Rezeption im Modus des Rechts verlaufen sei bzw. hätte verlaufen sollen. Diese Frage kehrt derzeitig wieder. V. a. zwei Perspektiven werden betrachtet: Zum einen suchen kanonistische Vf.innen und Vf. die *Bedeutung des Rechts für das Konzil* zu erheben. Die rechte Konzilshermeneutik als Dauerthema der Theologie konkretisiert sich in der Kanonistik als Frage nach der Rolle des Rechts in ihr. Hinzu treten Ansätze, die die *Relevanz des Konzils für das Recht* – für Begründung, Interpretation und Anwendung von Kirchenrecht – diskutieren. Beide Zugänge stehen in einer Spannung: umstritten ist, wie die interpretationstheoretischen Linien grundsätzlich verlaufen. Es finden sich Stimmen, die eine Interpretation des Konzils vom Recht der Kirche her befürworten, wie Positionen, die das Recht vom Konzil her erschließen. Es sei „in jüngster Zeit mit äußerst harten Bandagen gekämpft worden“[2], resümiert der systematische Theologe und Kanonist Michael Böhnke in seinem 2013 erschienenen Werk *Kirche in der Glaubenskrise*, jedoch ohne einen Konsens zu erzielen. Mit der Kanonistin Sabine Demel kann man die Kontroverse in die Frage fassen: „Ist dieser [der Codex] der Interpretationsrahmen für das Konzil oder umgekehrt das Konzil maßgeblicher Interpretationsrahmen für die kirchlichen Rechtsnormen?“[3]

Der vorliegende Beitrag will diesen Streit nicht beenden. Er ist nicht als weitere Positionierung in der Debatte gedacht, auch wenn er den Standpunkt der Vf.in nicht verleugnet. Vielmehr leistet er eine Bestandsaufnahme, die den Status des Diskurses über die konzilstheoretische Relevanz des Rechts und den rechtstheoretischen Stellenwert des Konzils erhebt. Zur Standbilderzeugung dient eine Literaturauswertung, die die Konzilsverarbeitung in der kanonistischen und der auf die kanonistischen Kontroversen bezugnehmenden theologischen Literatur rund um die Konzilsjubiläen in der ersten und zweiten Dekade des 21. Jh.s betrachtet. Die Beiträge entstammen fast durchgängig dem deutschen Sprachraum. Zwar wird das Verhältnis von Kirchenrecht und Konzil auch außerhalb der deutschen Kirchenrechtsszene reflektiert, die im Folgenden nachgezeichnete Auseinandersetzung mit ihrem rezeptionstheoretischen Kern und hermeneutischen Schwerpunkt steht jedoch weitgehend für sich.

A Der Ort des Rechts in der Konzilshermeneutik

I Kontinuität und Diskontinuität – Hermeneutiken kirchlicher Erneuerung

Nicht nur im vergangenen Jahr besaß die päpstliche Ansprache zum Weihnachtsempfang der Römischen Kurie einige Brisanz. Fast zehn Jahre ist es her, dass Benedikt XVI. in seiner Rede vor den kurialen Beschäftigten das damals 40-jährige Jubiläum des Konzilsendes mit einigen hermeneutischen Bemerkungen über die rechte Rezeption des Konzils bedachte.[4] In seinen Ausführungen brachte er mit der „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ und der „Hermeneutik der Reform“, die vom Gedanken der Kontinuität geprägt sei, zwei konträre konziliare Rezeptionsweisen gegeneinander in Anschlag. Die Hermeneutik der Diskontinuität kennzeichnete er als problematisch, weil sie „das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche“ beinhalte. Hingegen sichere eine Hermeneutik der Reform eine „Verbindung von Treue und Dynamik“, die einen kirchlichen Aufbruch in Rückbindung an die Tradition der Kirche zu denken vermöge. Wenngleich die „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ als nicht kirchengemäße Rezeptionsweise des konziliaren Ereignisses gekennzeichnet wird, nimmt der Papst zur Kenntnis, dass man das Konzil als reformatorisches Moment nur denken könne, wenn Diskontinuitäten zugelassen werden. So könne nur ein „Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen“ einen Ansatz bilden, der als Vorzeichen einer „wahren Reform“ in der Kirche wirke. Während es zentrale Überzeugungen der Kirche gegen eine historische Relativierung zu sichern gelte, bedürften die historisch wandelbaren Modi ihrer Verwirklichung permanenter Revision. Die Hermeneutik der Reform erweise sich folglich als Perspektive der Kontinuität des tragenden Grunds von Kirche bei gleichzeitiger Veränderung des historisch Wandelbaren, das es angesichts der „Zeichen der Zeit“ (*Gaudium et Spes*, Nr. 4) einem *aggiornamento* zu unterstellen gelte.

Wertet man dergestalt eine Diskontinuität des Veränderbaren als Indiz für Reform,[5] liegt es nahe, sich bei der Frage nach dem reformatorischen Ertrag des II. Vatikanums auf die Suche nach den Abbrüchen zu begeben, die von Veränderungen zeugen. Dass in jüngerer Zeit über die Frage gestritten wurde, ob die vor- und nachkonziliare Zeit mehr Kontinuität oder Diskontinuität verbinde,[6] kann man in diesem

[1] Karl Lehmann: „Ein Blick zurück. 50 Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kontinuitäten und Diskontinuitäten“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 64 (2013), 341–360, hier: 341; vgl. auch 344.

[2] Michael Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise*. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg/Basel/Wien 2013, 107.

[3] Sabine Demel: „Wer interpretiert wen? Der Codex Iuris Canonici als ‚Krönung‘ des Konzils“, in: *Herder Korrespondenz Spezial* (2/2012), 13–18, hier: 13; vgl. auch dies.: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*. Grundlagen – Quellen – Beispiele. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 160 S. (Einführung Theologie), kt € 17,95 ISBN: 978–3–534–26434–6, 62; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch: Wer von beiden bestimmt die Auslegung des anderen?“, in: *Kirche – Idee und Wirklichkeit*. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung, hg. v. Richard Heinzmann. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2014. 332 S., geb. € 22,00 ISBN: 978–3–451–31209–0, 186–205, hier: 192.

[4] Vgl. Benedikt XVI.: *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dez. 2005*, einsehbar unter http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html (zuletzt abgerufen am 27. Mai 2015); zum historischen Hintergrund der Rede: vgl. auch Joachim Schmiedl: „Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil“, in: *Theologische Revue* 108 (2012), 3–18, hier: 9.

[5] Vgl. auch Michael Böhnke: „Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: *Catholica* 65 (2011), 169–183, hier: 173.

[6] Vgl. u. a. Franz Xaver Bischof: „Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008), 194–210, mit Verweisen auf die Vertreter der Kontinuitätsthese in der deutschen kanonistischen Debatte (194–195, FN 1–4): vgl. Norbert Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983. ‚Krönung‘ des II. Vatikanischen Konzils?“, in: *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), 209–237, hier: 236–237; Georg Bier: *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg 2001 (Forschungen zur Kirchen-

Sinne als Auskunftsbedarf verstehen, 50 Jahre nach dem historischen Datum Klarheit über die Reformbedeutung des konziliaren Ereignisses zu gewinnen. Beispielhaft lassen sich die in der Wochenzeitschrift *Die Zeit* zum 50-jährigen Jubiläum des Konzilsbeginns 2012 abgedruckten *pro-* und *contra*-Statements der systematischen Theologin Johanna Rahner – *pro* konziliarer Reformbedeutung – und des Kirchenrechtlers Norbert Lüdecke – *contra* Überstrapazierung der Reformidee – anführen.[7] Während R. das Konzil als Abschied von der „katholischen Festungsmentalität des 19. und frühen 20. Jahrhunderts"[8] bewertet, dem eine positive Rezeption des neuzeitlichen Freiheitsgedankens gelang, bezeichnet N.L. den reformatorischen Impetus des II. Vatikanums als „Mythos" – zumindest mit Blick auf „Reformen, die diesen Namen verdienen"[9]. Die erste Lektüre der beiden Positionen erzeugt Verblüffung, nährt sie doch den Eindruck, zwei Kommentare zu lesen, die über verschiedene Begebenheiten sprechen. Während R. von einem Ereignis *der Kirche* schreibt, in dem es dieser die Moderne zu entdecken gelang, ist bei N.L. das Konzil eine Veranstaltung ausgewählter Akteure: Ein Konzil ist, „wenn der Papst seine Getreuen um sich schart", konkret „zweieinhalbtausend zölibatär lebende katholische Männer nach Rom beordert[e]"[10]. Ähnlich diskrepant fällt auch die Beurteilung des konziliaren Reformcharakters aus. R. fasst ihre Beschreibung der reformerischen Bedeutung des Konzils in Worte, die der „Hermeneutik der Kontinuität" Rechnung tragen: „Das Konzil selbst versteht den Bruch, den es vollzieht, als Wiederentdeckung des Katholischen"[11]. Zugleich stellt sie der Sicherung des Unaufgebbaren die Erkenntnis der Historizität jeglicher irdischen Konkretisierung der Wahrheitsfrage voran und entdeckt so die *Ecclesia semper reformanda* als Konsequenz der kirchlichen Wahrheitsperspektive: „Gerade weil die Wahrheit des Evangeliums unaufhebbar mit den Erfordernissen der Zeit verwoben ist, muss die Kirche sich wandeln – um sich treu zu bleiben."[12] Anders N.L.: Ein Konzil könne nie das Reformereignis sein, das das Kirchenvolk sich wünsche, denn die hierarchische Struktur von Kirche und das gliedschaftsrechtliche Selbstverständnis, das Kleriker, Laiinnen und Laien in ein Über- und Unterordnungsverhältnis setze, verhindere dauerhaft Beteiligungsstrukturen, die sich demokratisch sozialisierten Christinnen und Christen als unerlässlich aufdrängten. Kirche bliebe daher notwendigerweise hinter den Reformanliegen der Moderne zurück. Während R. das Konzil als Reformagenten begreift, sieht N.L. in ihm einen Tradenten herkömmlicher Positionen, der das von den Konzilsvätern auf dem I. Vatikanischen Konzil Gelehrte repetierte. Woher rührt diese abweichende Einschätzung? Bei N.L. findet sich die Vermutung einer Selbsttäuschung: Viele Theologinnen und Theologen „wollen sich diesen Mythos [der konziliaren Reformbedeutung, Anm. JH] nicht nehmen lassen"[13], um die Hoffnung auf eine von der konziliaren Theologie inspirierte Kirchenneugestaltung nicht aufzugeben. Doch ist die Annahme, mangelnde Klarsicht sei für die unterschiedlichen Auffassungen verantwortlich, eine zufriedenstellende Auflösung des Widerspruchs? Vielleicht offenbart sich der Gegensatz nicht zufällig zwischen einer systematischen Theologin und einem Kanonisten. Während die Systematikerin mit dem Konzil einen theologischen Paradigmenwechsel verbindet,[14] vermag der Kanonist, auch wenn er einzelne Rechtsveränderungen nachvollzieht, diesen keinen fundamentalen Charakter zu attestieren, insoweit er die vor- und nachkonziliare Zeit in Recht wie Rechtsbegründung als durch mehr Kontinuität als Diskontinuität verbunden sieht. Trotz großer reformatorischer Bedeutung der konziliaren Theologie erfolgte ihre rechtliche Theoretisierung und Operationalisierung bisher zurückhaltend. Das 1983 reformierte kodikarische Recht dürfe man als eine erste Umsetzung der konziliaren Theologie deuten, liest man z.B. bei Klaus Lüdicke; es müsse diesem ersten Schritt nun aber eine Phase „eines weiteren Bedenkens, einer weiteren Bearbeitung, einer weiteren Reform"[15] folgen, um die kirchliche Rechtsordnung im Licht der konziliaren Theologie zu erneuern. Dass diese Einschätzung von vielen Kanonistinnen und Kanonisten geteilt wird, wird vorliegend an späterer Stelle näherhin ausgewiesen. Die Diskrepanz zwischen R. und N.L. kann man in diesem Licht als Spannung zwischen einem systematischen „Schon" und einem kanonistischen „Noch nicht" verstehen.

II Rezeptionstheoretische Relevanz des Rechts

Die verzögerte Implementation der konziliaren Theorie auf der Ebene der Rechtsbegründung korreliert mit einer rezeptionstheoretischen Sprachlosigkeit hinsichtlich der rechtlichen Dimension der Konzilsrezeption. So bemerkt die Kanonistin Myriam Wijlens mit Blick auf die theologischen Diskurse zur Frage der konziliaren Hermeneutik, dass dem Recht der Kirche in ihnen eine auffällig geringe Theoriebedeutung zukomme:

> „Bei der Durchsicht der bisherigen konzilshermeneutischen Literatur ist […] festzustellen, dass noch recht wenig über die Bedeutung und Relevanz des Kirchenrechts für die Konzilsrezeption reflektiert wurde. Die Theologen scheinen diese Aufgabe den Kanonisten zu überlassen, welche wiederum eher die konkrete Umsetzung reflektieren als die theoretische Bedeutung der Umsetzung."[16]

Da die Implikationen der konziliaren Theologie für das Recht der Kirche noch nicht voll erfasst seien, fehle ein Denkansatz, um die hermeneutische Bedeutung des Rechts für Verständnis und Übernahme konziliarer Positionen zu begreifen. So verspiele die Kanonistik theologisches Theoriepotential. Die meisten Kanonistinnen und Kanonisten plädieren daher dafür, dem konziliaren Reformimpetus in der kirchlichen Rechtsgestalt stärker zur Umsetzung zu verhelfen und in der Sphäre des Rechts zu verwirklichen, was in der nachkonziliaren Theologie zum Selbstverständnis gehört: die Überwindung klerikalistischer Denkstrukturen hin auf breitere Beteiligungsoptionen für Laiinnen und Laien; eine Stärkung der Ortskirchenstrukturen durch Reduzierung des römischen Zentralismus und die rechtliche Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips. Nur so könne das Recht der Kirche seinen theologischen Ort finden, der ihm konziliar zugedacht war, und in Folge auch als hermeneutische Größe der Kirchendeutung wiederentdeckt werden.

1 Der Codex: Schlüssel zum Konzilsverständnis?

Einen anderen Weg gehen der bereits zitierte Norbert Lüdecke sowie Georg Bier, die Denkansätze, die das Konzil im Recht zu entdecken versuchten, als fehlgeleitet ausweisen. Denn der Interpretationsmaßstab, der das Konzil zu verstehen helfe, sei das Recht der Kirche, konkret das konziliar-inspirierte Positivierungsprojekt, das 1983 im *Codex Iuris Canonici* seine Konkretisierung gefunden habe.[17] Der Codex sei nach gesetzgeberischem Selbstverständnis „Krönung des Konzils"[18]. Als Ausdruck des Konzilsgeistes, so habe es Johannes Paul II. in der Apostolischen Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* zur Promulgation des Gesetzbuchs betont, bilde er den interpretatorischen Rahmen zum rechten Verständnis der Konzilstexte.[19] Daher gelte als hermeneuti-

rechtswissenschaft, 32), 20–21. Die Auffassung der Vorgenannten findet sich auch prägnant dargestellt in: Norbert Lüdecke / Georg Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht.* Eine Einführung. Unter Mitarbeit von Bernhard Sven Anuth, Stuttgart 2013, 29–42.

[7] Vgl. Johanna Rahner: „War es wirklich eine Revolution? Pro" in: *Die Zeit* 42 (11. Okt. 2012), 64; Norbert Lüdecke: „War es wirklich eine Revolution? Contra", in: *Die Zeit* 42 (11. Okt. 2012), 64.

[8] Rahner, 64.

[9] Lüdecke: „War es wirklich eine Revolution? Contra", 64.

[10] Ebd.

[11] Rahner, 64.

[12] Ebd.

[13] Lüdecke: „War es wirklich eine Revolution? Contra", 64; vgl. auch Bier: *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, 22, 382.

[14] Vgl. auch Bischof, 197; Lehmann, 343; Peter Hünermann: „Im Übergang. Das Zweite Vatikanum als Konzil einer neuen Epoche", in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013), 560–565, hier: 560.

[15] Klaus Lüdicke: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils", in: *Sie wandern von Kraft zu Kraft.* Aufbrüche – Wege – Begegnungen, hg. v. Arnold Angenendt / Herbert Vorgrimler, Kevelaer 1993, 167–179, hier: 168.

[16] Myriam Wijlens: „Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht", in: *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute.* Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, hg. v. Dominicus M. Meier / Peter Platen / Heinrich J.F. Reinhardt / Frank Sanders, Essen 2008 (Beihefte zum Münsterischen Kommentar, 55), 711–729, hier: 725. Als Beispiel für einen umfassenden kanonistischen Beitrag, der die Annahme der konziliaren Ekklesiologie in Recht und Praxis konkret anhand der Rezeptionsdynamik in den geistlichen Bewegungen bedenkt, kann folgende Monographie von Christoph Hegge gelten: *Rezeption und Charisma.* Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Würzburg 1999 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 29).

[17] Vgl. Georg Bier: „Das Recht bietet Vorteile. Die Situation von Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft", in: *Herder Korrespondenz Spezial* (1/2008), 61–64, hier: 62; Lüdecke / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 39–40.

[18] Vgl. Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 212, 224; ders.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht", in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007), 47–69, hier: 54; ders. / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 29–42, v.a. 39, unter Bezugnahme auf die Terminologie Johannes' XXIII. bei Ankündigung des Konzils 1959.

[19] Vgl. Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 222, unter Bezugnahme

sches Programm zur rechten Konzilsrezeption das von Johannes Paul II. in einer Ansprache zum neuen Codex ausgegebene Leitwort: „Studium Codicis, Schola Concilii“[20]. Dieser Ansatz einer Erschließung des Konzils mittels eines im Codex zu Recht geronnenen konziliaren Kulminationspunkts setzt mit der Fixierung der Interpretationsrichtung „Konzil durch Codex“ der in der Theologie präsenten denkerischen Dichotomie aus reformerischem Konzilsgeist und reformresistentem Recht eine integrale Lesart entgegen. Die Hauptvertreter dieser Rezeptionstheorie bemühen gleichwohl eine antagonistische Semantik, wenn sie mit der Losung „Codex sticht Konzil“[21] eine Konfliktualität des Begriffspaars ins Bild bringen. Dass dies im Zweifelsfall „Codex statt Konzil“ bedeutet, zeichnet sich in den Passagen ab, in denen konziliare Theologie und päpstliche Autorität nicht ineinander-, sondern gegeneinander gesetzt werden. Der Aussage „Der Papst ist an die Lehren des II. Vatikanums nicht gebunden“[22] ist zu entnehmen, es habe eine konziliare Reformtheologie gegeben, die sich jedoch von der heutigen Konzilsdeutung absetze und mit dem aktuellen Selbstverständnis des kirchlichen Lehramts in Widerspruch geraten könne. Im Falle einer Unvereinbarkeit zwischen der historischen Konzilstheologie und der lehramtlichen Konzilsinterpretation trete das Konzil mit seinem historischen Gehalt zurück; schließlich verfüge das Lehramt über die Deutungshoheit, könne die verbindliche Auslegung des Konzils bestimmen und dergestalt den Konzilsgehalt instantan festlegen. „Das Konzil bin ich“[23], legt N.L. dem Papst in den Mund. In diesem Sinne habe eine Berufung auf das historische Konzil und seine Lehren keinen autoritativen Wert, da nur das ahistorische, vom aktuellen Lehramt gedeutete Konzil das Autoritätsargument auf seiner Seite habe. Diesen Gedanken kleidet N.L. in eine Hase und Igel-Metapher, die die wissenschaftliche Theologie in ihrem Mühen um die historische Erschließung des Konzils als schnelles, aber etwas einfältiges Häschen über den Acker schickt, da es die Grenzen des historischen Arguments gegenüber der präsentischen Autoritätskonzeption nicht zu erkennen vermag: „Kirchenrechtlich und kirchenpolitisch ist die Theologie der Hase, der am Ende jeder durchhasteten Furche auf den Lehramts-Igel trifft. Das alle Zeitzeugen überlebende Lehramt bestimmt, welche Erinnerung an das II. Vatikanum bewahrt werden soll und wird.“[24] Eine dergestalt rechtlich verbindliche Konzilsdeutung präsentierten die kirchlichen Gesetze. Dies fasst N.L. in eine provokante These, die den von ihm vertretenen ahistorischen Konzilsbegriff plastisch abhebt: „Der CIC steht auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils unabhängig von seiner Übereinstimmung mit dessen Lehren.“[25]

2 Ertrag und Kritik

In Theologie und Kanonistik regt sich gegen diesen Zugang mancher Protest. Dabei werden nur wenige der Kritikerinnen und Kritiker gegen eine deskriptiv-rechtssoziologische Relektüre der Position Einspruch erheben. Lässt man den normativen Impetus des Ansatzes einmal beiseite, ist dieser erhellend, um das Phänomen eines von der modernen Theologie und ihren Diskursen in Teilen abgelösten kirchlichen Rechtssystems zu begreifen. Eine solche Lesart liegt auch nicht fern, schließlich bemühen beide Vf. zur Stützung ihrer These keine normativen Wahrheitsargumente, sondern deskriptive Ist-Stand-Analysen, um ihre Ansicht zu untermauern, wie das folgende Beispiel zeigt:

> „Das Konzil gegen den Papst zu bemühen, ist nicht wirksam möglich. Mit dem Konzil ist der Codex nicht zu relativieren. Wer dies behauptet oder dazu ermuntert, muss begründen und den Weg benennen, auf dem Konzilslehren gegen den CIC effektiv geltend gemacht werden können. Am besten, er belegt an einem Beispiel aus den vergangenen 40 Jahren, dass und wie dies gelungen ist.“[26]

Liest man diese Passage als deskriptive Problemanzeige, erweist sie sich als wenig anstößig, vielmehr als instruktiv, um die nachkonziliare Rechtsentwicklung und ihre Grenzen phänomenologisch zu erfassen. Soziologisch gelesen werden der Aussage nur wenige Kanonistinnen und Kanonisten widersprechen wollen. Doch normativ gewendet enthält der Ansatz einigen Zündstoff, insoweit er mit dem primatialen Autoritätsargument den etablierten diachronen und synchronen Zugängen abspricht, das Konzil mittels historischer oder systematischer Studien in seiner eigentlichen Bedeutung zu entdecken.[27] Hiergegen erheben sich u.a. Stimmen aus der Kirchengeschichte, die der historischen Erfassung des konziliaren Ereignisses und des Konzilsgeistes eine maßgebliche Rezeptionsbedeutung zuweisen. Beispielhaft sei die Arbeit des Münchener Kirchenhistorikers Franz Xaver Bischof genannt, der in seiner 2008 publizierten Antrittsvorlesung die Relevanz des historischen Zugangs in den aktuellen hermeneutischen Suchbewegungen erhellte. In der Entstehungsgeschichte der konziliaren Aussagen sieht er einen Schlüssel zu ihrer Aneignung und eine Voraussetzung zum rechten Verständnis ihres ihnen von den Konzilsvätern zugesprochenen Gehalts:

> „Wenn es [...] zutrifft, dass die Konzilstexte eine Entstehungsgeschichte haben, ist nach ihrem Aussagegehalt im Ganzen des Ereignisses ‚Konzil‘ sowie im größeren zeitgeschichtlichen Kontext und der bisherigen kirchlichen Lehrtradition zu fragen. Erst daraus lassen sich die Aussageabsicht der konziliaren Texte, auch die Frage nach Reform und Beharren, Kontinuität und Diskontinuität adäquat erschließen.“[28]

Der historische Zugang werde überdies immer bedeutsamer, insofern das Konzil in weitere Ferne rücke. Da die Zeitzeugenschaft als authentischer Zugang zum konziliaren Ereignis mehr und mehr entfalle, übernehme u.a. die theologische Wissenschaft mit ihrem historischen Methodenrepertoire die Rolle der konziliaren Plausibilisierung.[29]

Ergänzend zu einer solchen diachronischen Herangehensweise sei zum rechten Verständnis der Konzilstexte eine synchronische Methodik vonnöten, betonen andere Vf.innen und Vf. – aus der Kanonistik sei Myriam Wijlens genannt[30] –, die diese als Textgesamt und in ihrem Verhältnis zueinander in den Blick nehme. Die synchronische Perspektive steht in Bezug auf das Konzil freilich vor der Herausforderung, die ekklesiologischen Vorzeichen der konziliaren Texte zu erfassen und in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Zwischen Passagen, die eine *communio*-theologische Kirchendeutung unterbreiten, und Textauszügen, die hierarchie-ekklesiologische Elemente hervorheben, muss die synchrone Lesart souverän vermitteln, was sich in Teilen als unlösbare Aussage erweist. Wer diese Spannung zugunsten einer ekklesiologischen Präferenz auflöst, indem er den Gedanken der *communio* zugunsten der Hierarchie marginalisiert oder diese nivelliert, erleichtert sich die Arbeit. Beide Vorgehensweisen müssen jedoch mit dem Einseitigkeitsvorwurf leben. Das von Lüdecke und Bier vorgelegte Autoritätsargument zieht die Kritik an einer einseitig strapazierten Hierarchie-Ekklesiologie auf sich, die Synchronizität mit Autorität gleichsetzt. Sein diesbezügliches ekklesiologisches Unbehagen fasst der Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath in folgende Worte:

> „In ekklesiologischer Hinsicht ist es unzureichend, den Gesetzgeber zugleich und allein zur absoluten Auslegungsinstanz zu erklären bzw. eine solche hermeneutische Praxis zu etablieren und zu dulden.“[31]

Als nicht hinnehmbar bewertet er die Einseitigkeit der hierarchiefixierten Lesart, die die praktischen Implikationen der konziliaren *communio*-Ekklesiologie für das Leben der Kirche ausblende.[32]

3 Formativ-prozedurale Konzilsrezeption

Den Ansatz, der Gesetz und Konzil zusammenfallen lässt, und die Beiträge, die auf eine historisch-systematische Erschließung des Konzilsgeistes setzen, kontrastieren Zugänge, die zwischen dem Textsinn und

auf Johannes Paul II.: „Apostolische Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* vom 25. Jan. 1983“, in: AAS 75 (1983), Teil 2, VII–XIV, v.a. VIII–IX.

[20] Vgl. Lüdecke / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40, unter Bezugnahme auf Johannes Paul II.: „Ansprache an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana zum neuen Kodex des Kanonischen Rechts vom 21. Nov. 1983“, Nr. 2, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983), 517–520, hier: 518; so auch der Titel folgenden Beitrags: vgl. Markus Graulich: „Studium Codicis, Schola Concilii. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici bei Johannes Paul II.“, in: Meier / Platen / Reinhardt / Sanders, 163–182.

[21] Lüdecke / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40.

[22] Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 65.

[23] A.a.O., 66; vgl. auch ders.: „War es wirklich eine Revolution?“, 64; ders. / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 37.

[24] Lüdecke / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40; vgl. auch Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 67; ders.: „War es wirklich eine Revolution?“, 64.

[25] Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983“, 236; ders.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 65.

[26] Lüdecke / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 40; vgl. auch Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums“, 65.

[27] Zur diachronen und synchronen Lesart der Konzilstexte aus kanonistischer Sicht: vgl. Wijlens, 715–720, 720–725.

[28] Bischof, 196; vgl. auch Wijlens, 715–720; Lehmann, 345.

[29] Vgl. Bischof, 196.

[30] Vgl. Wijlens, 720–725.

[31] Bernd Jochen Hilberath: „Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?“, in: *Theologische Quartalsschrift* 186 (2006), 40–49, hier: 48.

[32] Vgl. a.a.O., 49.

einem autoritativen Textverständnis trennen.[33] Gegen Hermeneutiken, die wahlweise das Textverständnis der höchsten kirchlichen Autorität im Modus des kirchlichen Gesetzgebers oder der konziliaren Versammlung der Bischöfe erheben, wendete sich jüngst Michael Böhnke in seinem 2013 erschienenen systematisch-theologischen und fundamentalkanonistischen Werk *Kirche in der Glaubenskrise*. Wie den Normgeberpositivismus charakterisiert B. auch den „Konzilsgeist" als das Textverständnis der Konzilsväter als Autoritätsargument, wenngleich es einer größeren Zahl von Schultern aufgelastet werde. Denn mache man die „Intention der Mehrheit der Konzilsteilnehmer zum hermeneutischen Kriterium"[34], beschreibe man hiermit den durch das Mehrheitsprinzip organisierten Geltungsgrund der Autorität. Dieser Gedanke findet sich auch bei Norbert Lüdecke, der bereits im Jahr 2000 in dem von Hubert Wolf und Claus Arnold herausgegebenen Band zur Konzilsrezeption im deutschsprachigen Raum den Autoritätsgehalt des „Konzilsgeist"-Ausweises zur Sprache bringt:

„[So] entsteht bisweilen der Eindruck, jener in der Nachkonzilszeit viel beschworene ‚Geist' des Konzils solle gegen bestimmte gegenwärtige kirchliche Entwicklungen, die auch mit diesem Konzil legitimiert werden, als eine Art historisch-kritisches Autoritätsargument etabliert werden."[35]

Hieran übt auch B. 13 Jahre später Kritik, wenngleich aus einem anderen Grund, nämlich weil er in einer solchen Herangehensweise die Funktion der Konzilstexte missverstanden sieht. Hermeneutiken, die mit dem „Geist des Konzils" oder einem Normgeberpositivismus arbeiteten, betrachteten die konziliaren Texte als normative Dokumente mit rechtlichem Charakter. Dies missdeute jedoch ihre Eigenart. Hinter diesem Monitum zeichnet sich eine für die kanonistische Debatte grundlegende Problemstellung ab. Denn mit der Frage nach dem Status der konziliaren Dokumente ist das fundamentale hermeneutische Problem verbunden, wie sich Aussagen des kirchlichen *magisterium* und rechtliche Texte zueinander verhalten. Die Behauptung, der Codex sei das letzte Dokument des Konzils, stellt Konzilsdokumente und Normtexte in eine durchgängige Linie konziliar inspirierter Textproduktion; sie erscheinen als gleichartige Genres. Eine solche Gleichsetzung liest B. implizit bei Lüdecke und Bier, insoweit diese mit ihrer These vom Codex als authentischer Interpretation konziliarer Dokumente davon ausgehen müssten, dass die Konzilstexte „wie Normen zu interpretieren seien und durch Normen authentisch interpretiert werden könnten"[36]. Mit diesem Selbstverständnis stehen die Genannten keineswegs alleine dar. Denn dass die Konzilstexte eine „rechtliche Qualifikation"[37] aufwiesen und als „Konzilsgesetze"[38] zu verstehen seien, wird aus kanonistischer Perspektive weitgehend so gesehen.[39] Jedoch bleibt die Gleichsetzungsthese, die Lehre und Gesetz auf einer Linie verortet, auch binnenkirchenrechtlich nicht unwidersprochen. So liest man bei Heribert Hallermann, dass die päpstliche Aussage vom Codex als dem letzten Konzilsdokument zwei Ebenen berührte:

„Zum einen die Ebene der Lehre mit den Konzilstexten als dem Korpus konstitutioneller Texte der Kirche, und zum anderen die Ebene der Anwendung dieses Korpus mit Hilfe des erneuerten CIC."[40]

Hier deutet H. eine Differenzierung an, die B. in seinem bereits genannten Werk von 2013 inhaltlich näher beschreibt. Durch Nutzung der von Jan Assmann etablierten Distinktion formativer und normativer Texte erzeugt er eine Differenzierung lehramtlicher und rechtlich-normativer Aussagen, die es zugleich ermöglicht, beide Genres miteinander in Beziehung zu setzen. A. bestimmt formative Texte als Aussagen der „Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung. Sie vermitteln identitätssicherndes Wissen und motivieren gemeinschaftliches Handeln"[41] – „Formative Texte [...] antworten auf die Frage ‚Wer sind wir?'"[42]. In Rezeption dieser Definition deutet B. die Konzilstexte als formative Texte, die das kollektive selbstbilderzeugende und identitätsstiftende Wissen der Kirche enthielten.[43] Sie bildeten Aussagen, „‚durch die die Kirche [...] erläutert, was sie von sich selbst denkt'"[44]. Hingegen sei die Stoßrichtung normativer Texte eine andere. Nach A. „dienen [sie] der Urteilsbildung, Rechtsfindung und Entscheidung. Sie vermitteln Orientierungswissen, weisen den Weg zum rechten Handeln."[45] – „Normative Texte antworten auf die Frage: ‚Was sollen wir tun?'"[46] und sicherten dergestalt die Orthopraxis einer Gruppe. Die kirchlichen Rechtsnormen ordnet B. dieser Textgattung zu. Diese Unterscheidung habe Folgen für die Verbindlichkeit der jeweiligen Aussagen formativen und normativen Ursprungs. Während normative Texte – rechtliche Aussagen – verpflichteten, integrierten formative Texte wie die Konzilstexte die kirchliche Gemeinschaft. „Formative Texte haben die Kraft zu verbinden"[47], schreibt B., jedoch nicht durch die Verpflichtungswirkung rechtlichen Zwangs, sondern durch Identitätsstiftung. In Bezug auf die formative Wirkung konziliarer Texte bedeute dies, dass die Kirchenglieder einen Aneignungsprozess durchliefen, in dem sie die Konzilstexte je neu zur Grundlage ihrer kirchlichen Identität machten:

„Unter formativer Verbindlichkeit wäre dabei die Aufforderung zu verstehen, sich das Selbstbild und das identitätssichernde Wissen der Kirche kreativ zu eigen zu machen, das heißt die Distanz zwischen Autor und Leser zu überwinden, den Text neu zum Sprechen zu bringen."[48]

Eine solche Herangehensweise an die Konzilsdokumente arbeitet nicht mit einer Hermeneutik der *Autorität*, sondern bedient sich einer Hermeneutik der *Identität*, die die Texterschließung aus den Aneignungsprozessen der Kirche in ihrem Weg durch die Zeit heraus vollzieht. Eine vergleichbare identitätsstiftende Wirkung gehe von normativen Texten nicht aus. Ihnen fehle eine verbindende Dynamik, weil sie „ihrem Anspruch nach nicht primär verbinden, sondern verpflichten wollen"[49]. Zugleich weist B. darauf hin, dass sich die rechtlichen Verhaltensvorschriften vor dem Hintergrund des formativ erzeugten Selbstbilds der Gemeinschaft her legitimieren müssten.[50] In Bezug auf Konzils- und Rechtstexte der Kirche bedeute dies, dass die rechtlichen Normen ihren Sinn von den Konzilsdokumenten bezögen. So verdeutlicht B. in seinem Ansatz, dass er das Recht von der Lehre der Kirche her denkt und eine vom Codex her gesteuerte Konzilsrezeption für unzulässig hält. Eine Unterteilung der konziliaren und rechtlichen Aussagen in die Genres formativer und normativer Texte setzt beide Textgattungen somit in Beziehung, indem es die normativen Aussagen an das formativ erzeugte Selbstverständnis rückbindet. In Denksystemen, die zur normativen Fixierung ihres Selbstverständnisses neigten, stelle die Deutungsoffenheit formativer Texte gleichwohl eine Dauerversuchung dar, so Jürgen Werbick, der sich in einem Beitrag aus dem Jahr 2008 als Fundamentaltheologe in den kirchenrechtlichen Hermeneutikdiskurs einbringt. Es sei eine Verlockung der amtskirchlichen Konzilsverarbeitung, formative Aussagen zu normativen gerinnen zu lassen und dergestalt ihren Gehalt zu normativieren:

„Das Lehramt versucht mitunter, sich den Konsequenzen der hermeneutischen Wende in der Theologie dadurch zu entziehen, dass es die Essentials des Kircheseins rein strukturell bestimmt, also kanonistisch bis ins Letzte eindeutig machen und ‚festschreiben' will, um sie so gegen den hermeneutischen Diskurs zu immunisieren. Man sollte dieser Kapitulation vor der hermeneutischen Frage nicht dadurch Vorschub leisten, dass man ihr eine theologische Dignität zuerkennt."[51]

[33] Vgl. Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise*, 107.
[34] Ebd., unter Bezugnahme auf Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)*. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg ^{3}1994, 160.
[35] Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 210.
[36] Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise*, 108.
[37] So ein Bestandteil des Titels der von Josef Gehr verfassten Diss.: *Rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Konzils*, St. Ottilien 1997.
[38] A. a. O., 246.
[39] Vgl. u. a. die zustimmenden Rezensionen zu vorgenanntem Werk: Heribert Heinemann: Rezension zu Gehr, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 166 (1997), 653–655; Rüdiger Althaus: Rezension zu Gehr, in: *De processibus matrimonialibus* 7 (2000), 319–323.
[40] Heribert Hallermann: „Das letzte Buch des Konzils. Oder: Wie das Kirchenrecht zur Verlebendigung des Konzils beitragen kann", in: *Theologie wohin?* Blicke von außen und von innen, hg. v. Erich Garhammer, Würzburg 2011, 201–234, hier: 213–214.
[41] Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{6}2007, 142.
[42] Ebd.
[43] Vgl. Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise*, 108; vgl. auch Peter Hünermann: „Ist der CIC revisionsbedürftig? Dogmatische Anfragen an die Kanonistik zur Interpretation des CIC/1983, zum bischöflichen Amt, zur Ortskirche und zu den Laien", in: *Theologie der Gegenwart* 50 (2007), 15–30, hier: 16.
[44] Böhnke: „Wider die falschen Alternativen", 179; ders.: *Kirche in der Glaubenskrise*, 109.
[45] Assmann, 142.
[46] Ebd.
[47] Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise*, 109.
[48] Ders.: „Wider die falschen Alternativen", 179; ders.: *Kirche in der Glaubenskrise*, 109.
[49] Ders.: *Kirche in der Glaubenskrise*, 109.
[50] Vgl. a. a. O., 108–109.
[51] Jürgen Werbick: „Wie reformbedürftig und reformfähig ist die römisch-katholische Kirche nach dem 2. Vatikanum? Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput", in: Meier / Platen / Reinhardt / Sanders, 695–710, hier: 710.

Dergestalt qualifiziert W. eine Konzilshermeneutik, die der Relektüre des Konzils einen rechtlichen Filter verordne, als im Kern unhermeneutisch, insoweit ihr an einem Textverstehen nicht gelegen sei.

B Bedeutung des Konzils für das Recht

Wie die Frage nach der Relevanz des Rechts für das Konzilsverständnis bewegt die Bedeutung des Konzils für das Recht, für Begründung und Entstehung, Interpretation und Anwendung von Kirchenrecht, die kanonistischen Debatten und erzeugt zu den Konzilsjubiläen erhöhtes publizistisches Engagement. Der bereits thematisierte hermeneutische Streit um die grundlegende Leserichtung – des Rechts vom Konzil oder des Konzils vom Recht her – zieht sich auf diesen Ebenen der Begründung, Auslegung und Anwendung des Rechts durch und führt zu konträren Auffassungen darüber, welchen Einfluss konziliare auf rechtlich-normative Aussagen haben bzw. haben müssten. Unstreitig ist in der kanonistischen Literatur, dass das Konzil als Reformprojekt der Kirche in der Moderne im Codex seinen Niederschlag fand.[52] Hingegen herrscht Meinungsverschiedenheit in der Frage, wie man die von Johannes Paul II. getätigte Aussage, das Gesetzeswerk von 1983 sei als „das ‚letzte Konzilsdokument'"[53] zu verstehen, zu bewerten habe. Während Norbert Lüdecke und Georg Bier sie als päpstliche Beschreibung ihrer bereits referierten Behauptung deuten, der Codex stelle nach dem Selbstverständnis des kirchlichen Gesetzgebers die „Krönung des Konzils" dar und bilde daher den interpretatorischen Rahmen zu dessen Erschließung,[54] sehen die meisten Kanonistinnen und Kanonisten den konziliaren Geist im Gesetzgebungsprojekt von 1983 am Werk, gleichwohl nicht in Höchstform verwirklicht, sodass ihnen eine vom Recht her gedachte Konzilsrelektüre als keine Option erscheint. Die in Kanonistik und Theologie dokumentierte positive Reaktion auf den Codex nach seiner Promulgation beschreibt Eugenio Corecco in diesem Sinne nicht als Euphorie über das gelungene Produkt, sondern vielmehr als einen Stressabfall – sie scheint „der Erleichterung nicht unähnlich zu sein, die jemand empfindet, der einer großen Gefahr entronnen zu sein glaubt"[55]. So sehen viele theologische wie kanonistische Stimmen den Codex als ansatzhafte rechtliche Konkretisierung des konziliaren Kirchenverständnisses, wollen ihn in seiner Kraft, den Konzilspositionen zum Durchbruch zu verhelfen, jedoch nicht überschätzt wissen. Schon 1993 liest man bei Klaus Lüdicke, dass die Rede vom Codex als letztem Konzilsdokument nicht einen Endpunkt des Konzilsereignisses, sondern allein einen weiteren Schritt in der Gestaltung einer konziliar inspirierten Kirche markiere. Es gelte: „Das *aggiornamento*, vielleicht im Deutschen als der Aufholprozeß des kirchlichen Denkens zu bezeichnen, ist noch lange nicht erreicht."[56] Dieses *aggiornamento* wird in Konsequenz mit Blick auf die Zukunftsperspektive des kirchlichen Rechts in der Literatur in vielen Einzelfragen eingefordert. Zu den vor dem Hintergrund des Konzils angemahnten Rechtsveränderungen gehört die Forderung nach einer Stärkung der Ortskirchenstrukturen durch Reduzierung des römischen Zentralismus, eine Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips, ebenso eine Operationalisierung der bischöflichen Kollegialität wie auch eine Überwindung klerikalistischer Denkstrukturen hin zu einem Mehr an Laienbeteiligung.[57] In der Beteiligungsfrage wird fundamental kritisiert, dass das geltende Recht die ekklesiologische Relevanz des *sensus fidei* nicht angemessen verarbeite.[58] Zwar nutze der Gesetzgeber die konziliar eingespielten Begriffe, habe sich aber deren Aussagekraft in rechtlicher Konsequenz gleichwohl bisher kaum oder nur ansatzhaft erschlossen.

> „[Es] sind die Begriffe des allgemeinen Priestertums und des ‚sensus fidei', die der CIC materiell übernahm, ohne jedoch das formale Potential auszuschöpfen, das ihrer ekklesiologischen Bedeutung eigen ist."[59]

I Konziliare Theologie und kirchliche Rechtstheorie

Eingefordert wird überdies eine theologisch begründete Anbindung der kodikarischen Konzeption der Leitungsgewalt an die *sacra potestas*-Lehre des Konzils; schließlich bilde, so u. a. Corecco, die *potestas*-Konzeption des geltenden Rechts bis heute die soziologisch-gewaltentheoretische Begründungsstruktur des altkodikarischen *societas perfecta*-Kirchenmodells ab.[60] In dieser Kritik wird deutlich, dass die rechtliche Revisionsbedürftigkeit nicht selten auf begründungstheoretische Ursachen zurückgeführt werden kann. Hier zeitigt seine Folgen, dass sich bis heute auf der Rechtsbegründungsebene des geltenden Rechts zwei Traditionsstränge identifizieren lassen: zum einen setzt das kodikarische Recht von 1983 auf der Begründungstradition des ersten Codex auf und kann seine Wurzeln im ekklesiologischen Selbstbild der Kirche als *societas perfecta* nicht verleugnen. Zum anderen integriert es konziliar-theologische Begründungselemente, die *communio*-theologische Strukturen einbringen. Während sich die erste Kodifikationsarbeit 1917 aus der Perspektive einer selbstbewussten Positionierung der *societas perfecta* gegenüber staatlicher Jurisdiktionsmonopolisierung verstehen lässt, ist das Projekt von 1983 diesem Denken zwar noch verhaftet, verfügt jedoch über eine *communio*-ekklesiologische Dynamik, die es von der Vorgängerkonzeption abhebt. In diesem Sinne würdigt Sabine Demel, dass die konziliar veranlasste theologische Rechtsbegründung in der Codexreform eine „[e]rste deutliche Frucht"[61] erbracht habe. Zugleich bleiben die Folgen des *societas perfecta*-Denkens im geltenden Recht nachweisbar. C. exemplifiziert anhand des kirchlichen Vermögensrechts, dass hiervon nicht allein einzelne „unbereinigte" Normbestände betroffen seien, sondern ganze Rechtsbereiche; so sei das kodikarische Vermögensrecht nicht vom *communio*-Gedanken her bestimmt, sondern arbeite mit der *societas perfecta*-Logik, wenn es „das angeborene Recht [der Kirche], unabhängig von der weltlichen Gewalt, Vermögen zur Verwirklichung der ihr eigenen Zwecke zu erwerben, zu besitzen, zu verwalten und zu veräußern" (c. 1254 § 1) festhalte oder das „angeborene Recht [der Kirche], von den Gläubigen zu fordern, was für die ihr eigenen Zwecke notwendig ist" (c. 1260), betone.[62] Die Kritik zielt gleichermaßen auf das kirchliche Straf- und Prozessrecht, das vergleichbare Begründungsstrukturen aufweist.[63]

Angesichts dieser begründungstheoretischen Präsenz vorkonziliarer Ekklesiologie findet sich nicht zuletzt in der nichtkanonistisch-theologischen Literatur zur Frage der Konzilsrezeption eine Zurückhaltung, das Recht der Kirche als gelungene Konkretisierungsform der konziliaren Dynamik zu bewerten. Eine differenzierte Einschätzung und Problemanzeige formuliert anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des Konzilsbeginns 2012 der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher, der die postkonziliare Implementierung der konziliaren Programmatik in den verschiedenen kirchlichen Lebens- und Arbeitsbereichen als unterschiedlich erfolgreich umgesetzt beurteilt:

[52] Vgl. hierzu u. a. Lüdicke: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils", 167; Ludger Müller: „Codex und Konzil. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kontext zur Interpretation kirchenrechtlicher Normen", in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 169 (2000), 469–491, hier: 471; Graulich, 172; Hallermann, 208.

[53] Johannes Paul II.: „Ansprache an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana zum neuen Kodex des Kanonischen Rechts vom 21. Nov. 1983", Nr. 2, 518; zur diesbezüglichen päpstlichen Sicht: vgl. auch Heribert Schmitz: „Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz", in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154 (1985), 19–57, hier: 21–25.

[54] Vgl. Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 212, 222, 224; ders.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums", 54; ders. / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 29–42, v. a. 39.

[55] Eugenio Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", in: ders.: *Ordinatio fidei*. Schriften zum kanonischen Recht, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 109–157, hier: 109.

[56] Lüdicke: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils", 168; vgl. auch Lehmann, 347.

[57] Vgl. u. a. Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", 136, 139–140; Ladilas Örsy: „The Theological Task of Canon Law", in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996), 1–23, hier: 8–9; Jean M. Tillard: „Ecclesiology of Communion and Canon Law. The Theological Task of Canon Law. A Theologian's Perspective", in: *Canon Law Society of America Proceedings* 58 (1996), 24–34, hier: 32; Hilberath, 47; Werbick, 704–707; Wijlens, 724; Sabine Demel: *Handbuch Kirchenrecht*. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg/Basel/Wien 2010, 405–408; Ulrich Ruh: „‚Auf Partizipation setzen'. Ein Gespräch mit dem Kirchenrechtler Thomas Schüller", in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 339–349, hier: 340–341; Hallermann, 210; Hünermann: „Im Übergang", 564; Demel: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch", 196–200.

[58] Vgl. u. a. Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", 114–115, 125; Tillard, 32–33; Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 218; ders.: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums", 60; Demel: *Handbuch Kirchenrecht*, 278; Ruh: „‚Auf Partizipation setzen'", 343.

[59] Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", 124.

[60] Vgl. a. a. O., 114–115.

[61] Demel: „Wer interpretiert wen?", 13.

[62] Vgl. Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", 115.

[63] Vgl. a. a. O., 116–120.

„Das Konzil lieferte die Software der katholischen Kirche für das späte 20. und 21. Jahrhundert. Was passiert, wenn man dieses Programm aktiviert, das ist die eigentliche Prüfstrecke des Konzils. Ohne Zweifel gibt es weite und wichtige Bereiche der katholischen Kirche, in denen die konziliare Software umfassend angewandt wird und auch bestens funktioniert. Das gilt vor allem beim Einsatz für die Menschenrechte weltweit und speziell im Kampf für die Religionsfreiheit aller Menschen, bei der positiven Stellung zur Demokratie, im Kampf für eine gerechte Weltwirtschaft oder in der völlig neuen Beziehung zum Judentum. Je näher man aber den innerkatholischen Realitäten kommt, umso weniger traut man offenbar den konziliaren Weichenstellungen. Das halte ich gegenwärtig für das Hauptproblem."[64]

Zu diesen „innerkatholischen Realitäten", die sich gegenüber der konziliaren Dynamik immunisierten, rechnet B. die kirchliche Rechtsgestalt und die sie konstituierenden rechtspolitischen Prozesse. Er attestiert der Kirche in ihrer rechtlichen Strukturierung so ein Beharrungsvermögen, sich aus den programmatischen Vorzeichen der vorkonziliaren Ekklesiologie zu reorganisieren und die „neue Software" konziliaren Ursprungs nur unzureichend einzusetzen, gleichsam als „Bugfix", um die in der alten Software nicht vorhandenen Funktionen nachzurüsten, insoweit sich diese als nachkonziliar zwingend erforderlich erwiesen. Dieses Kontinuitätsphänomen, einem radikalen Theoriewechsel auf der Ebene der Rechtsbegründung zu widerstehen, nimmt auch der belgische Kirchenrechtler Rik Torfs in den Blick. Er fragt nach den Gründen der Beharrlichkeit und sieht sie auf der Ebene der individuellen rechtspraktischen Akteure, deren Motivik er recht ungeniert beschreibt:

„Was tun Bischöfe, Kirchenrechtler, Verwaltungsmitarbeiter, die immer stillschweigend in einer *societas perfecta* gewirkt haben und plötzlich zu hören kriegen, dass die zugrundeliegenden theologischen Voraussetzungen überhaupt nicht stimmten? Im widrigsten Fall warten sie auf ihre Pensionierung. Aber gewöhnlich werden sie nach einem Ausweg suchen, der die neuen Ideen integriert, ohne dass der *modus vivendi* vollständig verändert werden müsste."[65]

Dass sich im neuen Kirchenrecht somit nicht wenige *societas perfecta*-Strukturen im Versprachlichungsmodus der konziliaren Ekklesiologie auffinden ließen, sei nur erwartbar. Die präsentierten Ansätze sehen dies nicht als ekklesiologische Notwendigkeit, sondern als der Schwierigkeit geschuldet, dem Recht als praktischem kirchlichem Handlungsfeld einen Theoriewechsel zu verordnen. Das Gesetzeswerk wird als Dokument mit Transformationscharakter an der Schwelle zu einer neuen Ekklesiologie gedeutet: „Der Kodex ist [...] zu einem Zeitpunkt entstanden, zu dem die kirchenrechtlichen Implikationen der communio-Ekklesiologie noch nicht voll erfaßt sind."[66] Die dem geltenden Codex einwohnenden Brüche in der rechtlichen Ausgestaltung ekklesiologischer Grundlagen zeugten somit von seinem „Übergangscharakter"[67]. Mit Blick auf die Bewertung des geltenden Rechts der Kirche sei daher zu konstatieren,

„[...] daß in der (bisher) letzten Frucht des Konzils, im Codex Iuris Canonici, Defizite festzustellen sind, die eines weiteren Bedenkens, einer weiteren Bearbeitung, einer weiteren Reform bedürfen und so den CIC/1983 allenfalls als das vorletzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils erscheinen lassen."[68]

Die Rede vom Codex als letztem Konzilsdokument sei daher nicht als Aussage zu verstehen, die einen Fixpunkt markiere, sondern auf eine prozedurale Dynamik verweise. So kennzeichnet Sabine Demel die konziliare Qualität des kirchlichen Gesetzbuchs als „Krönung des Konzils" als eine Dauerreformperspektive des kirchlichen Rechts:

„[W]ie ist diese ‚Krönung' zu verstehen – als einmaliges statisches Ereignis, das mit der Abfassung des CIC/1983 erfolgt und damit abgeschlossen ist, oder als dynamisches Ereignis, das mit der Abfassung des CIC begonnen hat und bleibender Auftrag für die Auslegung und Anwendung des CIC sowie für das Weiterschreiben des CIC ist?"[69]

D.s Antwort auf ihre rhetorische Frage deutet die rechtliche Konzilsrezeption als eine doppelte permanente Anfrage der Theologie an das Recht der Kirche:

„Seit dem Konzil gehört zum kirchenrechtlichen Denken, Forschen und Handeln die zweifache Blickrichtung sowohl auf die theologischen Grundlagen des Rechts als auch auf die rechtlichen Dimensionen der Offenbarung und des Glaubens. Dementsprechend sind in kirchenrechtlicher Perspektive stets zwei Fragerichtungen einzunehmen: Gibt es erstens neue theologische Erkenntnisse, die rechtserheblich sind und deshalb eine entsprechende kirchenrechtliche Umsetzung verlangen? Und zweitens: Welches theologische Anliegen steht hinter einer konkreten Rechtsnorm, kommt es durch die Rechtsnorm hinreichend zum Tragen oder muss die Rechtsnorm im Interesse der (neuen Erkenntnisse der) Theologie verändert werden?"[70]

Den rechtstheoretischen Impuls des Konzils als Betonung des dem Recht der Kirche einwohnenden theologischen Prinzips zu verstehen ist eine weithin übereinstimmende Lesart konziliarer Rechtstheorie. Ein Problem stellt jedoch die Einigung darauf dar, von welcher Theologie bzw. – konkret – Ekklesiologie man hierbei auszugehen habe.[71] Dass sich in der konziliaren Theologie *communio*-theologische Denkmomente mit hierarchie-ekklesiologischen Zugängen verbinden, problematisiert D. mit Blick auf den hiervon für das Recht der Kirche ausgehenden Reformimpuls. Eine *communio*-theologische Revision des Rechts kennzeichne andere kirchenrechtliche Reformbedürfnisse als eine hierarchie-ekklesiologisch geprägte.[72] Die Unbestimmtheit der konziliaren Botschaft, die beide Perspektiven ermöglicht, zeitigt mit Blick auf das Recht und seine theoretische Begründung ihre Folgen. Denn je nachdem, welcher Ekklesiologie man den Vorrang einräumt, wird man das Recht der Kirche auch heute noch als Struktur einer *societas perfecta* in einer leicht gewandelten Semantik deuten[73] oder seine *communio*-theologisch fundierte Neubegründung versuchen. Der fundamentalkanonistische Streit über den begründungstheoretischen Standpunkt des heutigen Kirchenrechts ist somit weniger eine grundlegende Unstimmigkeit hinsichtlich des Status des Konzils in der kirchlichen Rechtstheorie, sondern Meinungsverschiedenheit in Bezug auf den *Gehalt* der konziliaren Theologie sowie Dissens darüber, wer die Deutungshoheit über die konziliare Theologie habe. Auch wenn es in der Literatur bisweilen so anklingt, als ginge es in den aktuellen kanonistischen Begründungsdiskursen um eine Kontroverse zwischen rechtspositivistischen und rechtstheologischen Positionen, so erweist sich die Auseinandersetzung bei näherem Hinsehen vielmehr als Disput um die konziliare Rechtstheologie selber, also um den Inhalt der konziliaren Aussagen über die kirchliche Rechtsgestalt sowie über den diesbezüglichen Deutungsvorrang.[74] So bilden im Grunde nicht Rechtspositivismus und Rechtstheologie die Antipoden der aktuellen Debatte, sondern eine vom primatialen Autoritätsargument her erschlossene Hierarchietheologie, die einer *communio*-theologisch geprägten Rechtstheologie gegenübersteht.

II Interpretationstheoretische Bedeutung des Konzils

Neben die Frage nach der begründungstheoretischen Bedeutung des Konzils für das Kirchenrecht tritt die Frage nach dem interpretationstheoretischen Einfluss konziliarer Positionen auf Auslegung und Anwendung rechtlicher Normen. In der kanonistischen Literatur dominiert hierbei die Auffassung, die u. a. Myriam Wijlens vertritt, „dass bei der Interpretation und Anwendung des Rechts die Ergebnisse der Konzilsforschung nicht mehr außer Betracht gelassen werden dürfen"[75]. Die meisten Kanonistinnen und Kanonisten schließen sich der These an, dass das Konzil und die konziliare Ekklesiologie den Interpretationskontext für die Rechtsauslegung des kodikarischen Rechts von 1983 bieten[76] – und bieten müssten. In einem über 20 Jahre alten Beitrag,

[64] Rainer Bucher: „50 Jahre Kirchenreform – und alle Fragen offen? Warum ein weit zurückliegendes Konzil immer wieder für Unruhe sorgt", in: *Chrismon* (10/2012), 48–49, hier: 49; vgl. auch Örsy: „The Theological Task of Canon Law", 3.

[65] Rik Torfs: „Kirchengerichte *secundum* und *praeter legem*", in: *De processibus matrimonialibus* 9 (2002), 327–347, hier: 328; vgl. auch Bischof, 198.

[66] Richard Potz: „Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983", in: *Concilium* 22 (1986), 173–178, hier: 174; vgl. Torfs, 328.

[67] Potz, 174; vgl. auch Bischof, 197.

[68] Lüdicke: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils", 168; vgl. auch Demel: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch", 195.

[69] Demel: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 61; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch", 190; vgl. auch Lüdicke: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils", 167.

[70] Demel: „Wer interpretiert wen?", 15; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch", 190–191.

[71] Vgl. Bier: „Das Recht bietet Vorteile", 62.

[72] Vgl. Demel: „Wer interpretiert wen?", 15; dies.: *Einführung in das Recht der katholischen Kirche*, 61; dies.: „Zweites Vatikanisches Konzil und Kirchliches Gesetzbuch", 191; vgl. auch Lüdicke: „Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils", 168.

[73] Vgl. Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums", 56.

[74] Zur Kritik an der Vergabe des Positivismuslabels: vgl. auch Bier: „Das Recht bietet Vorteile", 63.

[75] Wijlens, 727.

[76] Vgl. u. a. Remigiusz Sobański: „Zu den Interpretationsregeln des kirchlichen Gesetzbuches", in: *Iustus Iudex*. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern, hg. v. Klaus Lüdicke / Heinrich Mussinghoff / Hugo Schwendenwein, Essen 1990 (Beihefte zum Müns-

der als Klassiker der kanonistisch-konziliaren Rezeptionstheorie gelten kann, weist Eugenio Corecco die Notwendigkeit einer konzilsadäquaten Lesart des geltenden Rechts als Erfordernis aus, das sich aus der Unzulänglichkeit der rechtlichen Umsetzung des konziliaren Gedankenguts ergebe. Denn, so C. in einem aussagekräftigen Bild,

„[...] der Versuch des CIC, Ordnung in die kirchliche Disziplin zu bringen, indem er viele innovatorische Ansätze des Vaticanum II übernahm, aber zugleich die Unstimmigkeiten und die tiefen Spannungen der nachkonziliaren Zeit beibehielt, sei mit der Entscheidung zu vergleichen, den Deckel auf einen Dampfkochtopf zu setzen, dessen Sicherheitsventil in dem von Papst Johannes Paul II. aufgestellten Grundsatz besteht, den CIC im Licht des Vaticanum II zu interpretieren."[77]

Dergestalt sichere eine konziliare Relektüre des Rechts, dass der Topf nicht explodiere. Eine solche Ventilfunktion, die dem Recht der Kirche durch außergesetzliche Interpretationshilfen eine Berücksichtigung der „Zeichen der Zeit" verschreibe, kann jedoch nicht statisch, sondern nur dynamisch gedacht werden, insoweit sie die Zeichen der jeweiligen Zeit als Interpretationskontexte an das Recht der Kirche herantragen muss. In diesem Sinne verweist Socha im *Münsterischen Kommentar* auf die geschichtliche Dynamik des Interpretationsrahmens, ein Gedanke, der sich an Michael Böhnkes formatives Konzilsverständnis anschließen lässt.[78]

Doch auch in dieser Frage ist Leben in der kanonistischen Debatte, insoweit eine von Norbert Lüdecke und Georg Bier erarbeitete Gegenposition zur Diskussion steht. Beide Kanonisten erteilen der interpretationstheoretischen Bedeutung des Konzils mit Blick auf die kirchlichen Normen eine Absage, und dies gestützt auf die vom Gesetzgeber selber im Codex niedergelegten Auslegungsregeln. Schließlich gebe der Gesetzgeber in c. 17 einer wortlautgetreuen Auslegung der kirchlichen Normen vor dem Hintergrund von Text und Kontext den Vorzug, wodurch externe Interpretationshilfen auf einen subsidiären Rang verwiesen würden:

„Ist dieser [der Wortlaut] klar, ist Kanonisten die Anwendung außergesetzlicher Interpretationsmittel, wie Konzilskonformität, ökumenische Offenheit, bestimmte ‚Communio'-Konzeptionen oder auch der sog. ‚Geist' des Konzils untersagt."[79]

Doch auch im Falle unklarer Wortbedeutung könne eine Normerschließung durch Anwendung der genannten Interpretationshilfen für sich keine Verbindlichkeit beanspruchen, wenn sie nicht hoheitlich-amtlich erfolge. Da die kodikarischen Regeln die Kompetenz zur verbindlichen Auslegung nur beim Gesetzgeber und den von ihm Bevollmächtigten ansiedelten (vgl. c. 16 § 2) und diese Autoritäten ihre Interpretationen nicht begründen müssten, entziehe es sich der Beurteilung, ob diese ihre Auslegungspraxis als von den gesetzesexternen Interpretationshilfen her konturiert begriffen.[80] So intoniere die kirchliche Auslegungspraxis in der Verschränkung von amtlich-verbindlicher Interpretation mit mangelnder Begründungspflicht ein souveränes gesetzgeberisches Leitungsverständnis, das nicht durch außergesetzliche Vorgaben gebunden sei: Der Gesetzgeber „macht deutlich, daß er sich unter keinen nicht selbst bestimmten Maßstab stellen läßt, auch nicht unter den des II. Vatikanischen Konzils"[81].

Gegen diese Positionen formieren sich mehrere Einwände. Ein Einwurf, der auf der binnenkanonistischen Ebene des Normverständnisses verbleibt, lässt sich aus einem Hinweis des Wiener Kirchenrechtlers Ludger Müller erarbeiten. Dieser sieht in der in c. 17 formulierten Anweisung, die kirchlichen Gesetze von ihrer aus Text und Kontext hervorgehenden Wortbedeutung her zu erschließen, den Schlüssel zur Integration der konziliaren Interpretationsperspektive. Denn den systematischen Kontext, der der Erhellung des Wortlauts diene, müsse man nicht als auf das angrenzende oder verwandte Normmaterial beschränkt denken, sondern könne ihn auch als einen vorpositiven Kontext verstehen. Als eine Facette des Kontexts bilde auch das Konzil einen Verständnishorizont, vor dem her sich der Normtext erschließen lasse:[82]

„Die konziliare Lehre insgesamt bildet den Kontext für die Interpretation der Normen der kirchlichen Gesetzbücher. Das Wort ‚Kontext' in c. 17 kann also nicht eingeengt werden im Sinne des literarischen Kontextes des Gesetzes selbst, wie es in den Kommentaren zum CIC zumeist gelehrt wird; gemeint ist auch der theologisch-lehrmäßige Kontext, aus dem heraus sich der Sinn der in den kirchlichen Gesetzen verwendeten Wörter ergibt."[83]

Ein anderer Einwand ist theologisch-grundsätzlicherer, nämlich ekklesiologischer Natur. Er findet sich in Jürgen Werbicks Beitrag, der als „Fundamentaltheologische Einwürfe zu einem kirchenrechtlichen Disput" den systematisch-theologischen Blickwinkel auf die Frage nach der interpretationstheoretischen Bedeutung des Konzils erhebt und hierbei explizit zu Lüdecke und Biers Ansatz Stellung bezieht. W. schreibt:

„Meine These wäre darin also die genaue Gegenposition zu der von Bier und Lüdecke offenkundig favorisierten: Ich versuche, die nicht miteinander ausgeglichenen, unterschiedlichen Ekklesiologien des 2. Vatikanums darauf zurückzuführen, dass die in den theologisch fundamentalen Texten vollzogene Veränderung der theologischen Tiefengrammatik nicht bis in alle ekklesiologischen Überlegungen hinein ausstrahlte bzw. in Kompromissformeln ‚gebremst' werden musste. Und meine Option wäre, dass sie ekklesiologisch wirklich beherzigt würde."[84]

W. bewertet die bei Lüdecke und Bier aufleuchtende normative Relektüre des hierarchie-ekklesiologischen Überhangs der lehramtlichen wie gesetzgeberischen Konzilsdeutung als Einseitigkeit, die es zugunsten einer stärkeren Operationalisierung *communio*-theologischer Konstruktionsmomente in der Ekklesiologie wie auch dem Recht der Kirche aufzuheben gelte. Wer dergestalt das Recht der Kirche als im *status nascendi* befindliche Ordnung bewerte, die sich auf dem Weg hin zu einer von der konziliaren Ekklesiologie inspirierten Struktur befinde, gerate auch nicht in Versuchung, die Rolle der höchsten kirchlichen Autorität in interpretationstheoretischer Hinsicht überzustrapazieren. Dies geschehe jedoch bei den genannten Vf.n, die den Papst als „*dominus canonum*"[85] in der Kompetenz zur verbindlichen Auslegung rechtlicher wie konziliarer Texte über Recht wie Konzil erheben. Diese päpstliche Autoritätskonzeption identifiziert W. als ein Papstbild mit historischer Bedeutung. Es repräsentiere „die Figur des kirchlichen Lehramts als *iudex controversiarum*"[86] und damit eine Rollenzuschreibung, die in der Nachreformationszeit im Zuge der kirchlichen Reformationsverarbeitung entwickelt worden sei. In den unsicheren konfessionellen Findungsphasen erscheine der Papst als „konkret identifizierbare, sichtbare Instanz, die die entstehenden Streitfragen definitiv entscheiden und damit der Glaubensgewissheit der Gläubigen eine hinreichende Basis geben könne"[87]. So kennzeichne der *iudex controversiarum* eine Denkfigur, um die definitive Entscheidungskompetenz des Lehramts in theologischen Streitfragen zu beschreiben. Diese um der Glaubenseinheit willen notwendige Definitionsmacht werde bei den vorgenannten Kanonisten auch dann auf die kirchliche Autorität appliziert, wenn diese nicht lehramtlich spreche, sondern im Modus des Rechts als Gesetzgeber auftrete, und überdies, wenn sie in verbindlichen Interpretationsentscheidungen unklare Konzilspassagen oder Rechtsnormen deute oder im Schnittmengenfeld klarstellend wirke: wenn sie nämlich dunkle Textabschnitte im Modus des Rechts einer Klärung zuführe.[88] Ohne grundsätzlich der Idee eines solchen *iudex controversiarum* in interpretationstheoretischer Hinsicht eine Absage zu erteilen, kennzeichnet W.s Kritik sie als eine zum heutigen Zeitpunkt aus der Zeit gefallene, insoweit sie in den konfessionellen Findungsprozessen des Posttridentinums ihren Ort habe, die „Zeichen der Zeit" in der postvatikanischen Ära aber andere seien. Nicht konfessionelle Profilierung stehe im Zentrum der Konzilsrezeption des 20. und 21. Jh.s, sondern ekklesiologische Neuorientierung in der Spannung eines Kirchenverständnisses, das Hierarchie und *communio*

terischen Kommentar, 5), 693–707, hier: 705; Libero Gerosa: *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995 (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie, 12), 111; Wijlens, 713; Graulich, 181–182; Hallermann, 218; Hubert Socha: „Kommentierung zu c. 17", in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen (47. Erg.-Lief., Febr. 2012), hg. v. Klaus Lüdicke, 2 Rdnr. 2 lit. a.

[77] Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", 156.

[78] Vgl. Socha, 3 Rdnr. 2 lit. a; Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise*, 109; vgl. auch Lehmann, 341.

[79] Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 221; vgl. auch Bier: *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, 20–21; ders.: „Das Recht bietet Vorteile", 62; Lüdecke / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 31–34.

[80] Vgl. Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 221; ders. / Bier: *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, 31–34

[81] Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 222.

[82] Vgl. Müller: „Codex und Konzil", 478–479.

[83] A. a. O., 479; vgl. auch Graulich, 182; Demel: „Wer interpretiert wen?", 17.

[84] Werbick, 699; vgl. auch Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", 136–137.

[85] Lüdecke: „Der Codex Iuris Canonici von 1983", 221; Georg Bier: „Einsame Spitze. Die innerkirchliche Rechtsstellung des Papstes", in: Heinzmann, 229–250, hier: 244.

[86] Werbick, 697.

[87] Ebd.

[88] Vgl. a. a. O., 698.

integrativ zu verbinden habe. Für diese ekklesiologische Findung sei jedoch der *iudex controversiarum* wenig hilfreich:

„Die konkurrierenden ekklesiologischen Ansätze verlangen danach also nicht einen *iudex controversiarum*, der sich dann auch noch mehr oder weniger konsequent auf eine Seite schlägt, sondern einen qualitativen theologischen Nachvollzug der Kontroversen und dementsprechend eine theologische Gewichtung am Maßstab des auf dem 2. Vatikanum im Grundsätzlichen Erreichten."[89]

C Resümee

Die Unmöglichkeit, in der Frage nach der Bedeutung des kirchlichen Rechts für die Konzilsrezeption wie nach der Relevanz des Konzils für Recht und Rechtsverständnis einen Konsens zu erzielen, erweist sich im Kern als Produkt der „mehr oder weniger glücklich miteinander abgeglichenen Theologien und Ekklesiologien des Konzils"[90], die differente Rezeptionen erlauben. In der vorliegend nachvollzogenen Debatte treffen zwei grundlegend diskrepante Rezeptionsverständnisse aufeinander. Die eine Position versteht das Konzil „als offenen Horizont und Herausforderung für das Kirchenrecht"[91]. Ihr zufolge „bleibe das Konzil als Beunruhigung für das ‚Gewissen des Rechtes in der Kirche' bestehen, dem nicht adäquat Umgesetzten, aber in der Kirche Lebendigen zukünftig mehr Raum zu geben"[92]. Die andere Position setzt auf ein Eindeutigkeitsparadigma und verlangt nach Klärung der konziliar unscharf verbliebenen Theologie. Das Recht als kirchlicher Kommunikationsmodus mit einem prononcierten Verbindlichkeitsanspruch wird als hierfür besonders geeignet bewertet. Daher wird dem Recht, um rezeptionstheoretische Uneindeutigkeiten zu überwinden, eine prioritäre konzilsrezeptive Dignität eingeschrieben. Beide Zugänge lassen sich nicht miteinander harmonisieren. Aufgrund der Offenheit der konziliaren Theologie steht eine Auflösung des konfliktiven Patts auch nicht in Aussicht.

Mit diesem Antagonismus muss die Kanonistik leben: das aber kann sie gut. Mehr noch lässt sich die Behauptung wagen, dass dieser Streit für sie ein Glücksfall ist – und zwar aus einem zweifachen Grund. Denn die Debatte um Recht und Konzil und deren wechselseitige Bedeutung füreinander stellt einen Diskurs dar, bei dem eine kanonistische Auseinandersetzung von den Vertreterinnen und Vertretern anderer theologischer Disziplinen nicht nur vom Rande her betrachtet, sondern aktiv mitbestritten wird, sodass sich unter historischem, systematischem und kanonistischem Engagement eine interdisziplinäre Kontroverse entwickelte. Dies zeichnet der Kanonistik den Weg vor, ihre Probleme nicht segmentär, sondern multiperspektivisch zu betrachten. Insoweit sich kanonistische Fragestellungen zumeist nur vordergründig als juristische Probleme präsentieren, vielfach jedoch theologische Probleme im Medium des Rechts sind,[93] erweisen sie sich im Hinblick auf die anderen theologischen Disziplinen als gleichermaßen anschlussfähig wie bedürftig. Ein solch konstruktives Verhältnis zwischen den Disziplinen beschreibt Jürgen Werbick am Beispiel der Relation von Kanonistik und Dogmatik. Ihre Fragestellungen als interdependent zu begreifen, habe zur Folge, sich für wechselseitige Korrekturleistungen zu sensibilisieren. Ertrag sei,

„[…] dass nicht immer nur das Kirchenrecht der Dogmatik ein schlechtes Gewissen zu machen hätte, sondern dass umgekehrt auch die Dogmatik *ex professo* – als hermeneutische Wissenschaft – berufen ist, der Kanonistik ein schlechtes Gewissen darüber ‚einzuimpfen', ob die gesetzlichen Festlegungen wirklich noch dem ekklesialen Selbstbewusstsein entsprechen."[94]

Mit dieser etwas düster gefärbten Szene reziproker emotionaler Erpressung setzt W. ein wissenschaftsdynamisches Positivum ins Bild: die produktive Spannung von Interdisziplinarität. Das in diesem Modell „emotionaler Verstrickung" entwickelte Zueinander der beiden Disziplinen wird von Jochen Hilberath im Blick auf die ekklesiologische Arbeitsteilung von Dogmatik und Kanonistik konkretisiert. Hier gelte es zunächst, das dichotome Themen- und Disziplinenverständnis der Vergangenheit zu überwinden, um alsdann in der Ekklesiologie eine gemeinsame Materie zu entdecken, die es aus beiderlei Sichtweisen zu adressieren gelte:

„Es gilt weder die Alternative ekklesiologische Visionen[/]kanonistisch zu regelnde Realität noch die Gegenüberstellung von Ekklesiologie und Kirchenrecht. Letzteres gilt deshalb nicht, weil das Kirchenrecht selbst und die sich mit ihm beschäftigenden Theologinnen und Theologen selbst eine Ekklesiologie – explizit oder wenigstens implizit – vertreten, die aber nicht vom dogmatischen Diskurs und dem entsprechenden Rezeptionsprozess isoliert werden darf. Umgekehrt kann Dogmatik nicht gleichgültig an dem vorbeigehen, was Kanonisten als mögliche Umsetzung von Buchstabe und Geist des Konzils erarbeiten oder kommentieren."[95]

Hieraus resultiere eine wechselseitige Verwiesenheit, die monistischen Methodologien wie disziplinal-materialen Alleingängen wehre: „Dogma und Codex, Dogmatik und Kirchenrechtswissenschaft dürfen nicht als selbstreferentielle und autopoetische Subsysteme beschrieben noch betrieben werden."[96] Indem sich jedoch die kanonistischen Fragestellungen als Probleme der gesamten Theologie zu erkennen geben, verdeutlicht sich der Status der Kanonistik als theologischer Disziplin. In dieser Schärfung des theologischen Profils der Kanonistik liegt vielleicht der bedeutsamste Ertrag der im vorliegenden Beitrag nachvollzogenen Kontroverse.

[89] A. a. O., 699; vgl. auch Corecco: „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici", 136–137.
[90] Werbick, 697.
[91] Ebd.
[92] Ebd.
[93] Vgl. Eugenio Corecco: „Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC" , in: ders., 85–108, hier: 93.
[94] Werbick, 709.
[95] Hilberath, 48.
[96] Ebd.

Exegese / Bibelwissenschaft

Bührer, Walter: **Am Anfang ...** Untersuchungen zur Textgenese und zur relativchronologischen Einordnung von Gen 1–3. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 440 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 256), geb. € 99,99 ISBN: 978–3–525–54034–3

Die leicht überarbeitete Fassung der Diss. (SS 2013) von Walter Bührer, derzeit Lehrbeauftragter an der Univ. in Heidelberg, versteht sich als ein Beitrag zur diachronen Diskussion über Entstehung, Genesis und Entwicklung des Pentateuchs. Allgemeine Thesen zur Formierung dieses Textkorpus müssen natürlich ihre Plausibilität am Einzeltext erweisen, weswegen der methodische Ansatz des Vf.s durchaus zu würdigen ist. Er liefert ein methodisch einwandfreies Beispiel einer stark diachronen und literarkritischen Untersuchung, die zunächst mit der Einordnung von Gen 1–3 innerhalb der Literaturgeschichte des Pentateuchs arbeitet, um schließlich die Perspektive zu einem Gesamtkonzept für eine – zumindest relative – Datierung dieses Textabschnittes vorzuschlagen.

Natürlich kann man sich vor einer derartigen Untersuchung die Frage nach der tiefsten Sinnhaftigkeit eines reinen diachronen Zugangs zu Texten stellen, die man glaubt, bereits aus allen Ecken, Kanten und Richtungen untersucht zu haben. Ist es überhaupt möglich, etwas Neues zu den ersten drei Kapiteln der Bibel zu schreiben? Sind diachrone Untersuchungen zu diesen Texten nicht schon vor 200 Jahren Anlass gewesen, zahlreiche Hypothesen zur Genesis und Formierung des Pentateuchs zu formulieren? Der Vf. wagt sich insofern mit Mut und Können an ein Thema, das alles anderes als einfach ist. Und auch wenn ein solcher Zugang notwendigerweise begrenzt bleibt, schafft es der Vf., in den mehr als 400 Seiten seiner Arbeit nicht nur ein stimmiges Gesamtbild vorzuschlagen, sondern in manchen Detailuntersuchungen und Exkursen Neues zu entdecken und zu präsentieren sowie eine relativ trockene Angelegenheit, wie die literarische Schichtung von zwei bekannten Perikopen, sogar spannend zu gestalten. Über die Tragweite der angewandten Methodik soll an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden; es soll vielmehr versucht werden, die Ergebnisse und manche Einzelaspekte der Arbeit darzustellen und zu besprechen. Es liegt in der ausgewählten methodischen Zugangsweise, dass der Vf. mit manchen klassischen Vorannahmen arbeiten muss. So ist der Leser notwendigerweise gezwungen, sich mit einer als „priesterschriftlich" bzw. „vor-priesterschriftlich" bezeichneten Datierungsangabe zufrieden zu geben sowie mit einer zum Teil sehr detaillierten, dennoch immer wieder nicht ganz befriedigenden literarischen chronologischen Einordnung von den gewonnenen Grundbeständen und Nachträgen der untersuchten Texte.

Nach einer knappen Einführung, die sich mit einer forschungsgeschichtlichen Verortung der Untersuchungen zu Gen 1–3 im Zusammenhang mit der Pentateuchforschung befasst, bietet der Vf. in drei ausführlichen Kap.n zunächst die Analyse des sog. priesterlichen Schöpfungsberichts (Gen 1,1–2,3), dann die Untersuchung der nicht-priesterschriftlichen Paradieserzählung (Gen *2,4b–3,24) und schließlich eine vergleichende Darstellung der beiden Texte auf der Suche nach einer relativen Datierung und nach den Kriterien ihres kompositionsgeschichtlichen Nebeneinanders.

Die zwei Hauptprobleme, die der Vf. in Zusammenhang mit der Untersuchung von Gen 1–2,3 diskutiert, betreffen einerseits die Sicherung des zu untersuchenden Textes (der MT wird mit einer einzigen Ausnahme – 1,11 – als Textgrundlage angenommen) und andererseits die Frage nach der diachronen Formierung des Endtextes angesichts der zahlreichen literarischen und inhaltlichen Spannungen (1,3–31 werden dabei als „Schöpfungserzählung im engeren Sinne" bezeichnet; 1,1–2 und 2,1–3 als „Rahmung"; 2,4a ist ein redaktioneller Brücken-Halbvers). Eine ausführliche Strukturanalyse beweist schließlich die weitgehende literarische Einheit des Textes.

Die Untersuchung der „Paradieserzählung" in Gen 2–3 will anschließend v. a. die Frage nach Entstehung und Intention des Textes klären. Auch in diesem Fall wird zunächst die Priorität vom MT belegt und in der Folge mit der traditionellen Annahme einer literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Einheit von Gen 2,4–3 gearbeitet. Die Beobachtungen zum theologischen Gehalt des Textes wirken zwar ein wenig deplatziert, zeigen dennoch – zumindest ansatzweise –, wie die relativ trockene literarkritische Analyse doch auch zur näheren Bestimmung der Intention des Textes beitragen kann.

Mit dem dritten Schritt seiner Analyse will nun der Vf. beide Perikopen „nebeneinander" betrachten und vergleichen, um schließlich eine relative Chronologie der beiden Erzählungen zu begründen. Dabei untersucht er Gen 2–3 auf mögliche weisheitliche bzw. deuteronomisch-deuteronomistische sowie priesterschriftliche Prägungen. Die Schlussfolgerungen des Vf.s stellen sich dabei in einem relativ klaren Kontrast zu anderen – neueren – Positionen, die Gen 2–3 aufgrund von weisheitlichen, deuteronomisch-deuteronomistischen und priesterschriftlichen Einflüssen spät zu datieren versuchen, und bleiben bei der These einer vorpriesterschriftlichen Ansetzung von Gen 2–3.

Die Ergebnisse der gesamten Studie werden im abschließenden Kap. noch einmal kurz, klar, prägnant und synthetisch zusammengefasst. Die letzten Seiten bieten ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie eine mehr als 40 Seiten lange Literaturliste und ein Register von biblischen und außerbiblischen Stellen.

Der Vf. will mit dieser Arbeit einen Beitrag zur aktuellen Diskussion über die Pentateuchentstehungsgeschichte leisten. Er entwirft dabei kein theoretisches Gebilde, sondern konzentriert sich auf die Analyse von zwei Texten, die als paradigmatisch gelten können. Methodisch ist seine Arbeit sauber durchgeführt, seine Überlegungen sind stets in den wissenschaftlichen Diskurs eingebaut. Er bietet zahlreiche Forschungsüberblicke und ist bestens vertraut mit der gegenwärtigen Forschungslandschaft. Seine Studie ist außerdem sehr leserfreundlich gestaltet: Kurze und dennoch prägnante Zusammenfassungen seiner Ergebnisse werden immer wieder angeboten; mehrere Exkurse beschreiben in einer kompakten Form die Diskussion und geben tiefere Einblicke in manche ausgewählte Themen; Schaubilder veranschaulichen v. a. Textstrukturen.

Inhaltlich bietet der Vf. vielleicht nicht viel Neues; die Arbeit ist dennoch ein Versuch, manches zu präzisieren, einer Richtung der modernen Genesisforschung etwa entgegenzutreten und v. a. eine sehr ausführliche Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschungslandschaft zu präsentieren.

Wie bereits am Anfang gesagt, wenn man sich mit den diachronen Vorannahmen anfreunden kann, handelt es sich um eine ausgezeichnete Arbeit. Aber auch wer hingegen an der literarkritischen Analyse weniger Freude hat, kann zahlreiche Aspekte der Einzelanalyse schätzen. Bei den allgemeinen Schlussfolgerungen bleibt der Eindruck bestehen, dass der Vf. sehr vorsichtig bei einer bereits bekannten Position bleibt. Wenn man aber bedenkt, dass es sich bei der vorliegenden Studie um eine Diss. handelt, ist diese Position durchaus verständlich und auch akzeptabel.

Aachen Simone Paganini

Zalewski, Ulrich: **Gott, König und Volk**. Eine synchrone und diachrone Auslegung von 2 Sam 24. – Würzburg: Echter 2014. (XXXV) 203 S. (Erfurter theologische Studien, 103), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–429–03494–8

Die vorliegende Monographie wurde 2010 von Ulrich Zalewski an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt als Diss. eingereicht und von Prof. Dr. Georg Hentschel betreut. Mit 2 Sam 24 widmet sich die Studie einem der in der Forschung umstrittensten Kapitel innerhalb der Samuelbücher. Es erscheint daher sehr umsichtig, den Text anhand der klassischen Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese genauer zu untersuchen.

Der Arbeit sind ein Inhaltsverzeichnis, ein Vorwort sowie ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis vorangestellt (V–XXXV). Eine sehr knappe Einleitung (1f) beginnt mit einem Beispiel aus der Rezeptionsgeschichte und führt in den Text und in die Forschungsgeschichte ein. Darauf folgt ein erster Teil zur Textkritik (3–17), in dem der masoretische Text von 2 Sam 24 den Ausgangspunkt bildet. Dabei werden neun textkritische Probleme herausgegriffen und mit viel Sachverstand diskutiert; anschliessend wird ein textkritischer Entscheid präsentiert. Die inhaltlich zentralen Fragen, die sich aus LXX, 1 Chr 21 (LXX und MT) sowie 4 QSam^{a} frg. 164f ergeben, werden für die diachrone Analyse aufgehoben. Im zweiten Teil des Buches (19–84) widmet sich Z. der synchronen Textanalyse. Auf das erste Kap. zur „Segmentierung des Textes" folgt unter 2. eine „Semantik einzelner Wörter, Wendungen und Motive". Hier werden die Bedeutungen einzelner Begriffe und fester Wendungen näher analysiert. Es finden sich dabei sowohl Angaben zur akkadischen und ägyptischen Etymologie als auch Anmerkungen zur Topographie, zum Genus und zur Syntax. Anschließend erfolgt unter 3. die „Übersetzung des Textes". Im vierten Kap. zur „Textsemantik" untersucht Z. Leitworte und Wortfelder. Unter 5. („Struktur des Textes") bestätigt er die bereits öfters vorgeschlagene Dreiteilung in „Volkserzählung" (VV. 2–9), „Strafwahl und Strafe" (VV. 11–15) und „Altarbau" (VV. 18–25). Schließlich folgt in 6. („Narrative Analyse") eine detaillierte, 20 Seiten umfassende Erzählanalyse, in der Z. Theorien von Gérard Genette, Matias Martinez / Michael Scheffel, Shlomith Rimmon-Kenan, aber auch von Shimon Bar-Efrat, Jean Louis Ska u. a. beizieht. Er untersucht darin Zeit, Ort, Handlung und Figuren (Jhwh, David, Joab, Gad, der Bote und Arauna). Abgerundet wird die synchrone Analyse durch „Untersuchungen zum [literarischen] Kontext" (7. Kap.). Im dritten und mit Abstand umfangreichsten Teil der Studie (85–171) folgt die diachrone Analyse: Dabei werden im ersten Kap. die Versionen der Volkserzählungsgeschichte vorgestellt. Dem MT und der LXX von 1 Chr 21,1–22,1, der LXX von 2 Sam 24 sowie Q (4 QSam^{a} frg. 164f) und Josephus (Ant VII,318–334) wird jeweils ein Unterkap. gewidmet. Kap. 2 („Literarkritik") beginnt mit einem Forschungsüberblick und präsentiert dann ausgehend von dem dreifachen Ende der Katastrophe und dem Boten im Zentrum der Geschichte eine literarkritische These. Z. geht von sechs verschiedenen Textschichten aus: Eine Volkserzählungsgeschichte in VV. 2–3a.3d.4*.8*.9a–b.15* (10.–8. Jh.) sowie eine Altarbaugeschichte in VV. 18a*.18b–19a.20a–21d.22.24–25b (8.–7. Jh.) seien durch V. 15a und V. 16 mit-

einander (vorexilisch!) verknüpft und später sukzessive um die Themen Schuld und Strafe (VV. 3b–c.10–14.17.19b deuteronomistische Bearbeitung) sowie Opfer und Versöhnung (VV. 1.21e.23.25c–d priesterliche Bearbeitung) erweitert worden. Die letzte Ergänzung findet sich in VV. 4a*.b*.5–7.8b*.9c (nachchronistische Bearbeitung). Unter 3. („Traditionskritik") wird 2 Sam 24 traditionsgeschichtlich verortet und mit anderen „Volkserzählungsgeschichten" (z. B. 1 Chr 27,23; 2 Chr 2,16; Ex 30,11–16; Num 1–4 und 26) bzw. „Altarbaugeschichten" (Dtn 27,5f; Jos 8,30; Ri 6,26 u. a.) verglichen. Im Kap. „Überlieferungskritik" (4.) setzt sich Z. kritisch mit der Vorstellung einer jebusitischen Kultgründungslegende auseinander und bringt die einzelnen Textschichten schließlich in eine absolute Chronologie (5. „Redaktionskritik"). Ein vierter Teil widmet sich der Theologie (173–191), in einem fünften Teil (193–197) wird der historische Hintergrund beleuchtet, wobei nicht ganz einsichtig ist, weshalb die hier präsentierten Ergebnisse nicht in den diachronen Teil eingeflossen sind. Eine kurze Zusammenfassung (199–203) rundet die Monographie schließlich ab.

Die Arbeit ist sachlich geschrieben und setzt sich ausführlich mit der älteren und jüngeren Forschung auseinander. Dabei beginnt jeder Teil mit „Methodische[n] Vorüberlegungen". Trotz dieser Hinführungen bleiben Vorentscheide und Gründe für die Auswahl häufig ungeklärt. So stellt sich etwa die Frage, nach welchen Kriterien einzelne Wörter im synchronen Teil herausgegriffen werden (bspw. findet sich ein Unterkap. zum Begriff דָּבָר, nicht aber zu מַגֵּפָה).

Insbes. beim Vergleich der unterschiedlichen Versionen der Erzählung bleibt die Untersuchung m. E. etwas allgemein. Textauslassungen, -änderungen und -ergänzungen werden in der diachronen Analyse zwar sorgfältig festgehalten, dann aber auf einfache Erklärungsmuster zurückgeführt: 1 Chr 21,1–22,1 würde 2 Sam 24 „vereindeutigen", ausschmücken und eigene theologische Akzente setzen (92). LXX 2 Sam 24 harmonisiere Unstimmigkeiten von MT 2 Sam 24 und fülle Leerstellen (99). Die Tatsache, dass LXX 1 Chr 21 teilweise MT Sam 24 entspricht, wird als Tendenz, den Text von 1 Chr 21 wieder mehr mit 2 Sam 24 in Einklang zu bringen, abgetan (92f), und die Gemeinsamkeiten von Q sowohl mit LXX 2 Sam 24 als auch mit MT 1 Chr 21 werden damit erklärt, dass „wohl ein der masoretischen Überlieferung nahestehender Samuel-Text und seine chronistische Parallele" als Vorlage gedient haben. Somit wäre MT 2 Sam 24 der älteste Text und alle Textänderungen sind ausgehend davon zu erklären. Eine eingehende Untersuchung der Entstehungsgeschichte inklusive ihrer theologischen Umdeutungen und des historischen Kontextes dieser unterschiedlichen Fassungen bleibt daher nach wie vor ein Forschungsdesiderat. Dabei dürfen Textkritik und Literarkritik gerade bei dieser, noch in hellenistischer Zeit stark überarbeiteten Erzählung nicht vorschnell auseinandergerissen werden.

Bedauerlich ist auch, dass synchroner und diachroner Teil der Arbeit nur lose miteinander verknüpft sind und kaum gegenseitig fruchtbar gemacht werden. Auf Ungereimtheiten wird im synchronen Teil zwar explizit verwiesen (vgl. etwa 63–66), doch werden diese relativ leicht nivelliert und vorschnell gelöst. Zu diskutieren wären hier etwa die Fragen, ob David negativ und als verantwortlich für den Tod von 70.000 Menschen oder positiv und als Kultstifter dargestellt wird (vgl. lediglich sehr knapp 71–73), wann die Pest beendet wurde und welche Funktion das Opfer (Sühne- oder Dankopfer) hatte. Obwohl die Rez.in für die Einheitlichkeit und eine wesentlich jüngere Datierung von 2 Sam 24 argumentiert hat (vgl. Sara Kipfer: *Der bedrohte David*, Berlin 2015), überzeugt der diachrone Teil insgesamt am meisten: Nach ersten literarkritischen Überlegungen folgt auf S. 129–139 noch einmal eine kritische Prüfung der Ergebnisse und eine Zusammenstellung der Argumente. Immer wieder setzt sich Z. im Folgenden kritisch mit Forschungspositionen (etwa Zwickel [150f] oder Dietrich [160–164]) auseinander und kommt zu einer eigenen, überzeugenden redaktionskritischen Lösung.

Insgesamt liegt eine in sich logisch aufgebaute Arbeit vor, die in einigen Bereichen positiv zu überraschen vermag und mit sachlicher Kritik an älteren Forschungspositionen und scharfsinnigen Beobachtungen neue Einsichten präsentiert.

Bern Sara Kipfer

Frankemölle, Hubert: **Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden.** – Berlin/Münster: Lit 2013. 394 S. (Forum Christen und Juden, 10), pb. € 39,90 ISBN: 978-3-643-12094-6

Der vorgelegte Band vereinigt Studien aus den Jahren 2001 bis 2013. Sie kreisen um hermeneutische Grundfragen der ntl. Exegese im Kontext der Erkenntnis, dass Jesus und die ntl. Autoren Juden waren und sich als Juden verstanden. Daraus ergibt sich eine eminente Bedeutung der historisch-kritischen Exegese des NT für den jüdisch-christlichen Dialog. Die Texte sind das Ergebnis jahrzehntelanger Forschung des Vf.s zu diesem Themenkreis. Der letzte Beitrag ist bisher unveröffentlicht und stellt eine Art Fazit aus den übrigen Beiträgen dar.

Die insgesamt 20 Texte sind in drei Hauptteile gegliedert. Geradezu definitorisch wird der erste dieser drei Teile („hermeneutische Grundfragen") mit zwei Lexikonartikeln des Vf.s eröffnet, die die Stichworte „Schrift/Schriftverständnis" und „Verheißung und Erfüllung" behandeln. Sodann stellt Frankemöller „Anfragen an die ‚kanonische Exegese'". Ausgangspunkt dafür ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Jesusbuch Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. Dieses Buch dient F. als besonders eindrückliches Beispiel dafür, dass der modische Begriff „kanonische Exegese" im Grunde unbestimmt ist und allzu oft dazu dient, exegetische methodische Vielfalt auf eine vermeintlich einheitliche „kanonische", im Grunde aber dogmatisch vorgegebene Wahrheit zu reduzieren. F. macht deutlich, dass der Begriff „Kanon" immer in mindestens doppelter Weise zu durchdenken ist. Für welche Rezeptionsgemeinschaft gelten welche biblischen Texte als maßgeblich und somit „kanonisch"? Dies gilt insbes. im Hinblick auf das AT, das F. konsequent „heilige Schriften Israels (bzw. der Juden)" nennt, wobei hebräische und griechische Schriften gleichermaßen gemeint sind und deutlich wird, dass es aus Perspektive der ntl. Autoren einen einheitlichen Kanon der „Schriften" und damit eine vereinheitlichende, „kanonische" Leseweise des späteren AT nicht gab. Daran orientiert plädiert F. für methodische Vielfalt, die Hand in Hand gehen muss mit einer rechenschaftsfähigen hermeneutischen Reflexion des eigenen (konfessionellen) Standpunkts, mit dem Fazit: „Nur so wird man immer neu der Sinnfülle und Mehrdimensionalität der Texte gerecht. Angemessen ist ein kritisches Wechselspiel der verschiedenen Methoden und Hermeneutiken, in dem die ‚kanonische Exegese' ihren Platz hat" (43f). Hieraus ergeben sich beinahe schon organisch „Bibeltheologisch-hermeneutische Reflexionen zur ‚Transformation' von Wahrheit bei der Lektüre neutestamentlicher Schriften", wie F. seinen nächsten Beitrag überschreibt. Er legt darin (auf exegetischer Basis) Einspruch ein gegen eine „Objektivierung" eines religiösen Wahrheitsbegriffes, der in vermeintlicher „Zeitlosigkeit" seine geschichtliche Bodenhaftung verliert. Denn „der Sinn selbst steht nicht da; er entsteht erst im Akt der Rezeption" (76). Und so ist in der Spannung von Kontinuität und Diskontinuität die Aneignung biblischer Wahrheiten „durch Transformation" (77) wahrzunehmen. Dies gilt für jede religiöse Rezeptionsgemeinschaft heiliger Texte, aber auch schon innerbiblisch. Indem sie dies deutlich macht, erweist sich die ntl. Exegese mit Michael Theobald als theologische Basiswissenschaft.

Damit sind die Themen benannt, die in den einzelnen Beiträgen des zweiten Hauptteils nun exegetisch traktiert werden. F. konzentriert sich dabei auf Paulus, genauer auf den Römerbrief und dort noch einmal auf die Kap. 5 und 9–11. Dabei werden zwei Grundgedanken immer wieder umkreist. Der eine ist mit dem Titel des Buches gegeben. Paulus liest die „heiligen Schriften" (vornehmlich die LXX) als Jude und erkennt das Evangelium in ihnen. Dies ist v. a. aus den Ausführungen über Abraham zu erkennen, der durch Glauben das Heil erlangt, noch bevor die Sinai-Tora offenbart wurde. Dieser Glaube an Gott wird nach F. für Paulus auch in und durch Christus erschlossen. So werden die heiligen Schriften Israels bestätigt. Damit hängt der zweite Grundgedanke zusammen: Für F. ist Paulus nicht in erster Linie christozentrisch, sondern theozentrisch zu lesen. Für den „christlichen Juden" Paulus steht die Christologie klar unter dem Primat des Monotheismus; denn Christus erschließt das Heil Gottes und zwar des Gottes, der sich auch in den heiligen Schriften Israels offenbart hat. F.s Paulusexegese steht in der Linie der „neuen Paulusperspektive", wie sie auf J. D. G. Dunn zurückgeht. Dies wird besonders deutlich in F.s Exegesen zu Röm 9–11 (zwei Beiträge). Sachgemäß sieht er in diesen Kap.n nicht eine Art erratischen Block, sondern will sie unter der „Leserlenkung" (ein häufig gebrauchter Schlüsselbegriff) des ganzen Römerbriefs sehen. Dabei ist das Thema des Verhältnisses von Juden und Heiden von Anfang an (Röm 1,16f) leitend. So gelesen erkennt F. in Röm 9–11 zwei atl. Bundeskonzepte miteinander im Dialog, ein priesterschriftliches und ein deuteronomistisches. Mit dem Ergebnis, „‚daß das Christentum sich nicht anders verstehen kann denn als Ausdruck des Judentums' [Dunn], woraus ebenso folgt, ‚daß das Judentum sich selbst nicht treu ist, wenn es nicht das Christentum als legitimen Ausdruck seines eigenen Erbes anerkennt; und daß gleichermaßen das Christentum sich selbst untreu ist, solange es das Judentum nicht als legitimen Ausdruck desselben gemeinsamen Erbes anerkennt' [Dunn]. Röm 9–11 im Kontext des übergreifenden Röm und der in ihm rezipierten Bundestheologien aus den heiligen Schriften Israels in Hebräisch und Griechisch liefert für dieses Wechselspiel und somit für den christlich-jüdischen Dialog eine solide Basis." (173)

Diesem Dialog widmen sich v. a. die Texte des letzten Buchteils. Dabei findet F. durchaus Anerkennung für Luthers Paulusrezeption (allerdings nur für das 16. Jh.), weitet den Blick über Paulus hinaus auf das Matthäusevangelium und beteiligt sich engagiert und differenziert unter der Überschrift „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog" an aktuellen Debatten der röm.-kath. Kirche. Der letzte Beitrag mit dem programmatischen Titel „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht" (1 Kor 4,6) kann wie folgt zusammengefasst werden: Paulus entfaltet sein Evangelium „gemäß den Schriften" als „Evangelium Gottes", was durch Christus „bestätigt" wird (vgl. 379f). Die heiligen Schriften können aber nicht auf den hebräischen Kanon beschränkt bleiben, sondern umfassen auch die griechischen Schriften des Judentums. V. a. in der Wahrnehmung der Vielfalt und zugleich der Kontinuität, mit der die ntl. Autoren an diese Traditionen anknüpfen, liegt ein wesentlicher hermeneutischer Beitrag der ntl. Wissenschaft.

Das vorliegende Buch zeigt einmal mehr, dass Aufsatzsammlungen durchaus ihren Sinn haben. Werden hier doch Beiträge des Vf.s aus unterschiedlichen Kontexten so gesammelt, dass sich ein stimmiges

Gesamtbild mit einer nachvollziehbaren Position ergibt. Allerdings sollte man eine solche Sammlung nicht mit Lexikonartikeln beginnen lassen, da dieses Genre doch ganz eigene Lesegewohnheiten fordert. Auch Redundanzen sind nicht zu vermeiden, dienen aber auch der Vertiefung des Gelesenen. Hervorzuheben ist, dass F. sich als ein Neutestamentler präsentiert, der historisch-kritisch in wünschenswerter methodischer Vielfalt arbeitet. Sein Konzept der „heiligen Schriften Israels" in Hebräisch und Griechisch als Anknüpfungspunkt der ntl. Autoren überwindet die Scheinalternative von „jüdischer Hebräischer Bibel" und „christlichem AT". Bei aller nachvollziehbaren Kontinuität zwischen dem christlichen Juden Paulus und seiner vorgegebenen Tradition stellt sich doch die Frage, was das Neue am NT ist. Dies ist dann unmittelbar verknüpft mit der Christologie. F.s Konzept einer theozentrischen Christologie ist nachvollziehbar und bewahrt vor Fehlschlüssen. Gleichwohl besteht die Gefahr, dies subordinatianisch misszuverstehen. Und bleibt es bei dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, stellt sich die Frage, wie dies im jüdisch-christlichen Dialog zu stehen kommt. Denn in historischer Perspektive mag es sich bei christologischen Aussagen einzelner ntl. Schriften um „Zeugnisse eines neuen jüdischen Glaubens" (94) handeln. Heute aber findet sich im Judentum das – wie auch immer zu definierende – Bekenntnis zu Jesus als dem Messias/Christus nicht mehr. Umgekehrt kann aber die Christenheit von diesem Bekenntnis nicht absehen, ohne ihre Identität aufzugeben. So wird „Dialog" an diesem Punkt wohl auch heißen, unterschiedliche Standpunkte klar zu benennen. Dass dabei die jeweils andere Position in ihrem Eigenrecht stehen bleiben kann, sollte selbstverständlich sein.

V. a. aber beeindruckt die gründliche hermeneutische Reflexion des eigenen Standpunkts des Exegeten in kritischer Solidarität mit seiner Kirche. Hier wird historisch-kritische Exegese als ein theologisches Geschäft profiliert. Diese reflektierte Standortbestimmung macht Exegese dann zu einer „theologischen Basiswissenschaft" (M. Theobald), und dieses Selbstbewusstsein stünde der Exegese in allen Konfessionen gut an.

Oberursel Achim Behrens

Keazirian, Edward M.: **Peace and Peacemaking in Paul and the Greco-Roman World**. – New York: Peter Lang 2014. (XV) 214 S. (Studies in Biblical Literature, 145), geb. € 69,90 ISBN: 978–1–4331–1566–0

Die Diss. (Boston Univ. School of Theology, Betreuer: J. P. Sampley) von Edward Keazirian zieht die Thematik des Friedens bzw. Friedenschaffens in der griechisch-römischen Welt als Vergleichsfolie zu den Paulusbriefen heran.

In der „Introduction" (1–15) stellt K. seine These voran: Während Krieg in der griechisch-römischen Denkwelt die Norm und Frieden eine willkommene Unterbrechung der Kriegszeiten darstellt, ist für Paulus Frieden die Norm für eine Christus-Gemeinde und der Konflikt die Abweichung davon (3). K. will durch das Studium ausgewählter Quellen zeigen, wie Krieg zur Identität griechischer Polis-Bewohner und später des römischen Imperiums gehörte, was selbst noch den universalen endzeitlichen Frieden, den Paulus von der Durchsetzung des Christus erhofft, prägt; Unterschiede treten in der Begründung und den Ursachen des Friedens innerhalb menschlicher Beziehungen auf. Methodisch differenziert K. zwischen der Bedeutung des Begriffs εἰρήνη und den Konzeptionen, die sich damit verbinden (5). Aus der Sozialwissenschaft greift er bereits standardisierte Kategorien der Konfliktlösung als Rahmen für seine Untersuchung auf: Negotiation, Mediation, Arbitration („Schiedsverfahren") und Litigation („Gerichtsverfahren") (12–15).

Teil I (17–82) sichtet griechisch-römische Konzeptionen von Frieden und setzt in Kap. 1 (19–26) mit einer platonischen Definition und semantischen Differenzierungen ein; als Ergebnis wird sichtbar, „that war was apparently accepted as the norm, while peace was considered an interruption […] in the normal, routinely discordant and disruptive, course of life" (26). Krieg muss geführt werden, um Frieden zu erreichen. Kap. 2 (27–45) stellt die Geschichte der griechischen Stadtstaaten zwischen trojanischem Krieg und Alexander d. Gr. als Kriegsgeschichte dar. K. exponiert dabei Alexander d. Gr. als Modell eines von den Göttern legitimierten Weltherrschers, der durch Kriege Frieden schafft (37f). Diese Erfahrungen spiegeln sich in der griechischen Mythologie, in der religiösen Praxis und in der Erziehung wider, wobei Krieg zur kosmischen Norm des Lebens stilisiert wird. Heroische Krieger werden zum Vorbild. Grundlegende Konzeptionen von Frieden sichten Kap. 3 (46–57: „Homer und Hesiod") und 4 (58–76: „Vorsokratiker, Plato und Aristoteles"). Frieden setzt die Überwindung der den Krieg bedingenden Feindschaft mit anderen bzw. des inneren Konflikts der Seele voraus. Frieden kann auch positiv verstanden werden als Ruhe und Ungestörtheit in den Beziehungen zu den Göttern, zur Natur, zu sich selbst, zu Insidern und Outsidern der eigenen Gesellschaft, im Idealfall als paradiesischer Zustand (Goldenes Zeitalter). Die Verwirklichung dieses Ideals kann durch Besänftigung der Götter bzw. durch Veränderung des Menschen mittels Tugenden und Erziehung angestrebt werden. Kap. 5 widmet gerade einmal vier Seiten (77–80) der Literatur Roms (Vergil und Cicero), denn „the Roman authors do not add much to the Greek conceptions of peace" (77).

Es fällt auf, dass die frühe römische Kaiserzeit als Lebenswelt des Paulus und seiner Gemeinden gegenüber der Zeit der griechischen Stadtstaaten kaum zur Sprache kommt. Weder die verbreitete stoische Philosophie noch die politische, „ideologische" Bedeutung von Frieden in der Alltagswelt des 1. Jh.s werden zum Thema (z. B. die Schließung des Ianus-Tempels unter Augustus, die Neugestaltung des Campus Martius in Rom mit der Ara Pacis als Zentrum; Münzprägungen mit dem *pax*-Motiv).

Teil II (83–124) untersucht die paulinische Konzeption von Frieden in zwei Schritten. Kap. 6 (85–110) bespricht direkte Vorkommen von εἰρήνη am Anfang und Schluss der Paulusbriefe und in paränetischen Passagen. K. stellt den atl.-frühjüdischen Hintergrund heraus, auf dem Paulus Frieden in umfassender Weise als Segen JHWHs und als Eigenschaft Gottes selbst versteht; Gott erscheint als Urheber des Friedens in der Gemeinde, und er handelt durch Christus als „intermediary agent" (90). Im Gemeindeverständnis des Paulus ist Friede folglich die Norm, von der der Konflikt abweicht (100). In paränetischen Kontexten wird „Friede" eingeordnet in die Dichotomie von Fleisch/Sünde und Geist bzw. in die theologische Konzeption der Versöhnung Gottes mit den Menschen (107). Der Friede muss sich dann innerhalb der Gemeinde erweisen und ist auch im Umgang mit Außenstehenden das Ziel.

Kap. 7 (111–124) bespricht indirekte Bezüge v. a. in 1 Thess und Phil auf das Konzept „Frieden", die K. als „linkage group" damit verbunden sieht, bleibt jedoch recht allgemein im Rahmen von Mahnungen zum christlichen Leben und akzentuiert Frieden primär als „the individual's peace of mind and freedom from anxiety", was durch die Erfahrung des Leidens und den Bezug auf die Gemeinschaft ausbalanciert wird (115). Wichtig ist der Verzicht auf Status und Ehre innerhalb der Gemeinde als Voraussetzung des Zusammenlebens (119–121). Dies verändert die Wertestruktur in der Gemeinde, die nun in Christus und seinen Nachfolgern andere „Helden" als ihre Umwelt besitzt: „heroes that were characterized by humility rather than hubris and that were oriented to the welfare and prosperity of others not just of themselves" (124).

Teil III (125–182) wendet sich nun nicht, wie man nach der bisherigen Lektüre erwarten könnte, Aussagen des Paulus zum politischen Frieden im Kontext Roms zu, sondern bespricht briefliche Lösungsstrategien für innerchristliche Konflikte (auch wenn „Frieden" dabei nur in Phil 4 begegnet). Bereits in seiner Einführung nennt K. den Grund: Während die antike Literatur Frieden v. a. auf der politischen Ebene thematisiert, gehe es Paulus um die Lösung zwischenmenschlicher Konflikte, und daraus folgt die Auswahl der Paulusbrief-Texte (9). Dass dies nicht ganz bruchlos funktioniert, zeigt die Einführung eines weiteren Modells in Kap. 8 (127–135).

Das *honor/shame*-Modell (in Verbindung mit Patron/Klient und Freundschaft/Feindschaft) präge die soziale Dynamik der römischen Gesellschaft und beeinflusse auch Konfliktlösungen, da das Streben nach sozialem Ansehen häufig gegen Versöhnung und Frieden stehe. Römische Strategien zur Konfliktlösung umfassen Mediation und Management im Rahmen der *honor/shame*-Struktur. Die folgenden Kap. (Kap. 9–12 [136–182]) erörtern vier Fallbeispiele aus den Paulusbriefen: Philemon und Onesimus in Phlm 1–25, Euodia und Syntyche in Phil 4,2f, Gerichtsverfahren zwischen Christen in 1 Kor 6,1–11, den sog. antiochenischen Zwischenfall zwischen Petrus und Paulus in Gal 2,11–21. Dabei zeigt sich, dass Paulus eine echte Lösung der Konflikte anstrebt und verschiedene Rollen übernimmt: die des Mediators, aber auch des Anwalts für den sozial Schwächeren; er bezieht durch eindeutige Rhetorik Stellung, ist selbst offen für Aushandlungen, geht aber auf Konfrontation, wenn er sein Evangelium in Gefahr sieht. Seine Autorität verankert er in der Berufung zum Apostel durch Gott, dennoch schreibt er die Verantwortung für die Konfliktlösung den betroffenen Personen bzw. der Gemeinde zu, die diese in Nachahmung des Versöhnungshandelns Gottes ausüben können (vgl. 181f; auch 148f).

Am Ende steht eine Zusammenfassung (183–188), die strategische Prinzipien des Paulus zur Konfliktlösung benennt, die auch für die heutige Kirche Gültigkeit beanspruchen können. Friede wird von Gott empfangen, und es ist nicht die Aufgabe einer Autorität, Frieden herzustellen, sondern „educating people for peace", „teaching and reminding the people of their new identity in Christ" (187).

K. bietet einen Einblick in griechische Vorstellungen von „Frieden" und einen Überblick über die Verwendung des Begriffs und der damit verbundenen Konzeption bei Paulus sowie über Lösungsstrategien, die Paulus in Bezug auf konkrete Konfliktfälle in den Gemeinden praktiziert. Die Verbindung zur hellenistisch-römischen Lebenswelt ist nur teilweise gelungen, weil politische Bezüge zu wenig fruchtbar gemacht werden; z. B. geht K. bei 1 Thess 5,3 („Friede und Sicherheit") nicht auf die aktuelle Diskussion um einen Slogan, der das politische Verständnis Roms bezeichnet, ein (112). Gerade Teil III ist in sich interessant, lässt sich aber nur in einem sehr weiten und allgemeinen Sinne mit Frieden in Verbindung bringen und steht daher etwas unverbunden neben den beiden ersten Teilen. K. deutet völlig zu Recht signifikante Differenzen zwischen den Werten der römischen Gesellschaft und den Christus-Gemeinden an – eine Spur, der weiter zu folgen sich lohnen würde.

Es fällt auf, dass K. wenig Sekundärliteratur, die z. T. auch noch älteren Datums ist, verwendet (Ausnahme: Kap. 8) und auf deutsch-

sprachige Literatur fast vollständig verzichtet, was den wissenschaftlichen Dialog nicht gerade fördert.

Augsburg Stefan Schreiber

Machingura, Francis: **The Messianic Feeding of the Masses**. An Analysis of John 6 in the Context of Messianic Leadership in Post-Colonial Zimbabwe. – Bamberg: University of Bamberg Press 2012. 435 S. (Bible in Africa Studies, 8), kt € 21,00 ISBN: 978–3–86309–064–7

Francis Machingura (Associate Prof., Univ. of Zimbabwe, Harare) did his doctoral studies as a scholar of *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) and received his PhD in Intercultural Biblical Studies from the Univ. of Bayreuth in 2012. His research interests focus on the Bible and its relevance in and for the contemporary society. His profile situates him perfectly in his seminal work that blends leadership, history, culture and the reading of scripture in light of the theme of "The Messianic Feeding of the Masses". This monograph is an updated version of M.'s PhD thesis.

The monograph is divided in four parts so that the reader is not confused with the voluminous information. The first part consists of two chap.s; chap. 1 raises the problem. The author presents his concept of messiah-ship and gives working definitions. E.g. he coins the word *Mugabology* "to refer to the royal ideology on the person, identity, authority and duties of Mugabe as the president of Zimbabwe" (15). This coined word becomes the major signpost of the entire work. In chap. 2 (35–40), the author successfully presents methodological questions.

In part 1 – generally spoken – the author has put biblical studies at its best by addressing courageously the reality of poverty, suffering and the rest of the calamities that ravage countries like Zimbabwe. This approach is definitely a risky move especially when put on the African political dimension where in some cases, academics can be wrongly interpreted as interested in politics by virtue of producing findings and writings that are deemed as not favourable to the ruling elite. The author is also aware of local and international politics and how they have been falsely associated with the messianic concept. It is interesting that both – tyrants and good leaders – bear the same title. But all in all they fall short by far to what the ideal messiah accomplished. M. observes: "There has been an upsurge of leaders in Africa who were once referred to as sons of God or messiahs, for example, Mobutu SeseSeko (Democratic Republic of Congo), Kamuzu Banda (Malawi), Nelson Mandela (South Africa), Idi Amin (Uganda) and Julius Nyerere (Tanzania)." (15) Surprisingly enough none of them has denied these assertions.

The second part (42–115) "The kingship of Jesus in John 6 and its historical background" is subdivided into four chap.s. These chap.s essentially deal with the ancient world and how they perceived the concept of messiah. Chap. 1 and 3 deal with the Mesopotamian, Egyptian, Greek and Roman kings and their royal ideology. The author concludes that these kings perceived themselves as gods. Therefore, none of their subjects was supposed to question them, even in gross violation of human rights. Chap. 2 and 4 cover the development of royal ideology from David's dynasty to Jesus' Kingdom. M. concludes: Jesus has virtues of divinity beyond and every human being, therefore, deserves to be accepted as a divine king. Here M. has also demonstrated a rare courage to defend the doctrine of Christology and opting to be at risk of being called a 'fundamentalist scholar' from certain historical, religious and political circles.

The third part (165–206) consists of three chap.s, in which M. – a Zimbabwean himself – successfully presents the "Zimbabwean Context". He argues that Mugabe has not only drawn similarities on his Mugabology from Mesopotamian, Greek, and Roman kings but also from the Shona culture. M. adds that Mugabology is such a complex phenomenon in search for power where all sorts of religious concepts, particularly Christianity, are included to make a desired influence on both the private and the public sphere. In essence, M.'s use of multiple approaches – such as the comparative approach, historical critical method, post-colonial method – has proven effective to make his case. This is a rare stance of brilliance and opens the door for further development of contextual biblical studies in Africa.

Finally in Part 4 (299–341), which consists of two chap.s, M. compares the concepts of Christology and Mugabology. In this grand climax, the author maintains a thrust of careful reasoning and logical argumentation to show the fallacies of Mugabology that he is a messiah. He argues that Mugabology does not completely discuss the death and resurrection of Jesus Christ. Now on his 91st birthday, Mugabe publically declared that he has now beaten Christ, because Christ resurrected only once, but he has resurrected so many times (symbolically an indication of his immortality for his supporters).

The book climaxes in the following words: "If the messiah-ship of President Mugabe is likened to Jesus, then his rule must present a servant leadership that broadly respect the sanctity of peoples' lives. That is the same with Jesus' feeding of the masses which was not patronizing and did not end with filling peoples' stomachs but eschatologically fed the souls as well. And in that case, feeding of the poor alone cannot be taken as the only measurement of messiah-ship but this must include other facets of life." (335) M. argues in his monograph that Jesus' feeding did not patronage or enslave people but in fact, it holistically liberated them. M. contends African political elites to use the feeding *motif* as part of their mechanism for rewarding or punishing of the poor masses.

The extensive footnotes and a rich bibliography indicate that the author practically exhausted his field of study. Unlike certain studies which share the same characteristic, this study is commended for critical engagement of sources. In addition to that, the appendix section is very illustrative, it has 28 magazine excerpts which show the messianic traits associated with Mugabe as a messiah who will rule forever, or will not die, or Mugabe is a gift of God etc. So what the author is presenting is not a 'cooked argument', but the reality of Zimbabwean politics and elsewhere in the continent of Africa where religions like Christianity are used to spruce up the image and entrenchment of power of the political elites at the expense of the poor 'masses'.

This study is making an important contribution to contextual biblical studies that will warn people to stop using religious ideas to promote their political tyranny. This book is an important resource to anybody interested in the Bible's relevance in contemporary society. It is recommended that M. has to make a simplified version so that the masses may be liberated from Mugabology.

Arusha Mussa S. Muneja

Schedtler, Justin Jeffcoat: **A Heavenly Chorus**. The Dramatic Function of Revelation's Hymns. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 382 S. (WUNT II, 381) pb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–153126–2

Die Johannesoffenbarung ist mitnichten eine antike Tragödie – und doch sind ihre hymnischen Passagen mehrfach schon in ihrer den narrativen Kontext kommentierenden Funktion mit der Rolle des Chores in antiken Tragödien verglichen worden. Untersuchungen zum letzten Buch der Bibel weisen auf diese Parallelisierung oft quasi-axiomatisch hin, erforschen sie jedoch selten näher. Daher hat sich Justin Jeffcoat Schedtler in seiner für den Druck leicht überarbeiteten, von der Emory Univ. (Atlanta) 2013 angenommenen PhD thesis (betreut von L. T. Johnson) eine differenzierte Analyse der dramaturgischen Funktion der Hymnen der Offb zum Ziel gesetzt. Methodisch geschieht dies durch die breit angelegte Einbettung in eine Darlegung vielfältiger Formen und Funktionen antiker Choraltexte als Verstehensrahmen für die biblischen Hymnen. Dabei stehen neben den üblicherweise zitierten Beispielen aus der klassischen Periode auch solche hellenistischer und römischer Herkunft. Vom Duktus her betrachtet S. die Hymnen der Offenbarung zunächst für sich und wendet sich dann den antiken tragischen Choraltexten zu, um die Ergebnisse beider Teile abschließend für eine Interpretation der Offenbarungs-Hymnen als Choraltexte fruchtbar zu machen.

Nach einer knappen Einführung in Fragestellung und Forschungsgeschichte in Kap. 1 (1–21), bei der die Desiderata hinsichtlich einer näheren Untersuchung über den kleinsten gemeinsamen Nenner hinaus zutage treten, widmet sich der Vf. so in Kap. 2 (22–112) einer ausführlichen Exegese der hymnischen Passagen der Offb. Vorweg schickt er zum einen Klassifizierungsmerkmale antiker Hymnen, anhand derer sich auch die genannten Verse der Offb als Hymnen erweisen lassen, sowie zum anderen eine kurze Skizzierung des himmlischen Thronsaals als Setting für die Hymnen unter besonderer Beachtung des preisenden „Personals". Die exegetischen Einzeluntersuchungen zu Offb 4,8–11; 5,9–14; 7,9–17; 11,15–19; 12,10–12; 15,3f; 16,5–7; 19,1–8 berücksichtigen alleine schon hinsichtlich der Textabgrenzung immer auch den näheren Kontext (speziell: die Ausführenden) der im engeren Sinne hymnischen Verse. Methodisch erarbeitet der Vf. v. a. die jeweilige Semantik im Rahmen atl.-frühjüdischer Literatur wie auch der Offb selbst. Statt der meist recht ähnlich ausfallenden Zusammenfassungen am Ende jeder Einzeluntersuchung bzgl. der Funktion der Hymnen (formal mehrfach zur Trennung zwischen zwei Szenen angesiedelt, inhaltlich im Dienst einer theologischen bzw. christologischen Reflexion der narrativen Passagen stehend) hätte sich ein die gesamte Exegese abschließendes Fazit angeboten.

Die nächsten vier Kap. widmen sich ausschließlich einem Überblick über die Vielfalt paganer antiker Choraltexte, wobei ab Kap. 4 eine Einschränkung auf die Tragödie und tragische Choraltexte erfolgt. So vermitteln die Kap. 3 und 4 allgemeines Grundlagenwissen. Kap. 3 (113–153) zeichnet das gesamte Phänomen des Chores in der griechischen Antike von den Anfängen an nach und stellt verschiedene Vertreter wie auch Gattungen und formale Charakteristika (z. B. Metrum, Dialekt, Choreographie, musikalische Begleitung) vor. Auch die Bandbreite verschiedener Funktionen wird thematisiert (kultische Ausrichtung, mythologische Vertiefung, erzieherischer Effekt, Spiegelung der Gesellschaft). In Kap. 4 (154–195) werden Grundkonstanten der Tragödie als der dramaturgischen Umgebung tragischer Choraltexte vorgestellt. Griechische und römische Beispiele finden gleichermaßen Berücksichtigung. Informationen zu verschiedenen Orten, Epochen, Bedingungen und Kontexten von Aufführungen vermitteln lebendige Einblicke in die damalige Praxis.

Die Kap. 5 und 6 fokussieren sich auf die Untersuchung diverser Formen und Funktionen tragischer Choraltexte mit dem Ziel, eine diesbezügliche werk- und epochenübergreifende Taxonomie zu erstellen, die hernach auch eine Vorlage für die Untersuchung der Hymnen der Offb darstellen kann (s. u.). So behandelt Kap. 5 (196–261) Choraltexte der klassischen Zeit (Aischylos, Sophokles, Euripides). Kap. 6 (262–297) hingegen untersucht die tragischen Choraltexte ab dem 4. Jh. v. Chr. bis in die hellenistisch-römische Zeit hinein – der schmalen Materialbasis im hellenistischen Bereich und im römischen vor Seneca zum Trotz.

In Kap. 7 (298–319) schließlich werden die hymnischen Passagen der Offb mithilfe der in den vorherigen Kap.n erarbeiteten Klassifizierungskriterien auf ihre Vergleichbarkeit mit den paganen antiken Choraltexten hin überprüft. Zu Recht weist S. darauf hin, dass die Offb als Briefliteratur sowie als apokalyptisch-prophetisch geprägtes Buch einer anderen Gattung als die antike Tragödie angehört. Er zieht den Kreis intertextueller Bezüge aber sehr viel weiter und geht angesichts der Popularität des Dramas im 1. Jh. n. Chr. von der Möglichkeit eines punktuellen Einflusses aus. Dementsprechend kommt seine Analyse zu einem differenzierten Befund: Im engeren Sinne mit einem antiken Chor zu vergleichen sind am ehesten die 24 Ältesten; andere Gruppierungen (wie die vier Lebewesen) weisen nur einige Affinitäten auf, darüber hinaus gibt es auch Hymnisches darbietende Individuen ohne jede Anlehnung an einen antiken Chor (vgl. Offb 16,5–7). Sowohl hinsichtlich ihrer Form als auch ihrer Funktion bilden die hymnischen Partien der Offb kein Abbild der Typenvielfalt antiker Chorlyrik im Allgemeinen. Nur wenige Ausnahmen lassen sich einem Typos zuordnen (Offb 12,10–12; 19,1–9 als Stasima). Während die musikalische Begleitung eine Parallele darstellt, sucht man andere formale Merkmale (z. B. bzgl. Metrum und Dialekt) vergebens. Die Fülle der Funktionen von Chorliedern ist in den Hymnen der Offb reduziert auf eine bisweilen vorausdeutende Aufgabe, v. a. aber auf ihre Hauptfunktion, die umliegenden narrativen Passagen in ein vom Christusereignis geprägtes „mythological-theological light" (319) zu setzen. Auf diese Weise können sie sowohl die innerdramatischen Charaktere als auch die Stimme des Vf.s und ggf. auch der angeschriebenen Gemeinden repräsentieren. Angesichts dieser Sachlage seien die hymnischen Passagen der Offb, so lautet das Fazit des Vf.s, nicht so sehr zu antiken Chortexten im Allgemeinen in Bezug zu setzen, sondern vielmehr spezieller zu den tragischen Hymnen.

Ein breit angelegtes Verzeichnis der Quellen (347–370) sowie ein Autoren- und Stichwortregister (371–382) runden neben dem Literaturverzeichnis (321–346) die Arbeit ab.

Abgesehen davon, dass man gerade am Schluss der Kap. bisweilen zusammenfassende Überleitungen vermisst, legt der Vf. insgesamt eine Arbeit von Stringenz und Geschlossenheit vor. Auch wenn sich die generelle Frage stellt, ob die hymnischen Texte nicht stärker im Kontext atl.-frühjüdischer bzw. frühchristlicher gottesdienstlicher Sprachmuster zu deuten sind, ist das Bemühen um eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen dem hymnischen Material der Offb und antiken Choraltexten ein lohnendes Unterfangen. Der breite Informationsteil zum Phänomen der Choraltexte allgemein (Kap. 3 bis 6), der von S. auch selbst als „a general introduction to ancient choruses for non-specialists" (21) gedacht ist, kann gerade für ein rein theologisch vorgeprägtes Publikum eine sinnvolle interdisziplinäre Horizonterweiterung darstellen. Darin liegt ein großes Verdienst des Buches. Gleichwohl ist es inmitten der vielen, zweifelsohne spannenden Details manchmal gar nicht so einfach, die Zielperspektive eines Ertrags für die exegetische Lektüre der Johannesoffenbarung und ihrer Hymnen im Auge zu behalten.

Mülheim/St. Augustin Rita Müller-Fieberg

Kirchengeschichte

Daughrity, Dyron B.: **Church History**. Five Approaches to a Global Discipline. – New York: Peter Lang 2012. (XIV) 289 S., pb. € 33,70 ISBN: 978–1–4331–1695–7

Dyron B. Daughrity, Associate Prof. of Religion at Pepperdine Univ. in Malibu, California, has succeeded in including the whole history of Christianity from five differing perspectives in a volume of a bit more than 200 pp.

The writer is a PhD from the Univ. of Calgary, and an experienced teacher of courses in Comparative Religion, History of Christianity and World Christianity. He has taught and researched at several universities in Canada and the USA. The intersection of religion and culture is mentioned as one of his specialities, combined obviously with a global perspective.

It is admirable that a rather young and at the same time competent scholar is bold enough to write the whole history of Christianity anew. Such a book is needed in the academic educational field of theology and religious studies. As a Prof. of Church History in a Faculty of Theol. with 190 new students a year, I began reading it with enthusiasm.

The structure of D.'s *Church History* is the following: After the preface and introduction, in which he explains his method, he goes through the 2,000-year history of Christianity using five approaches: 1) chronological 2) denominational 3) sociological 4) geographical and 5) biographical.

In the chronological approach, he succeeds in telling (in about 40 pp) how Christianity was formed and developed historically, and what the main turning points were. I did not quite understand the need for a new periodizing label instead of commonly used terms such as "the Middle Ages" or "the Enlightenment". According to D., the period from 732 to 1204 was "the Pivotal Age", followed by "the Fractured Age" between 1204 and 1517, and "the Global Expansion Age" between 1517 and 1906. The time from 1906 onwards is called "the Recession and Indigenization Age". The book discusses this last period most intensively.

The chronological part of the book already reveals that the writer is very worried about the present stage of Christianity, especially in Europe. He provides abundant information – given also as statistics later in the book – on how few church-goers there are in Europe in comparison with the USA as well as other parts of the world outside Europe.

"Britain [...] has nearly fallen off the map in terms of active participation in the Christian faith", D. writes (34). He adds, however, that "perhaps the most secular place of all is Scandinavia" (35). According to the author, one proof of this has been that "in 1924, the people of Norway changed the name of their capital from Christiania back to the old Norse name of Oslo". The author sees the name change in Norway as indicative of the whole region. Denmark is "almost thoroughly secularized".

The problem here is that D. pays scant attention to political developments. He misses the fact that the Kingdom of Norway had for centuries (from 1387 to 1814) been a part of Denmark, and then had been ruled by a Swedish king until 1905. After becoming totally independent, Norway no longer wanted its capital to be named after Danish kings, many of whom had been called Kristian. The previous name, Christiania, was no more a proof of religiosity than the present one, Oslo.

References to political, cultural or economic history are few. The most recent church history in particular is written from the perspective of a confessing Christian. This feature especially colours the questions for analysis given at the end of the historical approach, which are obviously meant to be used in teaching students: "How can Christians possibly determine what is truly and authentically 'Christian'?" Or: "Is it inevitable that the rest of the world will become secular like Western Europe has?" I do not quite agree that questions like these belong to a serious academic approach in a historical study. In any case, the historical part of the book is vigorously written and the information is correct.

The second approach of the book is denominational, and it carries the rather pious subtitle "In my Father's house are many rooms". As a church historian I feel that the use of biblical citations such as this is somewhat confusing. In this second main chap., the author concisely describes the main developments and characteristics of different Christian confessions. D. analyses their doctrinal specialities clearly, even in a kind of ecumenical spirit. He again pays a great deal of attention to the current situation, and not only at the end of the chap. Actually, he comments on the present doctrinal situation whenever he chooses, which I do not consider a workable solution.

Some of D.'s observations are rather one-sided. For example, he sees the future of the Orthodox community in Europe, and especially in Russia, as promising, since the followers of Orthodox Christianity are among those most committed. Consequently, he is worried about the very low birthrates in Eastern Europe. He is not interested in discussing the close relationship between the state and the church in Russia, nor the involvement of the Orthodox Church in the creation of the national ideology of Putin's Russia. Had the year of publication of this book been 2015 instead of 2012, this question would presumably have been discussed. Today, I doubt that very many of even the most committed Christians in the neighbouring countries are praying for a baby boom in Russia to strengthen true Christianity.

The third approach of the book is sociological, with the subtitle "And the Lord added to their number daily". The growth of Christianity is the leading theme – including the decline of the influence of the churches in the recent past. D. again discusses secularization and pities the present situation in Western Europe. "Why did Western Europe, apparently, get up and walk away from faith?" (103) asks the author. He also finds some answers, such as the Treaty of Westphalia. In addition, nationalism, urbanization, individualism, scientific advance and religious pluralism are also mentioned as explanations for religious diversity and secularization.

This chap. contains good analyses and statistically correct information, although the obvious joy about the fact that "the United States remains a vibrantly religious culture" (105) or that "Statistically speaking, America is a strong Christian nation" (94) could have been more discreet.

The global perspective is convincingly present, and there is much interesting information about Christianity in the Global South. These tendencies continue in the fourth chap., the geographical approach, which gives relevant information on Christian churches and communities in Africa, Latin America, Oceania

and Asia. Ethiopian Christianity is vigorously discussed from both the historical and present perspectives (the author stayed in Ethiopia some time ago). Maps on Christianity in different areas are a welcome addition. There is also compact information about other religions; especially Islam (120–125).

The fifth and last approach the book offers is biographical. The choice of personalities in this chap. is many-sided and includes also women and laypeople from various historical periods and geographical areas of the world. The author's interesting selection from an already well-known gallery of church historical figures includes Bede, Cyril and Methodius – and Pope John XII! The last person is naturally taken as a negative example to mark the „dark ages" in the history of Christianity.

The key statistics on the world religions are taken from the *World Christian Database 2008* and the *CIA World Factbook 2008*. Some of this information is already outdated (I am sorry to say that there are even fewer members in the Christian churches in Western Europe today). Nonetheless, this part is a useful one.

A minor critical remark from a European perspective: I am not particularly enthusiastic about D.'s eagerness to add information about the size of different countries in comparison with each other, and most of all, with the size of different states in the USA. Why is it necessary for the reader in France or Ethiopia to learn that Germany and Finland are "slightly smaller than Montana" and France is "about the size of Texas"?

I would have liked to add this book to the list of books on Church History recommended to my students. Its size, structure and vivid language speak on its behalf. It gave me, as a teacher, many ideas on how to animate teaching by looking at Church History from different perspectives. Nevertheless, I find it problematic to use the book in academic education at universities in the field of theology and religious studies. Questions such as "Why would God allow Christianity to die out in places such as in the Middle East and in Western Europe?" (110) cannot be a part of serious study in the discipline of Church History in European universities. In the United States, especially within church-affiliated institutes, the case may be different.

Helsinki Aila Lauha

Schmidt, Christoph: **Pilger, Popen und Propheten**. Eine Religionsgeschichte Osteuropas. – Paderborn: Schöningh 2014. 293 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77265–7

Der Kölner Osteuropahistoriker Schmidt hat mit dem vorliegenden Buch eine Darstellung der Religionsgeschichte Osteuropas vorgelegt und damit eine schmerzlich empfundene Lücke beseitigt: Eine moderne, alle religiösen Gruppen, Phänomene und Entwicklungen erfassende Gesamtdarstellung der Region gab es bislang nicht. Der Band sticht durch die oft stupenden Detailkenntnisse des Vf.s, durch die originelle Gliederung des Stoffes und durch das Aufzeigen zahlreicher Verbindungen und Parallelen positiv hervor.

Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert, denen eine Einleitung vorausgestellt ist. Diese besteht aus zehn Thesen, die sich für den Vf. aus der Thematik ergeben und die Probleme des Gegenstands oder der Forschung über ihn betreffen. Der erste Hauptteil ist überschrieben mit „Entstehung und Verbreitung". Seine fünf Kap. sind nach den behandelten Religionen gegliedert: Schamanismus, Orthodoxie und Lateiner, Muslime, Juden und Buddhisten. In ihnen werden – soweit sie bekannt sind – die Anfänge und zentrale historische Phasen der jeweiligen Religionsgemeinschaft dargestellt; dabei werden zahlreiche Parallelen gerade auch zu Phänomenen außerhalb des osteuropäischen Raumes gezogen.

Der Titel des zweiten Teils lautet „Spezifik und Dynamik"; auch er ist in fünf Kap. unterteilt. Hier werden zunächst die reformatorischen Einflüsse in Ostmitteleuropa, insbes. die Erfolge der Reformierten in Polen und Litauen bis zum Sieg der Gegenreformation, behandelt; dann die griech.-kath. („unierte") Kirche als Phänomen, das west- und ostkirchliche Elemente miteinander verbindet. Das folgende Kap. ist den Altritualisten und den Chassidim gewidmet, zwei religiösen Gruppen, die aus Glaubensspaltungen in der Folge von Reformprozessen entstanden sind. Es folgt die Darstellung der Aufklärung, die – aus dem Westen vermittelt – auf unterschiedliche Bedingungen traf und somit unterschiedliche Folgen für die jeweiligen Religionsgemeinschaften hatte; neben der russischen Orthodoxie stehen hier das Westchristentum in Polen und die jüdische Aufklärung im Mittelpunkt. Das letzte Kap. thematisiert den Atheismus, durch den als „politische Religion" seit dem 20. Jh. die traditionellen Religionsgemeinschaften und der religiöse Glaube ersetzt werden sollten.

Schließlich gibt es ein Kap. als Epilog, das mit „Religion als historische Kraft" überschrieben ist. Hier werden besonders die Säkularisierungsprozesse des 20. Jh.s vergleichend in den Blick genommen, und die Bedeutung des Bildes für die christliche Kirche wird herausgearbeitet. Die politische Wende zum Ende des Jh.s hat zwar der Religion neuen Raum und neue Bedeutung verschafft, konnte aber den Zweifel nicht mehr ausräumen, den Säkularisierung und Atheisierung an den Glauben an einen starken, siegreichen Gott gelegt haben. „Die Religionsgeschichte Osteuropas ist damit alles andere als eine Erfolgsgeschichte" (251), lautet die Schlussfolgerung des Vf.s. – Der Anhang besteht aus den Anmerkungen (die ärgerlicherweise am Ende des Bandes stehen), einem Glossar, einem Literaturverzeichnis in Auswahl und einem (leider unvollständigen) Personenregister.

Es ist schwierig, dieses in vieler Hinsicht reiche und gehaltvolle Buch angemessen zu würdigen. Der Vf. schöpft aus geradezu unermesslichem Wissen, und die Lektüre macht deutlich, dass seine detaillierten Ausführungen über Schamanismus und Judentum, über Protestantismus und Aufklärung auf profunden Kenntnissen basieren. In vielen Exkursen und bei der Verfolgung von Nebenwegen breitet er diese Kenntnisse aus; zuweilen gerät dabei zwar die Argumentationslinie etwas aus dem Blick, und mehrfach auch der Raum Osteuropa, doch lesen sich diese Passagen mit großem Gewinn. Die Gliederung des Stoffes ist originell; man kommt bei einem solchen Unterfangen kaum um die Behandlung der einzelnen Religionsgemeinschaften herum, wie das im ersten Teil geschieht, doch werden übergreifende Phänomene in den Blick genommen und v.a. im zweiten Teil Vergleiche angestellt und Verbindungslinien gezogen, die oft zu interessanten, zuweilen zu verblüffenden (manchmal allerdings auch zu weniger überzeugenden) Parallelen führen. Allerdings hat das zur Folge, dass der Band bereits erhebliche Vorkenntnisse voraussetzt, da er nicht in chronologischer und streng systematischer Weise vorgeht (obwohl der Titel ja eher eine Darstellung für interessierte Laien impliziert).

Zu einer Religionsgeschichte gehört unbedingt auch der Atheismus, der in diesem Band erfreulicherweise in angemessener Breite vorkommt. Was der Leser in diesem Zusammenhang jedoch vermisst, ist eine genauere Darstellung der zeitgeschichtlichen Situation. Die enge Verbindung etwa zwischen Religion und Nation, die auch Menschen mit unklarer oder unbestimmter (a)religiöser Identität dazu bringt, sich in Umfragen als religiös zu definieren und Religion somit als *identity marker* zu verwenden, wird nicht thematisiert. Unter diesem Blickpunkt sind solche Umfrageergebnisse daher für die Frage nach der Religiosität wenig aussagekräftig. Der Vf. hat sie auch nur wenig zitiert – allerdings hätte man sie kritisch einordnen müssen, ebenso wie den persönlichen Augenschein, den er zuweilen als Argument anführt.

Das Buch weist jedoch neben seinen Stärken auch konzeptionelle Defizite auf. Von ihnen sei zunächst eine gewisse systematische Schwäche genannt. Nachdem sich der Vf. erfreulicherweise dagegen entschieden hat, rein chronologisch vorzugehen, wäre es um so wichtiger gewesen, dem Leser systematische Durchblicke zu verschaffen, die es ihm erleichtern, die Fülle des Materials, das ausgebreitet wird, angemessen zu verarbeiten. So aber werden die Querverbindungen und Parallelen auf Kosten der Systematik betont. Das lässt sich etwa am Motiv des Vogels zeigen, das für den Vf. eine wichtige Rolle spielt (das einleitende Kap. ist „Die Konferenz der Vögel" überschrieben), oder an der Bedeutung des Bildes („Nur Bilder sind echt", lautet eine der Eingangsthesen, 19): Beide werden immer wieder angesprochen, aber nicht in ihrer Bedeutung systematisch eingeführt.

Diese mangelnde Systematik hat zur Folge, dass der Vf. viele Phänomene und Entwicklungen in übergreifender Perspektive erkennt und beschreibt, dass dafür aber anderes völlig oder fast völlig fehlt. Die beiden lutherischen Traditionen in Russland, das Starzentum und überhaupt das Mönchtum, die ökumenischen Kontakte oder das (Neu-) „Heidentum" sind nur einige der Aspekte, die man in einer Religionsgeschichte erwarten kann, die aber gar nicht oder nur (zu) kurz angesprochen werden.

Zudem wird nirgends definiert, was in dem Buch mit „Osteuropa" gemeint ist. Der Vf. unterscheidet es von „Ostmitteleuropa" und von „Zentralasien", die, wie es gleich auf der ersten Seite heißt, „bei passender Gelegenheit" miteinbezogen werden sollen. Diese begriffliche Unklarheit zieht sich durch das Buch; das europäische Russland (in seinen jeweiligen Grenzen, also z.T. einschließlich ukrainischer und polnischer Gebiete) steht im Mittelpunkt, doch beziehen sich lange Passagen auf Polen und das Baltikum, und sogar auf Preußen und Westeuropa wird immer wieder rekurriert. Hingegen werden die interessanten Fälle Ungarn und Tschechien ausgespart, und auch auf Südosteuropa wird gar nicht Bezug genommen.

Für den theologisch informierten Leser ist der Gebrauch unpassender Terminologie („Pope", „Messe", „Ostkirche") unschön. Dass „Priesterlose" und „Bezpopovcy" dasselbe meint, muss sich der des Russischen Unkundige ebenso erschließen wie die Bedeutung von „Raskol" oder „Popovščina" – er erfährt es weder im Text noch aus dem Glossar.

Das Buch hinterlässt also einen zwiespältigen Eindruck: äußerst materialreich und gelehrt, doch in der Durchführung nicht immer überzeugend. Viele Aussagen und Wertungen des Vf.s provozieren zu

Widerspruch und Diskussion – Besseres lässt sich allerdings über ein wissenschaftliches Werk kaum sagen, als dass es die Auseinandersetzung mit seinem Thema stimulieren kann. Somit leistet der Vf. also insgesamt mit dem vorliegenden Buch einen wichtigen Beitrag dazu, dass die religiösen Verhältnisse im Osten unseres Kontinents in ihrer Entstehung, ihrer Entwicklung und ihrer Interaktion besser verstanden werden können.

Münster Thomas Bremer

Religious Competition in the Third Century CE: Jews, Christians, and the Greco-Roman World, hg. v. Nathaniel DesRosiers / Jordan D. Rosenblum / Lily Vuong. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 257 S. (Journal of Ancient Judaism. Supplements [JAJ.S], 15), geb. € 64,99 ISBN: 978–3–525–55068–7

Der Band versammelt 17 kurze Aufsätze, die auf regelmäßige Treffen einer SBL-Arbeitsgruppe (Society of Biblical Literature) zu den intellektuellen und religiösen Traditionen des 3. Jh.s zurückgehen. Der Titel weckt Erwartungen, ist doch zum 3. Jh. in den letzten Jahrzehnten viel geforscht worden. Zum einen ist die traditionelle Sicht, die für diese Zeit eine „Reichskrise" postuliert hatte und sie lediglich als allzu langen Übergang zur Spätantike deuten konnte, durch eine Reihe jüngerer Arbeiten in Frage gestellt worden. Zum anderen hat die seit ca. 20 Jahren andauernde, intensive Aufarbeitung der von F. Cumont begründeten Forschungen zu den „orientalischen Religionen" zu einem Paradigmenwechsel geführt, der für die Frage nach religiöser Konkurrenz zwischen Griechen, Römern, Juden und Christen gerade in dieser Zeit ganz neue und noch nicht hinreichend erörterte Perspektiven eröffnet. Eine Sammlung von Studien zu Wettkämpfen im religiösen Feld könnte hier einige Lücken füllen.

Diese Erwartungen unterläuft der Band jedoch in mehrfacher Hinsicht. So geht es in nahezu allen Beiträgen nicht um die Konkurrenz zwischen verschiedenen Kulten, zwischen „Heiden" und Christen, Christen und Juden o. ä., sondern um Konkurrenz *innerhalb* eines religiösen oder sozialen Feldes: also etwa um konkurrierende Ansichten von Philosophen- und Rabbinenschulen, aber auch um die Behauptung religiöser Vorrangstellung innerhalb einer Gemeinde. Wenn es in der Einleitung heißt, der Band biete eine Auseinandersetzung mit „the competition between diverse social groups of the Mediterranean basin" (10), ist das zumindest missverständlich. Dieser Fokus ist zwar überraschend, aber an sich vielversprechend. Schwerer wiegen daher zwei weitere Beobachtungen. Zum einen enthält die auf Inhaltszusammenfassungen beschränkte Einleitung keinerlei Überlegungen zur historischen Konzeptualisierung des 3. Jh. s. Warum also gerade diese Zeit gewählt worden ist, bleibt völlig offen. An den oben genannten Gründen kann es nicht liegen, denn weder die neuere Debatte zur „Reichskrise" noch die zu den „orientalischen Kulten" finden irgendeinen Widerhall – nicht etwa, weil man an alten Positionen hinge, sondern, gravierender, weil diese Themen im ganzen Band nicht vorkommen. Der Fokus auf das 3. Jh. wirkt willkürlich, weil gerade die charakteristischen Entwicklungen dieser Zeit weder von den Hg.n noch von den Vf.n der einzelnen Beiträge auch nur erwähnt werden. Zum anderen – und dazu passend – kommt die im Titel neben „Jews and Christians" genannte „Greco-Roman World" deutlich zu kurz. Auf „paganer" Seite werden lediglich Philosophenschulen und (chronologisch aus dem Rahmen fallend) Julian behandelt; Themen wie Kaiserkult, antikes Vereinswesen, Mysterien oder die Verbreitung translokaler Kulte sucht man vergebens.

Von den drei Sektionen des Bandes ist die erste sicherlich die wertvollste, da hier in teils abstrakter Form „Methods and Approaches" vorgestellt werden. Hervorzuheben sind die Beiträge von *D. Ullucci*, der auf Basis einfacher kognitionstheoretischer Annahmen die streitbare These aufstellt, religiöse Experten (Beispiele hier: Porphyrios und Origenes) verkomplizierten Religion bewusst, um ihre eigene Stellung zu stärken (21–31), und von *A. McGowan* zur Opferterminologie bei Cyprian, die sich nicht als „Spiritualisierung" beschreiben lässt, sondern nach der decischen Verfolgung sehr konkrete Ritualvollzüge aus dem karthagischen Stadtkult zur Illustration christlicher Praxis heranzieht (69–77). Auch die Überlegungen von *A. Urbano* zu hesiodeischen Schemata in der antiken Philosophiegeschichtsschreibung (39–49) und von *K. McGinnis* zur Definition des Christentums als Philosophenschule und ihrer Verbindung mit Autoritätszuschreibungen bei Origenes (60–68) haben zumindest mittelbar mit Methodik zu tun. Für die knappen Bemerkungen von *H. Marx-Wolff* zur Theurgie bei Porphyrios und Jamblichus gilt das allerdings nicht (32–38); gar nichts abgewinnen konnte der Rez. den Ausführungen *S. Larsons* zum Problem religiöser Toleranz in der römischen Antike (50–59).

Die zweite Sektion behandelt „Ritual Space and Practice"; sie enthält fünf Beiträge zu jüdischen und christlichen, keinen zu paganen Themen. Plausibel, aber inhaltlich nicht überraschend stellt *G. Gardner* fest, dass der rabbinische Diskurs über Euergetismus im 3. Jh. dieselben Modifikationen am Konzept der ruhmbringenden Wohltat vornimmt wie die jüdische Tradition davor und danach (81–92). Der Beitrag von *J. Rosenblum* und *D. Ullucci* zu rabbinischen Speisegesetzen hätte eher in die erste Sektion gehört, denn er entfaltet ein interessantes kognitionstheoretisches Modell zur Bedeutung von „ritual agents", das am Ende ganz kurz am Material getestet wird (105–114). Keine neuen Informationen hat der Rez. dem Beitrag von *N. DesRosiers* zur Bedeutung des Eides bzw. der Eidesverweigerung im Christentum entnehmen können (93–104); die Diskussion von Tempelsymbolik im Protevangelium des Jakobus von *L. Vuong* wiederum hat mit „religious competition" eigentlich nichts zu tun (115–125). Um diese geht es konkret und greifbar im Beitrag von *J. Latham* zum christlichen Prozessionswesen, das sich in Rom aufgrund der von der Aristokratie finanzierten traditionellen Prozessionen später als anderswo entwickelte; L. vertritt die These, dass die gewalttätigen Auseinandersetzungen um das Bischofsamt im späten 4. und 5. Jh. v. a. deshalb auftraten, weil es in Rom noch kein funktionierendes christliches Prozessionswesen gab, das solche Konflikte friedlich zu lösen erlaubt hätte (126–137). Der Aufsatz verbindet die Bereiche „space" und „practice" in innovativer Weise, behandelt aber das 4.–6., nicht das 3. Jh.

Die dritte Sektion ist recht unkonkret mit „Modes of Competition" überschrieben. Es fällt auf, dass fünf von sechs Beiträgen nicht das titelgebende 3. Jh., sondern spätere Perioden behandeln. *G. Kleins* Arbeit zur geographischen Nähe von Sepphoris und Tiberias und ihrer Instrumentalisierung im rabbinischen Schrifttum beruht auf dem jerusalemitischen Talmud, kann aber immerhin (ob plausibel oder nicht) einen Ursprung der Traditionen im 3. Jh. postulieren (153–167). Ansonsten aber diskutiert *A. Finkelstein* die Bedeutung jüdischer Märtyrerkonzeptionen für Julians Konzept eines neuen Hellenismos (168–178), *T. Berzon* analysiert ethnographische Strukturen im Panarion des Epiphanius (179–191), *T. Krulak* stellt verschiedene spätplatonische Positionen zur Bedeutung von Ritualen vor (192–199), und selbst der Beitrag von *R. Kraemer* zur Beteiligung von Frauen an religiösen Wettkämpfen, der offenbar zugleich das im Band Gebotene rekapitulieren soll, trägt zwar den Titel des Bandes im Untertitel (inkl. „in the Third Century CE"), konzentriert sich aber auf die Frauenfiguren im Umfeld von Hieronymus und Johannes Chrysostomos (200–219). Tatsächlich zu Material aus dem 3. Jh. arbeitet nur *K. Stern*, deren Studie zu Graffiti in Dura Europos zugleich der einzige Beitrag des ganzen Bandes ist, der nichtliterarische Quellen berücksichtigt (141–152). Das Fehlen einer historischen Konzeption des 3. Jh.s wird hier überdeutlich; für die im Band gebotenen Argumentationsmuster ist es tatsächlich in aller Regel egal, ob die Quellen nun ins 3., 4. oder 5. Jh. gehören.

Für die europäische Theologie und Geschichtswissenschaft bietet der Band speziell im ersten Teil womöglich einige methodische Anregungen. Der inhaltliche Erkenntnisgewinn ist aber insgesamt gering – zu wenig wird getan, um die Einzelbefunde oder wenigstens den Gesamtrahmen an die in diesen Fächern geführten Debatten anzuschließen. Der avisierte Markt ist auch zweifellos ein anderer. Mit Ausnahme des Beitrags von Stern behandeln alle Aufsätze literarische Quellen, die auch bei fehlender Sprachkenntnis leicht zugänglich sind. Die gelegentliche Beigabe von Theoriefetzen zeigt interdisziplinäre Offenheit (es reicht dabei, Bourdieu aus zweiter Hand zu zitieren: 62, 95). Gelesen wird englische Literatur: Unter den ca. 460 Titeln im Gesamtliteraturverzeichnis finden sich (inkl. Texteditionen) 17 französische, sieben deutsche sowie je ein spanischer und italienischer Titel. Nur vor diesem Hintergrund ist angesichts einer Vielzahl aktueller Publikationen zum 3. Jh. die einleitende Behauptung verständlich, dass „this period largely is ignored within academic circles" (10). Die Ausschaltung des allgemein historischen und des religionsgeschichtlichen Kontextes ermöglicht ein weitgehend störungsfreies Arbeiten innerhalb des großen Bereichs der amerikanischen „Religious Studies".

Bremen Benedikt Eckhardt

Das Konstanzer Konzil. Essays. 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters, hg. v. Karl-Heinz Braun / Mathias Herweg / Hans W. Hubert / Joachim Schneider / Thomas Zotz. – Stuttgart: Theiss 2013. 247 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8062–2849–6

Angezeigt wird der Essayband zur Großen Landesausstellung Baden-Württemberg, die anlässlich des 600. Konzilsjubiläums vom 27. April bis zum 21. September 2014 in Konstanz stattgefunden hat. Er beinhaltet insgesamt 37 kurze wissenschaftliche, aber möglichst allgemeinverständliche Essays „zu zentralen Anlässen, Begleitumständen, Teilnehmern und Fragen des Konzils wie auch zum komplexen sozialen, kulturellen und erinnerungsgeschichtlichen Umfeld" (5, Vorwort). Man wollte also multiperspektivisch aus der Sicht verschiedenster Fächer das Ereignis beleuchten, sodass die klassischerweise damit verbundenen theologiegeschichtlichen und politischen Fragen nur einen Teilaspekt unter vielen ausmachen sollten.

Eine Einführung in die Quellen zum Konzilsgeschehen gibt *Jürgen Miethke*. Auf die wirkungsgeschichtlich bedeutendste Quelle, die Konzilschronik des Ulrich von Richenthal, eines Konstanzer Bürgers und Augenzeugen, der sel-

ber nicht in der Konzilsaula war, seine Eindrücke aber nach dem Ereignis (ca. 1420–1430) niedergeschrieben hat, geht *Thomas Martin Buck* ein. Die Chronik wirkte geradezu „geschichtsbildformend", so „dass die Frage berechtigt ist, was aus dem Constantiense ohne Richenthal und die von ihm geschaffene Bildwelt rezeptions- und wirkungsgeschichtlich geworden wäre" (17). Die breite variationenreiche Überlieferung im Spätmittelalter lasse auf plurale Gebrauchszusammenhänge schließen. Richenthals Interesse gehörte nicht der Theologie und der Politik, vielmehr den Ritualen und Zeremonien, die *Gerrit Jasper Schenk* in den Blick nimmt. Das Konzil vollzog sich ja in feierlichen liturgischen und zeremoniellen Akten, zu denen Einzüge (Weihnachten 1414 König Sigismund!), Prozessionen, Belehnungen, aber natürlich auch die Papstwahl und -krönung 1417 gehörten. Das Konzil war überdies ein Ort des Austauschs und der Präsenz von Humanisten, die im Gefolge der Päpste, des Königs und anderer in die Stadt gekommen waren. Gerade die Konzilspausen wurden zum Büchersammeln und zur Handschriftensuche genutzt, Giovanni da Serravalle erklärte in öffentlichen Vorträgen aber auch Dantes *Divina Comedia*. Da sich das Konzil aus der Apostolischen Kammer finanzierte, waren die Päpste auch durch die florentinischen Bankiers begleitet; in finanzieller Hinsicht war man von diesen, so *Kurt Weissen*, jedenfalls abhängig.

In einer Auswahl werden wichtige Protagonisten des Konzils vorgestellt. König Sigismund wird von *Joachim Schneider* porträtiert. Seine wichtige Rolle bei der Konzilseinberufung ist bekannt (Konferenz in Como, dann Treffen mit Johannes XXIII. in Lodi): Er „allein konnte ein Maximum an Adressaten erreichen und sie zum Besuch der Versammlung in Konstanz bewegen" (43). Bei seiner Abwesenheit stagnierte das Konzil, war er anwesend, gab es Fortschritte, auch wenn sein Einfluss, der ab 1417 nachließ, eher auf der informellen Ebene lag. *Ansgar Frenken* charakterisiert Johannes XXIII. (Baldassare Cossa, Pisaner Obedienz) und Gregor XII. (Angelo Correr, römische Obedienz). Erster verdankte seinen Aufstieg zur Legation in Bologna dem neapolitanischen Netzwerk, „das seit Urban VI. die römische Kirche dominierte" (47); er war einer der treibenden Kräfte (auch finanziell) des Pisanums, unterstützt von den Anjou, wo der Mailänder Erzbischof Philargi zum Papst gewählt wurde. Cossa eroberte für ihn Rom vom König von Neapel zurück und unterhielt enge Beziehungen zu Florenz und seinen Bankiers; bedeutende Kirchenleute wie d'Ailly berief er zu Kardinälen. Nachdem ein römischer Konzilsversuch scheiterte, konnte er sich Sigismund kaum verschließen, rechnete aber damit, in Konstanz als Papst bestätigt zu werden, wo sein Einfluss jedoch schnell zusammenbrach. Erst 1419 wurde er kurz vor seinem Tod freigelassen und als Kardinalbischof rehabilitiert. Angelo Correr hingegen entstammte dem venezianischen Herrschaftsbereich, der seinen Aufstieg Innozenz VII. verdankte, dem er 1406 als Papst der römischen Obedienz nachfolgte. Nach seiner Absetzung durch das Pisanum musste er vor Kardinal Cossa zum König von Neapel fliehen und war nahezu einflusslos, nach Konstanz schickte er seinen Kardinal Giovanni Dominici OP, dessen Ankunft mit dem folgenden Wappenstreit den Niedergang der Alleingeltungsansprüche Johannes' XXIII. einleitete. Gregor dankte ab und Dominici berief am 4. Juli 1415 das Konzil erneut ein; Gregors Rechtsakte wurden bestätigt, er wurde als Kardinalbischof von Porto versorgt und nach seinem Tod 1417 im Dom von Recanati bestattet. Den dritten Konstanzer Papst, Pedro de Luna/Benedikt XIII., zeichnet *Britta Müller-Schauenburg*. Der aragonesische, an der Univ. Montpellier geformte Rechtsgelehrte war 1375 Kardinal geworden, stand dann in den Diensten Clemens VII., dem er 1394 nachfolgte; er wurde wegen seiner Gründlichkeit und Genauigkeit wie auch aufgrund seiner Glaubwürdigkeit geschätzt. So wird seine Flucht aus Avignon 1403 und seine Weigerung, Konstanz anzuerkennen, als juristisch konsequentes Bestehen auf einem wirklich Rechtssicherheit generierenden Verfahren gedeutet; erst sein Nachfolger dankte 1429 ab. Den auf dem Konzil gewählten Martin V. (Odo Colonna) stellt *Birgit Studt* vor. Reform habe für ihn auch bedeutet, ein restauriertes Papsttum wieder nach Rom zurückzuführen und die Herrschaft über den „Kirchenstaat" neu zu errichten. Bereits in Konstanz hatte er versucht, dem Konzil nach seiner Wahl eine veränderte Funktion zuzuschreiben; nunmehr käme dem Papst die Reforminitiative und oberste Legislative zu, so jedenfalls seine Konzeption des Konzils von Pavia. *Arnold Nesselrath* charakterisiert dessen Restaurations- und Kunstpolitik nach dem Einzug in Rom, etwa den von Masolino um 1428 geschaffenen Schneewunderaltar für S. Maria Maggiore.

Mit den Konzilspäpsten, deren Grabmäler *Hans W. Hubert* beschreibt, ist die Diskussion um den Konziliarismus und die Konstanzer Dekrete *Haec Sancta* und *Frequens* berührt. *Jürgen Miethke* zeigt, dass die Konzilsidee zu Beginn des Schismas noch gar nicht als einzig möglicher Rettungsweg vor aller Augen stand, dass aber gerade das Scheitern aller faktischen Lösungsversuche und der offenkundig in die Augen fallende Reformbedarf der Kirche das Nachdenken über Verfassungsstrukturen und ältere ekklesiologische Modelle motiviert hat; letztlich war die Frage, ob Papst oder Konzil die höchste Gewalt zukomme, damals ungeklärt. Kanonistische Korporationstheorien, die Diskussion um einen möglichen *papa haereticus*, zudem römische Rechtsprinzipien gingen als argumentative Bausteine in die konziliaristischen Entwürfe ein, die somit durchaus nicht revolutionär waren, sondern sich aus dem orthodoxen mittelalterlichen Kirchenrecht heraus entwickelten. Das Dekret *Haec sancta* war, so *Karl-Heinz Braun*, der „Nukleus des gesamten Konzils", von dem „Kompetenz, Bedeutung und geistliche Autorität" abhängen (82). Es wurden „die vom damaligen kirchlichen Lehramt für dogmatische Glaubenssätze verwendeten Formeln" gebraucht, die „den absoluten Autoritätsanspruch der Konzilsversammlung verdeutlichen sollen". B. zeigt, wie stark das Dekret vom Denken Jean Gersons und dessen Pariser Umfelds (d'Ailly u. a.) geprägt war. Das Dekret stehe „in deutlicher Spannung" zum I. Vaticanum (85); wohl zu Recht stellt er die These Heribert Müllers in Frage, nach der es sich um keine „dogmatische Definition" gehandelt habe. Der Rez. möchte noch gerne ergänzen, dass in solchen Fragestellungen ein völlig anachronistisches Verständnis der erst neuzeitlichen Disziplin „Dogmatik" zurück projiziert wird.

Ein weiterer theologisch bedeutsamer Problemkomplex ist um die Verurteilung des Prager Magisters Jan Hus gruppiert. Dessen Theologie skizziert *Peter Hilsch*. Die böhmische Nation an der dortigen Univ. rezipierte gegen die *via moderna* der deutsche Magistri Wyclifs „Realismus" (v. a. Stanislaus von Znaim); dessen Reformkonzepte und die böhmischen Kirchenreformtraditionen fanden bei Hus ihre Fundierung in der augustinischen Prädestinationslehre und Ekklesiologie. Aus dem Remanenzstreit in der Eucharistielehre, in den Stanislaus geraten war, hatte sich Hus herausgehalten; er vertrat hier vielmehr die traditionelle Doktrin. Anstoß erregte eher seine Kritik an der Lebensweise des Klerus. Als Hus gegen den Ablass predigte, den Johannes XXIII. gegen König Ladislaus von Neapel ausgeschrieben hatte, verloren die Reformer den Schutz des Königs. Stanislaus von Znaim und Stephan Páleč gingen in das Lager der Gegner über; letzterer agierte in Konstanz letztlich verhängnisvoll gegen Hus. Im Kern der Auseinandersetzung in Konstanz stand Hus' „Auffassung der Kirche", so *Pavel Soukup*. Dabei habe die Identifikation mit Wyclif so nicht zugetroffen; vielmehr habe sich Hus „kreativ und selektiv auf den englischen Magister" bezogen (93). Trotz der Verurteilungen von Hus und von Hieronymus von Prag hatte die hussitische Bewegung eine zunächst unaufhaltbare Eigendynamik entwickelt; die am meisten rezipierte Schrift der Hussiten war die Apologie des Laienkelchs durch Nikolaus von Dresden. Johannes von Jesenitz, der Konstanzer Prozessstratege Hus', stellte Argumente gegen das Konstanzer Konzil zusammen (*Auctoritates*), wogegen wiederum katholische Gegenschriften erschienen. Das Verbot des Laienkelchs in Konstanz vom 15. Juni 1415 *Cum in nonnullis* und die Verurteilung der beiden Prager Magister gaben den Anstoß zu einer geschickten geistigen Propaganda der Hussiten, die *Karel Hruza* beschreibt. Verschiedene literarische Gattungen und auch Lieder und zahlreiche bildliche Darstellungen wurden eingesetzt. Ein wichtiges Motiv war die Verletzung der Ehre, die der böhmische und mährische Adel empfand. Rom und die Päpste waren für viele Jahrzehnte negativ konnotiert. Die Entwicklung des Hus-Bildes durch die Jh.e stellt *Peter Hilsch* dar. Bereits am ersten Todestag wurde der Briefwechsel des schnell als Märtyrer stilisierten Magisters und der Bericht des Peters von Mladoniowitz gelesen. Von katholischer Seite war die *Historia Bohemica* des Enea Silvio Piccolomini für die Rezeption von Hus formativ. Während sich hier seit dem 16. Jh. die Feindbilder Hus und Reformation vermischten (seit 1729 wurde Johannes Nepomuk gleichsam der Gegenheilige der Jesuiten), stellten protestantische Gelehrte Hus als Vorläufer und große Persönlichkeit dar. Aufklärung und tschechische Nationalbewegung identifizierten sich zunehmend mit Hus; 1869 gab es eine Wallfahrt nach Husinec mit 50.000 Teilnehmern. In der tschechischen Republik war das Hussitentum dann offizielle Geschichtstradition, 1925 wurde der 6. Juli Staatsfeiertag.

Auch andere Konzilsthemen waren von kirchengeschichtlicher Bedeutsamkeit. Zwar hatte Konstanz selbst kein Ordensreformdekret verabschiedet, aber doch die diesbezügliche Bewegung, so *Birgit Studt*, vielfach befördert. Es war eine Drehscheibe, die Reformkräfte in den Klöstern und reformbegierige Landesherren zusammenbrachte, im Kloster Petershausen berieten die Benediktineräbte der Mainz-Bambergischen Provinz Reformstatuten, aber auch ganz allgemein förderte das Konzil ein Normbewusstsein im Ordensklerus. Stark wurde das Konzil durch die Streitigkeiten um die Erlaubtheit des Tyrannenmordes, die in Verteidigung Burgunds Jean Petit vertreten hatte, was von Frankreich und der Position Jean Gersons angegriffen wurde, in Anspruch genommen. Das Konzil wich einer Entscheidung aus, lediglich eine These Petits wurde 1415 verurteilt. Damit verbunden waren zeitweise die Streitigkeiten zwischen dem Deutschen Orden und seinen Preußenfahrten zur Heidenbekehrung und dem polnisch-litauischen Standpunkt, für den Paulus Vladimiri das Existenz- und Eigentumsrecht der Heiden naturrechtlich begründete. Auch hier verurteilte das Konzil letztlich den Dominikaner Johannes Falckenberg nicht, der heftig den polnischen König in seiner *Satira* angegriffen und seine Tötung als verdienstlich bezeichnet hatte.

Weitere lesenswerte Beiträge beschäftigen sich mit der Konzilsstadt und der Region sowie den damaligen kunstgeschichtlichen Strömungen. Konstanz erscheint vielfach als Kommunikationsplattform für Kulturaustausch und Ideentransfer.

So ist ein ungemein facettenreicher, gut lesbarer Sammelband entstanden. Diese Multiperspektivität ist die Stärke des Essaybandes, die freilich mit einer relativ knappen Behandlung der enormen theologie- und verfassungsgeschichtlichen Bedeutung des Konzils erkauft ist. Da bisherige Monographien hierzu mitunter durch anachronistisch-apologetische Verzerrungen geprägt sind, besteht hier noch eine enorme Lücke, was Forschung, Synthese und traditionsgeschichtliche Einbettung angeht.

Regensburg Klaus Unterburger

Benz, Stefan: **Frauenklöster Mitteleuropas**. Verzeichnis und Beschreibung ihrer Geschichtskultur 1550–1800. – Münster: Aschendorff 2014. 751 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 160), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–402–11584–8

Bei dem anzuzeigenden Band handelt es sich um ein Verzeichnis von frühneuzeitlichen Frauenklöstern Mitteleuropas. Der promovierte Historiker Stefan Benz sammelte zu rund 1200 Frauenklöstern eingehendere Informationen und veröffentlichte diese in einem alphabetisch geordneten Verzeichnis.

Das Buch besteht aus einer kurzen Einleitung (9–30), einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis (33–73) und schließlich dem Klösterverzeichnis geordnet nach Kloster- bzw. Stadtnamen (75–714). Am Ende der Arbeit steht ein Namensregister (715–751), das die Erschließung des Buches erleichtern soll.

Dem Vf. ging es neben dem reinen Verzeichnen von Frauenklöstern darum, die allgemeine Geschichtskultur (!) der Frühen Neuzeit auszuloten: „Da sich der Verfasser dem Geschichtsbewußtsein der frühen Neuzeit zuwenden wollte, stellt sich die Frage nach einer empirisch umfassenden, repräsentativ auswertbaren Datengrundlage als Quelle. Er glaubt, sie, den Vorschlag der angelsächsischen Historiker James Fentress und Chris Wickham aufnehmend, in der Tätigkeit des Geschichtsbewußtseins in Frauenklöstern vor 1800 gefunden zu haben. Dies, die Forschungsfrage nach dem allgemeinen Geschichtsbewußtsein, war also der Ausgangspunkt des Verzeichnisses: Es bildet das Gerüst der Beschreibung der Geschichtskultur (Erinnerungskultur) in den Frauenklöstern." (10) Dabei bezieht sich B. auf eine von Jörn Rüsen erdachte, geschichtsdidaktisch orientierte Definition des Begriffs „Geschichtskultur": „Geschichtskultur ist nichts anderes als Geschichtsbewußtsein in praktischem Lebenszusammenhang. Mit diesem Terminus kommen zu den subjektiven Elementen des Bewußtseins objektive Bedingtheit und Funktionen und damit Praktiken des sozialen Lebens ins Blickfeld der Geschichtsdidaktik." (Jörn Rüsen: „Auf dem Weg zu einer Pragmatik der Geschichtskultur", in: *Geschichts-Erzählung und Geschichts-Kultur.* Zwei geschichtsdidaktische Leitbegriffe in der Diskussion, hg. v. Ulrich Baumgärtner / Waltraud Schreiber, München 2001, 81–97, hier: 82 [B. verweist fälschlicherweise auf S. 92]).

Es wurden nicht alle Frauenklöster der frühen Neuzeit lemmatisiert, sondern „alle Klöster, die im genannten Zeitraum wenigstens circa drei Generationen selbstständig bestanden haben und so die Gelegenheit hatten, eine eigene Geschichtskultur außerhalb oraler Traditionen und damit der Chancen eines Nachweises für uns zu formen" (17).

Ein Lemma besteht aus dem Klosternamen, dem Ort, dem Patrozinium, der Angabe der Regel, nach der die Gemeinschaft lebte, und einer kurzen historischen Beschreibung: Anfang und Ende, sowie je nach Interesse des Vf.s an dem Kloster zusätzlich aus der Nennung von Baumaßnahmen, Kriegsereignissen, Bränden und „von außen vorgenommene[n] Veränderungen" (23). Hinzu kommen, wenn bekannt, Angaben zu Klosterbibliothek und Archivbesonderheiten, zu Kunst und aktuellem Baubestand. Abgeschlossen werden die Einträge durch die Nennung von Quellen und Literatur zu den Klöstern. Kernstück der Einträge ist die Auflistung der „Zeugnisse der Geschichtskultur". Zeugnisse der Geschichtskultur sind für B. v. a. Chroniken und historiographische Schriften, in denen dezidiert die Erinnerung an „Gründer, Stifter, Förderer und Mitglieder der Klosterfamilie" (11) behandelt wird. Annalen, Nekrologe, Anniversare und Kalendarien gehören nach B. nicht um ihrer selbst willen zu diesen Zeugnissen der Geschichtskultur, sondern nur, wenn sie biographisch oder historiographisch angereichert worden sind. Ebenso wurden liturgische und bildliche Quellen nach ihrem Zeugniswert für die Geschichtskultur bewertet und je nach Einschätzung aufgenommen oder nicht.

Ein Verzeichnis von Frauenklöstern aus der Frühen Neuzeit gab es bislang nicht, so ist B. zu danken, dass er das Datensammeln auf sich genommen hat und zumindest einen großen Teil der Frauenklöster Mitteleuropas nicht nur zusammenstellte, sondern auch mit weiteren Informationen versehen dem Nutzer des Buches alphabetisch geordnet zur Verfügung stellt. Überdenkenswert erscheinen allerdings die Auswahlkriterien sowohl für die im Buch verzeichneten Frauenklöster als auch für die Informationen, die in den einzelnen Lemmata aufgenommen wurden.

B. nahm lediglich diejenigen Frauenklöster auf, die zum einen mehr als drei Generationen in der Frühen Neuzeit Bestand hatten – wobei er die Frühe Neuzeit mal mit dem ausgehenden 15. Jh., mal 1550 beginnen lässt. Zum anderen muss die Geschichtskultur der Klöster bekannt sein. „Klöster ohne notorische Geschichtskultur (die für einige Konvente anhand von prominenten Monographien untersucht wurden) [wurden] jedoch stillschweigen übergangen." (17) Von diesem Schema abweichend nahm B. dann einige „hochmittelalterliche bedeutende Klöster" dennoch auf (ebd.). Inkonsequent erscheinen auch die Kriterien für die geographische Eingrenzung des Verzeichnisses. In der Einleitung unverständlich formuliert, kann der grobe geographische Rahmen dem Rückentext des Buches entnommen werden: Dieser umfasst „Belgien, Deutschland, die Tschechische Republik, Österreich, Luxemburg, Südtirol, große Teile der Schweiz, den Westen Polens, das Elsass sowie den kleinen katholischen Teil der Niederlande". Die Regionen wurden über einschlägige Kompendien, Klosterbücher etc. erschlossen; wenn kein Verzeichnis vorhanden war, blieb die Erschließung der Region jedoch bewusst lückenhaft. Leider wurden dem Buch keine Karten beigegeben.

Es ist unproblematisch, dass die einzelnen Lemmata quantitativ unterschiedlich geraten sind, manche Klöster lassen sich leichter erfassen als andere. Allerdings sollten klare und nachvollziehbare Kriterien für die Auswahl an Informationen herangezogen werden. Das ist leider hier nicht immer der Fall: Kunst und Bauwerke wurden bspw. lediglich dann aufgenommen, wenn sie dem Vf. als „Besonderheiten" erschienen (25).

Die Leistung des Vf.s besteht im Sammeln und in der Zurverfügungstellung von Material, auf dem weitere Forschungen aufbauen können. Dem Nutzer des Buches muss allerdings bewusst sein, dass die Sammlung in keinem Bereich auf Vollständigkeit angelegt ist.

Köln Julia Bruch

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, hg. v. Franz Xaver Bischof. – Stuttgart: Kohlhammer 2012. 242 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge, 1), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–17–022220–5

Madrigal, Santiago: **Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado.** – Madrid: Comillas 2012. 453 S., pb. € 30,99 ISBN: 978–842853919–7

With the election of Pope Francis on March 13, 2013, Vatican II has returned in full in the corpus of the papal teaching – both in the text and footnotes of the most important documents. Vatican II was present also in Benedict XVI's pontificate, but clearly in a more problematic way. Pope Francis has made Vatican II the point of reference for his major acts, especially the apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* (November 24, 2013) and lately the bull of indiction of the extraordinary jubilee of mercy *Misericordiae Vultus* (April 11, 2015). This is an important element of the ecclesial landscape to be considered when we approach studies on Vatican II written and published before the change of pontificate between Benedict XVI and Francis, like the two books examined here.

The book edited by Franz Xaver Bischof (Prof. of medieval and modern Church history at Ludwig-Maximilians-Univ. in Munich) belongs to the studies of Vatican II that look forward to the next phase in the research of the conciliar event, starting from the assumption that "Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) ist *das* herausragende Ereignis der jüngeren Kirchengeschichte" (introduction of the editor, 9). The first two chap.s focus on the "status quaestionis" around Vatican II. The first chap. by the editor "Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum" (13–25) is a useful literature overview for the studies on Vatican II in a key area for the conciliar event, Germany and German-speaking countries. B. starts from the five-volume *History of Vatican II* edited by the Bologna-based Church historian Giuseppe Alberigo (published in seven languages, starting in 1995) and presents the recent contributions according to their typology. Among the sources, the most important B. names are the indexes of the "Kardinal-Döpfner-Archiv" in Munich, the conciliar texts of then *peritus* Joseph Ratzinger, and the journal of Bishop Franz Zak (St. Pölten). Among the studies, of primary importance is the new five-volume *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* edited by Peter Hünermann and Jochen Hilberath (2004–2006), and the studies on the liturgy *Liturgiereform vor Ort* edited by Jürgen Bärsch and Winfried Haunerland (2010). In the second part of the article B. offers an overview of the most important articles and books published since 2005, before concluding with his evaluation of the work done. About the work still to be completed, B. points out the need for more editions of sources, more biographies of participants, and more studies on the various actors influencing the conciliar debate (such as theological circles and milieus). The second chap., by *Günther Wassilowsky*, "Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis. Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo" (27–44), assesses the importance of the five-volume *History of Vatican II* edited by Giuseppe Alberigo starting from bishop Agostino Marchetto's attempt to write a counter-narrative of Vatican II: "Marchettos Buch mit dem groß angelegten Titel *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* ist keine alternative positive Darstellung von Verlauf und Rezeption des II. Vatikanums." (27) After an effective synthesis of Alberigo's thesis and work on Vatican II (both his work and that of the international team he led), W. analyzes carefully Benedict XVI's contribution to the debate, especially the famous speech to the Roman Curia of December 22, 2005. W. rightly points out the difference in Benedict's speech between "continuity" and "reform" – the second being the focus of Ratzinger's hermeneutic of Vatican II. Nevertheless, Benedict XVI sees the reforms of Vatican II operating not "auf der Ebene des Wesentlichen" (35). W. accepts Alberigo's key concept of Vatican II as an "event" ("Ereignis") and wishes that future research as "Kulturgeschichtliche Erweiterung der Konzilsforschung" (36), being Vatican II part of "Kirchengeschichte als Symbolgeschichte". The study of Vatican II and of ecumenical councils as a history of symbolical acts – "Konzilien als Symbolereignisse" (44) – is possible in a long-term perspective that is typical of the work of the Church historian. This perspective is necessary not only for the history of the council but also of its reception.

The second and longest part of the book features several chap.s on key German players at Vatican II, such as the chap.s by *Dominik Burkard*, "Augustin Bea und Alfredo Ottaviani" (45–66), *Stephan Mokry*, "Kardinal Julius Döpfner (1913–1976) und das II. Vatikanische Konzil" (67–79), *Guido Treffler*, "Kardinal Léon-Joseph Suenens und Kardinal Julius Döpfner" (81–91), *Norbert Trippen*, "Kardinal Josef Frings auf dem II. Vatikanischen Konzil" (93–103), and *David Neuhold*, "Kardinal Franz König und das II. Vatikanische Konzil" (105–129). Other substantial chap.s are focused on important actors at Vatican II in touch with German bishops and German theologians: Michael Quisinsky, "'L'Eglise tout entière est en état de concile' (Paul VI). Französische Konzilstheologen auf

dem II. Vatikanischen Konzil" (131–157), *Rolf Weibel*, "Konzilsforschung und Konzilsrezeption in der Schweiz" (159–177), *Joachim Schmiedl*, "Die Rezeption des Konzils im Spiegel der Amtsblätter deutscher Diözesen" (179–190). A third section of this second part of the book is dedicated to areas of great interest in order to understand the complexity of the German contribution to Vatican II and its reception in light of its peculiar political history – *Sebastian Holzbrecher*, "Basisgemeindliche Rezeption des Konzils in der DDR" (191–199) – and of its tradition of a collegial and synodal Catholic Church – *Stefan Voges*, "Testfall Ökumene. Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in der Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" (201–221), *Rosel Oehmen-Vieregge*, "Strukturentwicklungen in der Erzdiözese Köln und der Erzdiözese München und Freising nach dem II. Vatikanischen Konzil" (223–242).

The book edited by B. is a valuable contribution that complements and continues the work of more than a decade before *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, edited by Hubert Wolf / Claus Arnold, Paderborn 2000. The abundant footnotes are evidence of the work done by the authors and a road map for the work ahead.

The book by Santiago Madrigal is a synthesis of Vatican II in this particular moment in the history of its reception and does not deal with the future historical research on the council. But M.s work also represents well, like B.s, the attempt of Vatican II theologians and scholars to deal with the rise of a new "anti-council sentiment" in the Catholic Church between the end of the pontificate of John Paul II and the eight years of that of Benedict XVI.

M., a dogmatician at the Pontifical Univ. Comillas in Spain, gives his book a three-part structure. After the prologue, in the first part (29–137) the author recapitulates the history of Vatican II based on the five-volume *History of Vatican II* edited by Alberigo, but also using new sources recently made available (such as the diary of South-African archbishop Denis Hurley, published in 2005). In the second part (139–206) the book addresses the hermeneutical issue, especially Benedict XVI's thesis on the "two hermeneutics" of continuity and reform and of discontinuity and rupture. In the third part of the book M. analyzes a few final documents of Vatican II (*Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Dignitatis Humanae*, *Nostra Aetate*) and the relevance of key conciliar themes (*aggiornamento*, collegiality, ministries) in the Church of today. M. takes seriously Benedict's challenge to re-examine the conciliar narrative of the break between the Church of the pre-Vatican II and of the post-Vatican II. But in his whole historical reconstruction of the conciliar event and of some of the documents M. relies determinedly on the historical studies of Vatican II (Alberigo's and not only), integrating it with newly available sources. Quite correctly, M. sets Alberigo's work in the context of its reception and continuation with the most important names for knowing and understanding Vatican II: John O'Malley, Christoph Theobald, Peter Hünermann, and Ormond Rush (150–161).

M.s book is not only an example of a fruitful assessment of the interaction between Benedict XVI's teaching on Vatican II and the historical-theological scholarship on the council, but also a very useful synthesis on Vatican II for the younger generation of theologians. In particular, it gives the reader also an idea of the particular nature of the reception of Vatican II in Spain – for example, the great emphasis given to the reception of the declaration on religious liberty in a political environment, such as the regime of Francisco Franco, that was counting on the impossibility of the Church to change its traditional stance on the subject.

St. Paul, Minnesota Massimo Faggioli

Theologiegeschichte

Heyden, Katharina: **Orientierung**. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike. – Münster: Aschendorff 2014. (XII) 428 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 28), kt € 62,00 ISBN: 978–3–402–11029–4

Jerusalem und das „Heilige Land" sind von enormer Bedeutung für das sich in der Spätantike etablierende Christentum, sowohl als konkreter Ort bzw. Raum als auch besonders als Chiffre und Sinnbild, die der Identitätsbildung dienen. Wenn sich spätantike Autoren auf Palästina, die südliche Levante, beziehen, stehen einerseits konkrete Stätten und das historische Jerusalem im Fokus, andererseits theologische Vorstellungen und Konzeptionen, die, biblisch beeinflusst, die Rede von dieser Region polyvalent machen. Mit Deutung und Bedeutung der „Idee vom Heiligen Land" hat sich nun Katharina Heyden in ihrer hier zu besprechenden Studie auseinandergesetzt, die von der Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen im SoSe 2013 als Habil.schrift angenommen wurde.

Die Vf.in hat ihre Arbeit folgendermaßen aufgebaut: Im Rahmen einer „Einführung" werden zunächst Forschungsstand und Fragestellung präzisiert und notwendige „Eingrenzungen" festgelegt (u.a.: Wie ist die im Titel stehende Beschränkung auf die „westliche Christenheit" zu deuten? Was meint „Heiliges Land"?) (1–15). H. bezeichnet es als eine ihrer Hauptthesen, dass „nicht die explizite Rede von der *terra sancta*, sondern die faktische Ausrichtung an Palästina in verschiedenen Bereichen [...] zur Ausbildung und Ausbreitung der Idee vom Heiligen Land in der westlichen Christenheit" geführt habe (4). Das erste von insgesamt vier Kap.n des Hauptteils thematisiert dann die Vorstellung von Palästina als einem Heiligen Land bei vorkonstantinischen Autoren (17–113). Der Chronologie folgend schließen sich in den Kap.n 2–4 Aspekte aus der konstantinischen und besonders der nachkonstantinischen Zeit an: Die Kirchenpolitik in ihrer Bedeutung für die Sakralisierung Palästinas behandelt H. im zweiten (115–182), den hagiographischen Diskurs im dritten Kap. (183–248). Hier steht v.a. die Darstellung und Wahrnehmung östlicher Asketen im Westen im Mittelpunkt. Im vierten Kap. untersucht die Vf.in einzelne Monumente frühchristlicher Kunst und Literatur auf die Rezeption östlicher heiliger Stätten hin (249–334). Ein ausführliches Schlusskap. („Ertrag"), in dem die Ergebnisse der Studie zusammengetragen werden (335–356), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (357–401) sowie ein Register (403–428) beschließen die Arbeit.

Es gehört zu den wesentlichen Ergebnissen von H.s Studie, dass die Idee von Palästina als Heiligem Land nicht erst eine Konstruktion des 4. Jh.s ist, sondern sich bereits in vorkonstantinischer Zeit nachweisen lässt. Der literarische Diskurs über diese Region geht bis in die Mitte des 2. Jh.s zurück (18). Markion, Justin und Irenäus stehen an seinem Anfang. Tertullian und Origenes setzen sich dann bereits ausführlicher und differenzierter mit Jerusalem und dem „Heiligen Land" auseinander. Tertullian reflektiert erstmals in der frühchristlichen Literatur den Terminus des „Heiligen Landes" (110), Origenes profiliert eine übertragene Interpretation, in der die biblischen Orte zu einer „Landkarte der Seelen" werden (90). Eine vorschnelle ausschließliche Identifikation des Heiligen Landes mit Jerusalem und Palästina lehnt der Alexandriner ab, worauf H. zu Recht hinweist (87. 89; zur übertragenen Bedeutung von „Jerusalem" vgl. auch K. Thraede: Art. „Jerusalem" II [Sinnbild], in: RAC 17 [1996], 718–764, besonders 728–735).

Das zweite Kap. stellt politische Faktoren für die Sakralisierung Palästinas ab dem Beginn des 4. Jh.s in den Mittelpunkt. Der Forschung galt lange Zeit Konstantin als der Kaiser, der Palästina in der allgemeinen Wahrnehmung der Christen zum „Heiligen Land" gemacht hat (H. [140] mit Hinweis auf R. Leeb: *Konstantin und Christus*. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Religionspolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser, Berlin 1992, 89; J.W. Drijvers: *Cyril of Jerusalem*. Bishop and City, Leiden 2004, 12). H. differenziert diese Annahme und kann aufzeigen, dass Konstantins Interesse besonders der Jerusalemer Grabeskirche galt und erst Frauen aus dem Umfeld des Kaisers, Helena und Eutropia, den Ausbau weiterer Stätten außerhalb der Stadt betrieben (143). Jerusalem und Palästina werden gerade in den theologischen und auch kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jh.s zu einem Symbol der Einheit des Christentums, auf das die Kaiser systematisch rekurrieren und das sie ihrer Politik legitimierend beistellen (177.182).

Die Hagiographie, genauer das Bild, das westliche Christen aus Palästina in den Westen vermittelt und mit dem sie an der Konstruktion eines „Heiligen Landes" mitgearbeitet haben, steht im Mittelpunkt des dritten Kap.s. Über Briefe kommunizierten Asketinnen und Asketen, die nach Palästina übergesiedelt waren, mit dem „Westen" und bestimmten wesentlich die Vorstellung von der südlichen Levante. H. untersucht bekannte Texte: den Pilgerbericht der Egeria (185–203), das Epitaphium Paulae (Hieron. ep. 108) (212–220) oder auch die Vita Hilarionis (Hieron. vit. Hilar.: PL 23, 29–54) (232–235). Durch die Perspektive ihrer Studie werden sie gleichwohl neu befragt. Sie werden zu einem Teil eines übergeordneten spätantiken Diskurses, in dem Palästina zum „Heiligen Land" wird, nicht so sehr aufgrund seiner Orte, als vielmehr aufgrund asketisch lebender „heiliger Menschen" (248).

Ein besonderer Reiz der Studie liegt in der wechselseitigen Berücksichtigung literarischer und nichtliterarischer (d.h. archäologischer) Quellen. Sie analysiert H. im vierten Kap. und untersucht den Einfluss heiliger Stätten Palästinas auf die westliche Kunst. Ist auch der Beweis, dass einzelne Denkmäler konkrete Berichte über das Heilige Land voraussetzen, im Einzelnen oft schwer zu führen, so ist der gewählte Ansatz der Sache angemessen: Text und Bild entstammen einem gemeinsamen spätantiken Kommunikationskontext, in dem (auch) eine Auseinandersetzung über das „Heilige Land" geführt wird. H. kann plausibel machen, dass das Bildprogramm der sog. Bethesda-Sarkophage ebenso Kenntnisse antiker Pilgerberichte voraussetzt wie die Tituli des Prudentius (266. 278). Auch die Darstellungen des Apsismosaiks von S. Pudenziana in Rom lassen konkrete Jerusalemer Bauten erkennen (295f): Palästina bzw. Jerusalem wird über das Mosaik präsent gehalten, und der römischen Gemeinde, die sich in der Zeit der Entstehung des Mosaiks (um 410 n. Chr.) mit den Bedrohungen der Völkerwanderungszeit konfrontiert sah, wird der vor den Bauten von Jerusalem thronende Christus als „Bewahrer" vor Augen geführt (305). Detaillierter, als bisher in der Forschung geschehen, kann H. so eine nicht nur literarische Konstruktion Palästinas im Westen nachweisen.

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: H.s Studie über die „Orientierung" der westlichen Christenheit an Jerusalem und am Heiligen Land ist überaus gelungen. Kenntnisreich zeigt sie auf, wie christliche Autoren seit dem 2. Jh. über die Region reflektierten und an der Konstruktion einer *terra sancta* mitwirkten. Reizvoll wäre es, der Untersuchung vergleichbare Analysen, etwa zur Rezeption „Athens" im Westen, an die Seite zu stellen, um Spezifika des Jerusalem- und Palästinabildes genauer bestimmen zu können (Ansätze hierzu bei D.

Lau: Art. „Athen" I [Sinnbild], in: RAC Suppl. 1 [2001], 639–668, hier 662–666 [mit Literatur] sowie A. Breitenbach: *Das „wahrhaft goldene Athen"*. Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur, Berlin 2003 [für den Osten]); dies war freilich im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. H.s gleichzeitige Interpretation literarischer und nichtliterarischer Quellen zeigt, wie wichtig und fruchtbar die inter- und transdisziplinäre Kooperation in den Altertumswissenschaften ist; von ihr sind in Zukunft wesentliche neue Forschungsergebnisse zu erwarten.

Siegen Christian Hornung

Harder, Clara: **Pseudoisidor und das Papsttum.** Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen. – Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2014. 290 S. (Papsttum im mittelalterlichen Europa, 2), geb. € 39,90 ISBN: 978–3–412–22338–0

Die mit dem Namen Pseudoisidor verbundene Kirchenrechtssammlung gehört zusammen mit der Konstantinischen Schenkung zu denjenigen frühmittelalterlichen Fälschungen, die sich am nachhaltigsten auf die Ausbildung der Idee vom römischen Papsttum ausgewirkt und somit die Kirchengeschichte mitbestimmt haben. Die durch den Fälschungsnachweis im 15. Jh. ausgelöste Kontroverse wurde von den Gelehrten entsprechend leidenschaftlich geführt und blieb bis in die jüngere Vergangenheit von konfessionellen Vorurteilen belastet. Weder Entstehungskontext noch Ziele des Falsifikats konnten dabei abschließend geklärt werden. In der Geschichtswissenschaft dominiert heute die Deutung, wonach die pseudoisidorische Rechtssammlung ein Instrument der fränkischen Bischöfe gewesen sei, um sich gegen Absetzungen und andere Übergriffe seitens der Metropoliten und weltlichen Herrscher zu wehren. Pseudoisidor, so die gängige Auffassung, setzte im Interesse des fränkischen Episkopats den regionalen Mächten den Papst als den eigentlichen, rechtmäßigen Herrscher über die westliche Kirche entgegen, dem allein es zustehe, über die Bischöfe zu richten. Umso erstaunlicher war es, dass der Mediävist Klaus Zechiel-Eckes († 2011) die gefälschte Rechtssammlung mit einer sehr überzeugenden kodikologischen und paläografischen Beweisführung mit dem Kloster Corbie an der Somme und dort v.a. mit dem Abt Radbert († um 860) in Verbindung bringen konnte. Die Verortung der Fälscherwerkstatt in einem monastischen statt bischöflichen Kontext entsprach nicht den Vorannahmen und gibt Anlass, die etablierte Interpretation der Fälschungsabsicht zu überprüfen. Harder, eine Schülerin Zechiel-Eckes, leistet dazu in ihrer hier angezeigten Kölner Diss. verdienstvolle Vorarbeiten.

Ein Versäumnis der älteren Forschung nachholend, richtet H. ihr Interesse konzentriert auf die Frage nach den genauen Aussagen der pseudoisidorischen Rechtskonstruktion in Bezug auf die Funktion und Bedeutung des Papsttums innerhalb der Kirchenverfassung. H. begnügt sich dabei nicht allein mit den pseudoisidorischen Dekretalen (nach dem angeblichen Kompilator „Isidorus Mercator"), die namensgebend für den gesamten Fälschungskomplex wurden, sondern bezieht auch alle weiteren für die Fragestellung relevanten Bestandteile des Textkorpus (Capitula Angilramni, Kapitularien des Benedictus Levita, Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii) in ihre Untersuchung mit ein. Die Methode, mit der die Vf.in zu der Textaussage vordringt, besteht hauptsächlich in dem Nachvollzug der Fälschungstechnik Pseudoisidors bzw. Radberts und seiner Epigonen (H. geht von Radbert als Begründer des Fälschungsprojekts aus, das später von anderen fortgeführt wurde). Es ist bekannt, dass es sich bei dem pseudoisidorischen Rechtskorpus nicht um ein reines Phantasieprodukt handelt. Der Kompilation liegen vielmehr Versatzstücke aus der echten kirchenrechtlichen Überlieferung und der spätantiken Historiografie zugrunde, was den Texten Glaubwürdigkeit verlieh und ihren späteren Erfolg begründet haben dürfte. Wie H. an vielen Beispielen zeigen kann, bedienten sich die Fälscher einer mitunter raffinierten „Mosaiktechnik, bei der Textpartikel verschiedener Vorlagen kombiniert und in einen neuen Zusammenhang gebracht" (177) wurden. Auch wurden auf den Einzelfall bezogene Anordnungen, die die Fälscher in authentischen Papstbriefen, Dekretalen und Konzilskanones vorfanden, zu allgemeinen Rechtssätzen interpoliert, wodurch die Aussage der Vorlagen oft überspitzt, manchmal sogar ins Gegenteil verkehrt wurde. Echte Konzilsbeschlüsse in fingierte frühere Papstbriefe zu integrieren, um auf diese Weise für den römischen Bischof die Urheberschaft an den Verfügungen zu reklamieren, war ebenfalls eine der Techniken, deren sich die Fälscher bedienten.

Auf dieselbe Art und Weise entstand, wie H. in einem gründlichen Exkurs der Studie (181–212) zeigen kann, auch ein auf den 8. Juli 833 datierter vermeintlicher Papstbrief Gregors IV. (JE † 2579), dessen Unechtheit zwar schon länger als erwiesen galt, der aber erst dank der Ergebnisse H.s wohl zweifelsfrei der pseudoisidorischen Fälscherwerkstatt zugeordnet werden kann.

Wie H. an einer Reihe von Textbeispielen anschaulich zeigen kann, formten die Fälscher ihre Vorlagen stets in eine bestimmte Richtung um. Dem Bearbeitungsmuster nach zu urteilen, ging es nach H. den Fälschern darum, vier Kernaussagen über die Funktion und Bedeutung des Papsttums mithilfe der fingierten Rechtstexte zu formulieren: 1. Die Synoden sind vom Papst abhängig; Voraussetzung ihrer Legitimität ist die Einberufung durch den Papst, der die Synodalurteile ohne Weiteres annullieren kann. 2. Die Bischöfe unterliegen dem Schutz des Papstes, Verfahren gegen sie fallen als „causae maiores" in den päpstlichen Jurisdiktionsbereich. 3. Der päpstliche Jurisdiktions- und Lehrprimat wurde bereits von den frühesten römischen Bischöfen vertreten und steht in der apostolischen Tradition. 4. Papstbriefe sind Hauptquellen des Kirchenrechts und stehen damit in der Rechtshierarchie über den Konzilskanones (213f).

Mit einer derart weitgehenden Auslegung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats seien die Fälscher über das vermutete Ziel, zu Gunsten der Bischöfe ein römisches Gegengewicht gegen die regionalen Mächte in der Kirche des Frankenreiches zu kreieren, weit hinausgegangen. H. vermutet deshalb, „dass die Fälscherwerkstatt die Machterweiterung des römischen Bischofs als eigenständiges Ziel ihrer Bemühungen betrieben haben muss" (118). Mehr als Schutz für die Bischöfe zu erreichen, habe die Fälschungsabsicht darin bestanden, „die Macht des römischen Bischofs um seiner selbst willen massiv zu erhöhen" (19). „Der Papst ist für Pseudoisidor sehr viel mehr als nur ein Mittel zum Zweck." (226)

Diese Ergebnisse sind mit der auf den akademischen Lehrer der Vf.in zurückgehenden monastischen Neuverortung Pseudisidors gut verträglich und verleihen der Diskussion neue Impulse. Die klar gegliederte, in angenehm unaufdringlicher Prosa verfasste Studie besticht durch souveräne Textkenntnis und textkritische Umsicht der Vf. in. Ein einleitendes Kap. (21–60) über die Verbreitung der Primatsidee im Frankenreich bis in die Zeit Ludwigs des Frommen fasst den Forschungsstand vorbildlich zusammen und eignet sich als Seminarlektüre.

Münster Jyri Hasecker

Jaspert, Bernd: **Existentiale Interpretation.** Zur frühen Entmythologisierungsdebatte. – Nordhausen: Traugott Bautz 2015. 187 S., kt € 20,00 ISBN: 978–3–88309–941–5

Mit dem Namen Rudolf Bultmanns ist bis heute das Schlagwort der Entmythologisierung untrennbar verbunden. Der Marburger Neutestamentler hatte die Forderung, die ntl. Botschaft müsse entmythologisiert werden, bereits 1941 in seinem in Frankfurt a.M. und in Alpirsbach gehaltenen Vortrag „Neues Testament und Mythologie", einem der wirkmächtigsten theologischen Texte des 20. Jh.s, erhoben und eingehend begründet. An der Diskussion über sein Entmythologisierungsprogramm beteiligten sich bis Kriegsende lediglich einige Universitätstheologen und Mitglieder der Bekennenden Kirche. Ab 1947 aber nahm die Debatte über B.s Forderung sukzessive an Intensität, Umfang und Schärfe zu. Sie hielt die evangelische Theologie und Kirche, teilweise auch eine weitere Öffentlichkeit, bis etwa 1968 in Atem. Mit dem vorliegenden Büchlein liefert Bernd Jaspert einen Beitrag zur Aufarbeitung dieser von ihrem „Inhalt und Verlauf" her bislang noch nicht „im Einzelnen" rekonstruierten Debatte (7). Er bezieht sich dabei v.a. auf die 1949–1951 innerhalb der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau geführten Diskussionen, soweit sie aktenkundig geworden sind.

Der Einband und das Titelblatt des kleinformatigen Bandes weisen J. als dessen Vf. aus. Tatsächlich ist er der Hg. der Dokumentensammlung, die mit 119 Seiten den Hauptinhalt des Buches ausmacht. Auch in seiner Einleitung und in seiner knappen Schlussbetrachtung bietet J. viele – teilweise seitenlange – Passagen aus dem Entmythologisierungsvortrag B.s, aus Publikationen von Paul Althaus, Karl Herbert und Walter Schmithals sowie aus einem Brief des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm, dazu umfangreiche biographische Listen zu den angesprochenen Themen. Der Band ist durch ein Personenregister erschlossen.

Die Dokumente 1–8 gehören in das Umfeld einer von den beiden Evangelischen Akademien der hessischen Kirchen im Januar 1949 in Bad Orb veranstalteten Tagung für Pfarrer, auf der B. über „Die Entmythologisierung der christlichen Verkündigung" referierte. Gegen die Wahl B.s zu einem der Tagungsreferenten wandten sich in Protestschreiben an den kurhessen-waldeckischen Bischof und die Direktoren der beiden hessischen Akademien der Gemeinschafts-Evangelist Hans Bruns, der Kirchenälteste Bruno Offermann sowie die von diesem vertretenen „Altfreunde der Evangelischen Studentengemeinde", alle aus Marburg. Dass sie sich auf eine Sachdiskussion über die von B. aufgeworfenen Fragen einlassen wollten, ist ihren Briefen allerdings nicht zu entnehmen. Gleichwohl antworteten ihnen Bischof Adolf Wüstemann und Akademieleiter Hans-Rudolf Müller-Schwefe nach der Tagung. Sie betonten v.a., dass es um der Wahrhaftigkeit der kirchlichen Verkündigung willen erforderlich sei, die Denkanstöße B.s konstruktiv aufzunehmen. Unter theologischen Aspekten ist dieser Briefwechsel allerdings nicht sonderlich aussagekräftig.

Anders verhält es sich mit Dokument 9, der von Propst Karl Herbert (Herborn) im Auftrag der hessen-nassauischen Kirchenleitung verfassten Stellungnahme „Zur Frage der Entmythologisierung", die Kirchenpräsident Martin Niemöller am 13. November 1950 den Pfarrern der südhessischen Landeskirche zur weiteren Beratung zugehen ließ. Herbert nämlich rief nicht nur die Kritiker B.s dazu auf, überhaupt erst einmal dessen Anliegen wahrzunehmen statt ihm vorschnell Ket-

zerhüte aufzusetzen, sondern stellte auch durchaus kompetent die mit dem Entmythologisierungsprogramm verbundene hermeneutische Intention B.s heraus, zu einer existentialen Vergegenwärtigung des NT zu gelangen. Auf dieser Basis zeigte Herbert an Beispielen auf, worin der Ertrag der existentialen Interpretation der mythologischen Vorstellungen des NT für die Verkündigung und den Glauben in der Gegenwart bestehen könnte. Schließlich formulierte er behutsam auch einige kritische „Fragen und Bedenken" gegenüber dem Ansatz B.s.

Die Stellungnahme Herberts dürfte in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau erheblich zur Versachlichung der Debatte beigetragen haben. Als die Synode im Mai 1951 über zwei Eingaben zu beraten hatte, die den Ausschluss B.s aus dem Prüfungsamt der Landeskirche forderten, kam es zu einer insgesamt sachlichen Aussprache. In ihr überwogen Stimmen wie die Niemöllers, die den Versuch B.s, das ntl. Kerygma unter den Verstehensvoraussetzungen der Moderne neu zur Geltung zu bringen, grundsätzlich für berechtigt erklärten (Dokument 10). Die Synode beschloss dann auch mehrheitlich, den beiden Anträgen auf Ausschluss des Marburger Theologen aus dem Prüfungsamt nicht zuzustimmen.

Die mustergültig edierten Quellen hat J. mit akribisch recherchierten Erläuterungen zu den erwähnten Personen und Publikationen sowie mit Hintergrundinformationen zu einzelnen Sachverhalten sehr leserfreundlich eingerichtet. Darüber hinaus stellt er die Dokumente in seiner Einleitung in den weiteren historischen Kontext der Auseinandersetzungen um B.s Entmythologisierungsprogramm. J. verfolgt hier auch über einige Stationen den Weg, der B. zur Ausarbeitung seines Entmythologisierungskonzeptes (als eines integralen Bestandteils seines hermeneutischen Verfahrens der existentialen Interpretation) führte. In diesem Kontext plädiert J. dafür, den Mythosbegriff B.s auf Paul Tillich (und damit indirekt auf Ernst Cassirer) zurückzuführen. Dieser Vorschlag wirkt zumindest interessant. Allerdings scheinen mir die dafür aus einem Lexikonartikel Tillichs von 1930 beigebrachten Zitate nicht hinreichend belastbar zu sein, um die von J. angenommene Genealogie stützen zu können. Einstweilen dürfte die traditionelle, von B. selbst nahegelegte Auffassung, nach der er seinen Mythosbegriff primär aus der Religionsgeschichtlichen Schule bezog, die plausibelste sein. B. hielt im Übrigen die relative Weite und Unschärfe seines Mythosbegriffs, die bspw. schon Paul Althaus monierte, gerade für einen Vorzug, da er nämlich so sein eigentliches Anliegen deutlich machen könne, die ntl. Botschaft unter den Bedingungen der Moderne glaubwürdig zu vermitteln.

Die gelungene Dokumentation eines Ausschnitts aus der kirchlichen Debatte über B.s Entmythologisierungvorstellungen sollte über ihren eigenen Wert hinaus auch als Anregung zur Erforschung der Diskussionen in anderen Landeskirchen aufgenommen werden. J. weist zu Recht darauf hin, dass eine Untersuchung, die „den Verlauf und die Ergebnisse der Entmythologisierungsdebatte in den einzelnen Kirchen (einschließlich der katholischen), in der kirchlichen und weltlichen Presse, an den Hochschulen und in der neutestamentlichen und systematischen Forschungsliteratur" erfassen würde, noch aussteht (180). Ob es je gelingen wird, eine solche Gesamtdarstellung von einer Kontroverse zu geben, die immerhin zwei Jahrzehnte die kirchlich gesinnten Gemüter beschäftigt hat?

Münster Konrad Hammann

Bortnyk, Sergii: **Kommunion und Person**. Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung. – Münster: Lit 2014. 384 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 13), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–643–12415–9

John Zizioulas, 1931 in Griechenland geboren und nach langjährigen Studien- und Forschungsaufenthalten im Ausland 1986 zum Metropoliten von Pergamon ernannt, gilt als einer der einflussreichsten orthodoxen Theologen der Gegenwart. Seine v. a. in englischer Sprache verfassten Publikationen sind breit rezipiert; es gibt zahlreiche Artikel, die sich mit verschiedenen Einzelaspekten seines Werkes befassen, sowie auch einige wenige Monographien, in denen sein Ansatz vornehmlich in interkonfessioneller Perspektive mit den Ansätzen anderer bedeutender nicht-orthodoxer Theologen verglichen wird. Was bisher jedoch noch ausstand, war eine systematische Analyse seines Gesamtwerkes. Eben dies unternimmt der Vf. mit der vorliegenden Studie, die als Diss. unter der Betreuung des evangelischen Systematikers Michael Welker an der Univ. Heidelberg entstanden ist. Der Vf. selbst ist orthodox; seit 2014 lehrt er an der Theol. Akademie in Kiev.

Grundlage der Studie sind Werke, die zum großen Teil erst nach 2000 erschienen und deshalb in den meisten anderen Darstellungen des theologischen Ansatzes von Z. nicht berücksichtigt sind, darunter die englische Übersetzung der bisher nur auf Griechisch vorliegenden Diss. *Eucharist. Bishop. Church.* The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries (2001), der Sammelband *Communion and Otherness* (2006), der als bewusste Fortführung des bereits 1985 erschienenen und bislang bekanntesten Bandes von Z. *Being as Communion* konzipiert ist, die unter systematischen Gesichtspunkten besonders wertvollen *Lectures in Christian Dogmatics* (2008) sowie der umfangreiche Band *The One and the many* (2010). In der Analyse der Werke ist der Vf. einer „kontextuellen Methode" (27) verpflichtet, was bedeutet, dass ihm über die Entfaltung der für Z. zentralen theologischen Begrifflichkeit hinaus an einer präzisen Einordnung von dessen Ansatz in den Kontext *orthodoxer* Theologie gelegen ist. Die Studie gliedert sich deshalb wie folgt:

Im Einleitungsteil werden neben den erwähnten methodologischen Überlegungen in aller Kürze biographische Informationen geboten, die angesichts des bewegten Lebens von Z. nicht nur an sich interessant sind (man vergleiche z. B. auf S. 19 die Auflistung einiger der von Z. übernommenen wichtigen Funktionen in der Ökumene), sondern auch zu einem besseren Verständnis seines theologischen Werkes verhelfen: So erklärt sich etwa die in seinen Schriften begegnende – selbst für einen orthodoxen Theologen – häufige Bezugnahme auf die Zeit der frühen Kirche von selbst, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sich Z. in der Anfangszeit seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit patristischen Studien zugewandt hat und dass seine Diss. von Georgij Florovskij (1893–1979) betreut wurde, der bekanntlich die Programmatik einer an der „Rückkehr zu den Vätern" orientierten „neopatristischen Synthese" entworfen hat.

Im Sinne der „kontextuellen Methode" dient Kap. 1 dazu, die orthodoxen Traditionslinien aufzuzeigen, die für Z. prägend geworden sind, angefangen bei der „scholastischen" Theologie, von der sich Z. stets vehement abgrenzen sollte, über die russische Diasporatheologie, die sog. „Pariser Schule" mit Sergij Bulgakov (1871–1944), dem bereits erwähnten Georgij Florovskij und Nikolaj Afanas'ev (1893–1966) als wichtigen Vertretern einer betont kirchlichen „Erfahrungstheologie" (vgl. 42–44), bis hin zu der neueren orthodoxen Theologie in Griechenland, der „Generation der 1960er Jahre" (59), die ihren herausragenden Vertreter, wiewohl von seiner Profession her Philosoph, in Christos Yannaras (geb. 1935) gefunden hat (vgl. dazu den Exkurs 179–184).

Mit Kap. 2 zeigt der Vf. anhand der Diss. das „Werden der Theologie von Zizioulas" (86) auf, sein aufgrund der patristischen Studien gewonnenes Verständnis einer „eucharistisch-hierarchischen Ekklesiologie" (101). Wird bereits in diesem Zusammenhang deutlich, dass Z. seinen Ansatz nicht allein durch reines Quellenstudium, sondern auch in dezidierter Auseinandersetzung mit einflussreichen theologischen Strömungen – in diesem Fall der protestantischen Theologie des 19. Jh.s (vgl. 90–95) – gewonnen hat, so macht der Vf. in einem eigenen Abschnitt deutlich, wie Z. die in Kap. 1 vorgestellten Traditionslinien im Einzelnen aufgenommen hat (vgl. 104–118).

Nach den Prolegomena in Kap. 1 und 2, die der Klärung der Voraussetzungen des theologischen Ansatzes von Z. dienen, bieten Kap. 3 und 4 die systematische Entfaltung der für Z.s Ansatz zentralen theologischen Begriffe „communion" und „person". In Kap. 3 geht es um Z.' ekklesiologische Konzeption – Kirche ist demnach primär als eucharistische Gemeinschaft zu verstehen, nicht als rechtliche Institution – und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für unterschiedliche theologische Fragestellungen. Im Einzelnen legt der Vf. hier dar, was für Z. „Überlieferung" (und hier insbes. die „apostolische Sukzession" und das „Dogma" der Kirche), die Sakramente und das Bischofsamt bedeuten. Auch werden die weiterführenden ekklesiologischen Dimensionen erörtert: die eschatologische, die „natürliche", die „kosmologische" (resp. „ökologische") sowie die fundamentaltheologische, auf den Wahrheitsbegriff bezogene Dimension. In Kap. 4, das den größten Umfang in der Studie einnimmt, steht demgegenüber der personalistische Ansatz von Z. im Mittelpunkt, der sich dem Vf. zufolge erst „allmählich" entwickelt hat (vgl. 32). Der Personenbegriff, der seinerseits durch den „communio"-Begriff bestimmt ist („To be a person is to be in communion" [185]), wird von dem Vf. hier in seiner Relevanz für die Gotteserkenntnis, die Christologie und Pneumatologie (in diesem Zusammenhang wird u. a. auch das filioque-Problem tangiert, vgl. 191f), die Anthropologie (mit einer scharfen Kritik von Z. an „Individualismus" und „Moralismus") und für die Trinitätslehre bzw. ihren Konsequenzen für eine „Berufung des Menschen zur ‚imago trinitatis'" (238) aufgezeigt. Dass Z. bei der Entwicklung seines Ansatzes in starkem Maße sowohl die altkirchliche – v. a. kappadozische – Trinitätslehre (vgl. dazu auch den Abschnitt zur „Andersheit" [288–300]) als auch die moderne existentialistische Philosophie herangezogen und damit den Anschluss an die orthodoxe Tradition ebenso wie die zeitgenössische Diskussion gesucht hat, wird dabei ebenfalls herausgearbeitet.

Am Schluss der Studie steht eine kritische Würdigung von Z.' theologischem Ansatz. Reflektiert werden hier „kontextuelle Schwächen" („reduzierte Christologie"; Ablehnung des „Intellektualismus"; Begrenzung der „Apophatik"; Minderung der „Asketik"; Priesteramtslehre; Natur- bzw. Personverständnis, vgl. 301–314) sowie Z.' Rezeption der Kirchenväter, seine Perspektive auf den „Westen" und seine methodologischen Überlegungen. Am Ende wird nach den bleibenden Impulsen gefragt.

Insgesamt liegt damit eine Studie vor, die einen bislang noch ausstehenden dezidiert systematischen Zugang zu dem Werk von Z. eröffnet – einem Werk, das allein deshalb schwer zu greifen ist, weil es nur in verstreuten Einzelveröffentlichungen zur Verfügung steht, nicht zuletzt aber auch deshalb, weil es gerade zum theologischen Ansatz von Z. dazugehört, in konsequenter Kritik an der „Scholastik" orthodoxer Prägung nicht „systematisch" sein zu wollen (vgl. dazu 29f). So wichtig und unerlässlich für jede weitere Beschäftigung mit Z. diese

Studie deshalb auch ist: Einige grundsätzliche Kritikpunkte seien hier dennoch genannt. Der erste Punkt betrifft die sprachliche Gestaltung. Eine gründliche Überarbeitung wäre hier wünschenswert gewesen, denn es gibt immer wieder Passagen, in denen die Verständlichkeit durch unübliche Satzkonstruktionen und eine inadäquate Wortwahl unnötig erschwert wird. Nachvollziehbar ist sodann nicht, warum der englische Zentralbegriff der „communion" ins Deutsche mit „Kommunion" übersetzt worden ist. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes kommt zwar dem nahe, was Z. mit „communion" ausdrücken möchte. Im modernen theologischen Sprachgebrauch wird der Begriff „Kommunion" synonym zum Begriff „Kommunionempfang" verwendet und bezieht sich damit im engeren Sinne auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie (i. d. R. der katholischen Messe). Nun ist zwar auch für Z.' Verständnis von „communion" der eucharistische Bezug zentral, aber „communion" meint doch mehr, wie sich insbes. an Z.' vom Vf. selbst thematisierter Rezeption der „sobornost"-Lehre zeigt (vgl. 75–85), nämlich eine besondere Form von „Gemeinschaft", wie sie in der Feier der Eucharistie „erfahrbar" wird. Dafür aber hat sich im Deutschen bereits eine eigene Begrifflichkeit etabliert; in enger Anlehnung an die v. a. paulinische Terminologie wird bisweilen der Begriff „Koinonia" bevorzugt, üblicherweise steht hierfür aber der Begriff „communio". Dass damit zugleich ein Leitbegriff der römisch-katholischen Ekklesiologie aufgerufen ist, spricht nicht gegen seine Verwendung. Abgesehen davon, dass Z. selbst „Kontakte [...] vor allem zur Katholischen Kirche anstrebte" (323), ergeben sich daraus vielmehr weiterführende Perspektiven für das ökumenische Gespräch. Schließlich wird nicht plausibel, inwiefern Z. in seinem theologischen Denken eine Entwicklung vollzog, die eine „deutliche Abwendung vom [...] Thema der ‚Kommunion' darstellt" (179). Mögen ekklesiologische Fragen bei Z. im Laufe der Zeit auch in den Hintergrund getreten sein, so zieht sich das Motiv der „communio" doch durch: Auch der personalistische Ansatz ist, wie der Vf. selbst unterstreicht (vgl. 185f), entscheidend davon geprägt. Ob sich bei Z. deshalb tatsächlich eine Entwicklung feststellen lässt oder nicht vielmehr nur eine unterschiedliche thematische Fokussierung vorliegt, müsste noch einmal genauer untersucht werden.

Berlin Jennifer Wasmuth

Philosophie

Türcke, Christoph: **Mehr**! Philosophie des Geldes. – München: C. H. Beck 2015. 480 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–406–674570

Jesus hatte einen Traum. Wovon träumte er? Nach Christoph Türcke, Prof. em. für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst in Leipzig (und in theologischen Angelegenheiten sehr bewandert), vom Ende des Äquivalenzprinzips. Diesen Traum habe er durch Wort und Tat, in Zeichenhandlungen und Gleichniserzählungen etc. Ausdruck verliehen, und von ihm seien nicht nur sein Verhältnis zu Mitmensch und Welt, sondern auch sein Selbstverhältnis und seine Beziehung zu Gott bestimmt gewesen, dessen kommendes Reich er verkündete. „Auch Gott war nicht mehr in Äquivalenzkategorien zu denken, sondern nur noch als überschwengliche, die Welt väterlich umfassende Heilkraft." (*Jesu Traum*. Psychoanalyse des Neuen Testaments, Springe 2009, 142)

Wie es nach T. zu Jesu Wunschtraum kam, welche Rolle dabei seine Herkunft, seine durch „Attraktion und Repulsion" (vgl. a. a. O., 94ff) bestimmte Beziehung zu Johannes dem Täufer und andere Faktoren gespielt haben, ist hier nicht zu erörtern. Eigens erwähnt sei nur das Finale des Lebens Jesu, die sog. Tempelreinigung, die, wie T. mit einer Reihe von historisch-kritischen Exegeten urteilt, die äußere Ursache für den Prozess und Hinrichtungstod des Mannes aus Nazareth darstellte: „Wie sonst Kranken ihre Dämonen, so trieb er nun dem Tempel selbst seinen unsauberen Geist aus: den Geist von Geld und Ware, das Äquivalenzprinzip." (A. a. O., 150) Das Heiligtum Gottes, der Gottesgedanke, ja, wenn man so will, die Gottheit Gottes „musste vom Äquivalenzprinzip [...] gereinigt werden" (a. a. O., 151). Dieses Ansinnen habe Jesus ans Kreuz gebracht. Der gekreuzigte Jesus war nach T. der „erste Märtyrer der Nichtäquivalenz – des ‚Nichtidentischen', wie man ohne Übertreibung sagen darf" (a. a. O., 155).

Den Begriff des „Nichtidentischen" hat T. eigenen Angaben zufolge (vgl. ebd., Anm. 94) Theodor W. Adornos „Negative[r] Dialektik" entnommen, die offenkundig sein gesamtes philosophisch-theologisches Denken nachhaltig geprägt hat. Gelegentlich gewinnt man den Eindruck, in T.s Jesus einem frühen Repräsentanten der Kritischen Theorie zu begegnen, dessen kindliche Naivität ihn förmlich dazu prädestinierte, Zeuge des Nichtidentischen zu sein. Man lese dazu den Schlusssatz des Schlussbeitrages eines signifikanterweise *Kassensturz* genannten Sammelbandes T.s „Zur Lage der Theologie", wo es heißt: „Den religiösen Kinderwunsch noch in seinen verstohlensten Formen als unausrottbares Moment des Denkens aufzuspüren und in Vernunft zu übersetzen: das ist Aufklärung. Der Versuch, der Vernunft alle Naivität ohne Rest auszutreiben, treibt die Vernunft selbst aus." (*Kassensturz*. Zur Lage der Theologie, Frankfurt a. M. 1992, 140)

Jesu kindliches „*Aufbegehren* gegen Vergeltung, Aufrechnung, Verhältnismäßigkeit" (*Jesu Traum*, 154) und sein durchaus infantil zu nennender „Wunsch nach dem Ende des Äquivalenzprinzips" (ebd.) sprechen nach T. nicht gegen seine Vernünftigkeit, sondern im Gegenteil für sie. Wie vernünftig die Naivität Jesu sei, trete erst heutzutage in voller Deutlichkeit ans Licht. „Als Jesus sich gegen das Äquivalenzprinzip sträubte, steckte es vergleichsweise noch in den Kinderschuhen. Inzwischen hat es die Dimensionen des globalen Kapitalismus angenommen." (A. a. O., 155) Unter kapitalistischen Bedingungen sei das Äquivalenzprinzip auf die Spitze getrieben, zum „*non plus ultra*" (a. a. O., 156) und zu demjenigen erklärt worden, über das hinaus Höheres nicht gedacht werden kann. Was damit gemeint ist, hat T. bereits in der überarbeiteten Fassung seiner Habil.schrift *Vermittlung als Gott*. Metaphysische Grillen und theologische Mucken didaktisierter Wissenschaft (Lüneburg 1986) in ausgreifenden Analysen deutlich zu machen versucht. Im Ausgang von der Didaktisierung des modernen Wissenschaftsbetriebs, die seinem Urteil zufolge auf absolute Vermittlung abgestellt ist, wird Mammon als der Gott dieser Welt, als die alles bestimmende Wirklichkeit identifiziert, durch deren Vermögen alles mediatisiert werde.

Die Stelle, die einst Gott und seinem Mittler vorbehalten war, ist heute durch das Geld besetzt. Es fungiert als *potentia absoluta* und als das Medium, welches alles mit allem zu vermitteln vermag. „Zudem bringt es zwei Kunststücke fertig, die die Theologie allein dem christlichen Gott vorbehalten hatte: das Ineinanderfallen der Gegensätze und das Sprechen in jeder Sprache – das Pfingstwunder." (9) Ohne religiös-theologische Bezugnahmen kann nach T. eine ihrem Gegenstand angemessene Philosophie des Geldes nicht geschrieben werden. Die beiden Teile seines Werkes bestätigen diese Annahme: Der erste thematisiert die Genealogie, der zweite das System des Geldes.

Während die Ökonomie von Aristoteles bis Marx die Geldentstehung aus dem Gütertausch und damit aus einem verhältnismäßig späten Stadium der Entwicklungsgeschichte der Menschheit erklärt habe, reichen die monetären Wurzeln nach T. wesentlich tiefer, nämlich bis in die Prähistorie und in die Mythenwelt gründender Urzeit hinab. „Wer erfahren will, wo Geld herkommt und was es ist, muss jedenfalls ins Dunkel der Frühgeschichte eintreten und sich an schwächsten Lichtstrahlen entlang bis in die Altsteinzeit zurücktasten." (21) Der Weg zur Münze als dem Reflexionsmedium des Gütertausches, in dem dessen Unmittelbarkeit aufgehoben ist, war T. zufolge lang und nahm in Sphären seinen Ausgang, die weithin vergessen und dem kollektiven und individuellen Menschengedächtnis entschwunden sind, wenn sie nicht überhaupt von Anbeginn dem Unter- und Unbewussten angehörten.

Am Anfang des Geldes, so T., war Schuld; nicht irgendeine, sondern die Urschuld des, wenn man so will, adamitischen *peccatum originale* – dem das Urgeld des Menschenopfers korrespondierte – dargebracht, um die Schreckensmächte von Tod und Verderben zu begütigen und die panische Angst vor ihnen in Lebensmut zu kehren. „Das Geschuldete waren Opfer. ‚Gilde' bedeutet ursprünglich nicht Handwerkszunft, sondern Opfergemeinschaft, und geopfert wurden anfangs lebendige Wesen" (23), Menschen zunächst, dann Tiere, durch deren Opferung diejenige von Menschen ersetzt wurde. Seit dem Neolithikum lösen Tieropfer „die rituelle Schlachtung von eigenen Stammesgenossen ab" (360). Der Rest von T.s Geldgeschichte lässt sich vergleichsweise schnell erzählen: Lebendige Opfergaben werden allmählich durch sakrale Metallopfer in Form von Gold-, Silber-, Bronze- oder anderen Wertmedaillen, sodann von Münzen als ihren profanen Derivaten ersetzt, bis schließlich das Papiergeld an die Stelle der Münzen tritt, um sich seinerseits nach geraumer Zeit in bloße Zahlen, elektronische Zeichen und Pixel zu verflüchtigen.

Parallel zur Entstehungsgeschichte des Geldes verläuft ab einem gewissen Zeitpunkt diejenige des Zinses, dessen Urform T. in der Begleichung einer Entweihungsschuld entdeckt, die sich aus der Profanierung göttlichen Eigentums ergeben habe. Wie auch immer: Die Ursprünge des Geldes sind religiöser Natur. Sein genuiner Sitz im Leben ist der Tempel. „Geld, Eigentum, Lohn, Zins, Bank, Kapital: das gibt es alles schon, sobald ein Tempelschatz da ist." (93) Wer dies verkenne, erzähle „Geldentstehungsmärchen" (vgl. 108ff), die gerade dann nicht für bare Münze zu nehmen seien, wenn sie sich den Anschein gesteigerter Rationalität gäben. Ein Kapitel für sich und für den spezifischen Zusammenhang von Gott und Geld, Geld und Geist besonders signifikant ist, was T. über „Münze und Philosophiebeginn" (vgl. 115ff) anführt: Durch Geld wird alles eins! Es überrasche daher nicht, wenn der um sich greifende Monetarismus die philosophische Frage befördert und beschleunigt habe. „Sobald die Münze als allgemeines Äquivalent wahrnehmbar wurde, worin virtuell alle Gebrauchsgüter enthalten sind, verhalf sie einigen hellen Köpfen nahezu umgehend zur Vorstellung eines

allgemeinen, ursprünglichen Stoffs, worin der ganze Kosmos sein Entstehen und seinen Anfang hat." (117f)

Nach einem Intermezzo zum sog. Kotgeld (vgl. 123ff) setzt T. zu einem „zweite[n] Anlauf" (vgl. 129ff) seiner Geldgeschichte an. Nach dem spätrömischen Münzverfall habe das Geld „im Karolingerreich noch einmal von vorne angefangen; allerdings zu den Konditionen der Münze" (138). Spezifische Aufmerksamkeit wird in diesem Zusammenhang dem Ablasswesen (vgl. 149ff) und v. a. den Keimzellen des Kapitalismus zugewandt, der nach T. „keineswegs automatisch" (183) und unvermittelt aus dem Zerfall der mittelalterlichen Gesellschaft hervorgegangen sei, sondern sich aus einer „Neukombination von bereits Vorhandenem" (184) ergeben habe. Definiert wird er als der „Versuch, eine monetäre Anfangsschuld durch Ausnutzung von Arbeitskräften aus der Welt zu schaffen" (187). Was hinwiederum die „protestantische Ethik" angehe, die Max Weber als entscheidenden Antrieb zum Kapitalismus erachtet habe, so gehört sie nach T. „frühestens zur dritten Plusmachergeneration und steht in weit größerer Kontinuität zu ihrer katholischen Vorgeschichte, als gemeinhin angenommen wird" (198). Sie habe den kapitalistischen Umwandlungsprozess rationalisiert, aber nicht initiiert.

Das System des Geldes erschließt sich T. zufolge nur auf der Basis seiner Genealogie. „Das Loskaufbedürfnis ist eine treibende Kraft menschlicher Geschichte. Aber erst in einer ganz bestimmten, nicht vorhersehbaren historischen Konstellation hat es sich in einen systemischen Zwang zur Plusmacherei übersetzt." (210) Auf ihn v. a. ist die Analyse des zweiten Teils des vorliegenden Werkes ausgerichtet, das nicht lediglich ein bloßes Beschreiben systemischer Abläufe bietet, sondern die mit der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft entstandene Dynamik des Geldsystems in konstruktiver Kritik erheben will.

Analysiert werden erstens das Ungenügen der Münze und deren im Zuge expandierenden Handelns erfolgende fortschreitende Transformation in abstraktere Monetärmedien bis hin zum sog. Digitalgeld, das heute im Vergleich zum Papiergeld das größte Geldvolumen ausmacht, und zweitens sog. Gleichgewichtsphantasien, insbes. jene, derzufolge der Markt sich selbst reguliere, welche Annahme nach T. „ohne die Regulierungskraft der Mikroelektronik gar nicht [hätte] entstehen können" (348). Diese habe, indem sie die Möglichkeit globalen Ausgleichs flexibler Wechselkurse bereitstellte, den Primat des Marktes vor der Politik begünstigt, obwohl er erfahrungsgemäß ohne wiederholte staatliche Eingriffe und Hilfsmaßnahmen keinen Bestand hätte. „Ständig muß der Staat intervenieren, aber nicht um den globalisierten Markt klug zu leiten, sondern um seinen Zusammenbruch zu verhindern und Krisen notdürftig abzumildern." (397)

Als ebenso illusionär wie die Annahme einer Selbstregulierung des Marktes hat nach T. die Erwartung eines ständigen Wachstums zu gelten. „Selbstregulierung ist ein selbstbezüglicher, zirkulärer, auf Beharrlichkeit und Statik angelegter Vorgang. Wachstum ist ein prozessualer, auf eine Maximalgröße ausgerichteter Vorgang. Wachstum ohne Ende: das ist ein Unding." (401) „Zusammenbruchsphantasien" (vgl. 398ff) stellen sich ein. Unwiderlegt ist nach T. der u. a. von Karl Marx geäußerte Verdacht, „daß diese Plusmacherei nicht ewig so weitergehen kann und an ihrer eigenen Dynamik zugrunde gehen wird" (430). Eine realistische Alternative zum Kapitalismus stelle der Marxismus gleichwohl nicht dar, weil die in seinem Gefolge angestrebte Vergesellschaftung der Produktionsmittel sich als prinzipiell unrealisierbar erwiesen habe. T. plädiert daher für ein Konzept jenseits von Marxismus und Neoliberalismus, weil er die kommunistischen Phantasien von einem grundsätzlichen Zusammenbruch des Kapitalismus für genauso utopisch hält wie neoliberale Gleichgewichtsphantasien.

„Die marktliberale Utopie ist genauso unerfüllbar wie die kommunistische." (465) Was tun? Lernen, sich in dem antinomischen Kraftfeld zwischen beiden Polen, aus dem es kein Entrinnen gebe, in Theorie und Praxis möglichst vernünftig zu bewegen. Wie dies konkret aussehen könnte, deutet T. lediglich an: „Globale Finanztransaktionssteuern; globale Abkommen gegen Kapitalflucht und Steuerschlupflöcher; Trennung von Geschäfts- und Investmentbanken; Schuldenschnitte, bei denen die Finanzmärkte verlieren, nicht die kleinen Sparer und Steuerzahler" (463): Aktionen und Maßnahmen wie diese seien keine Alibifunktionen, sofern sie „Appetit auf tiefere Eingriffe" (ebd.) machten, welche indes ohne Vertiefung des soziokulturellen Gedächtnisses bezüglich der Ursprünge des Geldes nicht sinnvoll gewährleistet werden könnten. Insofern sei die „Rückbesinnung aufs Urgeld" (467) und das Motiv seiner Entstehung notwendig. „Die Urzahlung beschwor den Schrecken, er möge aufhören. Seither hat alle Zahlung einen utopischen Überschuß. Wer immer Geld begehrt, begehrt etwas anderes als Geld: Trost, Genugtuung, Geborgenheit, Genuß, Potenz. Daher kann das Geldsystem ohne einen Überbau unerfüllter und unerfüllbarer Phantasien gar nicht existieren. Geld ist ja bloß Ersatz. Sich mit Ersatz begnügen ist oft unvermeidlich und besser als gar nichts. Den Ersatz für die Sache selbst nehmen ist hingegen pervers. Auf diese Perversion stellt das globale System der Plusmacherei das kollektive Triebleben zunehmend ein. Umso dringlicher ist die Rückbesinnung aufs Urgeld. Geld entstand nicht, um gehortet, verschwendet, rentabel angelegt oder für mildtätige Zwecke ausgegeben zu werden, sosehr es sich dazu auch gelegentlich empfiehlt. Geld kam in die Welt, um seine Anlässe zu beseitigen und damit sich selbst überflüssig zu machen. Das ist und bleibt seine Grundbestimmung, auch wenn sie sich niemals erfüllt." (Ebd.)

In einer Besprechung des Buches von T. in der *Süddeutschen Zeitung* (3.3.2015, Nr. 51, S. 12) wurde dieser als verwegener Theoretiker und seine Theorie als kühn charakterisiert. Diese Kennzeichnungen legen sich nahe. Nicht nur einige professionelle Ökonomen werden die Bindung des Geldbeginns an die Praxis sakraler Opfer zum Zwecke der Begütigung von Schreckensmächten, welche die menschliche Urhorde kollektiv traumatisierten, als willkürlich, fiktiv und abwegig beurteilen. Woher hat T. seine Kenntnisse von dem, was doch nach seiner eigenen Einschätzung der Sphäre des Prähistorischen und Unterbewussten angehört? Wie soll seine geldgenealogische Grundthese empirisch verifiziert und die Annahme nachvollzogen werden können, der Austausch von Lebensopfern durch Geld oder geldanaloge Derivate habe menschheitsgeschichtliche Gewissensprobleme bewirkt, weil er angeblich als Täuschung und wohlfeiles Abgelten von Schuld empfunden wurde? Beruht T.s Philosophie des Geldes nicht in historischer und systematischer Hinsicht auf puren Spekulationen, die einer exakten wissenschaftlichen Grundlage entbehren?

Wie immer man diese und vergleichbare Fragen beantworten mag: anregend ist T.s Buch in jedem Fall, ja faszinierend zu lesen selbst für denjenigen, der seiner Methodik und seinen Resultaten kritisch begegnet. Nachgerade Theologen sollten sich die Lektüre nicht entgehen lassen, aus ökonomischen Informationsgründen zum einen, aber mehr noch, um der um sich greifenden Geldbestimmtheit nicht zuletzt religiöser Lebenswelten deutlicher gewahr zu werden. „Gott – das Absolute – ist zu jeder Zeit gegenwärtig; es fragt sich nur, in welcher Gestalt. Unter den Bedingungen der modernen, ökonomisch bestimmten Gesellschaft tritt das Geld seine Karriere als alles bestimmende Wirklichkeit an. Damit löst es die Funktion des Gottesgedankens in der Gestalt eines Geld-Pantheismus ab, der alle lebensweltlichen und systemischen Bereiche des individuellen und sozialen Weltumgangs durchdringt." (F. Wagner: *Geld oder Gott?* Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985, 3)

Der fortschreitenden Tendenz zur Totalisierung des Ökonomischen ist zu wehren, aus religiös-theologischen Gründen, aber auch aus Gründen ökonomischer Vernunft. Die Wiederentdeckung eines Wörtchens, das im Zentrum zumindest der christlichen Religion steht, ja als Inbegriff des Evangeliums gelten darf, kann dazu verhelfen. Es lautet: *gratis*! Wo dieses Wort gehört und der göttlichen *gratia gratis data*, deren Wirkzeichen der auferstandene Gekreuzigte ist, geglaubt wird, da ist der Traum Jesu vom Ende des Äquivalenzprinzips antizipative Wahrheit geworden und die jesuanische Weisung proleptisch erfüllt: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon." (Mt 6,24 par Lk 16,9)

München Gunther Wenz

Gerhardt, Volker: **Der Sinn des Sinns.** Versuch über das Göttliche. – München: C. H. Beck 2014. 357 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-406-66934-7

Volker Gerhardt, Prof. für Praktische Philosophie an der Berliner Humboldt-Univ., ist in verschiedenen herausragenden Funktionen als Stimme der Philosophie im öffentlichen Diskurs v. a. über bioethische Fragen einer breiten Öffentlichkeit bekannt, insbes. auch durch seine Tätigkeit im *Nationalen Ethikrat* (seit 2008: *Deutscher Ethikrat*).

Mit dem vorliegenden Werk stellt sich der Vf., der seit 2006 berufenes Mitglied der theologischen Kammer der EKD ist, der „autoritativen Feststellung" philosophischer und gesellschaftlicher Irrelevanz der Gottesfrage entgegen (15f), indem er die „natürliche oder rationale Theologie" als genuine Aufgabe der Philosophie selbst verteidigt (10), die „das Problem des Göttlichen" nicht umgehen könne (11). Der Vf. bezeichnet es als „humanitären Naturalismus" (36), wenn er „die generative Kette vieler Leiber" (19) als anthropologischen Ausgangspunkt beschreibt, an dem aber bereits Nietzsche hätte bemerken können, wie das sich in den Leibern vermeldende Bewusstsein der Einzelnen aus dem „Bewusstseinszimmer" seiner Vereinzelung hinausdrängt in die Welt und zu anderen hin (19f). Das „flackernde Licht des Selbstbewusstseins" findet sich „notwendig auf Andere und anderes" bezogen und steht damit vor der Wirklichkeit der Welt, der er glaubend und vertrauend unterstellt, sie bedeute etwas und sei prinzipiell sinnvoll, wodurch überhaupt erst Begriffsbildung und Verständigung mit anderen möglich werden (20). Alle Aufdeckung der Unzulänglichkeit behaupteter Wahrheit setzt den Begriff der Wahrheit voraus, alle Zuschreibung von Sinn bezieht sich vertrauend, ja, gläubig auf den „Sinn des Sinns" (30). Seine sinntragende Erhabenheit wird mit dem Begriff des Göttlichen (29) bezeichnet, dessen personale Ansprechbarkeit mit dem Wort „Gott" gemeint ist (32). Gläubige Menschen vollziehen diesen Schritt, das Göttliche der Welt als „persönliches Gegenüber" anzusprechen (21). So entsprechen sie ihrer naturhaften Situation, in der sich Menschen in ihrem Angewiesensein auf sinngeleiten Umgang mit einer Welt vorfinden, ohne dass die „nach Sinn verlangenden Kräfte des Menschen" über diesen Sinn verfügen könnten (31). Nur aber, wo die Sinnhaftigkeit der Welt im Ganzen vorausgesetzt wird, kann die Welt im Einzelnen wertgeschätzt werden. Liebe setzt den Glauben an den Sinn der Welt voraus (37). Aber auch wissenschaftliches Verstehen, das über die Sammlung von Daten hinausgeht, basiert auf der Annahme, in der Fülle der Daten verberge sich ein verstehbarer Sinn. Mit dem Begriff des Göttlichen kommt das Ganze von Welt und Selbst zu Bewusstsein und ermöglicht es Menschen, zum Ganzen der Welt in Beziehung zu treten, indem sie zu sich selbst als einem Ganzen in Beziehung treten (42–47). Durch das In-Beziehung-Treten zum Ganzen, das unter dem Begriff Gottes möglich

wird, wird der Mensch zu einem Welt erkennenden Wesen, das sich selbst erst „im Gegenlicht Gottes" erkennt (47), sodass verstehbar wird, warum „wesentliches Moment religiöser und philosophischer Theologien [...] die Anleitung zur Selbsterkenntnis" ist (47). An der Notwendigkeit des „unscheinbaren" Begriffs des „*Ganzen*" hängt bei G. die Evidenz der philosophischen Theologie. Gott als die Wissen und Erkenntnis begründende Wirklichkeit muss, so der Vf., notwendig als selbst denkend und fühlend gedacht werden, ja, insofern er Ursprung der sozialen Vielfalt ist, kann Gott selbst als soziales Wesen gedacht werden (49). Der Mensch als Person bedürfe als ganzer einer „Entsprechung im Ganzen der Welt" (61). Dieser praktisch von ihm beanspruchte Sinn der Welt, des Lebens und seiner selbst ist die Möglichkeitsbedingung bewussten und verantworteten Lebens (61), das diesen Sinn der Welt auch da noch einmal beansprucht, wo „die angebliche Grundlosigkeit des religiösen Glaubens" kritisiert wird (62). Die so aufgezeigte „rationale Struktur des Glaubens" begründet den Respekt der „nicht defaitistische[n]" Vernunft" vor dem „‚Glutkern' des Glaubens" (63).

Das solchermaßen skizzierte theologische Programm entwickelt der Vf. in dezidierter Ablehnung einer „Selbstisolation der Moderne" (66). Erfrischend pointiert bestreitet der Vf. die Erhebung der Neuzeit als solche zum Wahrheitsargument (66). In einer sehr lesenswerten historischen Rekonstruktion (69–76) wird – ganz entgegen den Stereotypen christlicher Philosophiegeschichtsschreibung – Heraklit zum Zeugen eines Begriffs des Göttlichen als dessen, *„worauf wir setzen, wenn wir unserer Erkenntnis wahrhaft Vertrauen schenken"* (72). In einer feinsinnigen und kenntnisreichen Exegese Platons entwickelt der Vf. einen zehnfach entfalteten Begriff des Göttlichen (76–95), die in einer dem Vf. vielleicht selbst nicht ganz bewussten Identifikation des Sokrates mit Paulus mündet, wenn es da heißt, die „Standhaftigkeit des Sokrates" nehme „dem Tod den Stachel" (91). Kant wird vom Vf. als die „produktive Zerstörung der Gegenständlichkeit Gottes" dargestellt (95–99). Das kantische Postulat der Unsterblichkeit deutet G. abseits konkreter und bildlicher Auferweckungshoffnungen als Notwendigkeit verantwortlichen Lebens in Ethik und Wissenschaft (99–110).

Wissen und Glauben werden vom Vf. als intellektuelle Leistungen, die einander wechselseitig bedingen, begriffen (113): „In der höchsten Leistung der Vernunft gehen Wissen und Glauben Hand in Hand." (133) Die in ihren Grundzügen ebenso originelle wie klassische philosophische Theologie des Vf.s wird von ihm in eine dezidiert die Leiblichkeit betonende Anthropologie eingebettet (Kap. 3), die Menschen im leiblich konstituierten geschichtlichen Zusammenhang ihrer Gattung begreift, zu der auch die kulturelle Entwicklung und mit ihr die Errungenschaften von Individualität und Innerlichkeit gehören. In diesem Kontext expliziert der Vf. den durch Phänomenologie und Hermeneutik populär gemachten Begriff des Sinns: Der intelligible Sinn, der Einsichten über das Ganze der Welt in Verbindung zu uns selbst ermöglicht, wird unterschieden vom bloß logisch rationalen Sinn (130). Die Intellektualität des Verstehens verbürgt die Bindung der Rationalität des Verstandes an ein „seiner selbst bewusste[s] Individuum" (131), das als auf die Gesellschaft bezogenes das öffentliche Leben des gesellschaftlichen Ganzen trägt (142). Dieses Individuum ist nicht nur rational, sondern wesentlich auch emotional bestimmt (Kap. 4). Als fühlendes Wesen erleben Menschen sich als Erkennende, eingebettet in das Ganze einer Welt, die überwiegend unbegriffen bleibt und auf die Menschen, wo sie verantwortlich leben und handeln, sich dennoch immer vertrauend beziehen.

Gott, den der Vf. als „Sinn des Sinns" bestimmt (Kap. 5), kann nicht „derart im Jenseits" verortet werden, „dass er gar nicht zur Welt gehört" (223). Das Göttliche ist vielmehr zu denken „als das im Ganzen wirkende *Moment der Welt*" (225), womit der Vf. aber nicht einfach die Schwelle zum Pantheismus überschreiten will. Dieser sage zu wenig über die Relation von Mensch und Welt (226) und bleibe deshalb in den Dimensionen von Ethik, Recht und Ästhetik eigenartig stumm. Es sei „kein Akt metaphysischer Missachtung des Geringfügigen, das Göttliche nicht in allem zu suchen" (227), sondern vorzugsweise in dem, worin sich das Konfrontiertsein des Menschen mit der Welt statt seines einfachen Identischseins mit der Welt artikuliert (230). Dieses Konfrontiertsein fordert die Entfaltung der Personalität, die sich in der Erkenntnis und im Handeln universalisiert. Insofern dieser Prozess erlebt wird als Sich-geben des universalen Ganzen als dem Gegenüber des Menschen, sieht sich der Vf. bis an die Grenze eines theologischen Gnadenbegriffs geführt (266).

G. gelingt mit seinem Buch eine überaus lesenswerte Anwendung traditioneller Argumentationen rationaler Theologie auf den zeitgenössischen gesellschaftlichen und politischen Kontext. Seine selbstbewusste Platon- und Kantauslegung mag der metaphysischen Mutlosigkeit entgegenwirken, in der weite Teile der zeitgenössischen Theologie ihre Zuflucht suchen entweder zu bibelbezogener und kirchenbezogener Binnenkommunikation oder in systemtheoretischer Selbstabgrenzung. Entgegen solchen Strategien der Isolation und Selbstrelativierung des Glaubens an Gott steht der Vf. intelligent und selbstbewusst für die Geltendmachung des Gottesbegriffs in seiner für das Menschsein konstitutiven Bedeutung.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Speyer, Wolfgang: **Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit.** Der Mensch als das Wesen des „Zwischen". – Innsbruck: Tyrolia 2014. 264 S. (Salzburger Theologische Studien, 51), kt € 29,00 ISBN: 978–3–7022–3349–5

Der langjährige Mitherausgeber des *Reallexikon[s] für Antike und Christentum* ergänzt mit dieser Sammlung neuerer, zumeist schon andernorts (v. a. in der Zeitschrift *Philotheos*) veröffentlichter Artikel die vor einigen Jahren erschienene Summe seiner Gedanken (*Kosmos, Schöpfung, Nichts.* Der Mensch in der Entscheidung, Innsbruck 2010). Erneut zielt er auf eine Kritik am gegenwärtigen einseitig-materialistisch geprägten, areligiösen Welt- und Menschenbild. Titelgebend wird stattdessen ein Polaritätskonzept empfohlen, das sich v. a. aus griechisch-mythischen und anderen vorsokratischen Quellen speist und sich dann auch in verschiedenen biblischen Schriften bis hin zu Goethe wiederfindet. Die durchwegs unvermeidlichen Gegensätze, Ambivalenzen, Paradoxien (die Begriffe sind im Wesentlichen gleichbedeutend), welche die allgegenwärtige Welt und den Menschen in ihrer Entwicklung bestimmen, sollen immer wieder in eine gründende und zugleich anzuzielende göttliche Einheit, Ganzheit bzw. letztlich unfassbare Mitte im Sinne einer *coincidentia oppositorum* überführt werden – sinnfällig im vom Vf. wiederholt aufgerufenen und kommentierten Bild der mythischen Uroboros-Schlange. So könne sowohl ein unvermittelter Dualismus als auch ein reduktiver Monismus vermieden bzw. abgewehrt und der Kosmos wieder als ein allumfassender, mit durchgängig personalen Zügen ausgestatteter Organismus (219f) sowie der Mensch als *homo viator* „hin zum Wahren, Guten, Schönen und Heiligen" (189) gesehen werden.

Die einzelnen Artikel umkreisen in immer neuen, oft redundanten Anläufen solche zu vermittelnden Polaritäten: Zeit (linear und kreisförmig – Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft) und Ewigkeit (Aion) (I); Theogonie, Kosmogonie und die Geistesgeschichte zwischen Anfang und Ende, Einheit und Gegensatz (II – dieser Teil ist neu); die für Kosmologie und Anthropologie leitenden Begriffe „Zentrum" und „Mitte" (III); der „gewachsene Mythos" und seine vorgeschichtlichen, ganzheitlich orientierten Welt- und Menschenvorstellungen (IV); das menschliche Bewusstsein zwischen Irrationalität (Geheimem) und Rationalität (Offenbarem) (V); das Schöne zwischen Idealität an sich und ambivalenter Verwirklichung für uns (in der Frau und in der Kunst) (VI); das Böse als notwendiger Schatten des Guten (VII – ebenfalls neu); die ambivalenten antiken Unterwelt-Vorstellungen von den homerischen Epen bis hin zur antiken Religionskritik (VIII).

Speyer rekonstruiert (ähnlich wie G. Colli) den Weg vom Mythos zum Logos als Verfallsgeschichte: Das Jahrtausende währende, goldene „Zeitalter des Göttlichen" (93) und sein ganzheitliches Menschenbild hat seinen vorgeschichtlichen Anfang im nach Art einer Uroffenbarung inspirierten „echten gewachsenen Mythos" (vgl. IV.) – zu finden in dessen Bildersprache. Die darauffolgende „mythhistorische Epoche" der Dichtung eines Homer und der Orphik läutet mit ihrem Übergang vom Bild zum Begriff, vom Religiösen zum Ästhetischen sowie mit dem Aufkommen des diskursiven und geschichtlichen Denkens und einer wachsenden Tendenz zur Individualisierung und Profanierung den Verlust der ursprünglichen Einheit und Geborgenheit ein. Während dann die „religiöse Philosophie" der Vorsokratiker und Platons, obwohl mythenkritisch, wenigstens noch mit ihrem mytho- und theologischen ‚vertikalen Denken' den Ursprüngen nahe ist, siegt mit Aristoteles sowie den Wissenschaften der hellenistisch-römischen Epoche das ‚horizontale Denken' ähnlich wie später die Aufklärung über die Romantik. In der *docta ignorantia* des Cusanus, dem Platonismus der Renaissance und Goethes romantischer Naturphilosophie ist jenes Denken zwar noch gegenwärtig, ab der zweiten Hälfte des 19. Jh.s aber kommt die Horizontale endgültig als Rationalismus und Positivismus zur Vorherrschaft. Trotzdem ist nach wie vor „Logisches im Mythischen und Mythisches im Logischen anzutreffen" (92; 152) – wie sich z. B. an C. G. Jungs Archetypen zeigen ließe (89) –, wie überhaupt „in der uns zugänglichen Wirklichkeit alle Erscheinungen mit allen in Verbindung stehen und in Verbindung treten" (162): Mythos und Logos, Bild und Begriff, Traum und Wirklichkeit, undurchschaubare Irrationalität und durchschaubare Rationalität (167). Vermittlungsort dieser Gegensatzpaare kann nur und soll dann auch der Mensch sein (101f) (leitend ist hier die Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie) – symbolisiert im „Hermes Logios" (172).

Wer das Heute verstehen will, so S.s Grundtenor, muss deshalb in die „Zeit der Mythenbildung zurückgehen" (203). Diesen materialreichen, tastenden Versuch kritisch zu bewerten, kann nicht Sache dieser Rezension sein. Implizit soll aber so erneut (s. o.) die Relevanz lebenslangen historischen Forschens für heutige Problemlagen deutlich gemacht werden. Wenn es um eine Ergänzung einseitiger Welt- und Menschenbilder geht und Spuren des ursprünglich-mythischen im jüdisch-christlichen und im gegenwärtigen Denken aufgezeigt werden – man denke auch an die wachsende Anhängerschar des „Yin und Yang" (96 u. ö.) und an die Rede von einer „Rückkehr des Mythos" und vom „Unbehagen an der Immanenz" –, mag man dem Vf. auch hier gern folgen und manche Anregung mitnehmen. S. strebt aber offensichtlich mehr an: eine grundsätzliche Kritik des derzeitig vorherrschenden Verständnisses von Welt und Mensch. Dazu sind jedoch die recht pauschalen Bewertungen und die mangelnde differenzierte Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Diskursen nicht hinreichend; die Detailkenntnis und analytische Akribie des Historikers findet sich hier nicht wieder.

Zweierlei sei als problematisch herausgestellt: (1) Die Polaritätslogik regiert die Ausführungen ohne Blick für die Grenzen aller solcher Modelle bzw. Analogien – das ist schon der Naturphilosophie des beginnenden 19. Jh.s zum Verhängnis geworden (z.B. beim frühen Schelling und bei Goethe). (2) Die Deutung der antiken Geistesgeschichte als eines abfallenden Weges hin zu Aristoteles, dem „Philosophen des Horizontalen" (81), unterschätzt dessen Beitrag via Boethius und Thomas von Aquin für das abendländisch-christliche Bild von der menschlichen Person als einem konkret-individuellen Freiheitssubjekt. Die Folge ist eine fast ausnahmslos (235f) abstrakte Rede von „dem Menschen" (übrigens eine Gefahr jeder philosophisch-theologischen Anthropologie).

Die Folgen werden an zwei Stellen deutlich: Im Teil VII über das „Böse" bleiben die Ausführungen beim unabwendbaren *malum metaphysicum* und so (ohne sie zu nennen) bei Leibniz' ‚bester aller möglichen Welten' stehen. Physische und moralische Übel seien unvermeidlich, weil sie – der Polaritätslogik folgend – das jeweilige Gute wie der Schatten das Licht notwendig begleiten müssen (211). Die Theodizee-Frage erübrige sich (227), bleibt doch das letztendlich in einer *restitutio in integrum* alles verbindende göttliche Eine außerhalb dieser Problematik. Dem Rez.en, auch wenn er eine Hoffnung auf eine eschatologische Lösung keinesfalls leugnen will, sei die schon in Schellings Freiheitsschrift gestellte Frage erlaubt, ob angesichts der gravierenden „bösen" Konsequenzen für den konkreten Menschen (besonders in der neueren Geschichte) nicht das Ganze der Kosmo- und Anthropogonie besser unterblieben wäre. So einfach werden wir also die Theodizee-Frage nicht los.

Das Schlusskap. von Teil VIII überzieht den Polaritätsgedanken dann endgültig:

> „Zu der gegensätzlichen Spannung, unter der die Gesamtwirklichkeit steht, gehören notwendig [!] die beiden komplementären Jenseitsvorstellungen ‚Elysium'/‚Insel der Seligen' und ‚Hades'/‚Tartaros' ebenso wie die jüdische und christliche Vorstellung von ‚Himmel' und ‚Hölle'. So wie Leben und Tod und in gleicher Weise [!] Gut und Böse in unserer Welt einander gegenüberstehen und trotzdem untrennbar [!] miteinander verknüpft sind, so können in dieser unserer Wirklichkeit auch nicht ‚Himmel' und ‚Hölle' voneinander getrennt werden. Leugnet man die ‚Hölle', wie dies heute oft geschieht, so fällt notwendig [!] auch der ‚Himmel' weg." (249f)

Das ist zumindest missverständlich, denn wäre der erlösende Zugang zum „Himmel" mit solchen Kosten zwingend verbunden, dürfte man wohl nur noch, Dostojewskis Iwan Karamasow folgend, die Eintrittskarte eilends zurückgeben. „Yin und Yang" bzw. ein mythisch-organisches Bild von Gott, Welt und Mensch haben eben auch ihre Grenzen.

Erfurt — Eberhard Tiefensee

Agamben, Giorgio: **Das Geheimnis des Bösen.** Benedikt XVI. und das Ende der Zeiten. – Berlin: Matthes & Seitz 2015. 70 S., pb. € 10,00 ISBN: 978–3–95757–097–0

Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hat einen kleinen, in der deutschen Ausgabe 70 Seiten umfassenden Band vorgelegt, dessen Titel und Untertitel die zwei unabhängig voneinander entstandenen Vorträge über das Geheimnis des Bösen und über den Rücktritt Papst Benedikts XVI. anzeigen. Vorweg sei bemerkt, dass man sich wünschen würde, der Verlag hätte dem Vf. geraten, die Reihenfolge der Beiträge chronologisch nach ihrer Entstehung anzuordnen. So hätte man zuerst eine Einführung in das *mysterium iniquitatis* erhalten, um dann deutlicher im Licht dieser Reflexionen den später entstandenen Beitrag zum Amtsverzicht sehen zu können, zumal sich im Beitrag zu Benedikt XVI. viele Aussagen aus dem „Geheimnis des Bösen" wiederholen. Nicht jedem Leser erschließt sich schon im ersten Beitrag der innere Zusammenhang der beiden Überlegungen des Vf.s.

A.s doppeltes Anliegen ist es im ersten Teil, „den Amtsverzicht Benedikts XVI. nachzuvollziehen, indem er in seinen theologischen und ekklesiologischen Kontext gestellt wird" (9). Zugleich will er den „exemplarischen Charakter" der Entscheidung herausstellen.

Diese zweite Zielsetzung wird zuerst angegangen und nur kurz entfaltet: A. sieht hinter Benedikts Entscheidung die neuzeitliche Krise, in die Institutionen nicht nur hinsichtlich ihrer Legalität, sondern – und noch viel mehr – ihrer Legitimität geraten sind. A. interpretiert den Amtsverzicht Benedikts XVI. als einen Akt des Protestes: „Angesichts einer für die Problematik ihrer Legitimität unempfänglichen Kurie, die lediglich den Erfordernissen der Wirtschaft und der weltlichen Macht zu genügen versucht, entscheidet sich Benedikt XVI. für die geistliche Macht, der in seinen Augen einzig dadurch Geltung verschafft werden kann, indem er auf das Amt des Stellvertreters Christi verzichtet – und so die Kirche in ihren Grundfesten erschüttert." (13)

Noch interessanter als diese in der Grundgestalt schon Topos gewordene Interpretation ist A.s Bezug auf einen frühen, für den künftigen Weg Ratzingers nicht unwichtigen Aufsatz zum „Kirchenbegriff des Tyconius im ‚Liber regularum'", der 1956 in der *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* veröffentlicht wurde. Dort wird u.a. das Problem der sündigen und der begnadeten Seite der Kirche behandelt, aber nicht, wie später bei dem von Tyconius beeinflussten Augustinus, als Antithetik, sondern als Realität, die als zwei Seiten innerhalb der Kirche besteht. Es gilt bei Tyconius nicht Jerusalem *oder* Babylon, „sondern Jerusalem ist zugleich auch Babylon, es schließt Babylon ein", wie der frühe Ratzinger liest. Kirche ist bis zum Ende der Zeiten Kirche Christi und Kirche des Antichrist, Kirche der Niederträchtigen und der Gerechten (16). Deswegen spielt sich das eschatologische Drama nicht in einem fernen Einst ab, sondern vollzieht sich beständig. Das *mysterium iniquitatis* qualifiziert nicht das Ende der Zeit, sondern die Zeit des Endes als Gegenwart (27). Indem A. eine solcherweise präsentische Eschatologie skizziert, fordert er von der Kirche, sich *jetzt* dem Konflikt ihrer zwei Seiten zu stellen, sie weder als ontologische Realität zu zementieren noch als eschatologisch-apokalyptische Größe für die Gegenwart irrelevant zu machen. Für A. war Benedikts Entschluss alles andere als Feigheit. Er war Ausdruck des Mutes, den man „als Fähigkeit, mit dem eigenen Ende in Beziehung zu stehen" (29) beschreiben kann. Diesen Bezug – nach A. „die eigentliche Botschaft" des Amtsverzichtes – deutet A. nicht auf die Person Joseph Ratzingers und seine körperliche Verfasstheit hin, sondern auf die Kirche.

Im zweiten der Beiträge A.s „*Mysterium iniquitatis.* Geschichte als Geheimnis" erkennt man, dass dieser Vortrag der Reflexion über den Rücktritt vorausging. Hier wird die eschatologische Frage ausführlich dargelegt. Die Grundthese des Vf.s, dass das Christentum eine geschichtliche Größe ist, wird auf dem Weg von Paulus zu Tyconius und Augustinus dargestellt und mit dem Mysterienbegriff Odo Casels erläutert. Damit will der Vf. ein Verständnis korrigieren, das die eschatologische Dimension des Bösen, das „Drama der Endzeit" (56), aufgegeben und in eine zeitlose, ontologische Struktur (55) überführt hat, in der das Geheimnis des Bösen statisch zu einer „Realität unserer täglichen Erfahrung" (56) erklärt wird.

A. betont, dass das Böse „kein *theologisches* Schauerdrama […], sondern ein *historisches* Drama" (58) sei. Von dieser Entscheidung her versteht man, warum A. (im ersten Beitrag) im Amtsverzicht Benedikts XVI. einen Akt sieht, der „die Sprengkraft des eschatologischen Geheimnisses wieder zutage treten" (29) lässt und damit nicht als private Lebensentscheidung eines müde gewordenen Amtsträgers verstanden werden kann, sondern über das Persönliche hinausreicht und der Kirche das Angebot unterbreitet, „mit dem Ende der Zeiten wieder in Beziehung treten zu können" (29).

Wer sich durch A. anregen lässt, den frühen Beitrag Ratzingers zu Tyconius' Ekklesiologie und die Antwort des Augustinus auf den donatistischen Theologen zu studieren, stößt freilich noch auf weitere Dimensionen. Die Feststellung des Tyconius, dass Gute und Böse zur Kirche gehören, dass in ihr Christ und Antichrist zu finden sind, dass sie demnach Jerusalem *und* Babylon ist, korrigierte Augustinus dadurch entscheidend, dass er die Auseinandersetzung und das Drama der Scheidung schon jetzt gegeben sieht. Hätte der Vf. auch diese Diskussion einbezogen, wäre es noch einsichtiger, warum der Amtsverzicht von 2013 nicht das Ergebnis einer Enttäuschung über die Skandale oder Unzulänglichkeiten der Mitarbeiter war, so sehr diese vordergründig auch dazu beigetragen haben mögen. Die Darstellung der Kriterien, die Tyconius für die Kirchenzugehörigkeit mit *fides* und nicht mit *communio* benennt, böten darüber hinaus Stoff auch für aktuelle Diskussionen um die Sakramententheologie.

Dass den beiden Vorträgen als Anhang die Erklärungen Coelestins V. (1294) und Benedikts XVI. (2013) in Latein und Deutsch beigegeben sind, rundet die Lektüre philologisch und theologisch erfreulich ab. A. vergisst nicht zu erwähnen, dass Benedikt XVI. bereits 2009 das Grab des Pietro di Morrone (Coelestin V.) in L'Aquila besucht und sein Pallium darauf abgelegt hatte.

Vatikanstadt — Achim Buckenmaier

Systematische Theologie

Blanke, Eberhard: **Systemtheoretische Einführung in die Theologie.** – Marburg: Tectum 2014. 184 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–8288–3281–7

Mit seiner systemtheoretischen Einführung will Eberhard Blanke keinen Überblick über systemtheoretische Ansätze in der Theologie liefern, er verfolgt stattdessen das anspruchsvolle Ziel, Möglichkeit und Inhalt der Theologie mit systemtheoretischen Mitteln zu rekonstruieren. Die wichtigste Weichenstellung ist dabei ganz auf der Linie der Luhmann'schen Systemtheorie die „Umstellung von Sein auf Sinn und von Bewusstsein auf Kommunikation" (4–5). Theologie gestaltet sich als Reflexion der Religion oder als Beobachtung zweiter Ordnung religiöser Kommunikation. Es wird im Buch schnell deutlich, dass eine mangelnde Vertrautheit mit dem systemtheoretischen Jargon das Verständnis dieser Einführung immens erschwert.

Nach einer knappen Einleitung, in der die theoretischen Grundannahmen und Bezüge (vom Phänomen- zum Problembezug und von Metaphern zu Begriffen) erörtert werden, wendet sich das Buch im zweiten Abschnitt (17–66) im Sinne einer Propädeutik den zentralen systemtheoretischen Grundbegriffen (Sinn, System und Umwelt, Operation und Beobachtung, Kommunikation) zu. Dies ist insofern nachvollziehbar, als die Klärung von Begriffsentscheidungen und methodischen Vorfragen in der Theologie eher eine Randexistenz führt. „Begriffe werden als gegeben vorausgesetzt oder es wird unterstellt, dass ihr Sinn auch außerhalb der jeweiligen Verwendung garantiert ist." (13) B. setzt unterscheidungstheoretisch an und moniert, dass die „bisherige Theologie", da sie ihre Begriffe unterscheidungsfrei einführe, „an unterscheidungslosen Erst- und Letztbegriffen" hängen bleibe, „die Sinn weder ein- noch ausschließen können" (23).

B.s Einführung thematisiert ihre grundbegrifflichen Ent- und Unterscheidungen. Allerdings wäre es wünschenswert, wenn die Wahl dieser Begriffe begründet würde. „Wir nehmen Sinn als Grundbegriff der Theologie." (17) Warum nicht stattdessen Kontingenz, Komplexität, Evolution, gesellschaftliche Differenzierung oder Autopoiesis? Selbstverständlich kann man bei einem unterscheidungstheoretischen Zugriff beliebig starten und dann sehen, wie weit man kommt. Aber bei einer Einführung in die Theologie, die eine Grundlegung liefern möchte, sollte die Wahl der zentralen Unterscheidungen dann als sachlich begründet ausgewiesen werden. Zudem ist auch die Wahl des theoretischen Instrumentariums, also hier die Systemtheorie Niklas Luhmanns, als begründet auszuweisen. Das geschieht allerdings nicht – und so wird eine in den Grundzügen orthodoxe Luhmanninterpretation unterscheidungs- und damit alternativlos als theoretische Grundlage präsentiert. Das führt in der Durchführung letztlich dazu, diese Spitze sei erlaubt, dass das Luhmannzitat in der Regel den Schriftbeleg ersetzt.

Der dritte Abschnitt des Buches (67–93) wendet sich dann dem Verhältnis von Religion und Theologie zu. Theologie ist die Reflexionstheorie der Religion. Religiöse Kommunikation und ihre Reflexion verhalten sich zueinander wie Beobachtung erster und zweiter Ordnung. So ist Theologie autonom und heteronom zugleich: „In der Wahl ihres Beobachtungsbezuges ist die Theologie unfrei (heteronom), da sie sich auf Religion bezieht, in der Wahl ihrer operativ verwendeten Unterscheidungen ist die Theologie autonom." (69) Die Reflexion religiöser Kommunikation vollzieht sich als Beschreibung, Wiederbeschreibung und Umschreibung der vorgefundenen religiösen und theologischen Kommunikation. Daher ist Theologie, überspitzt gesagt, undogmatisch, sofern man unter Dogmatik die Fixierung von Sinn durch Letzt- und Abschlussbegriffe versteht. An die Stelle dieser Fixierung rückt unter der Verwendung des systemtheoretischen Instrumentariums die Reflexion als „Unterscheidungsmanagement" (79). Theologie tritt als Reflexion des Systems neben dessen Funktion für die Gesellschaft und ihren Leistungen für andere Subsysteme der Gesellschaft. Die Leistungen bestimmt B. als „Dienst an sozialen und psychischen Systemen" (also Diakonie und Seelsorge), die Funktion des Religionssystems in der „geistlichen Kommunikation" (86).

Dies ist eine eigenwillige Luhmanninterpretation. In den kanonischen Texten Luhmanns liest sich das anders. „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare", definiert Luhmann in der „Religion der Gesellschaft" (N. Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt 2000, 127). Selbstverständlich wird diese Bestimmbarkeit mittels religiöser – nicht zwingend geistlicher – Kommunikation hergestellt, aber damit fallen Kommunikation und Funktion nicht zusammen. Ebenso eigenwillig ist B.s Bestimmung der Theologie als Subsystem des Religionssystems. Wenn Theologie Subsystem der Religion wäre, würde sie sich durch religiöse Kommunikation autopoietisch reproduzieren. Aber theologische Kommunikation ist nicht selbst religiöse Kommunikation, sondern die Beobachtung religiöser Kommunikation; anders wäre eine Selbstbeschreibung des Systems auch gar nicht denkbar.

Der vierte und umfangreichste Abschnitt (95–155) befasst sich mit den „Programmen der Theologie". Hier folgt B. den drei Dimensionen des Sinns und entfaltet Theologie in ihrer zeitlichen, sachlichen und sozialen Dimension. In der zeitlichen Dimension tritt Theologie als historische Theologie auf. Sie bezieht sich in der Regel auf den in Texten kondensierten Sinn. Damit stellt sich die Frage nach der Relevanz und Geltung bestimmter Texte, die durch die Bestimmung eines Textbestandes als Kanon beantwortet wird. Dies allein ist allerdings noch nicht ausreichend, da dieser Textbestand keine innere Einheit aufweist, weshalb die Aufgabe besteht, einen Kanon im Kanon zu formulieren. Dies wiederum historisiert die Theologie, weil sich die Bestimmung des Kanons im Kanon immer wieder zeitbezogen, nämlich gegenwärtig vollzieht.

Die sachliche Dimension der Theologie entwickelt B. an den Grundbegriffen Welt, Gott und Christus. Welt wird in diesem Zusammenhang verstanden als die Einheit der Unterscheidung von Gesellschaft und Umwelt (110). Fraglich scheint mir B.s Gedanke der Bestimmbarkeit der Welt zu sein. Denn Luhmann entfaltet den Weltbegriff in zwei Zusammenhängen, die jeweils die letztliche Unbestimmbarkeit der Welt formulieren: einmal Welt als Letzthorizont allen Sinnes, zum anderen beobachtungstheoretisch als „unmarked space" oder „state", also als das, was bei jeder Unterscheidung vorausgesetzt und das, was mit jeder Unterscheidung unbezeichnet mitgeführt wird.

Auch den Gottesbegriff will B. unterscheidungstheoretisch fundieren. Ausgangspunkt ist die Bestimmung des Gottesbegriffes als Kontingenzformel. Die fundierende Unterscheidung ist traditionell die zwischen Schöpfung und Schöpfer. Damit werden Gott und Welt so aufeinander bezogen, dass sich folgern lässt: „Als differenzloser Gegenbegriff zum differenzlosen Begriff Welt bezeichnet Gott den imaginären Wert von Welt." (125) Was dies allerdings bedeuten soll, müsste dann auch ausführlicher entfaltet werden. Auch der Christusbegriff wird von B. entlang traditioneller Bestimmungen entwickelt. Die Offenbarung Gottes in Christus ist „Selbstbeobachtung durch Fremdbeobachtung" (130). Oder in der Begrifflichkeit Spencer Browns: es geht um das re-entry der Unterscheidung von Beobachtbarem und Unbeobachtbarem in das Beobachtbare.

In der sozialen Dimension bezieht sich Theologie schließlich auf die Kirche, auf den Dienst und auf Rituale. Hier ist der Leistungsbezug differenziert in den Dienst für soziale (Diakonie) und psychische Systeme (Seelsorge). Hier versteht B. Diakonie im weitesten Sinne als Gesellschaftsdiakonie, wenn er annimmt, dass Diakonie über den Umweg über einzelne psychische Systeme soziale Systeme verändern will (146). Unter dem Ritualbegriff subsumiert B. insbes. den Gottesdienst als „ritualisierte Selbstvergewisserung" (150).

„Was ist theologisch an der Theologie?" fragt B. in seiner Einleitung. Diese Frage wird für viele Leserinnen und Leser auch nach der Lektüre des Buches unbeantwortet bleiben. Und das kann auch gar nicht anders sein, wenn die Beobachtung theologischer Kommunikation wie auch die Beobachtung religiöser Kommunikation stets aktuell anhand eigener Entscheidungen operiert und sieht, was sie sieht, und nicht sieht, was sie nicht sieht.

Ludwigshafen Hans-Ulrich Dallmann

Möllenbeck, Thomas: **Endliche Freiheit unendlich zu sein**. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus. – Paderborn: Schöningh 2012. 320 S. (Paderborner Theologische Studien, 53), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77015–8

Möllenbeck präsentiert in seiner von Thomas Pröpper († 2015) angeregten, 2004 von Dieter Hattrup angenommenen und 2012 publizierten Diss. (5) ein umfangreiches Plädoyer für den Scotismus (Einleitung: 9–18). Das mag an längst vergangene Schuldebatten erinnern. Doch M. sympathisiert mit der Einschätzung von Philosophiehistorikern, die das Denken des Johannes Duns Scotus als besonders anschlussfähig für Diskurse der Moderne betrachten, da es das Freiheits- und Individualitätsparadigma der Moderne antizipiert.

M. wertet im ersten Teil seiner Arbeit (19–76) die Scotusforschung von Ludger Honnefelder fundamentaltheologisch aus. Danach empfiehlt sich der freiheitstheoretische Ansatz von Scotus zuerst aus systematischen Gründen als Anknüpfungspunkt der Theologie, da Offenbarungs- und Heilsgeschichte als Resultat der Kooperation von göttlicher und menschlicher Freiheit zu begreifen sind. M. zufolge verbindet Scotus das Freiheitsparadigma mit der Kategorie der synchronen Kontingenz. Gemeint sind geschichtliche Ereignisse, die gleichzeitig eintreten, aber auch genauso gut nicht eintreten können, also unableitbar sind. Synchrone Kontingenz und Freiheit gehören M. zufolge zu den Essentials einer scotischen Metaphysik als *scientia transcendens*. Als prominentes Gegenbeispiel versteht M. die aristotelische Theologie, nach der Gott an der Spitze einer kosmischen Pyramide alles Wirkliche notwendigerweise auf sich hin bewegt. Der transzendente und in jeder Hinsicht vollkommene Gott muss demgegenüber als unendliches Freiheitswesen verstanden werden. M. diskutiert eine Konsequenz dieser Überlegung: Das Wollen muss grundlos bleiben, soll es nicht zu einem kausal bestimmten Naturgeschehen degradiert werden. M. wehrt sich gegen die populäre Einschätzung, nach der diese Erklärung des Willens durch sich selbst auf eine metaphysische Apotheose der reinen Willkür hinausläuft. Vielmehr ergebe sich umgekehrt: Die menschliche Rationalität liegt auf der Seite des Willens, da der Verstand nur zwingende Gründe erfasst, die ihn auf die Seite der Natur mit ihren notwendigen Verhältnissen rücken. Allein die Rationalität des Willens erfasst das Kontingente, Einmalige und Individuelle, während der Verstand sich im Allgemeinen und Gattungshaften bewegt. Darum könne auch nur ein Gott unendlicher Willensfreiheit Schöpfer einer kontingenten Welt und Subjekt einer Offenbarung sein. Letztere stellte folglich ein *obiectum voluntarium* dar. Darum versteht sich die Theologie nicht als *scientia*, die Notwendigkeitsgründe identifiziert, sondern als praktische „Freiheitswissenschaft" (68); sie verpflichtet sich der Rationalität des Willens. Die Rationalität wesentlicher Glaubensinhalte ist ausreichend gesichert, wenn man bereit ist, sie von Gott aus in ihrer Objektivität zu erfassen. Dieser Gottesstandpunkt ist zwar *pro statu isto* nicht realisierbar, aber als transzendentales Ideal und Regel der Theologie konsistent zu formulieren. Außerdem ist die Kompossibilität der Termini *ens* und *infinitum* apagogisch plausibel zu machen, insofern der Zusammensetzung beider Termini nichts widerspricht. Auf diese Weise kann sich der philosophische Verstand davon überzeugen, dass der Bezugspunkt des Ideals der Theologie zu legitimieren ist. Da die Freiheit der Offenbarung deren Unableitbarkeit fordert, erörtert M. die heikle Frage, inwieweit der Mensch durch seine Natur auf die Offenbarung und das übernatürliche Heil bezogen ist. Danach kann der Bezug niemals die Qualität eines Naturdranges haben. Scotus zufolge ist lediglich eine *aptitudo* – eine Geeignetheit – der menschlichen Natur für die Inkarnation zu konstatieren bzw. eine passive *potentia oboedientialis* hinsichtlich des Offenbarungsereignisses und des Heils. Die Annahme einer aktivischen, dynamischen Bezogenheit auf die Offenbarung, die Thomas von Aquin voraussetzt, widerspricht der Kontingenz der Offenbarung.

M. erörtert im Anschluss die epistemologischen Konsequenzen des scotischen Ansatzes im Horizont der von Lessing vorgetragenen Problematisierung kontingenter Offenbarungsereignisse als Grundlage einer Religion mit universalem Wahrheitsanspruch (77–94). Wollte man Lessings Kritik geschichtlicher Wahrheit mit Universalitätsanspruch durch Transformation der Offenbarungsgeschichte in notwendige und allgemeine Wahrheiten der Vernunft parieren, würde man die Rationalität der Freiheit der Rationalität der Vernunft opfern und konzeptionell die Unableitbarkeit der Offenbarung verlieren, was theologisch inakzeptabel ist.

Im zweiten Teil (95–227) diskutiert der Vf. die fundamentaltheologische Antwort von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar auf Lessings Ansatz. Ziel ihrer Antworten ist der Aufweis eines metaphysischen Anknüpfungspunkts für Offenbarung und Theologie. In beiden Antworten gewinnt nicht das Freiheitsparadigma, sondern die Ontologie maßgebliche Relevanz. M. klassifiziert sie deshalb als Ansätze, die zwar gegenüber Lessing eine Erfahrung des Transzendenten in der Kontingenz des Seienden theoretisieren und damit einen Anknüpfungspunkt der Offenbarung nennen. Aber die Dominanz der Ontologie würde dem freiheitlichen Geschehen der Offenbarung konzeptionell nicht gerecht werden. Besonders bei Rahner sei dies der Fall, weil er seine Seinsdeutung dem Primat des Erkennens unterstellt. Deshalb wird, so M., die Freiheit als Verborgenheit des Seins unterbestimmt (116). Außerdem würde Rahner den Freiheitsvollzug als Kopie der Selbsterkenntnis konzipieren. Andersheit und Intersubjektivität kommen daher zuerst als Momente notwendiger Selbstvermittlung in den Blick (121). Die Fundamentaltheologie des kontingenten Offenbarungsgeschehens gerät in dieses gedankliche Gefälle: Die Offenbarung wird zur übernatürlichen transzendentalen Bestimmung des Erkenntnissubjekts, das durch den Vorgriff auf das Sein konstituiert ist. Die (Heils-)Geschichte wird zur Explikation der transzendentalen Erfahrung. M. weiß, dass er mit dieser Rahner-Kritik dem magistralen Strom von Peter Eicher und vielen anderen folgt. Mit einer umfangreichen, akribischen Analyse der Maréchal-Rezeption Rahners beansprucht M., die bekannte Problematisierung der Transzendentalmetaphysik Rahners zu bestätigen.

Obgleich von Balthasar eine Phänomenologie des Seins als Liebe entwickelt und Ontologie mit der Dramatik der gottmenschlichen Interaktion verbindet, verfällt sie M.s Kritik, nicht zuletzt deshalb, weil die Ontologie in der geistigen Landschaft der Gegenwart keinen Anknüpfungspunkt für die Theologie sicherstelle, eher die Kategorie des Sinns.

Im dritten Teil seiner Arbeit (229–371) verteidigt M. die These, dass ein allgemeines Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis auch im Kontext einer pluralismusorientierten Postmoderne den Referenzrahmen für die Offenbarungstheologie darstellt. Zu diesem Zweck lasse sich das Freiheitsparadigma mit der Frage nach einem allgemeinen Letztsinn verbinden (Verweyen). Zur näheren Bestimmung dieses Referenzrahmens spielt M. verschiedene Definitionen des Begriffs von einer alles bestimmenden Wirklichkeit durch. Als Orientierungskriterium fungiert das endlich-freie Subjekt. Bestätigung findet Pröppers favorisierte Rede von einer formal unbedingten Freiheit des Menschen. Ihr Begriff schließt die Möglichkeit ein, dass der Mensch unendlich-ewig wird. Denn der Begriff von der formal unbedingten, aber material-gehaltlich bedingten Freiheit des Menschen schließt ebenso den Begriff von einer unendlichen Freiheit formaler und materialer Unbedingtheit ein. Diese unendliche Freiheit konstituiert die Möglichkeit der endlichen Freiheit, unendlich zu sein.

Die „Endbetrachtung" (357–371) affirmiert die Option für den Scotismus, da er jeden Seinsmonismus verhindert. Dieser Monismus sehe nicht im Freiheitssubjekt, sondern im Sein die Wirkmacht, die kontingente Ereignisse herbeiführt; er setze das Subjekt zum Epiphänomen des Seins herab.

M.s systematisch orientierte Scotismus-Renaissance lebt von ihrer gedanklichen Nähe zur katholischen Fundamentalttheologie der Gegenwart. In ihrer Kritik der Seinsphilosophie als Anknüpfungspunkt der Offenbarungstheologie rekapituliert sie in historischer Perspektive Pröppers und Verweyens Kritik an transzendentalontologischen Ansätzen des Thomismus im 20. Jh. Die Kritik dieser Kritik wird von M. freilich nicht rezipiert. Von Andeutungen abgesehen, fehlt eine systematische Verknüpfung des Scotismus mit der Münsteraner und Freiburger Fundamentaltheologie. Für dieses Vorhaben bietet M. aber wertvolle Bausteine. Die ökumenische und interkulturelle Anschlussfähigkeit der favorisierten Subjekt- und Freiheitstheorie katholischer Provenienz müsste ebenfalls entwickelt werden. In der Fachphilosophie wartet sie noch darauf, breiter entdeckt und rezipiert zu werden. Mag die vorliegende Studie von M. dazu eine Anregung geben.

Bonn Michael Schulz

„Mitarbeiter der Wahrheit". Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht, hg. v. Christoph Raedel. – Göttingen: Edition Ruprecht 2013. 253 S., pb. € 32,00 ISBN: 978–3–8469–0168–7

Auf der Grundlage des dreibändigen *Jesus-Buches* von Joseph Ratzinger bzw. von Benedikt XVI. und des von ihm ausgerufenen *Jahres des Glaubens* sehen die vornehmlich aus dem freikirchlich-evangelikalen Spektrum kommenden evangelischen Vf. des vorliegenden Bandes die Bestätigung für eine „neue Koalition" zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelikal geprägtem Protestantismus (9). Der Hg. des Bandes, der Systematiker *Christoph Raedel* von der Freien Theol. Hochschule Gießen, sieht angesichts der von Ratzinger diagnostizierten Herausforderung der Kirche durch die postchristliche, pluralistische Gesellschaft mit ihrer relativistischen Grundhaltung die gemeinsame Aufgabe einer *„geistliche[n] Ökumene zum Zeugnis für die Welt"* (10). Denn Ratzingers Konzentration auf die Vermittlung der in Jesus Christus gegebenen *Wahrheit* und auf einen entsprechend theologischen Zugang zur historisch-kritischen Methode korreliere mit der Zielsetzung „schriftgebundener evangelischer Theologie" (14). Der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, *Kurt Kardinal Koch*, unterstreicht in seiner Replik auf die evangelischen Beiträge die „Zeugnis-Ökumene" als gemeinsame Suche und Verkündigung der in Jesus Christus gegebenen universalen Wahrheit (237). Deshalb bezeichnet der Hg. abschließend den Band als Einladung für eine solche „Zeugnis-Ökumene", „für die das gemeinsame Studium der Bibel und das Fragen nach der Wahrheit elementar wichtig sind" (238). Der Aufruf aus 3. Joh 8, „Mitarbeiter der Wahrheit" zu werden, den Ratzinger als Motto seiner Bischofsweihe wählte, gelte für alle Christen (239).

Mit dieser harmonischen Grundausrichtung unterstreichen die Vf. zwar die Annäherung von römisch-katholischer Kirche und freikirchlichem Protestantismus in ihrer Bedeutung für die gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, aber sie vernachlässigen dabei zugleich Problemstellungen, die nicht unerheblich sind, und bauen zuweilen unangemessene Fronten zum übrigen Protestantismus auf. Ökumenisch orientiert man sich an Walter Kardinal Kaspers Ausrichtung an einer „geistlichen Ökumene", wodurch eine Verschiebung „vom *Modus* der Lehrverkündigung zum *Grund* und *Gegenstand* der Lehrverkündigung" (11) gesucht wird, nämlich zu dem in Christus offenbaren dreieinigen Gott und seiner Hinwendung zur Welt (14). Dass Modus und Gegenstand der Verkündigung jedoch nicht immer zu trennen sind, tritt dabei in den Hintergrund, was zu den angedeuteten Defiziten führt, während die Konzentration auf die gemeinsame Glaubensgrundlage und ihre hermeneutischen Zugänge durchaus an etliche bedeutende theologische Grundorientierungen zu erinnern vermag. Im Blick auf die einzelnen Beiträge kann hier beides nur knapp angedeutet werden.

Der Neutestamentler *Roland Deines* (Nottingham) verteidigt in Auseinandersetzung mit den Reaktionen exegetischer Fachkollegen auf Ratzingers *Jesus-Buch* dessen „methodologische Offenheit für das Eintreten Gottes in die menschliche Geschichte" (62). Denn Ratzinger kritisiere zu Recht an einer „rein historischen" Methode, die Gottes Handeln durch Jesus in der Geschichte ausklammere, dass sie das biblische Zeugnis so nicht angemessen erfassen könne. „D. h., wer an den in der Bibel bezeugten Gott glaubt, kann und braucht nicht so zu tun – insofern für diese Weltsicht ein ‚epistemischer Status' reklamiert wird –, als könne das Leben Jesu ohne das Handeln dieses Gottes beschrieben werden." (65) Deshalb sei eine weitere hermeneutische Auseinandersetzung über das Verständnis von „Historizität" sinnvoll. *Rainer Riesner*, ebenfalls Neutestamentler (TU Dortmund), verweist darauf, dass unterschiedliche exegetische Orientierungen heute quer durch die Konfessionen gehen. Auch er würdigt die Wahrnehmung des Eingreifens Gottes in die Geschichte, weshalb die Auferstehung nicht wie bei Ratzingers Kritiker Notger Slenczka darauf reduziert werden könne, dass die Vergangenheit des Lebens Jesu im Bewusstsein der Jünger gegenwärtig werde. „Ob Jesus nur *war* oder ob er auch *ist* – das hängt an der Auferstehung." (81) Deshalb sei folgender Einsicht Ratzingers zuzustimmen: „‚Nur ein wirkliches Ereignis von radikal neuer Qualität konnte die apostolische Predigt ermöglichen, die nicht mit Spekulationen oder inneren, mystischen Erfahrungen zu erklären ist. Sie lebt in ihrer Kühnheit und Neuheit von der Wucht des Geschehens, das niemand erdacht hatte und das alle Vorstellungen sprengte' (Jesus II, 301)." (84) Die über eine solche sachliche und berechtigte Auseinandersetzung hinausgehenden pauschalen Seitenhiebe gegen den „Neoprotestantismus" insgesamt, der das *sola scriptura* nicht mehr ernst nehme, werden der evangelischen Theologie allerdings nicht annähernd gerecht.

Die Kirchengeschichtlerin der Freien Theol. Hochschule Gießen, *Ulrike Treusch*, hebt hervor, dass Ratzinger sein Wahrheitsverständnis im Rückgriff auf Augustin entfaltet, der auch für Luther als bedeutendster patristischer Zeuge gegolten habe. Während sie dabei Ratzingers Traditionsverständnis („Überhang von Offenbarung über Schrift") aus protestantischer Sicht zu Recht kritisiert – ohne auf inhaltliche Konsequenzen einzugehen –, setzt sie sich mit Ratzingers Postulat der natürlich gegebenen vernünftigen Einsicht in die Wahrheit nicht einmal auseinander (114). Deshalb kann ihre Schlussfolgerung, Ratzingers Wahrheitsanspruch gegenüber dem gesellschaftlichen Relativismus könne „ein Denkanstoß für die protestantische Theologie sein" (115), nur ambivalent bleiben. Der Systematiker *Werner Neuer* (Theol. Seminar St. Chrischona bei Basel) zeigt im Blick auf Ratzingers Religionstheologie, dass interreligiöser Dialog für Ratzinger keine Relativierung der Wahrheit sein darf, sondern auf deren Darlegung und Erkenntnis zielt, was Luthers Einsicht in die Gewissheit des Evangeliums entspreche (123). Nach Ratzinger können nichtchristliche Religionen sowohl Elemente der Heilsvorbereitung enthalten (z. B. Öffnung für Gott) als auch Hindernisse für das Heil (z. B. Aberglaube). *Christoph Raedel* kritisiert in seinem eige-

nen spezifischen Beitrag über Ratzingers Ethik dessen mangelnde Wahrnehmung der durch die Sünde korrumpierten menschlichen Vernunft und Freiheit (zu optimistische natürliche Wahrheitserkenntnis) sowie Ratzingers Vernachlässigung des Hl. Geistes, der *allen* Christen das Wahrheitszeugnis ermögliche (168ff). In der mit Christus gegebenen *einen* Wahrheit, die Ratzinger als Voraussetzung einer Nachfolgeethik betont, sieht Raedel die materialen ethischen Gemeinsamkeiten evangelischer und katholischer Theologie, wenn etwa nach Ratzinger die Demut des Gekreuzigten „Mitteln des Zwanges und der Gewalt in der Kommunikation des Glaubens keinen Raum" (171) lasse. Die Frage, wie ernst Ratzinger das in der Auseinandersetzung mit kritischen Theologen in seiner eigenen Kirchen genommen hat, stellt Raedel nicht.

Auch die pfingstlerische Theologin *Cheryl Bridges Johns* (Cleveland) sieht Berührungspunkte mit Ratzingers Leidenschaft für die Wahrheit, wofür bei den Pfingstlern die Reinigung durch den Hl. Geist stehe, den Ratzinger allerdings in seiner christozentrischen Ausrichtung an der Einheit Gottes vernachlässige. Dadurch werde die Kirche zu einem Kollektivsubjekt, das die Geistbegabung der Einzelnen ebenso in den Hintergrund dränge wie die Geistbegabung der Frauen (178ff). Im Blick auf die gesellschaftspolitische Orientierung der Befreiungstheologie fügt sie hinzu: „Der traditionelle Katholizismus hat es ebenso wie die Basisgemeinden versäumt, diese Kraft anzubieten." (183) Das erkläre den Erfolg der Pfingstbewegung, die zugleich „ein Signal für das Ende der protestantischen Ära" (188) darstelle und gemeinsam mit dem Katholizismus eine neue Theonomie anbieten könne. Diese Aussage ist der Höhepunkt völlig unqualifizierter Frontstellungen gegenüber dem übrigen Protestantismus. *Geoffrey Wainwright*, Systematiker in Durham, bekräftigt Ratzingers Auffassung, die Liturgie könne die sie umgebende öffentliche Kultur sichten und inspirieren, sodass sie „ihr Potential entfalten kann, auf eine gegenwärtige Gesellschaft einzuwirken, die auf intellektueller, sozialer, moralischer, ästhetischer und religiöser Ebene von einem irrigen lähmenden Relativismus bestimmt ist" (220). Abgesehen von der Frage, ob dieser liturgische Universalanspruch wirklich greift, kann es nur verwundern, dass der evangelische Theologe Wainwright zur Durchsetzung dieser liturgischen Kraft auf die lehramtliche Macht Ratzingers als Papst Benedikt XVI. setzt (220).

In seiner Replik auf die evangelischen Beiträge aus dem vorwiegend freikirchlich-evangelikalen Spektrum erörtert *Kurt Kardinal Koch* noch einmal die Bedeutung, die Ratzingers Konzentration auf die Vermittlung der in Christus gegebenen Wahrheit für die Überwindung der „Diktatur des Relativismus" zukommt. Gegenüber der relativistischen Gegenwartskultur und rein pluralistischen Religionstheorien sei der in Christus gegebene Wahrheitsanspruch wahrzunehmen: „Wer sich diesem Anspruch stellt, dem muss es von selbst um die Glaubwürdigkeit der Wahrheit und die Vernünftigkeit des Glaubens gehen." (224) Im christlichen Glauben gehe das Wort Gottes dem Denken immer voraus, weshalb die Vernunft das „Nach-Denken" der Glaubenswahrheit vollziehe. „Die Theologie kann das Wort Gottes nicht *er*zeugen; sie kann es vielmehr nur *be*zeugen", sie kann es „nicht *her*stellen", sondern „nur *dar*stellen" (226). Damit unterstreicht Koch die hermeneutische Grundorientierung der Beiträge des Bandes, mit dem Ergebnis, dass sich Christen in dieser Ausrichtung als „Mitarbeiter der Wahrheit" verstehen, „und zwar in jenem ökumenischen Geist, der in jedem Beitrag des vorliegenden Bandes durchscheint" (237). Wie diese gemeinsame Suche und Bezeugung allerdings zu verstehen ist, wenn Koch zugleich die „unverzichtbare" Bedeutung des kirchlichen (katholischen) Lehramts hervorhebt (232), bleibt offen.

Die zuletzt aufgezeigte Ambivalenz macht deutlich, dass der harmonische und optimistische Grundton des Bandes mit dem vermeintlichen Paradigmenwechsel vom *Modus* der Lehrverkündigung zum *Gegenstand* der Lehrverkündigung (11) der ökumenischen Wirklichkeit nicht standhält, in der beide Dimensionen vielfach nicht zu trennen sind. Bei aller positiven Würdigung von Ratzingers Verankerung des Glaubens in der Wahrheit Christi übersehen die Vf. des Bandes die Bedeutung von Ratzingers monistischer Trinitätslehre für sein entsprechend monistisches Kirchenverständnis, das die verstärkte Vorordnung des hierarchischen Lehramts zur Folge hat und ein entsprechendes Licht auf die Rolle *aller* Christen bei der Suche und Verkündigung der Wahrheit wirft. Auch im Blick auf die Bewertung des übrigen Protestantismus, der pauschal als nicht biblisch orientierter Neoprotestantismus abgestempelt wird oder dem gar das Ende der Ära des Protestantismus bescheinigt wird (188), enthalten manche der Beiträge undifferenzierte und unsachgemäße Züge. Dennoch ist es das Verdienst des Bandes, angesichts vielfältiger ökumenischer Probleme, die der Hg. in seinem Epilog auch kurz benennt, in Konzentration auf die gemeinsamen Glaubensgrundlagen eine „Zeugnis-Ökumene" zu suchen, die dem Auftrag der Christen gerecht wird: „Denn Gott möchte, dass die Wahrheit seiner Liebe – wie auch die Liebe zur Wahrheit – im Leben aller Christen eine für andere erfahrbare Gestalt gewinnt." (240) In dieser Ausrichtung enthalten einige Beiträge hinsichtlich der Erkenntnisbedingungen für die christliche Wahrheit und der theologischen Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode sowie bzgl. der gemeinsamen Herausforderungen für die Kirchen durchaus etliche bedenkenswerte Hinweise.

Münster Matthias Haudel

Hirsch, Andreas: **Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate?** Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. – Hamburg: Dr. Kovač 2014. 858 S. (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 117, 1–2) geb. € 149,80 ISBN: 978–3–8300–7903–3

Mit dieser im WS 2013/14 an der Univ. Flensburg eingereichten und von Franz-Josef Niemann betreuten Arbeit (Zweitgutachter: Krzysztof Gozdz, KU Lublin, Polen; Drittgutachter: Thomas Marschler, Augsburg) erlangte der Vf. keineswegs den theologischen, sondern den philosophischen Doktorgrad. Dabei geht es um Gott, genauer um die Frage, wie das Verhältnis der Einheit und Dreiheit Gottes in den deutschsprachigen Dogmatiklehrbüchern des 20. Jh.s methodisch dargestellt und systematisch reflektiert wird. Und, um es gerade auch angesichts des abschreckenden Volumens der Untersuchung vorweg zu sagen: Vollständigkeit wird nicht angestrebt, die Auswahl der analysierten Lehrbücher ist plausibel begründet und ermüdende Wiederholungen werden weitgehend vermieden.

Ausgangspunkt vorliegender Untersuchung bildet die gerade wegen des inzwischen überall – nach den Vorgaben der Deutschen Bischofskonferenz – etablierten modularisierten Studiengangs „Katholische Theologie" durchaus virulente Frage nach der Einteilung des in der Dogmatik zu behandelnden Stoffes, speziell: die Frage nach dem Zueinander der Gottes- und Trinitätslehre. Der weite Blick in die Theologiegeschichte ist dabei – angesichts gegenwärtig vielfach zu beobachtender kompetenzorientierter Kurzatmigkeit und gefährlicher Geschichtsvergessenheit – aufschlussreich und weiterführend. Ist die genannte Trennung und gleichzeitige Zuordnung tatsächlich durch die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin verursacht worden, durch jenes didaktisch-geordnete Lehrbuch, das ab dem 16. Jh. die Sentenzen des Petrus Lombardus im Schulbetrieb ablöste, oder vielleicht doch bereits durch die von Augustinus innerhalb der Gotteslehre vorgenommenen Separierungs- und Differenzierungstendenzen, die vom Sentenzenmeister zwar rezipiert, aber dann doch wieder in ihrem unaufhebbaren Zu- und Miteinander behandelt werden?

Um hier Klarheit zu gewinnen, wirft der Vf. einen kritischen Blick in die Theologiegeschichte, genauer in die Patristik und Scholastik. Die entsprechend exponierten, in ihrer Zeit innovativ wirkenden und von den rezensierten Lehrbüchern des 20. Jh.s rezipierten Theologien von Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus, Johannes von Damaskus, Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas von Aquin und Francisco Suáres werden vorgestellt und hinsichtlich ihrer Differenzierung von Gottes- und Trinitätslehre – unter nicht immer vigilanter Berücksichtigung der Sekundärliteratur (und damit des Forschungsstandes) – kritisch analysiert und durchaus ausgewogen reflektiert.

Unerwähnt bleibt, dass sich Petrus Lombardus von vornherein gegen den sprachlogischen Ansatz Gilberts von Poitiers gewandt hat, einen Ansatz, der immerhin dazu führte, das Nomen „Gott" als Wesensbegriff nach allen Regeln sprachlogischer Kunst zu traktieren, um sodann, in einem zweiten Schritt, das Wesen Gottes, die Gottheit, vom dreieinen Gott abzuheben. Mit anderen Worten: Die Trennung von Gottes- und Trinitätslehre war hier sprachlogisch vorprogrammiert und grammatikalisch erzwungen. Wenn Gilbert behauptet, die personalen Proprien der göttlichen Personen seien nicht mit diesen und deren Wesen identisch (vgl. 3. Anklagepunkt), dann geht Petrus mit Gilbert hart ins Gericht. Er spricht in diesem Zusammenhang von *haeretici*. Auch von Abaelard wusste sich Petrus Lombardus in seiner Gotteslehre abzusetzen (I, d.42–44). Der Vf. hat aber Recht, wenn er schließlich resümiert, dass der „Lombarde zeigt, dass der einzig wahre Gott der dreifaltige Gott ist, was sich in den mit dem einen göttlichen Wesen identischen Relationen ausdrückt" (88). Dabei hätte er freilich auch darauf hinweisen dürfen, was die solchermaßen profilierte Gotteslehre seinerzeit bedeutete: Wer betonte, dass Gott bis in den Grund seiner Gottheit personal und alles Personale Gottes wesentlich zu denken sei, hatte innerhalb der sich etablierenden *scientific community* die Tugend der Tapferkeit zu üben. Er musste den Mut aufbringen, sich von den anerkannten Theologen seiner Zeit zu distanzieren.

Unter der Überschrift „Neuscholastik" werden sodann die einflussreichen Lehrbücher von Joseph Pohle, Franz Diekamp und Ludwig Ott untersucht (155–256). Dass der Vf. nicht auch auf die ebenso originelle wie subtile Gottes- und Trinitätslehre des Kölner Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben eingeht, hat seinen guten Grund und muss positiv notiert werden. Wiederholungen wären unvermeidlich gewesen, denn Scheeben schöpfte ganz aus der patristischen und scholastischen Tradition, namentlich aus Augustinus, Richard von St. Viktor, Thomas und Bonaventura. Er setzte freilich eigene Akzente und bewies durchaus Originalität, die wiederum nicht ohne Einfluss auf die untersuchten Lehrbücher blieben, auf die der Neuscholastik und auch auf Schmaus' *Katholischer Dogmatik*, auf Johann Auers *Kleiner Katholischer Dogmatik*, auf Leo Scheffczyk ebenso wie auf Walter Kasper. Der Vf. weiß das, betont es und analysiert den Einfluss Scheebens ebenso korrekt wie strategisch klug am jeweiligen Ort der Zitation (156f).

Intensiv wird die Gottes- und Trinitätslehre in dem von Johannes Feiner und Magnus Löhrer herausgegebenen *Mysterium Salutis* untersucht (383–480), auch die inzwischen in achter Auflage erschienene und in mehrere Sprachen übersetzte *Katholische Dogmatik* von Gerhard Ludwig Müller (665–690), die *Theologische Gotteslehre* von Herbert Vorgrimler (609–626), das von Theo Schneider herausgegebene *Handbuch der Dogmatik* (627–663), in dem die Gotteslehre an den Anfang, die Trinitätslehre aber an den Schluss des Werkes gesetzt werden, und der erste Band der *Glaubenszugänge*, hg. v. Wolfgang Beinert, in dem Wilhelm Breuning die Gotteslehre verfasste (691–727), werden ergründet. Kritisch analysiert der Vf. die beiden zu Beginn des neuen Jahrtausends publizierten

Bände *Glaube ohne Mythos* von Gotthold Hasenhüttl (729–781). Zu Recht sieht er in diesen Bänden eine, wenngleich auch den eigenen Ansatz radikalisierende Fortsetzung der *Kritischen Dogmatik* aus dem Jahr 1979. Hasenhüttls Werk bezeichnet der Vf. mit Beinert als „existentiale Dogmatik", in der zwar „alle Bereiche einer systematischen Gotteslehre" zu Wort kommen, die Trinitätslehre aber „eine Nebenrolle" spiele (781).

Zum Schluss werden Klassifizierungen vorgenommen, in denen die Gliederungsmodelle der untersuchten Dogmatiklehrbücher und ihre inhaltlichen Implikationen miteinander verglichen, aber keineswegs abschließend bewertet werden. Verschiedene Paradigmen – essentialistischer, heilsgeschichtlicher, existentialistischer Provenienz – lassen sich erkennen. Und die Arbeit zeigt: „Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate?", darauf kommt es letztlich nicht an. Es geht um den Gott, von dem die christliche Botschaft spricht, eine Botschaft, die immerhin behauptet, das Wort Gottes selbst zu sein (vgl. 1 Thess 2,13). Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Propheten, v. a. der Gott und Vater Jesu Christi. Er ist der Gott der Geschichte und des Lebens, der mit und am Menschen handelt, in Zeit und Raum, in der Geschichte. Von diesem Gott ist auszugehen. Er gibt zu glauben, zu denken und zu beten (800), verliert aber dort, wo die Komponenten *essentia* und *existentia* nicht nur differenziert, sondern – wahrheitswidrig – alternativ genommen werden, gleich wieder seine Stimme. Jedenfalls bleibt er ungehört. Theologie, ob modularisiert oder nicht, ist dann wie ein Reden um den heißen Brei. Man kommt nicht zur Sache; „quia parvus error in principio magnus est in fine" (Thomas von Aquin: *De ente et essentia*, prooem.).

Eichstätt Manfred Gerwing

Lievenbrück, Ursula: **Zwischen *donum supernaturale* und Selbstmitteilung Gottes**. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 2014. (XIV) 1065 S. (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 1), pb. € 84,00 ISBN: 978–3–402–11890–0

„STEP 1" liest man zuallererst auf der ersten Seite dieses gewaltigen Buches und blickt von oben in eine helle absteigende Wendeltreppe, die sechs Stockwerke in die Tiefe steigt. Unten erahnt man einen Boden und Licht. Wenn dieser Wälzer „STEP 1" der von den Augsburger Theologen Thomas Marschler und Thomas Schärtl begonnenen neuen Reihe ist, welche Schritte sind dann noch zu erwarten? Stellt diese neue Reihe, anders als der sehr breite und offene Titel andeutet, ähnliche Tiefenbohrungen in Aussicht, die wirklich bis in die letzte Kammer hinuntersteigen wollen?

Die von Ursula Lievenbrück vorgelegte Diss. setzt auf alle Fälle Maßstäbe an Gründlichkeit, Genauigkeit, Ausdauer und Mut. Denn ihr Untersuchungsgegenstand, die Entwicklungen in der Gnadenlehre im Spiegel der Handbücher der letzten 100 Jahre, scheint doppelt abseitig zu sein. Einerseits steht die Gnadenlehre „nicht eben im Mittelpunkt der aktuellen dogmatischen Arbeit" (3), andererseits gelten Handbücher, zumal die von ihr untersuchten der sog. Neuscholastik – oftmals noch auf Latein verfasst – als muffig, voller verstaubter, wenn nicht gar reaktionärer Ansichten. Dass den Handbüchern älteren wie auch neueren Datums mehr abzugewinnen und das Thema der Gnade Gottes wieder in den Mittelpunkt auch heutiger theologischer Besinnung zu rücken ist, dafür hat die Vf.in mit dieser Arbeit mehr als nur einen ersten Schritt geleistet.

Die Einleitung klärt in klassischer Weise Thema, Untersuchungsgegenstand und Methode und gibt einen Überblick über die Forschungsliteratur (3–51). Die beiden monumentalen Hauptteile folgen der Chronologie der Entwicklungen in der Gnadenlehre. In sich sind sie dann thematisch strukturiert. Einmal geht es so um die „Neuscholastische Gnadenlehre" (55–519). Daran schließt sich die „Gnadenlehre im Umbruch" (521–917) an, in der v. a. die Neuansätze ab ca. 1950 bis in die 1970er-Jahre behandelt werden, jedoch auch immer wieder die Arbeiten bis in die jüngste Vergangenheit miteinbezogen werden. Nach kürzeren strukturellen Betrachtungen werden in diesen Hauptteilen jeweils inhaltlich der Heilsplan Gottes, der Gnadenbegriff, die Rechtfertigung des Sünders, das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. Freiheit und Gnade sowie weitere Einzelthemen untersucht. Dieses Themenspektrum ergibt sich aus der Sache selbst und greift doch gleichzeitig die Hauptkap. der untersuchten Handbücher auf. Die Arbeit endet dann mit einem ebenfalls weit ausholenden „Ausblick und Fazit" (922–989). Darin werden die späteren Entwicklungen bis heute beleuchtet, die allerdings auch schon in den zweiten Hauptteil eingeflossen sind. Diese zeitliche Verlängerung der eigentlichen Untersuchungsarbeit formuliert die Vf.in nun aber mit Blick auf die Gesamtentwicklung ab der Neuscholastik in Form von 15 ausführlichen Thesen für eine Charitologie der Zukunft. Das Literaturverzeichnis umfasst gut 50 Seiten (993–1049) und führt neben den untersuchten internationalen Handbüchern (993–1004) weitere Quellen wie auch die Sekundärliteratur auf, darunter auch zahlreiche Lexikonartikel und Rezensionen, alles durch ein langes Personenregister erschlossen (1053–1065).

Der thematische Zugriff der Vf.in und die daran ausgerichtete parallele Behandlung der untersuchten Autoren haben den Vorteil, dass der an Sachfragen orientierte Leser hinsichtlich der einzelnen Akzentsetzungen über den jeweiligen Diskussionsstand extrem ausführlich und doch kompetent und sachlich informiert wird. Dies hat durchaus seine Berechtigung, zumal wenn es, wie hier aufgezeigt wird, bei der nicht nur im heutigen Urteil oftmals als Verstiegenheit angesehenen rein spekulativen Arbeit früherer Theologie eben doch um die Sache ging und dagegen „das spekulative Desinteresse manches neueren Traktats nur als theologische Verarmung" (931) erscheint. So verliert sich der spekulativ interessierte Leser in der Text- und Gedankenmenge durchaus auch im positiven Sinn, da alles nicht nur sehr spannend ist, sondern die Darstellung die Spannungen auch aufzeigt. Nach einigen hundert Seiten vermisst man allerdings dann doch manchmal einen klaren Punkt und ein konkretes, sich nicht wieder verästelndes Ergebnis. Es stellt sich durch diese sehr breite und traktatimmanente Konzeption der Arbeit gewissermaßen zwangsläufig – und durch die überbordende Ausführlichkeit noch verstärkt – die Frage, wo wirklich neben den bekannten Themen und Argumenten signifikante Entwicklungsumbrüche erkennbar werden. Diese erscheinen für die neuscholastischen Werke eher nur aus den alten Bruchlinien „zwischen der thomistischen und der molinistischen Konzeption" (475) zu bestehen. Zumindest hebt dies das umfangreiche „Zwischenergebnis" (473–519) nach dem ersten Hauptteil lang und breit hervor, um dann aber nochmals wie der Hauptteil weitere ergänzende Einzelaspekte auszuführen. Als zentral stellt die Vf.in heraus, dass die Betonung der Ungeschuldetheit der Gnade in beiden Systemen letztlich an die gleiche Grenze führt, an der sie in Aporien geraten und nur noch auf das göttliche Mysterium verweisen können (482; 488).

Auch der zweite Hauptteil zu den nachneuscholastischen Handbüchern lässt sich schwer synthetisieren. Als wichtige Punkte hebt die Vf.in hervor, dass trotz der Pluralisierung der Ansätze und Vorgehensweisen immer noch eine wesentliche Orientierung von den neuscholastischen Traktaten ausgeht (902f), dass sich aber zugleich auch grundlegende Verschiebungen andeuten, besonders erkennbar daran, dass nun statt der Gratuität der Gnade der allgemeine Heilswille Gottes herausgestellt wird (916). In der Darstellungsweise der Vf.in erscheinen die zu Veränderung treibenden Motivationen hauptsächlich allein der theologischen Sache geschuldet zu sein. Dabei ist zu bedenken, dass es gerade für die Zeit des Umbruchs ab ca. 1950 doch auch außertheologische Faktoren sind, die die Veränderung antreiben. Mit der Neuscholastik wird ja v. a. deren thomistisch geprägte Philosophie zurückgelassen, der sich im akademischen Bereich nur noch die katholische Theologie verpflichtet wusste und die sich überlebt hatte. So öffnete man sich schließlich für eine positive Auseinandersetzung mit den Grundprinzipien der Neuzeit und besonders der Moderne, allen voran des Existenzialismus. Schon die Fokussierung auf die Problematik von Gnade und Freiheit verdankt sich einem Freiheitsdenken, das sich in die theologischen Kategorien eingeschrieben hat und das zugleich auch seine eigenen nichttheologischen Wurzeln hat, erkennbar etwa an der Aufklärung. Auf diesen unter dem Stichwort „anthropologische Wende" (916) laufenden Innovationsschub für die Grundstruktur des Denkens geht die Vf.in erst in ihrem Schlussteil ein. Die Werke ihres Untersuchungszeitraumes stehen trotz einer langsamen Abkehr von der neuscholastischen Strukturierung des Stoffes noch zu sehr auf einem gleichen und eher einheitlichen Fundament.

Zu den richtigen Umbrüchen kommt es erst in dem Zeitraum, den die Vf.in in ihrem Fazit anspricht. Darum ist zu hoffen, dass es zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit diesem letzten Teil des Buches kommen wird und künftige Gnadentraktate dessen 15 Thesen nicht übergehen werden. In ihm werden u. a. auch die aktuellen Handbücher bis 2013 kurz beurteilt, was durchaus zum Nachdenken anregt, selbst wenn man dem Gesamturteil nicht beipflichten kann. Hier entwickelt sie nicht nur ihre Thesen zu einem Aufbau einer künftigen Charitologie, sondern auch herausfordernde Anliegen zu deren Inhalten, etwa hinsichtlich des Primats der ungeschaffenen Gnade (935–937) und der Ungeschuldetheit der Gnade (937–942) als Themen, deren bleibende Bedeutung sich einem oftmals gerade erst aus dem durch die Lektüre älterer Werke geschärften Problemhorizont erschließen (937). Als gelungenstes Werk einer Verbindung von Systematik und Dogmengeschichte sowie Theozentrik und Anthropozentrik hebt sie immer wieder die Arbeiten zur Gnadenlehre von Piet Fransen in *Mysterium Salutis* hervor (909; 917; 930). Nach gut 900 Seiten Auseinandersetzung darf der Leser solch einem konkreten Hinweis der Vf.in getrost trauen.

Freiburg i. Br. Ulli Roth

Vechtel SJ, Klaus: **Eschatologie und Freiheit**. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 347 S. (Innsbrucker theologische Studien, 89), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–7022–3419–5

War für F. Schleiermacher die Eschatologie gern ein „prophetisches Lehrstück minderen Ranges", dessen „Bureau meist geschlossen" (E. Troeltsch) ist, so macht das Büro, laut von Balthasar, in der neueren Theologie wieder „Überstunden". Die zu besprechende Studie, als Habil.schrift an der Univ. Mainz eingereicht, nimmt sich deswegen zwei herausragende Theologen im deutschsprachigen Raum vor, um zum einen die systematische Grundfrage der Eschatologie in ihren neueren systematischen Entwürfen nachzuzeichnen, zum anderen um weiterführende Theorien zu entwickeln. Die Auswahl der Autoren ist insofern interessant, als beide von einem gemeinsamen geistlichen Hintergrund, der ignatianischen Spiritualität, herkommen, in ihrer kri-

tischen Position gegenüber der scholastischen Schultheologie, die bis zum II. Vatikanum herrschend war, vereint sind, in der systematischen Ausführung ihrer jeweiligen theologischen Ansätze dagegen Unterschiede zeigen. Rahner entwickelt – ausgehend von seiner Relektüre der Erkenntnismetaphysik Maréchals – eine Transzendentaltheologie, während v. B. unter Aufnahme des Gestaltsbegriffs J. W. von Goethes einen dialogischen und phänomenologischen Theologieentwurf vorlegt. Unter Aufnahme der neueren Debatte um die Eschatologie geht es dem Vf. um die zentrale Rolle menschlicher Freiheit in der eschatologischen Vollendung. Einerseits soll in der vorliegenden Studie in systematischer Absicht an zentralen Passagen des Werkes v. B.s und R.s aufgezeigt werden, welche Rolle sie der menschlichen Freiheit in der eschatologischen Vollendung realiter zusprechen. Andererseits soll in einer kritischen Relektüre gefragt werden, inwieweit beide Autoren zu einer tragfähigen Antwort bzgl. der Rolle der Freiheit im Eschaton gelangen (vgl. 17). Zunächst liefert der Vf. einen Forschungsüberblick zu den eschatologischen Entwürfen beider Autoren (vgl. 17ff).

In den beiden parallel strukturierten Hauptteilen werden die jeweiligen eschatologischen Entwürfe unter der Leitfrage dargestellt, welche Rolle der menschlichen Freiheit im Geschehen der Vollendung zukommt. In einem weiteren Kap. werden dazu die metaphysischen, gnadentheologischen Grundlagen und Zeittheorien der beiden Theologen vorgestellt. Systematisch geht der Vf. der Grundfrage nach, wie die im Tod erreichte Endgültigkeit der menschlichen Freiheitsgeschichte von ihrer Vollendung in und durch Gott zu unterscheiden sei. Für beide Autoren, die sich von einer ungeschichtlichen und unpersonalen neuscholastischen Metaphysik absetzen, ist es wie selbstverständlich, dass diese Fragestellung an die irdische Geschichte und die geschichtlich gewordene Gestalt der Freiheit zurückgebunden werden muss. Im ersten Teil („Karl Rahners Eschatologie" [25–144]) zeigt der Vf. – ausgehend vom Freiheitsverständnis R.s und seiner anthropologisch konzipierten Eschatologie – die zentrale Stellung der Rahner'schen Theologie des Todes für den Gedanken der eschatologischen Vollendung auf. Im Tod als der endgültigen freien Selbstverfügung des Menschen wird die Verfügtheit menschlicher Freiheit radikal greifbar. Somit ist für R. jegliche postmortale ‚Nachgeschichte' ausgeschlossen. Das Heil des Menschen realisiert sich für R. in einem dialogisch-heilsgeschichtlichen Verhältnis, das zwischen Gott und Mensch waltet. Dieses Verhältnis bestimmt auch die klassische Frage nach der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit angesichts der Frage nach Vollendung. Die Ewigkeit versteht sich nicht isoliert und zur Zeit gegensätzlich, sondern beide Größen werden in Beziehung zueinander gesetzt. „In einem freiheitlichen Sich-Weggeben an Gott, einem freiheitlichen Über-sich-verfügen-Lassen können die besten Möglichkeiten von Vertrauen und Liebe, die in der Geschichte nur bruchstückhaft oder kaum realisiert worden sind, vollendet werden." (143) Mit anderen Worten: Die „Ewigkeit" menschlicher Schuld findet ihre Grenze in Gott. Für R. ist ein nachträgliches Sich-Öffnen gegenüber der Gnade nicht so denkbar, dass dabei die menschliche Freiheitsgeschichte völlig außer Kraft gesetzt würde. Der Vf. untersucht in einem zweiten Hauptteil unter diesem Aspekt „die dramatische Eschatologie" v. B.s, denn die christologische Descensus-Theorie seiner Christologie erlaubt das Denken einer Möglichkeit einer eschatologischen Umkehr des Menschen.

Können die Grundlagen einer Theodramatik in einer erkenntnistheoretischen Perspektive der Analogia fidei als Ausdruck der Urerfahrung des Seins als Liebe verstanden werden, dann stellt die Theodramatik von sich aus die Frage nach der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit dar. In der Eschatologie „verdichten sich die Linien der gesamten Theologie von Balthasars, zusammen mit der Christologie bildet die Eschatologie in von Balthasars Denken ‚das Fundament einer Theodizee des Schöpfergottes' [Magnus Striet]" (167f).

Freiheit in ihrer Ausprägung einerseits als Rezeptivität und andererseits als Intersubjektivität kann als Verhältnis gegenseitiger Ankerkennung verstanden werden, in dem sich das Subjekt und sein Gegenüber füreinander öffnen und einander gegenseitig zu ihrer Wahrheit verhelfen (vgl. 190f). Entgegen einer verdinglichten Sicht der Neuscholastik der Eschatologie als der Lehre von den „Letzten Dingen" versteht v. B. die Eschatologie als trinitarisches Drama, das in Jesus Christus sein Endspiel begonnen hat. „Innerhalb einer christologisch-theozentrisch verstandenen Eschatologie bleibt im Gerichtsgeschehen durchaus Raum für eine Beteiligung bzw. ein Mittun der menschlichen Freiheit." (259)

Im Schlussteil der Studie werden nun die beiden großen theologischen Denker in einen Dialog geführt, um der Frage der Freiheit in der Vollendung nachzugehen. Beide Autoren, dies ist ein Verdienst der vorliegenden Arbeit, werden nicht als Kontrahenten betrachtet, sondern – einem Gedanken des Pariser Dogmatikers V. Holzer folgend – vergleichend und weiterführend in ihrer „ästhetischen Diskontinuität" (für v. B.) und „transzendentalen Kontinuität" (für R.) beschrieben, die die neuere Fragestellung nach der Rolle der Freiheit im eschatologischen Vollendungsgeschehen weiter vorantreiben können. Im Blick auf die Vermittlung zwischen der Irreversibilität der eigenen Freiheitsgeschichte und den noch nicht zu Ende gekommenen intersubjektiven Bezügen im Gott-Mensch-Geschehen plädiert der Vf. für eine sog. „mittlere Lösung", denn die Identität des Menschen wird in der Begegnung mit Gott, in der Begegnung mit dem „gerichteten Richter" Christus, über das bloße Faktum des Todes hinaus vollendet. Mit anderen Worten: Dieser möglich gedachte Grenzfall lässt die neue Bestimmung der Konturen des Lebens denken (vgl. 289ff). Das Gericht versteht sich dann als ein Freiheitsgeschehen, denn in diesem dialogalen Prozess ist eine Vollendung des Menschen in Gott im Sinne einer letzten Hinkehr denkbar (vgl. 296ff). Der intendierte Prozess der Läuterung vollzieht sich in einer vollendeten Zeit, die in ihrer Relation von Zeit und Ewigkeit zu sehen ist. Die Zeit wird zur Signatur der Ewigkeit oder – mit v. B. gesprochen – als „Über-Zeit" verstanden. Durch diese theologale Zeitkonzeption kann die menschlich-irdische Zeit in die Ewigkeit Gottes einbezogen werden.

Die vorliegende Habil.schrift zeugt von einer hohen spekulativen Potenz des Vf.s, die, ausgehend von den neueren „klassischen" Konzeptionen von R. und v. B., die offenen Fragestellungen der neueren Debatte um die Eschatologie aufgreift (Eschatologie und personale Freiheit, eschatologische Versöhnung von Tätern und Opfern, Vermittlung von Zeit und Ewigkeit) und sie einer spekulativen Lösung zuführt. Der Vf. öffnet neue Perspektiven einer langandauernden Debatte, die die neuere Debatte um den systematischen Metatraktat „Eschatologie" bestimmte (als Beispiel dieser virulent geführten Debatte sei auf die ältere Kontroverse, die zwischen Ratzinger/Greshake ausgetragen wurde, verwiesen). Angesichts der aktuellen Debatte um Religion und gesellschaftlichen Frieden, Religionspluralismus, Indifferenz und Wiederkehr des Religiösen zeigt sich die Notwendigkeit systematischer Reflexion des aktuellen kulturellen, politischen und religiösen Diskurses. Zugleich zeigt sich, dass das „eschatologische Bureau" heute wieder geöffnet ist.

Luzern Wolfgang W. Müller

Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, hg. v. Thomas Marschler / Thomas Schärtl. – Regensburg: Pustet 2014. 568 S., kt € 49,95 ISBN: 978–3–7917–2582–6

Die Dogmatik durchläuft derzeit einen Prozess der Pluralisierung und methodischen Ausdifferenzierung, der einerseits Folge der Verzeitlichung und Kontextualisierung der Theologie nach dem Vaticanum II, andererseits der Spezialisierung der Fachdiskurse und der nur selektiv möglichen Rezeption ihrer Ansätze geschuldet ist. Interreligiöse Fragestellungen, der weltanschauliche Pluralismus, die Verpflichtung auf Ökumene und die Spannung von Traditionalität und Gegenwartsrelevanz systematischer Theologie bedingen eine Fülle möglicher Akzentsetzungen und Perspektivierungen. Das Projekt einer Bestandsaufnahme des Faches, das die zu besprechende Publikation entlang der klassischen Traktatstruktur verfolgt, ist daher ebenso schwierig wie notwendig. Die Pluralität der Dogmatik spiegelt sich in der methodischen Diversität der Beiträge des Bandes, der sich zum Ziel setzt, „auf überschaubarem Raum ‚State of the Art'-Überblicke zu den zentralen Traktaten der Dogmatik" zu bieten (16). All das macht das Buch für eine Fachleserschaft zu einer ausgesprochen lohnenden Lektüre. Als Lehrbuch oder Zugang zur Dogmatik ist es aufgrund seines Voraussetzungsreichtums weniger zu empfehlen, zumal die Sachgehalte nicht primär (mit Blick auf die „Zeichen der Zeit") systematisch erschlossen werden, vielmehr wird „binnenorientiert" die Fachdiskussion der letzten Jahre rekonstruiert. Hiervon ausgehend werden Forschungsdesiderate benannt und Perspektiven eröffnet.

Die einzelnen Beiträge sind von sehr unterschiedlicher Qualität, aber als Übersicht und Arbeitshilfe sowie in der Literaturauswahl durchweg wertvoll. Während sich der Beitrag von *H. Filser* zur dogmatischen Erkenntnislehre weitgehend auf die Darstellung jüngerer Publikationen beschränkt, ohne in die jeweils verhandelte Sachproblematik einzusteigen, arbeiten andere Beiträge in systematischer Absicht verschiedene Perspektivierungen und Theorieprogramme durch (etwa *G. M. Hoff* in der Ekklesiologie, *U. Roth* in der Gnadentheologie) oder favorisieren eine Leitperspektive (so *N. Wandinger* einen dramatischen Ansatz in der Soteriologie, *S. Oster* eine Theologie der Gabe in der Sakramententheologie). Die Durchsicht der Beiträge zeigt die fundamentale Bedeutung des freiheitstheoretischen Ansatzes und der spätmodernen Diskurse im Ausgang von Gabe, Alterität und Ereignis. Besonders deutlich wird das in der Gnadenlehre von U. Roth, der jedoch am Ende für eine Pluralität der Denkformen plädiert und ein „Zugleich des geschichtlich Ungleichzeitigen" konstatiert, das die „gegenwärtige Landschaft der Gnadentheologie" strukturiere (392). Auffällig bleibt, dass die Sünde und das Böse als eine den Menschen, seine Freiheit und sein Erkenntnisvermögen in der Wurzel treffende Wirklichkeit in den dargestellten Debatten nur am Rande vorkommen. Die Auseinandersetzung mit protestantischen Positionen bildet hier ein wichtiges Korrektiv (vgl. 183f, 212–227). Zwei Beiträge, die in gelungener Weise eine systematische und kritische Darstellung der Fachdiskussion mit einem begründeten eigenen Ansatz verknüpfen, möchte ich eingehender besprechen, da sie mir wegweisend scheinen, um die Theologie als ganze begrifflich weiterzudenken.

K. Ruhstorfer führt in seinem Abriss der Christologie die seit den 1980er-Jahren ausgetragenen Debatten systematisch auf die mittlerweile problematisch gewordene anthropologische Wende zurück; ihr „bio-anthropo-logisches" Paradigma treffe auf postmoderne, (de-)konstruktivistisch-selbstreferentielle „telesemeio-logische" Ansätze. Er rückt diese in einen Zusammenhang mit der in jüngerer Zeit zu beobachtenden „Differenzierung, Pluralisierung, aber auch […] Schwächung der christologischen Ansprüche" (232f). Mit G. Vattimo und J.-L. Nancy sucht R. diese Entwicklung selbst noch einmal christologisch zu deu-

ten, indem die Kenosis Gottes in Christus zum Schlüssel für ein Verständnis der säkularen Welt genommen wird (vgl. 233, 268–276). Lässt sich dies auch auf die kognitiven Ansprüche beziehen, die die Christologie als Traktat erhebt? Zunächst einmal deutet R. die semiotische resp. dekonstruktivistische Wende als „Überwindung alter Oppositionen wie derjenigen zwischen Mythos und Logos, Fiktion und Faktizität, Dichtung und Wissenschaft" (270). Von hier erschließt er die Relevanz der Inkarnation in einem Zeitalter der Informationstechnologie und der Virtualisierung der Wirklichkeit: Die Rede vom „Tod Gottes" (Nietzsche), dem der „Tod des Menschen" (Foucault) folgt, ist ihrerseits christologisch auf das (leibliche) Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung zu beziehen. R. erkennt drei grundlegende Dimensionen des Christusereignisses: 1) „die *noumenale* Dimension des göttlichen Gedankens" – der Logos, der in Christus Fleisch wird; 2) „die *phänomenale* Dimension des Ereignisses" – Jesu „Leben, Wirken, Sprechen und Sterben" als „*weltliche Tatsachen*"; 3) „die metaphorische Dimension der Sprache oder Zeichen" – in der Jesus zur „Frohen *Botschaft* und schließlich zum Gegenstand des *symbolon*" wird (274). Um angesichts dessen „Christus *für uns* [zu] erschließen", seien drei sich geschichtlich entwickelnde Denkformen der Christologie in Spannung zueinander zu bringen, sodass sie „den Weg zum Unbedingten [weisen]": eine metaphysische Affirmation des Christusgeschehens in der „Onto-theo-logie", eine metaphysikkritische Negation in der „Bio-anthropologie", eine nachmetaphysische „Tele-semeio-logie", die aus dem Sinnüberschuss der Zeichen heraus eine „Kultur der Besonderheit und der Differenzen" entwickelt (275f).

Besonders hervorzuheben ist der Beitrag des Mitherausgebers *T. Schärtl*, der in der Gotteslehre die Brennpunkte der trinitätstheologischen Diskussionen der letzten 30 Jahre darstellt und einen bemerkenswerten Vorschlag zu ihrer „Transposition" und „Transformation" vorlegt. Gegen Tendenzen, trinitätstheologische Denkmodelle als Legitimation für die eigenen theologischen Optionen heranzuziehen (mit der Gefahr der Projektion: 74f), insistiert S. auf der Notwendigkeit, sich den spekulativen Problemen und Anforderungen zu stellen, die mit der Trinitätslehre verbunden sind. Indem S. seinen Anweg über die Logik trinitätstheologischer Aussagen und das Verhältnis von Substanz, Subjekt und Ereignis im Denken Gottes nimmt, gelangt er zum Kern seiner Argumentation: dem Personbegriff. Hier weist er die einfachen Lösungen zurück, die darin bestünden, das beliebte interpersonale Modell der Trinität gegen das ungeliebte metaphysische intrapersonale Modell auszuspielen, den Personbegriff zu verabschieden oder ihn umgekehrt in einer Fülle von Analogien und Metaphern überzustrapazieren. Die verschiedenen philosophischen Verständnisse von Person stoßen an deutliche Grenzen, wenn sie auf Gott übertragen werden. Daher sucht S. den Personbegriff selbst zu dynamisieren bzw. genauer: den Vollzug von Gottes Selbstbewusstsein als „personifizierende Selbstvermittlung" (104) zu denken, die beim Anderen seiner selbst ganz bei sich selbst ist. Er knüpft damit an idealistische Denkfiguren an, betont aber (mit J. v. Kuhn), dass diese göttliche Selbstvermittlung „Realitäten schafft, nicht nur Erscheinungsweisen der einen Substanz" (108), sodass die „trinitarischen Personen [...] Resultat des göttlichen Personifizierungsprozesses" sind, der jedoch als „ewige[s] Ereignis" zu denken sei, „in dem Gott sich vom Substanzsein (in seiner ganzen transzendenten Abstraktheit) zum Subjektsein (in seiner weltzuwendbaren Personhaftigkeit) vermittelt" (106). Gott sei dann (mit P. Marheineke) als ein Geist (und Individuum) zu denken, der sein Wesen in drei Personen vollzieht: Diese seien „Konkretisierungen, ‚Verdichtungen', Ausformungen und Ausprägungen des einen göttlichen Selbstbewusstseins", das sich nur in ihnen vollbringt, darin selbst relational ist, ohne jedoch als „innertrinitarisches Personenkollektiv" gedacht zu werden (109). In dieser Fluchtlinie lassen sich die Verhältnisse von Substanz und Ereignis, von Ewigkeit und Zeit, von Insichstand und Beziehungsfähigkeit Gottes in ihrer engen Beziehung und Verwiesenheit aufeinander denken. S. beansprucht damit keine Lösung der Probleme, sondern bietet vielmehr eine Perspektive an, in der es sich lohnt, weiterzudenken, und von der aus auch die Christologie, die Religionstheologie, das Verhältnis der Trinitätslehre zu den Kulturen, den Geschlechterdifferenzen usw. neu zu denken wären. Die damit aufgeworfenen Problemhorizonte bündelt S., völlig zu Recht, in der Aufgabe einer trinitarisch und eschatologisch bestimmten Eigenschaftslehre Gottes.

Tübingen Martin Kirschner

Religionswissenschaft

Bauschke, Martin: **Der Freund Gottes.** Abraham im Islam. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. (VIII) 200 S., € 29,95 ISBN: 978–3–534–26416–2

Wenn man den Beginn des monotheistischen Bewusstseins auf einen genaueren historischen Zeitpunkt und in einer konkreten Person zu bestimmen versuchen würde, würde man hierfür gewiss die Person Abraham wählen. Denn der Erzvater aller drei monotheistischen Religionen – des Judentums, des Christentums und des Islams – gilt gemeinhin als derjenige, der in der Geschichte der Menschheit, wie alle diese drei Traditionen bezeugen, als erster die Einheit und Transzendenz Gottes in besonderer Form erkannt und anerkannt hatte. Gerade die Figur Abrahams war und bleibt für das jeweilige religiöse Bewusstsein stets aktuell und im gleichen Atemzug herausfordernd. Doch nicht nur die sichere Erkenntnis der Gotteseinheit, sondern auch die absolute Hingabe an den göttlichen Willen zeichnet die religiöse Vollkommenheit Abrahams aus. Die Stärke seines Glaubens und die Gewissheit seiner Ergebenheit werden im Koran besonders hervorgehoben. Im Islam gilt Ibrāhīm neben dem Propheten Muhammad als vorbildliche Gestalt aller Gläubigen schlechthin. Nicht nur die Lebenserfahrung, die existenziellen Herausforderungen und die Grenzsituationen, die er erlebte, sondern und v. a. die Art und Weise, wie er mit ihnen umging, machen Abraham zu einem Vorbild all jener, die ihr Leben in Bezug auf Gott zu besinnen trachten. Abraham als *Person* ist aufgrund seines Schicksals und seines Willens zur *Persönlichkeit*, ja gar zum religiösen *Archetypus* par excellence avanciert.

Doch wer genau war dieser Mann namens Abraham und warum ist er für den Monotheismus, und v. a. für die Religion des Islams, so bedeutend? Gibt es überhaupt *den* Abraham, oder nur Erzählungen über ihn, Narrationen, die in allen drei monotheistischen Überlieferungen in unterschiedlichen Versionen vorzufinden sind? Gibt es dennoch einen gemeinsamen Bezugspunkt aller fragmentarischen Abraham-Erzählungen; falls ja, welchen? Welche waren eigentlich jene Erfahrungen, Erlebnisse und nicht zuletzt Entscheidungen Abrahams, die seine Existenz für die Muslime als ein Maßstab des Glaubens gemacht haben? Bedeutet seine religiöse Vollkommenheit zugleich auch ein humanistisch-ethisches Ideal? Oder ist mit der Geschichte Abrahams auch eine unaufhebbare Ambivalenz verbunden? Inwieweit hat Abraham die Wirksamkeit Muhammads beeinflusst und somit die Entstehung der islamischen Religion mitgeformt? Welche Parallelen gibt es zwischen beiden Propheten? Welchen Bezug nimmt Muhammad auf das Tun und Lassen seines religiösen Erzvaters? Ist die *koranische Bewertung* Abrahams mit der *islamtraditionellen Bewertung* Abrahams gleichzusetzen, oder gibt es Unterschiede? Dies sind nur einige Leitfragen, mit denen sich der Religionswissenschaftler und Theologe Martin Bauschke in seinem aufschlussreichen Buch kritisch und ausführlich befasst.

Mit der Aufteilung in drei große Abschnitte – „Abraham im Koran", „Abraham im Islam" und „Abrahams Erbe" – zeichnet B. den thematischen Horizont seiner gründlichen Studie über Abraham und seine Stellung innerhalb des Korans und darüber hinaus in der islamischen Überlieferung überhaupt. Doch indem er dies tut, beleuchtet er gleichzeitig erneut die Geschichte des Propheten des Islams. Aufgrund der Abraham-Erzählung werden somit viele prägende Lebensumstände und entscheidende Stationen Muhammads in einem ganz neuen Licht erscheinen – nämlich hinsichtlich der Haltung und Handlung des Freundes Gottes. B. macht schon in seinem Vorwort klar: „Vordergründig ist dies ein Buch über Abraham, über das Bild, das vor allen Dingen der Koran von Abraham zeichnet. Hinter- oder untergründig jedoch ist dies zugleich ein Buch über Muhammad. Denn was der Koran über den Erzvater aus Ur sagt, gilt in vieler Hinsicht ebenso für den Propheten aus Mekka. Den koranischen Abraham kennen und verstehen zu lernen, bedeutet, Muhammad kennen und verstehen zu lernen." (VII)

Im ersten Teil stellt sich B. die Aufgabe, das Bild Abrahams im Koran zu untersuchen. Dabei stellt er schon am Anfang fest, dass auch, wenn man alle koranischen Textpassagen (208 Verse), in welchen Abraham (arab. Ibrāhīm) vorkommt, in der Reihenfolge lesen würde, das Gesamtbild von Abraham nicht klarer wäre. Dies hat teils damit zu tun, dass das Abraham-Bild, das vom Koran vermittelt wird, nicht bloß eine Variante der jüdischen oder christlichen Erzählung ist, sondern zugleich „eine Art *Selbstporträt Muhammads*" (2). Damit wird die Argumentationslinie von B.s These schon festgesetzt: Abraham als Projektionsfläche für Muhammads Selbstverständnis. Dies ist wohl möglich und auch korrekt, insofern die genaue historische Realität Abrahams eben nicht vollkommen rekonstruierbar ist. Denn alles, was wir über Abraham wissen, sind nur die verschiedenen Interpretationen bzw. Versionen der Erzählungen vom Erzvater, der zu bestimmten Zeiten und für bestimmte Leute einen ganz bestimmten Charakter gewonnen hat. Dieses Zurückprojizieren in die Zeit Abrahams fand auch schon im Judentum und Christentum statt. Eins ist daher sicher: Abraham ist wegen seiner Vorbildfunktion in der Sache des Glaubens Identifikationsfigur par excellence (2). Umso mehr, so B., lässt sich diese Identifikation mit Abraham im Fall Muhammads zeigen, für den der Erzvater zum idealen Spiegel wird.

Während der zweite Abschnitt des Buches (Abschnitt B) von denjenigen Aspekten Abrahams handelt, die im Koran nicht erwähnt werden, sondern erst später in die islamische Tradition hereingebracht wurden und sich der dritte Abschnitt (Abschnitt C) dem Erbe Abrahams widmet, behandelt also der erste und auch der umfangsreichste Abschnitt einzelne Ereignisse und Geschichten um Abraham. Dabei werden die Merkmale von Abrahams Persönlichkeit sowie die Ähnlichkeiten mit dem Charakter und der Mission Muhammads untersucht. Indem uns B. auf die Entdeckungsreise des Lebens und Wirkens des Erzvaters der abrahamitischen Religionen mitnimmt, führt er uns zugleich durch die einzelnen Wirkungsphasen des Propheten des Islams. Der Effekt dieser Ausführungen ist ein doppelter: Aufgrund B.s vergleichender Analyse der Abraham-Erzählung enthüllen sich vor den Lesern die unterschiedlichen Varianten dieser Geschichte, zugleich aber lässt sich in den Sendungsphasen Muhammads selbst eine Widerspiegelung der Situationsentwicklung Abrahams erkennen. Das mehrdeutige Bild von Abraham aus dem Koran wird dabei fast immer mit den Darstellungen aus dem ersten Testament und der Thora verglichen. So erfahren wir von verschiedenen Aspekten des Phänomen Abrahams, u. a. von seiner Gastfreundschaft, von seiner kosmologischen Gotteserkenntnis, von dem Streit und Bruch mit seinem Vater, von der Bindung und Entbindung seines Sohnes und auch von seinem Aufenthalt in Mekka und der Aufbau der Kaaba. V. a. ist die Gründung der Kaaba wieder ein wichtiges Identifikationsmoment Muhammads: Denn wie der Erzvater Abraham gemeinsam mit seinem Sohn Ismael die Kaaba in Mekka gründete bzw. renovierte, „so reinigt Muhammad seinerseits das Heiligtum vom Götzenkult und weiht es von neuem dem einen und einzigen ‚Gott' (arab. Allāh)" (4).

Der Vf. liefert auch einen chronologischen Überblick über die Stellen des Korans, die Abraham betreffen, und zeigt dabei, dass in der Anfangsphase der Wirksamkeit Muhammads in Mekka (ca. 610–615) Abraham nur am Rande vorkommt, was sich jedoch in der mittelmekkanischen Phase von Muhammads Wirken (615–620), in der Abraham eine immer wichtigere Rolle zu spielen beginnt, beträchtlich ändert. Wenn nämlich Abraham in den ersten Koranversen v. a. für seine Gastfreundschaft bekannt war, tritt er in den mittelmekkanischen Versen als eine wichtige Referenz für Muhammads Wirkung ein. Doch erst in der letzten, spätmekkanischen Phase (620–622) wird Abraham zu einer entscheidenden Figur in der Verkündigung Muhammads. Diese spätmekkanischen Textstellen schildern, wie sich die Konfrontation zwischen Abraham und seinem heidnischen Vater zugespitzt hatte und schließlich dazu führte, dass Abraham mit seinem Vater jegliche Beziehung unterbrach und sich vom „Heidentum" seiner Vorfahren endgültig abwandte. Die Schilderung dieser Situation im Koran, so B., stehe in einem direkten Zusammenhang mit der Entwicklung der Sendung Muhammads. Die Abwendung Abrahams vom Heidentum sollte Muhammad und seine Anhänger in Mekka ermutigen, im Jahr 622 nach Medina auszuwandern (arab. hiǧra). Ab jenem Zeitpunkt gewinnt die Stellung Abrahams für die Wirksamkeit Muhammads eine entscheidende Bedeutung: Abraham wird in Medina „zur zentralen Referenzgestalt für Muhammad" (4).

Der längste Abschnitt des Bandes ist der Erzählung von Abrahams Versuch des Sohnesopfers gewidmet. Diese bekannteste und zugleich umstrittenste aller Erzählungen vom Erzvater stellt das aus der ethischen Sicht problematischste Ereignis in der Geschichte Abrahams dar. Dieses Opferungsdrama ist ein höchst ambivalentes Moment, das das Motiv von Abraham als dem vollkommenen Vorbild der Gottergebenheit ausmacht, zugleich aber seine ethische Haltung, ja sein Moral- und Humanitätsgefühl grundlegend in Frage stellt. Die Vorbildhaftigkeit Abrahams erreicht somit in diesem Ereignis sowohl ihren Gipfel als auch ihren kritischsten Punkt. B. bemerkt dazu zu Recht, dass das Drama von der versuchten Opferung des Sohnes für viele Gläubige zu allen Zeiten eine Quelle sowohl der Bewunderung als auch der äußersten Einwendungen war und ist, und zugleich den nicht religiösen Menschen schon immer ein großer Stolperstein gewesen ist (58). Auch hier erweist sich der Vf. als ein bewanderter komparativer Religionswissenschaftler, indem er die verschiedenen Passagen über den Versuch der Sohnesopferung aus dem Koran mit den Textstellen aus der Bibel vergleicht und auf die Ähnlichkeiten sowie auf die Unterschiede aufmerksam macht. Bei dieser gelungenen intertextuellen Arbeit werden ebenso einige „Hintergrundfragen" diskutiert, wie z. B.: Wer ist überhaupt der anonyme Sohn, der geopfert werden muss: Isaak oder Ismael? Denn der Koran verrät den Namen des Sohnes nicht. Wo bleibt in diesem Drama die Mutter? Und was für ein Opfer bringt am Ende Abraham dar? Doch die eigentliche und die wichtigste Frage lautet: War die Opferung des Sohnes eine Prüfung Gottes? Und falls ja, wofür? Verlangt Gott wirklich blinden Gehorsam und einen unreflektierten Glauben? Oder, wenn wir zusammen mit B. die Fragestellung noch zuspitzen und radikalisieren: „Darf Gott seinem Freund, der bereits den Vater um des Glaubens willen aufgegeben und verloren hat, nun auch noch den Erben nehmen und ihn gar zum Sohnesmörder machen? Gibt es denn überhaupt eine Grenze für das, was Gott von einem Menschen verlangen kann?" (66)

Diese Opferungssituation Abrahams stellt sowohl eine metaphysisch-theologische als auch eine existenziell-ethische Herausforderung dar und wurde auch schon in der Vergangenheit von zahlreichen Religionsgelehrten, Theologen und Philosophen häufig und heftig diskutiert. Wie sich der Sinn dieses Opferungsdramas für Muslime darstellt, geht B. nach, indem er die Koranstellen, die von der Opferungsbereitschaft Abrahams berichten, mithilfe einiger muslimischer Korankommentatoren und Theologen (u. a. Abdullāh ibn Abbās, Hamideh Mohagheghi, Abdullah Yusf Ali und Muhammad Asad) herauszuarbeiten versucht. Eindeutige und klare Antwort erfahren wir dennoch nicht.

Und auch wenn B.s Darlegung dieser ganzen Problematik keine Metaebene des Diskurses liefert, die mit der Dichotomie zwischen dem *Ethischen* und dem *Religiösen* brechen würde, bieten seine Analysen genug Denkanstöße für „den Abraham", den es folglich nicht gibt, da der Erzvater immer das ist, „was seine Erben jeweils aus ihm machen, was sie in seine Gestalt projizieren" (167). Primäres Ziel des Vf.s ist letztendlich weder ein *philosophiekritisches* noch ein *religionsdialogisches*, sondern, wie der Vf. selbst schon am Anfang sicherstellt, ein *religionshistorisches* und *religionsvergleichendes*. Und dieses Ziel zu erreichen, ist dem vorliegenden Buch jedenfalls gelungen.

Das vorliegende Buch stellt zweifellos eine sehr lehrreiche und interessante Lektüre sowohl für die Fachleute – v. a. für die (komparativen) Theologen oder Religionswissenschaftler und Religionshistoriker – als auch für jeden dar, der sich einfach über die Stellung und Bedeutung des „Gottesfreundes" aus der Sicht des Korans (und des Islams) belehren möchte. Doch dieses Buch ist ebenso eine wertvolle Lektüre für die islamischen Theologen insofern, als deren Anliegen ein umfassendes und intertextuell bedeutsames Verständnis der – wenn man so will – neben dem Propheten Muhammad tragendsten Referenzpersönlichkeit ihres Glaubens ist. B.s vergleichende und historisch untersuchende Studie kann daher aus guten Gründen als ein bereichernder und erhellender Beitrag zum aktuellen Forschungsstand der Religionswissenschaft und Theologie betrachtet werden.

Münster Raid Al-Daghistani

Gheiby, Bijan: **Zarathustras Feuer**. Eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 207 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–8053–4770–9

Ein ansprechender Titel und ein ansprechendes Cover laden zum Lesen einer besonderen Geschichte ein. Bijan Gheiby unterbreitet in *Zarathustras Feuer* eine Kulturgeschichte des Zoroastrismus. Da ich selbst in meinen Lehrveranstaltungen großen Wert darauf lege, dass sich die Studierenden mit der Geschichte dieser iranischen Religion auseinandersetzen, habe ich das Buch mit großem Interesse gelesen. Es ist einerseits so wichtig, weil es bis heute Zarathustrier gibt und man daher Kohärenz und religiösen Wandel über einen sehr langen Zeitraum zeigen kann. Andererseits lassen sich viele Besonderheiten der iranischen Schia in diesem Zusammenhang besser verstehen.

G.s Darstellung gliedert sich in 10 Kap., die sich sowohl am historischen Verlauf orientieren als auch in die jeweilige Zeit gehörende Schlüsselthemen aufgreifen und ideengeschichtlich abhandeln. Dem ist eine Einleitung vorgeschaltet, in der sich G. in der iranistischen Forschung positioniert. Hier erfahren wir, dass die Iranistik in der Gegenwart seltsame Wege gegangen sei und sehr vieles falsch sähe, ja sogar nicht einmal mehr die Bezeichnung „Wissenschaft" verdiene. Das sind schwere Geschütze. Kritische Fragen sind dabei die Datierung der Lebenszeit Z.s und die Frage der Verschriftlichung des Avesta. All diejenigen Forscher, die die Verschriftlichung in die Sasanidenzeit datieren und die Überlieferung bis dahin als eine mündliche annehmen, stellen nach G. groteske Behauptungen auf. So dient die Einleitung dazu, Forschungstraditionen, die sich mit Namen wie Henrik Nyberg, Mary Boyce, Philip Gerrit Kreyenbroek, Walter Hinz oder Michael Stausberg verbinden, als Irrtümer zu deklarieren und diese völlig auszublenden.

Ich las das Buch fortan mit großer Skepsis. Nach einer solchen Einleitung erwartet man ja nun quasi ein Wunder, eine Lösung der Probleme, mit denen sich die Iranistik so herumschlägt. Leider unterlässt es G. gleich zu Beginn, die Quellenlage, die ja die Forschung in Bezug auf viele Fragen so schwierig macht, darzustellen. Was sind das für Texte, die mit dem Avesta vorliegen, wie sind die griechischen oder arabischen Quellen zu bewerten, wie kann ein Autor wie Ferdousi gelesen und verstanden werden? Diese Fragen werden erst im 7. Kap. unter Literaturen verhandelt, wobei G. glaubhaft zu machen versucht, dass das Avesta in den Feuertempeln während des Feldzugs Alexanders des Großen verbrannt sei. Er kann jedoch weder diese These plausibel machen, noch versteht man überhaupt die Notwendigkeit, warum die Achämeniden unbedingt ihre sakralen Texte bereits verschriftlicht haben sollten. Weil es aramäische Schriftstücke gegeben hat oder weil die Verwaltung schriftliche Belege in Form der Persepolistäfelchen benutzte? Das erlaubt jedoch keinen direkten Rückschluss auf das Avesta. Ich vermute, dass es G. hier um den Erweis der Kultiviertheit der zarathustrischen Religion geht, die das Schriftliche gegenüber dem Mündlichen verspricht. Man muss dies aber gar nicht so sehen. Schriftlichkeit verbürgt nicht per se einen zivilisatorischen Fortschritt. Dass die Frage nach den Quellen im Verlauf des Buches so spät platziert wurde, hat noch andere programmatische Gründe. Der Vf. kann sich in den Kap.n 1 bis 6 aus allen möglichen Texten oder Abhandlungen (ohne Gründe und ohne Rechtfertigung einer Methode) gerade das nehmen, was seine Sicht bestätigt oder ihm passend erscheint, ohne die jeweils damit verknüpften Probleme zu benennen: Z. B. geht G. in Kap. 3 über das persische Großreich davon aus, dass die persischen Könige Z. kannten und seiner Religion anhingen. Tatsächlich gibt es auf den Königsinschriften keine Erwähnung des Propheten oder Priesters Z. Auch das Avesta schweigt über die Könige. Die Erklärungen auf S. 32f sind mager. Da muss ein Vergleich mit Luther her. Es findet sich kein Argument gegen den Befund, den u. a. Geo Widengren, der nicht unter das Verdikt des Vf.s fällt, in *Religionen Irans* (1965) so beschreibt: „Es ist wichtig, sich Rechenschaft darüber zu geben, dass auch die Bestattungsriten der achämenidischen Könige so unzoroastrisch wie nur möglich sind, eine Tatsache, welche die Verfechter der These vom Zoroastrismus der Achämeniden […] übergehen. Für den zoroastrischen Charakter des Königtums ist jedoch die Kontinuität auf diesem Gebiet dennoch bemerkenswert." (154) Außerdem waren die Könige mit nicht-zoroastrischen Frauen verheiratet. So ist es ist jedenfalls nicht möglich, Zoroastrismus als gesellschaftliche Norm in dieser Zeit zu konstatieren.

In Kap. 4 spricht G. über die „Lehre Zarathustras und die Mazdaistische Weltanschauung". Hauptsächlich geht es um letzteres. Die Zitate aus den zoroastrischen Quellen sind deutlich in der Minderzahl, v. a. wird auf die philosophische Rezeption in Europa im 19. und zu Beginn des 20. Jh.s rekurriert. Spätestens in diesem Kap. wird

klar, dass im Grunde gar keine Kulturgeschichte vorliegt, sondern eine essentialistische Darstellung der Lehre, die die zentralen Ideen, wie den Dualismus, die Kosmographie, die Anthropologie mit Seelenlehre, darlegt. Die Schöpfungs- und Erlösungslehre folgt im 5. Kap., die damit das Zentrum des Buches ausmachen. Eine Kulturgeschichte hätte sich indes um die jeweiligen historischen Kontexte bemühen sowie der Frage nachgehen müssen, wie sich die zarathustrische Lehre in der Kultur und Gesellschaft Irans aufspüren lässt und wie sie sich im Verlauf der Geschichte gewandelt hat. Hier aber erscheint die Darstellung vielmehr völlig befreit von dem, was eine Kulturgeschichte sein soll. Ferner spielt für das Verhältnis von Religion und Kultur die gelebte Religion und das Brauchtum eine beträchtliche Rolle. Die kultischen Handlungen, die für den Zoroastrismus konstituierend, weil erlösungsrelevant sind, werden aber nur sehr knapp in Kap. 8 dargestellt. Dabei wird dann auch noch alles, was in der Moderne an der zarathustrischen Religion unzeitgemäß und archaisch wirkt, entschuldigt oder gleich weggelassen. Ich denke dabei an endogame Heiratsregeln bis Inzestgebote, oder an die bis ins 20 Jh. reichende Praxis der Aussetzung der Leichen oder die Reinheitsvorschriften für menstruierende Frauen. Letzteres hat immerhin Auswirkungen nicht nur auf das Leben der betroffenen Frauen, sondern reicht bis in die Architektur der Häuser. Eine Kulturgeschichte hätte ferner die Wechselwirkungen mit den anderen gleichzeitigen religiösen Entwicklungen aufzeigen müssen. Gilt doch die Regel, dass eine Religion, wenn man sie in ihrem Verlauf z. B. von 2500 Jahren darstellt, sich fremder und unähnlicher ist, als wenn man verschiedene Religionen gleichzeitig zu erfassen sucht. Nach G. hat der Zoroastrismus zwar das Judentum und das Christentum beeinflusst, war aber selbst an diesen Austauschprozessen eher nicht beteiligt. Andere religiöse Gruppen, die bis heute existieren, haben Elemente der zarathustrischen Religion auf andere Weise weiterentwickelt, wie z. B. die Mandäer, die Yeziden, die Ahl-e Haqq. Das 9. Kap. („Der Niedergang des Zoroastrismus") und 10. Kap. („Der Neo-Zoroastrismus") zeigen schließlich, worum es in diesem Buch eigentlich geht. Was hier vorliegt, ist eine neo-zoroastrische Apologie des Zoroastrismus. Ich habe großes Verständnis für solche Anliegen. Ich finde ebenfalls schrumpfende Zahlen von religiösen Gruppen, wie die der Zarathustrier in Iran, alarmierend. Trotzdem: Das vorliegende Buch ist keine Kulturgeschichte, wie im Untertitel angekündigt. Diese Bezeichnung ist vielmehr ein Etikettenschwindel. Man sollte sich ferner davor hüten, in der Einleitung eine ganze Wissenschaftstradition zu diskreditieren und so Erwartungen wecken, die man dann nicht einlösen kann. Die Besprechung wäre wohl anderenfalls etwas gnädiger ausgefallen, so aber kann ich das Buch aus den genannten Gründen auf keinen Fall empfehlen. Vielmehr wundert mich, dass eine solche Publikation das Gütesiegel der WBG erhalten hat.

Frankfurt am Main Catherina Wenzel

Feldtkeller, Andreas: **Umstrittene Religionswissenschaft**. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 182 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 31), pb. € 24,00 ISBN: 978-3-374-03786-5

Das hier zu besprechende Buch bietet einen faszinierenden Überblick über die problemgeschichtliche Entwicklung der Religionswissenschaft und endet mit einem Plädoyer für eine säkulare, nicht säkularistische Religionswissenschaft, die sich zugleich für den kognitiven Forschungsansatz öffnet, d. h. „ein weit gespanntes Netz von Fragestellungen, die ihre Gemeinsamkeit darin haben, in einem interdisziplinären oder transdisziplinären Diskurs über Religion auch Theorien über die Funktionen des menschlichen Gehirns, über seine Beziehung zum Phänomen des Bewusstseins und über die Entwicklung von beidem in der menschlichen Evolution mit einzubeziehen" (180f).

Diese beiden unterschiedlichen und nun in Kombination zusammengebrachten Forschungsansätze werden folgendermaßen voneinander unterschieden: „Für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft versteht es sich – abgesehen von einer kleinen Nische für die Religionspsychologie – fast von selbst, dass ihre empirischen Daten darin bestehen, Religionsgemeinschaften auf methodisch kontrollierte Weise in ihrer Religionsausübung zu beobachten und die beteiligten Menschen zu befragen. Im Rahmen des kognitiven Ansatzes dagegen wird die empirische Dimension der Religionswissenschaft von vielen Forschenden so verstanden, dass sich zu religiösen Erfahrungen wiederholbare Experimente durchführen lassen bzw. dass sich ein Bezug herstellen lässt zwischen Religion und den Ergebnissen von Experimenten, die beispielsweise in der Neurophysiologie oder der Psychologie durchgeführt werden." (179f)

Im Unterschied zu diesem Ausblick auf die Desiderate zukünftiger religionswissenschaftlicher Forschung behandelt das Buch die geschichtliche Entwicklung der Religionswissenschaft seit ihrer Entstehung im 19. Jh. Gut nachvollziehbar wird die Theoriebildung im 19. Jh. mit Blick auf die Frage beschrieben, ob die Religionsgeschichte der Menschheit sich als Verfallstheorie oder als Fortschrittsglaube deuten lässt. Wichtig für die spätere Entwicklung der Religionswissenschaft ist zudem die Religionskritik im Stile Ludwig Feuerbachs.

„Feuerbachs Verdienst aus der Sicht heutiger Religionswissenschaft besteht darin, dass er noch deutlich radikaler als sein akademischer Lehrer Friedrich Schleiermacher die Religion vom Menschen aus gedacht hat. Dadurch ist bei ihm so konsequent wie bei keinem früheren Autor die Frage beantwortet, als was Religion beschrieben werden kann, wenn sie der Annahme ihrer übernatürlichen Herkunft entkleidet wird und wenn zu ihrer Herleitung und Begründung keine anderen Mittel zur Verfügung stehen als die Beobachtung des Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Umwelt. Nichts anderes als dies ist für die Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur unumstößlichen Norm geworden, hinter die zurückzugehen seitdem bedeuten würde, den Boden akademisch anerkannter Religionswissenschaft zu verlassen." (58) Daran konnte auch der Versuch Rudolf Ottos nichts mehr ändern, noch einmal diese Entwicklungslinie zu verlassen und den Blick auf das Heilige zu lenken (vgl. 67).

Zur definitiven Richtungsentscheidung ist es v. a. im Zusammenhang mit dem Weltkongress der *International Association for the History of Religions* (IAHR) 1960 in Marburg gekommen, wo eine eindeutige Abkehr von jeglicher theologischer Ausrichtung der Disziplin, weil „Wissenschaft keine Aussagen über Offenbarung machen könne" (94), vollzogen und die Religionswissenschaft zu einem „Zweig der Humanwissenschaften" (93) erklärt wurde. Der Versuch, die Trennung zwischen der Disziplin der Religionswissenschaft und ihrem Gegenstand, der Religion, „auf der sprachlichen Ebene [durch] eine strikte Trennung zwischen religiöser Sprache und der Sprache der Religionswissenschaft" (115f) umzusetzen, ist jedoch gescheitert. Dies gilt nicht nur für Begriffe wie Gott oder Gottesvorstellung, sondern auch für Religion, an dessen europäischer Herkunft niemand zweifelt, dessen Übertragung auf nicht-europäische Deutungen von Wirklichkeitserfahrung jedoch in der Zunft umstritten war und zu unterschiedlichen Antworten geführt hat (vgl. 133–137).

Während „Religion" traditionell als Gegenbegriff zum Profanen oder Säkularen aufgefasst und folglich mit Säkularisierungsvorstellungen verbunden wurde, kam es auch in diesem Bereich zu einer Wende, die F. die „diskursanalytische" nennt. „Die Religionswissenschaft hält mit der Wende zum diskursanalytischen Paradigma alle Mittel dafür in der Hand, die Unterscheidung zwischen dem ‚Religiösen' und dem ‚Säkularen' als solche zum Gegenstand kritischer Wissenspraxis zu machen und aufzudecken, dass hinter dieser Unterscheidung ein Diskurs steht, der – wie jeder andere Diskurs auch – von Interessen geleitet ist." (150) Wichtig ist dabei zu begreifen, dass „religiös" wie „säkular" Konventionen sind.

„Das Wissen darum, dass ‚Säkularität' eine Konvention ist, macht den Unterschied zwischen einer säkularen und einer säkularistischen Religionswissenschaft aus. Mein Fazit aus den in diesem Band rekonstruierten Diskurslinien wäre die Empfehlung an die Religionswissenschaft, sich weiterhin als säkulare Wissenschaft zu verstehen, aber sich kritisch mit den säkularistischen Diskurselementen in ihrer eigenen Vergangenheit auseinandersetzen, damit ihre Gegenwart nicht davon fremdbestimmt bleibt. Eine säkulare Wissenschaftskonvention erlaubt es der Religionswissenschaft, Forschungsarbeit im Bereich von ‚Religion' sowie zur Unterscheidung zwischen ‚Religion' und ‚Säkularität' zu leisten, die verständlich ist für Menschen, die sich selbst als nicht-religiös verstehen. Dies stellt in einer weithin säkularen Gesellschaft einen erheblichen Vorteil dar gegenüber der von Rudolf Otto postulierten Beschränkung der Religionskunde auf Menschen, die sich an eigene religiöse Gefühle erinnern können." (161f)

Als Erklärung für die verwendeten Begriffe gilt: „Als ‚Religion' und ‚religiös' werden zwischenmenschliche Verständigungen über Wirklichkeit bezeichnet, wenn sie den Zusammenhalt des Ganzen der Wirklichkeit durch eine Größe verbürgt sehen, die selbst nicht einem der vier Quadranten menschlicher Wirklichkeitserfahrung [d. h. /Bewusstsein/ = Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken, Erinnerungen …; /(eigener) Körper/ = Nervensignale, Botenstoffe, Verschaltungen von Neuronen, DNA …; /Kommunikation/ = Sprache, Gesten, Symbole, Schriftzeichen, Bilder …; /materielle Welt/ = Lichtwellen, Schallwellen, Schwerkraft, Duftstoffe …; vgl. 164f, P. A.] zugeordnet werden können, sondern eine allen vier Quadranten gegenüber ‚transzendentale' Position zugeschrieben bekommt. […] Als ‚säkular' werden im Unterschied dazu nach der verbreiteten westlichen Konvention zwischenmenschliche Verständigungen über Wirklichkeit bezeichnet, wenn sie entweder den Zusammenhalt des Ganzen der Wirklichkeit in einer Größe verbürgt sehen, die sich einem der vier Quadranten menschlicher Wirklichkeitserfahrung zuordnen lässt, oder wenn sie den Zusammenhalt des Ganzen der Wirklichkeit zwar alltagsweltlich voraussetzen, aber auf eine Erklärung verzichten. […] In weiten Teilen der westlichen Welt gilt die alltagsweltliche Inanspruchnahme dieses Zusammenhalts als ‚säkular', solange sie nicht ausdrücklich ‚religiös' begründet wird. Genauso gut denkbar – und in der gegenwärtigen Welt auch unschwer zu finden, ohne dass unbedingt dieselben Begriffe dafür verwendet werden – wäre jedoch eine Konvention, nach der die alltagsweltliche Inanspruchnahme desselben Zusammenhalts so lange als ‚religiös' gilt, wie nicht ausdrücklich eine ‚säkulare' Erklärung dafür abgegeben wird." (172–174)

Man kann nur hoffen, dass dieses ehrgeizige Programm bald in die Tat umgesetzt wird, und darf darauf gespannt sein zu sehen, zu welchen Ergebnissen ein solches Vorgehen führen wird.

Hannover Peter Antes

Ernst Troeltsch. Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik. 2 Bände, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Christian Albrecht / Gangolf Hübinger / Trutz Rendtorff. – Berlin: De Gruyter 2014. 1355 S. (Kritische Gesamtausgabe, 6), Ln. € 349,00 ISBN: 978–3–11–026158–5

In diesem Jahr jährt sich zum 150. Mal der Geburtstag von Ernst Troeltsch, dem „Fachmenschenfreund" Webers, dessen Jubiläum wir im Jahr zuvor gefeiert haben. Neben Adolf von Harnack gilt T. als der große Vertreter des sog. Kulturprotestantismus, in dessen Blütezeit sich die protestantische Universitätstheologie um 1900 einen weltweit einmaligen Ruf verschafft hatte. Dabei war T. nie ein unkritischer Anhänger einer Symbiose von Christentum und Kultur. Anders als sein Freund Weber hielt er auch die These eines planen Säkularisierungsprozesses für falsch. Wer nur ein wenig in T.s Schriften liest, dem begegnet ein belesener, weltoffener und intellektueller Kopf, der um die öffentliche Verantwortung des Gelehrten wusste und bemüht war, ihr auch persönlich gerecht zu werden. Und darüber hinaus lernt man einen Denker kennen, der auf wissenschaftlich höchstem Niveau nach einer Neuformulierung der Wahrheit des christlichen Glaubens suchte, von dessen kultureller Prägekraft er trotz allem weiterhin überzeugt war.

War T. lange Zeit in Vergessenheit geraten, von der eigenen Zunft mehr oder weniger ignoriert, so ist es v. a. das Verdienst von Friedrich Wilhelm Graf, Horst Renz und Trutz Rendtorff, eine regelrechte T.-Renaissance eingeleitet zu haben. Dazu verhalf nicht zuletzt die Konzeption einer Kritischen Gesamtausgabe T.s, deren Bände so zügig wie kaum ein anderes Projekt dieses Ausmaßes in den letzten zwei Jahrzehnten erschienen sind. Wie der hier anzuzeigende Band, sind alle bisher erschienenen Bände der KGA auf höchstem editorischem Niveau gehalten. Damit liefern sie gute Argumente, warum die Wissenschaften selbst im digitalen Zeitalter nicht auf Werkeditionen dieser Art verzichten können.

Mit Band 6 der KGA werden zudem Texte wieder greifbar, die lange Zeit nur unter Mühen, da an entlegenen oder mittlerweile nicht mehr existierenden Orten publiziert, beziehbar waren und die doch für das Verstehen insbes. des Theologen T. von enormer Relevanz sind. Hierzu zählen nicht zuletzt die beiden großen Studien zu William James (vgl. 215–256) und Immanuel Kant (vgl. 868–1072). Sie sind in dem vorliegenden Band, der chronologisch geordnet ist und die Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik in den Jahren zwischen 1903 und 1912 bündelt, quellenkritisch rekonstruiert und neu zugänglich gemacht worden. Überhaupt darf dieser Zeitabschnitt für die Ausarbeitung der Theologie T.s als besonders fruchtbar gelten. Davon bürgen weitere berühmte Abhandlungen, die der Band in sich vereint: T.s Darstellung der Sozialphilosophie des Christentums (vgl. 779–808) sowie zu Schleiermachers Kirchenverständnis (vgl. 684–702), die Studie zur Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den christlichen Glauben (vgl. 820–851) sowie seine Programmrede als Prorektor der Univ. Heidelberg zu Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Aufgabe theol. Fak.en und der Stellung des Religionsunterrichts in der öffentlichen Schule (vgl. 342–425); schließlich nicht zu vergessen die große Studie zum „Wesen des modernen Geistes" (vgl. 434–473), in der wir einmal mehr dem Phänomen eines sensiblen, analytisch scharfen Kulturdiagnostikers begegnen.

Vier Texte greife ich stellvertretend heraus, um das Profil dieses Bandes näher zu skizzieren. Neben den beiden schon erwähnten Studien zu James und Kant sind das die große Rezension zum Stand der Religionsphilosophie (1907), ursprünglich für die Festschrift für Wilhelm Windelband geschrieben (vgl. 543–613), und die aus dem Jahr 1904 stammende Abhandlung zu „Politische Ethik und Christentum" (vgl. 134–196). Alle vier Texte bezeugen die Eigenständigkeit des Denkens von T. und verhandeln Fragen, die noch heute dringlich sind. Das ist beim zuletzt genannten Text besonders offenkundig. In dieser Abhandlung versucht T. zu zeigen, dass „es in Wahrheit *eine unmittelbar und wesentlich aus den christlichen Ideen abgeleitete politische Ethik nicht gibt*" (157). Damit wird nicht geleugnet, dass das Christentum politischen Einfluss gehabt hat. Vielmehr geht es T. darum zu zeigen, dass historisch gesehen christliche Einflüsse sich mit einer Vielzahl an politischen Überzeugungen verbinden konnten. Die Synthese von Christentum und Monarchie gehört ebenso dazu wie diejenige von Christentum und Demokratie. Im Gefolge dieser Einsicht gehört es wesentlich zur Aufgabe des theologischen Ethikers, sich seiner konstruktiven Arbeit bewusst zu bleiben, wenn er etwa darum ringt, Christentum und modernen Verfassungsstaat zu versöhnen. Nicht erst auf dem Feld politischer Entscheidungen, sondern bereits in der Konstruktion von Ideen ist „Kompromiß" (vgl. 149, 174) ein Wesenszug praktischer Arbeit. Demgegenüber dokumentiert der Beitrag aus der Windelband-Festschrift, warum sich T. in so umfassendem Maße dem Rezensieren gewidmet hat. Rezensionen stellen für ihn den Anlass dar, den zeitgenössischen Forschungsstand kritisch zu sichten und ihn für die eigene Arbeit fruchtbar zu machen. Im vorliegenden Fall geht es um den Wissensstand für eine erst noch zu schreibende Religionsphilosophie, die die Einsichten der empirischen Wissenschaften von der Religion – Ethnologie, Psychologie, Geschichte etc. – für die Erarbeitung ihrer kategorialen Elemente als zwingend erachtet. In einem anderen Zusammenhang habe ich das einmal als „empirisch gesättigte Religionsphilosophie und Theologie" bezeichnet.

Das Bemühen um eine vorurteilsfreie, empirisch orientierte und dabei Geltungsfragen nicht unterschlagende Wissenschaft von der Religion teilte T. mit James. Ohnehin ist er einer der wenigen, die in Europa die Bedeutung der in Entstehung begriffenen Richtung des Pragmatismus früh erkannt haben und v. a. die Leistungen von James auf dem Gebiet der antireduktionistischen wissenschaftlichen Erforschung von Religion zu würdigen wusste. Auch wenn er seinen Besuch in Harvard – James' Heimatuniversität – aus familiären Gründen absagen musste, so ist der Vortrag für den Kongress aus Anlass der Weltausstellung in St. Louis 1904 ein weiterer Beleg für das Denken mit Autoren, selbst wenn er ihnen nicht überall zu folgen bereit ist. Kurz und bündig gesagt: T. lobt James für dessen unvoreingenommene Hermeneutik religiöser Erfahrungen als psychologisch rekonstruierbare, eigenständige Realitätseinstellungen. Aber ihm fehlt die geltungstheoretische Relektüre, ohne die sie in ihrem Erkenntnisgehalt nicht hinreichend gesichert sind. Dies zugestanden bleibt die Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft zu gelebter Religion realistisch: „So läßt die Religionswissenschaft die Religion in ihrer Eigenart bestehen, aber sie gibt ihr kritische Grundsätze des Selbstverständnisses, der Vergleichung verschiedener Religionsbildungen, der Selbstreinigung und der Fortentwicklung." (255)

Was T. an James vermisst hat, ist für ihn – darauf macht schon der Untertitel des St. Louis-Vortrages aufmerksam: „Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft" – v. a. mit dem Namen Kants verbunden. Im Jubiläumsjahr 1904 verfasst, stellt die Abhandlung „Das Historische in Kants Religionsphilosophie" ein Glanzstück philosophischer Werkinterpretation in systematischer Absicht dar. Was heute erst allmählich wieder die Aufmerksamkeit der Kant-Forschung erhält, fordert T. unumwunden ein: Kants kritische Philosophie kann nicht ohne seine geschichts- und religionsphilosophischen Spätschriften gedeutet werden. Das gilt insbes. dort, wo das Religionsthema bei Kant allein am Gedanken der Moralität entfaltet und sein Politikbegriff seiner geschichtsphilosophischen Fluchtlinien beraubt wird. In kritischer Überbietung des Kant-Diktums, wonach das „Historische nur zur Illustration, nicht zu Demonstration" (1065) diene, führt T. vor, wie das historische Bewusstsein alle Versuche metaphysischer Letztbegründung beschränkt und zur persönlichen Stellungnahme drängt. Hier kommt der Historismus vollends zur Geltung, aber eben in der für T. typischen, darin gut kantischen und im Übrigen gut pragmatistischen ethischen Zuspitzung: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht.

Die Editoren haben gut daran getan, die fast 200 Seiten umfassende Kant-Studie – abweichend von den Werkvorgaben – in einem eigenen Teilband zu veröffentlichen. Beigegeben sind bislang unveröffentlichte Skizzen T.s zur Weiterarbeit. Ohnehin verdient die Sorgfalt der Editoren größtes Lob. Ihnen verdanken wir zudem eine überaus gelungene Einleitung in den Band. Damit erfüllen sie nicht zuletzt eine Bitte Martha Troeltschs, die im Vorwort zur posthum erschienenen Glaubenslehre ihres Gatten den Wunsch geäußert hatte, dass „über dem Berliner Kulturphilosophen der Heidelberger Theologe nicht ganz vergessen werde". Wie wahr!

Hamburg Christian Polke

Praktische Theologie

Grümme, Bernhard: **Bildungsgerechtigkeit**. Eine religionspädagogische Herausforderung. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 254 S. (Religionspädagogik innovativ, 7), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–17–024219–7

Bernhard Grümme diskutiert im vorliegenden Band den Begriff der „Bildungsgerechtigkeit" in religionspädagogischem Interesse. Die zentralen Fundamente seiner Argumentation sind eine tiefgründige Aufarbeitung des Gerechtigkeitsdiskurses, in der G. idealtypische Auffassungen von Gerechtigkeit identifiziert, der Nachweis, dass Bildung Gerechtigkeit impliziert und Gerechtigkeit Bildung bedarf, und die religionspädagogisch inspirierte Skizze einer Bildungsgerechtigkeit, die formale Gleichheit und individuelle Anerkennung und Bestärkung zueinander in Beziehung setzt. Letzteres entfaltet G. in verschiedene Felder religionspädagogischen Handelns, womit er praktische Konsequenzen seines Ansatzes aufzeigt. Von der Sache her passt der Band damit hervorragend in die Reihe *Religionspädagogik innovativ*, denn G. geht mit Bildungsgerechtigkeit ein zukunftsträchtiges, bislang religionspädagogisch aber eher randständiges Thema an.

Formal gliedert sich der Band in neun Kap. Das erste, eher kursorische Kap. dient der empirischen Vergewisserung über die Ungerechtigkeit des aktuellen Bildungssystems. Es referiert die gängigen Indikatoren für Ungleichheit wie soziale Herkunft, fehlende Inklusion, Migrationshintergrund oder Gender, zeigt anhand zweier empirischer Studien zu Jugendlichen in Hauptschulen aber auch Strukturen des Zusammenhangs von Bildung und Religiosität in dieser Schulart auf. Im zweiten Kap. arbeitet G. sechs idealtypische Konzepte von Gerechtigkeit heraus, nämlich Gerechtigkeit als gleiche Verteilung von Ressourcen und Chancen (u. U. gemäß individueller Leistung), Gerechtigkeit als Befriedigung individueller Bedürfnisse, Gerechtigkeit als Förderung individueller Potentiale, Gerechtigkeit als Verwirklichung von etwas moralisch Gutem, Gerechtigkeit als Prozess wechselseitiger Anerkennung und Gerechtigkeit als Konsequenz des Sich-Einlassens auf die Andersartigkeit des Gegenübers. Diese sechs Idealtypen werden an exemplarischen Vertretern klar herausgearbeitet und schlüssig zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei wird deutlich, dass G. zwar um die Notwendigkeit egalitaristischer Gerechtigkeitskonzepte weiß, seine Sympathie aber den Kon-

zepten gehört, welche die Individualität und Subjekthaftigkeit des Gegenübers stark machen. Letzteres ist auch das Ergebnis des sehr knappen Überblicks zum biblischen Gerechtigkeitsideal (Kap. 3). Im vierten Kap. bestimmt G. Bildung als eine Aktivität des sich bildenden Subjekts, welches sich kritisch-konstruktiv zu der es umgebenden Welt in Beziehung setzt. Auf dieser Grundlage kann er den Zusammenhang zwischen Bildung und Gerechtigkeit im fünften Kap. sozialethisch, pädagogisch und religionspädagogisch entfalten. In der Summe geht es darum, dass jedes Individuum Zugang zum Bildungssystem bekommt, seine eigenen Talente gemäß selbst gesteckter Ziele und eigener Bedürfnisse entfalten kann, und als vollwertige Person gewürdigt und anerkannt wird. Bildungsgerechtigkeit ist dann erreicht, wenn Bildung jede und jeden zu individueller Autonomie im Kontext seiner Lebensmöglichkeiten und zu voller sozialer Teilhabe befähigt (Kap. 6). Bildungsgerechtigkeit ist somit nur unter Berücksichtigung politischer und gesellschaftlicher Strukturen zu verwirklichen. In Kap. 7 wendet G. diesen Befund religionspädagogisch. Eine entsprechende Religionspädagogik hat politisch sensibel zu sein und muss sich in den zivilgesellschaftlichen Diskurs einmischen, indem sie christliche Überzeugungen als Korrektiv vorherrschender Strukturen zur Verfügung stellt. So kann der Religionsunterricht z. B. gesellschaftliche Strukturen und politische Zusammenhänge hinterfragen und in der Auseinandersetzung mit Grundeinsichten des Christentums Visionen eines gerechten Zusammenlebens entwerfen. Die beiden letzten Kap. des Bandes übersetzen dieses Ideal in praktische Perspektiven, wobei Kap. 8 eher grundsätzliche Leitlinien entwickelt, während Kap. 9 praktische Beispiele referiert.

Die Highlights des vorliegenden Bandes liegen zweifellos in der systematischen Aufarbeitung des Gerechtigkeitsdiskurses und seinem Konzept von Bildungsgerechtigkeit. G. gelingt es, die idealtypischen Lesarten von Gerechtigkeit präzise herauszuarbeiten und kritisch zueinander in Beziehung zu setzten. Dass er sich dabei in der Regel auf einen oder zwei Referenzautoren konzentriert, trägt zur Klarheit der Darstellung bei. In diesem Kap. stellt G. diese durchweg präzise und detailliert dar, ohne die Betonung der elementaren Strukturen der jeweiligen Lesart zu vernachlässigen. Auch die Bestimmung von Bildungsgerechtigkeit als Zueinander von formal-egalitären Grundsätzen und Berücksichtigung individueller Potentiale und Bedürfnisse überzeugt im Kontext des klassischen Bildungsbegriffs, insofern sie die offensichtlichen Defizite egalitärer Gerechtigkeitskonzepte durch ein klares Bekenntnis zu den Bildungschancen und -notwendigkeiten des sich bildenden Individuums ergänzt. Dass eine sich auf diesen Begriff von Bildungsgerechtigkeit berufende Religionspädagogik politisch sensibel sein muss, ist schlüssig und konsequent. Zu sehr sind die Ungerechtigkeiten des Bildungssystems strukturell bedingt. Dass G.s Begriff von Bildungsgerechtigkeit in der Lage ist, das gegenwärtig gängige System schulischer und religiöser Bildung kritisch-konstruktiv zu hinterfragen, zeigen die praktischen Ausblicke der Kap. 8 und 9 eindrucksvoll. Besonders wertvoll erscheint mir hier, dass Bildungsgerechtigkeit nicht nur auf den Religionsunterricht bezogen bleibt, sondern auch Schulorganisation, Schulleben und pädagogische Verantwortung auf Schulebene umfasst. Wenn man etwas in diesen Kap.n vermisst, dann Hinweise, wie eine politisch sensible und öffentliche Religionspädagogik den zivilgesellschaftlichen Diskurs jenseits von Religionsunterricht und Schule bereichern kann.

Etwas schwächer fallen die Kap. aus, die nicht im systematischen Kompetenzbereich liegen. Die empirische Vergewisserung zu Beginn des Bandes verdient diesen Titel nur ansatzhaft, denn G. konzentriert sich auf wenige Studien und neigt dazu, die z. T. kontroversen Befunde im Sinn seiner Argumentation auszuwerten. Auch im biblischen Kap., das ganze sieben Seiten umfasst, drängt sich die Frage auf, ob die Bibel nicht mehr zu Gerechtigkeit zu sagen hat als eine Absage an Leistungsgerechtigkeit und dass Gerechtigkeit aus Liebe erwächst. In beiden Kap.n wäre mehr möglich gewesen. Der Rest sind Kleinigkeiten. Im fünften Kap. wundern sich die Leserinnen und Leser, warum Sozialethiker und Religionspädagogen als Referenzautoren einer pädagogischen Argumentation herangezogen werden. Zudem werfen in diesem Kap. Formulierungen wie „pädagogisch werden mit dem Bildungsbegriff theologische Hintergrundannahmen [in die pädagogische Diskussion; UR] eingespeist" (130) die Frage auf, ob G. die Pädagogik nicht zu sehr theologisch vereinnahmt. Im letzten Teil seiner Argumentation benutzt G. die Begriffe einer politisch sensiblen Religionspädagogik und einer öffentlichen Religionspädagogik, ohne beide Konzepte explizit zu klären oder gar ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Schließlich werden im gesamten Band exzessiv direkte Zitate verwendet, was in vergleichbaren Publikationen eher unüblich ist.

In der Summe macht G. mit seiner *Bildungsgerechtigkeit* einen wichtigen Begriff religionspädagogischer Reflexion zugänglich, und zwar auf eine Art und Weise, dass er sowohl theologisch wie bildungstheoretisch anschlussfähig ist. Insbes. die sorgfältige Aufarbeitung des Gerechtigkeitsdiskurses bietet hierfür ein solides Fundament. Die skizzierten schwächeren Passagen des Bandes tun dieser Sache keinen Abbruch, sondern werfen eher die Frage auf, ob der Band unter Zeitdruck entstanden ist. Wer sich in Zukunft aus religionspädagogischer Perspektive mit Bildungsgerechtigkeit auseinandersetzen will, wird um G.s Band nicht herumkommen. Das wäre aber auch nicht anzuraten angesichts der ebenso innovativen wie verdienstvollen Grundlagenreflexionen zu Bildungsgerechtigkeit, die der vorliegende Band bietet.

Siegen Ulrich Riegel

Käbisch, David: **Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit**. Eine fachdidaktische Grundlegung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 363 S. (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, 14), geb. € 60,00 ISBN: 978–3–16–153007–4

Die meisten aktuellen Debatten in der Religionsdidaktik lassen sich letztendlich auf die Frage nach dem Format und der Gestalt eines pluralitätsfähigen Religionsunterrichts zusammenführen. Dabei ist viel von religiöser Pluralisierung und interreligiösem Lernen die Rede, obwohl die größte Herausforderung für den traditionell konfessionell organisierten Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland von einer ganz anderen, geradezu gegenläufigen gesellschaftlichen Tendenz ausgeht: der Entkonfessionalisierung. Bereits seit einigen Jahren wird die größte Gruppe in der Bevölkerung dieses Landes nämlich nicht von einer der beiden christlichen Konfessionen gestellt, sondern von der Gruppe der Menschen, die keinem religiösen Bekenntnis mehr angehören. Der Islam, über den viel diskutiert wird, sowohl in den Medien, in der Politik wie auch im Diskurs der Theologien und Fachdidaktiken, stellt weiterhin mit 4,5 Millionen Menschen eine relativ kleine, wenn auch deutlich wahrnehmbare religiöse Gruppe in der deutschen Gesellschaft dar. Die eigentliche Brisanz des Themas Konfessionslosigkeit liegt aber nicht in der aktuellen Zusammensetzung der bundesdeutschen Bevölkerung, sondern in den demographischen Prognosen. Schaut man sich nämlich in den Statistiken der einzelnen Bundesländer die Proportionen von konfessionslosen, katholischen und evangelischen Schulkindern im Detail an, so fällt auf, dass das Segment der Schülerinnen und Schüler, die keiner Konfession mehr angehören, stetig wächst. In Großstädten macht sie meist mehr als 50 % eines Grundschuljahrgangs aus, selbst in großen, traditionell katholischen Städten wie Münster oder Freiburg liegt sie bereits bei über 40 %, und in jedem Jahrgang wächst die Zahl der Kinder, die weder getauft sind noch einem anderen religiösen Bekenntnis angehören. Für die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts sind diese Zahlen dramatisch: Sie bedeuten, dass es in wenigen Jahren in den meisten Schulen dieser Republik nicht mehr möglich sein wird, konfessionellen Religionsunterricht im Sinne der Trias (Die Deutschen Bischöfe: *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts*, 1996) oder auch der Dyas (EKD: *Identität und Verständigung*, 1994) anzubieten, weil die Zahl der evangelischen oder katholischen Schülerinnen und Schüler für eine entsprechende Lerngruppe nicht mehr ausreichen wird. Wie der Religionsunterricht dann aussehen soll, wird zurzeit auf verschiedenen Tagungen und Konferenzen diskutiert. Letztendlich sind es zwei naheliegende Optionen, die religionspädagogisch reflektiert und diskutiert werden, nämlich zum einen die Frage nach einer stärkeren konfessionellen Kooperation zwischen evangelischen und katholischen Religionslehrerinnen und Religionslehrern an einer Schule und zum anderen die Option, Schülerinnen und Schüler ohne religiöses Bekenntnis in den konfessionellen Religionsunterricht stärker und bewusster als bisher aufzunehmen.

David Käbisch, seit 2013 Prof. für Religionspädagogik am Fachbereich Ev. Theol. der Goethe-Univ. Frankfurt, hat sich in seiner Habil.-schrift in gründlicher und umfangreicher Weise mit der letztgenannten Fragestellung beschäftigt. Ihm kommt daher das Verdienst zu, eine hoch relevante Frage mit Blick auf die Zukunft des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen und bildungspolitisch, bildungstheoretisch und fachdidaktisch reflektiert zu haben. Dass K. sich für seine Habil.schrift das Thema „Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit" gewählt hat, hängt in besonderer Weise mit seinen biografischen Erfahrungen zusammen. K., der selber in Leipzig und Jena studiert hat, um sich dann später als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. in Jena bei Michael Wermke akademisch zu qualifizieren, bringt die Erfahrung eines Christen in der ostdeutschen Diaspora mit. Er hat als Schüler, Student und Wissenschaftlicher Mitarbeiter, aber auch als Religionslehrer in Thüringen die Erfahrung gemacht, unter welchen Bedingungen Religionsunterricht konzeptioniert, durchgeführt und weiterentwickelt werden muss, wenn das Fach allein davon lebt, dass

neben den wenigen christlichen Schülerinnen und Schülern auch große Gruppen von interessierten Jugendlichen, die keiner Konfession oder Religion angehören, an diesem Unterricht teilnehmen. Entsprechend hat K. zusammen mit seinem akademischen Lehrer Michael Wermke und dem Hallenser Religionspädagogen Michael Domsgen in den letzten Jahren wichtige Beiträge aus dem ostdeutschen Kontext entwickelt und in den akademischen Diskurs eingespeist, von denen auch der Religionsunterricht in den sog. alten Bundesländern profitieren kann. Insofern ist es konsequent, dass K. diese Arbeit nun bei dem Marburger Religionspädagogen Bernhard Dressler, einem profunden Kenner des Religionsunterrichts in Niedersachsen, Hessen und Baden-Württemberg, eingereicht hat. Allein mit der ehemals stark protestantischen Prägung der sog. fünf ostdeutschen Bundesländer ist es zu erklären, dass alle genannten Kollegen die evangelische Religionspädagogik bzw. Praktische Theologie vertreten, während von katholischer Seite dieses Thema bisher nur marginal aufgegriffen worden ist. Wie so oft, so scheint auch hier die evangelische Religionspädagogik wesentlich näher an gesellschaftlichen Entwicklungen und Fragestellung orientiert zu sein als die katholische Schwesterdisziplin.

K. gliedert seine Untersuchung zur Frage nach den Konsequenzen für einen für Konfessionslose offenen Religionsunterricht in drei große Abschnitte: Nach einem einleitenden Durchgang durch die wichtigsten bildungspolitischen Verlautbarungen, Lehrpläne und religionspädagogischen Periodika, der zur Konturierung des genauen Forschungsvorhabens beiträgt, widmet sich K. im ersten großen Abschnitt der Arbeit der „Konfessionslosigkeit als Thema der Religions- und Unterrichtsforschung" (45). Dabei schlägt er den Bogen von religionssoziologischen Erkenntnissen über die Konfessionslosigkeit in Ost- und zunehmend auch Westdeutschland über die Unterrichtsforschung bis hin zu den subjektiven Lernvoraussetzungen von Kindern und Jugendlichen, die er in einem Referat der wichtigsten Beiträge aus der Kinder- und Jugendforschung zusammenstellt. Im zweiten großen Teil der Arbeit setzt K. nun eine bildungstheoretische Rahmung, in der er „Religiöse Bildung als Unterscheidungsvermögen" (119) definiert, um so in der Spur von Bernhard Dresslers einschlägigem Modell der religiösen Bildung als Differenzkompetenz eine umfangreiche Theorie religiöser Bildung vor dem Horizont der wachsenden Religions- und Konfessionslosigkeit zu entwickeln. Dabei streift er v. a. im Mittelteil dieses Großkap. bereits die zentrale Frage nach den Zielen religiöser Lernprozesse, an denen nicht-religiöse Menschen partizipieren sollen (144–158). Der dritte Teil schließlich wendet sich konkreten fachdidaktischen Fragestellungen zu. Unter der Überschrift „Das gemeinsame Lernen mit Konfessionslosen" (191) entwickelt K. nun didaktische Perspektiven für eine pluralitätsfähige Religionspädagogik, die sowohl konfessionelle interreligiöse als auch konfessionslose Kontexte berücksichtigt. Dabei ist der Einsatz einer „Didaktik des Perspektivwechsels" (216) ein integrales Moment seiner gesamten fachdidaktischen Skizze. K. schließt mit einem Bilanzkap., in dem er seine Argumentation zusammenfasst und Aufgaben für einen konfessionslosen Religionsunterricht formuliert, der sich in unterschiedlichen Schulformen unter verschiedenen Gruppen von Schülerinnen und Schülern je unterschiedlichen konfessionellen und religiösen Kontexten widmet. Ein solcher an einer Didaktik des Perspektivwechsels ausgerichteter konfessioneller Religionsunterricht braucht den Vergleich mit aktuellen alternativen Modellen zum traditionellen Religionsunterricht nicht zu scheuen. Dies zeigt K. im letzten Abschnitt seines Bilanzkap.s, in dem er den konfessionellen Religionsunterricht in den Kontext der Alternativmodelle eines interreligiösen Religionsunterichts ‚für alle' bzw. des Ethik- und LER-Unterrichts in den Bundesländern Hamburg, Berlin, Brandenburg und Bremen stellt: „Die für alternative Formen des Religionsunterrichts ins Spiel gebrachten Argumente sind daher keineswegs zwingend für einen Revision oder gar Abschaffung des ‚Normalfalls', die Leistungsfähigkeit des konfessionellen Religionsunterrichts (und damit auch seine Überzeugungskraft gegenüber seinen Kritikern) wird sich in Zukunft nicht zuletzt dadurch erweisen müssen, dass die in Hamburg, Berlin, Brandenburg und Bremen formulierten Grundsätze religiöser Bildung nicht nur ebenbürtig, sondern auch überzeugender einzulösen vermag." (311)

K. hat eine eindrucksvolle Untersuchung vorgelegt, in der er in profunder und überzeugender Weise eine Didaktik für den Religionsunterricht mit konfessions- und religionslosen Schülerinnen und Schülern entwickelt hat. Er bewegt sich auf einem hohen Niveau bildungstheoretischer und religionspädagogischer Reflexion und zeigt zugleich durch eine Fülle von Beispielen aus der unterrichtlichen Praxis, welche Konsequenzen eine Öffnung des konfessionellen Religionsunterrichts für konfessionslose Schülerinnen und Schüler hat. Als einziges Manko ist zu benennen, dass K. – wie leider im Bereich der evangelischen Religionspädagogik inzwischen üblich – eine Studie vorlegt, die v. a. das protestantische Spektrum an Literatur rezipiert, darstellt und bewertet, auch dort, wo es durchaus katholische Beiträge gäbe. So ignoriert K. sowohl grundlegende bildungstheoretische Perspektiven katholischer Kollegen (zu nennen wären hier v. a. Rudolf Englert, Ulrich Hemel und Norbert Mette) als auch die differenzierten Beiträge von Wolfgang Michalke-Leicht zur Aufgabenkultur in einem kompetenzorientierten Religionsunterricht. Angesichts der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung wäre es vielmehr hilfreich, eine gemeinsame Fachdiskussion aller christlichen Kolleginnen und Kollegen zu befördern.

Münster Clauß Peter Sajak

Isik, Tuba: **Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht.** Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht. – Paderborn: Schöningh 2015. 302 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 18), pb. € 37,90 ISBN: 978–3.506–78091–1

Der Untertitel erteilt Auskunft über die bezugswissenschaftliche Verortung der Diss., die sich hinter diesem lesenswerten Buch verbirgt: Die Vf.in hebt an, mit „Muhammad" eine Thematik zu erschließen, die sich jedenfalls im deutschsprachigen Sektor islambezogener Lektüre noch immer als ein hermetisches Sujet erweist. Ziel dieser Erschließung ist die religionspädagogische Operationalisierung. Damit ist auch die Fachdidaktik des islamischen Religionsunterrichts angesprochen. Der Schrittwechsel auf dem Weg dahin ist zum einen systematischer Natur, also in gewisser Weise auf die Diskussion des fundamentalen theologischen Wahrheitssatzes bezogen. Zum anderen ist er geschichtlicher Natur, also eher bezogen auf die Betrachtung nach Maßgabe des historischen Wirklichkeitssatzes. Es geht, so leitet die Vf.in ein, um die Dekonstruktion und Reformulierung von (ungeachtet ihrer Volatilität in muslimischen Welten nicht selten defizitär angelegten) Muhammad-Bildern, und zwar mit Bezug zu pädagogischen Handlungsfeldern, in denen religiöse Zuordnungen und Selbstverortungen geschehen. Das muss nicht nur der schulische Unterricht sein, sondern kann sich auch auf die Gemeindearbeit oder den häuslichen Religionsdiskurs beziehen. Das Buch weist deshalb weit über das mit der Titelei avisierte Segment hinaus und sollte nicht nur von Lehrkräften wahrgenommen werden.

Die Vf.in nimmt wichtige Klärungen in die vorfindliche Eskalation hinein vor, die sich von den früheren Querelen um Muhammad-Karikaturen bis hin zum Anschlag auf die Redaktion von Charlie Hebdo auf eine Temperatur aufgeheizt hat, in der kaum noch Luft für sachliche Klärungen mit einfacher Nebensatzkonstruktion bleibt. Das Buch ist ein Beitrag zur Theologie des Islams im deutschsprachigen Raum, wie er für die Gegenwart typisch ist: Eine deutsche Muslimin mit postmigrantischer Biografie, auf vielen Feldern der gesellschaftlichen und politischen Teilhabe aktiv, Grenzgängerin zwischen Sprach-, Denk- und Kulturräumen, formuliert einen präzisen Beitrag zur im Aufbau befindlichen Fachkultur der in Rede stehenden Disziplin.

Die besondere Leistung dieser Arbeit, und darin hebt sie sich von anderen ähnlichen wohltuend ab, liegt aber zunächst in dem, was hier als Prozess der Übersetzung zwischen den genannten Räumen verstanden werden soll. Das betrifft nicht nur die interdisziplinäre Perspektive, sondern die Pendelbewegungen zwischen sprachlichen und sprachwissenschaftlichen, zwischen emotionalen und psychologischen, zwischen persönlichen und soziologischen Bezugspunkten. In dem Buch steckt also viel mehr, als es auf den ersten Blick verrät – die Schwingungen stecken zwischen den Zeilen und machen das Buch zur spannenden Lektüre, und die Diss. zu einer herausragenden Leistung, denn die Vf.in beherrscht die Kunst, am Rande der Ethnologisierung des Eigenen zwischen virtueller Distanz und Nähe zum Untersuchungsgegenstand zu moderieren. Das macht das Buch deshalb auch zu einem wissenschaftlichen Beitrag mit besonderer Authentizität.

Die Figur Muhammads als prophetisches Konstrukt des Korans ist gegenwärtig mehr, als das vielleicht früher der Fall war, Kristallisationspunkt von sehr unterschiedlichen und zueinander konfliktär ausgerichteten Zugriffskulturen auf „den Islam" als kulturelles Erbe, als Zeichen- und Deutungssytem, als Normen- und Methodenlehre, als Schrifttum und als muslimische Erinnerungsgemeinschaft. Gegenwärtig greift in der islamischen Welt eine Form von politischer Instrumentalisierung des Islams als Ideologie der vermeintlich reinen Lehre um sich (nichts anderes als das verbirgt sich hinter dem Wiedergänger *ahlus-sunna wal-ǧamāᶜa*, einem theologischen Anachronismus), die sich auch belastend auf die Diskurse unter Musliminnen und Muslimen in Deutschland auswirkt.

In diesem Zusammenhang leidet jede Bezugnahme auf Muhammad unter einer latenten kulturellen und gesinnungsethischen Überprägung des Themas. Muhammad wird von unberufener islamischer Gelehrigkeit zunehmend als Gewährsmann gegen alles in den Zeugenstand gehievt, was sich zwischen der geprüften Güte einer Information und hermeneutischer Plausibilität mit so etwas wie Kultur im Denken, Glauben, Reden und Handeln identifiziert.

Als Gegengift schlägt die Vf.in vor, Muhammad über sog. Reflexionsebenen der Didaktisierung zuzuführen und dabei Verkrustungen abzuschlagen. Dazu bietet sie Ebenen an, wie sie sich auch aus der im Islam tradierten Nomenklatur von Wissen und Wissenschaft deklinieren lassen: Gemeint sind *hadīth-* und *kalām*-wissenschaftliche, exegetische und religionskritische sowie instruktions- und kommunikationstheoretische Zugriffe. Dadurch öffnet sie vordergründig Unverhandelbares und führt es der Debatte zu, etwa die Vorstellung, der historische Muhammad sei der überzeitliche Fluchtpunkt von Geschichte als Historie göttlicher Vorsehung. Das Buch stellt Motiv und Methode bereit, die Gestalt Muhammads unter biografischen Vorzeichen anzuzeichnen, Muhammad-Bilder zu dynamisieren, positive und negative Vorurteile zu identifizieren und Entwicklungsaspekte in ihrer religiösen Rahmung für die religionspädagogische Arbeit zu erschließen.

Damit rührt die Vf.in an zentralen Fragen der islamisch-theologischen Grundlagenforschung, denn aus der Zusammenführung dieser Ebenen ergeben sich Potenziale, auch das Gottes- und das Menschenbild sowie die auf den Koran bezogene Schrifttheologie aus neuen, frischen Perspektiven zu betrachten, bspw. in der Übertragung des Prinzips der kommunizierenden Reflexionsebenen auf den Koran in seiner gleichzeitigen Wahrnehmung als Gottes Rede und als historisches Diskursdokument, oder auf die Frage, ob der Koran Produkt der Geschichte oder die Geschichte Prädikat des Korans sei.

Das Buch versteht sich indes nicht als Beitrag zur „Leben-Muhammad-Forschung", sondern bleibt stringent der religiösen Ontologisierung verpflichtet. Es wird zweifelsfrei den Zuspruch muslimischer Interessengruppen finden, die sich mit kirchenähnlichen Mandaten schmücken. In dieser Hinsicht ist es ein artiges Buch. Und hier liegt der Haken an der Sache: Das Buch hinkt, weil eines der beiden Beine ein wenig lahmt. Es ist das historische, das analytische – das synthetische eilt ein wenig voraus. Das Ziel der pädagogischen Plausibilisierung wird erreicht, wenn auch mit leichter Neigung.

Zu wünschen wäre für die Fortschreibung dieses Ansatzes, mutiger in die Dekonstruktion einzusteigen, so wie sie eingangs des Buches angekündigt wurde. Die findet noch zu verhalten statt, und ein wenig der thematischen Kraft wird dadurch verschenkt. Dazu aber wäre es nötig, deutlicher auf die Funktionalisierung von Religion hin zu denken und zu schreiben und schärfere Instrumente anzulegen: Muhammad im Schnittpunkt von Spannungslinien, aus denen sich wirklich religionspädagogisch begründbare Kompetenzen entwickeln lassen, etwa zwischen Tradition und Situation, zwischen Text und Geist und zwischen Subjekt und Kollektiv.

Bei Gelegenheit zu diskutieren wäre noch die Behäbigkeit, mit der „religiöse Beheimatung" als pädagogische Leitidee entfaltet wird. Das ist nicht ganz auf der Höhe der religionspädagogischen Theorie, der implizierte Religionsbegriff ist zu territorial, und das Ganze ist einem muslimischen Rez.en irgendwie zu katholisch. Mag sein, dass das der Betreuungssituation der Arbeit im Kontext der Paderborner Komparativen Theologie zu verdanken ist – einer Disziplin, die dem erhöhten Risiko ausgesetzt ist, Religiosität zu substantivieren. Es sei der Vf.in hiermit geschenkt. Und in dieser Hinsicht ist genau diese Mentorenschaft vermutlich genau das Richtige zum geeigneten Zeitpunkt gewesen. Das gilt im Übrigen auch für die Platzierung des Bandes als „Beitrag zur Komparativen Theologie" in der gleichnamigen Reihe des Hg.s und Doktorvaters. Der Rez. bleibt also uneingeschränkt bei seiner Kaufempfehlung.

Frankfurt am Main Harry Behr

Impulse für eine kompetenzorientierte Didaktik der Systematischen Theologie, hg. v. René Dausner / Julia Enxing. – Berlin: Lit 2014. 156 S. (Theologie und Hochschuldidaktik, 5), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–12479–1

In der Reihe *Theologie und Hochschuldidaktik* bildet der vorliegende Sammelband die Fortsetzung der hochschuldidaktischen Reflexionsprozesse zum sog. „Shift from Teaching to Learning" in den ersten drei Bänden. Das Projekt hat seinen Ursprung in der Weiterbildung *Theologie lehren lernen*, die vom *Netzwerk Theologie und Hochschuldidaktik* in Kooperation mit dem *Katholisch-Theologischen Fakultätentag e. V.* angeboten wird. Es basiert auf der Erkenntnis, dass für eine auf Kompetenzen ausgerichtete Hochschullehre entsprechende didaktische Handreichungen für Dozierende der Systematischen Theologie fehlen.

Mit dem Ziel, kompetenzorientierte Lehre und darüber hinaus kompetenzorientiertes Prüfen in der Systematischen Theologie zu etablieren, knüpfen die sechs Beiträge an die in Band 3 angestellten Vorüberlegungen an. Sie nehmen in unterschiedlichen praxiserprobten Seminarkonzeptionen die Forderung nach Kompetenzorientierung in Lehre und Prüfung ernst. Ihnen liegt das Konzept des *constructive alignment* zugrunde, dessen Kernaussage die notwendige innere Abstimmung der Formulierung von Lernzielen, der lernzielorientierten Didaktik und Methodik und des lernzielorientierten Prüfungsdesigns ist. So wird in allen Aufsätzen ein übergeordnetes Learning-Outcome formuliert, das z. T. an die entsprechenden Kompetenzvorgaben aus den „Kirchliche[n] Anforderungen an die Religionslehrerbildung" (R. Dausner [64]; D. Schmelter [112, 120, 129]) und der „Rahmenordnung für die Priesterbildung" der Deutschen Bischöfe (R. Dausner [61, 64]) oder den unterschiedlichen Modulhandbüchern (B. Baumert [7]; J. Enxing [29]; O. Reis [138]) rückgebunden wird. Darauf folgt die Darstellung der im Seminar bzw. den Seminarsitzungen zu erreichenden Teillernziele. Die Beiträge orientieren sich an der *Taxonomie kognitiver Lernziele* von Benjamin S. Bloom, die die Klassifikationsstufen Wissen – Verstehen – Anwenden – Analysieren – Synthetisieren – Beurteilen jeweils mit Niveaustufen von 0 bis 6 in Verbindung bringt.

Die systematisch-theologischen Inhalte werden so durch Reflexionen verschiedener Ebenen einer kompetenzorientierten Lehre erweitert (didaktische Standortbestimmung, Sitzungs- bzw. Seminarreflexion, Leistungsmessung mit Blick auf Lernziele etc.). *Britta Baumert* widmet sich in ihrem Beitrag „Schöpfungstheologie didaktisch reflektieren" (5–22) dem Zusammenspiel von Fachwissenschaft und Fachdidaktik in der Dogmatik. Der Schwerpunkt liegt auf der konkreten Umsetzung von Lernzielorientierung im Seminarkontext bzw. ihrer sachgebundenen Thematisierung und Übertragung auf den schulischen Lehr-Lern-Ort. *Julia Enxing* zeigt in ihrem Beitrag „Zentrale Themen der Gott-Welt-Beziehung – ein fundamentaltheologischer Grundlegungsversuch" (23–55) anhand von drei fundamentaltheologischen Seminarsitzungen, wie die theologische Subjektwerdung der Studierenden in den ersten Semestern eingeübt werden kann. Die Reflexion des theologisch-didaktischen Standorts der Vf.in und das Problematisieren von kompetenzorientierten Prüfungsformen stehen dabei im Mittelpunkt. In dem Beitrag „‚Jesus Christus und die Gottesherrschaft'. Eine kompetenzorientierte Erschließung der Christologie" (57–89) analysiert *René Dausner* in der Auseinandersetzung mit der Christologie die in den Blick zu nehmenden Kompetenzen der Studierenden. Er thematisiert insbes. die Formulierung eines übergeordneten Learning-Outcomes und transferiert seine praktischen Ergebnisse in eine kompetenzorientierte Leistungsmessung. *Florian Bruckmann* beschäftigt sich unter der Überschrift „Kirche unterschiedlich leben, ausdrücken und verstehen" (91–106) mit der Anfangsphase eines Semesters, in der die Studierenden lernen sollen, das universitäre Theologie-Treiben als Praxis von Kirchlichkeit zu deuten, damit aktuelle großkirchliche Ereignisse aus dem Blickwinkel der Ekklesiologie bewertet werden können. Er setzt einen beschreibenden Schwerpunkt bei der praktischen Umsetzung von theologischen Inhalten. Der Aufsatz „Eschatologische Themen in den Weltreligionen und Weltanschauungen. Hochschuldidaktische Reflexion eines fundamentaltheologischen Seminars" (107–136) von *Denis Schmelter* skizziert am Beispiel von drei Seminarsitzungen den Erwerb der Kompetenz, eschatologische Modelle auf ihre Vernünftigkeit hin zu prüfen und sich in ein christlich begründetes Verhältnis zu eschatologischen Modellen anderer Religionen und Weltanschauungen setzen zu können. Die theologischen Hintergründe und die didaktisch-methodische Umsetzung der Seminarsitzungen auf Basis formulierter Lernziele ist hier zentral. *Oliver Reis* erprobt in „Rekonstruktion Systematischer Theoriebildung am Beispiel der Trinitätslehre" (137–154), wie es gelingen kann, die Studierenden an das Thema des „Systematischen Theologisierens" heranzuführen. Dazu zeigt er anhand einer Lehrszene, wie Studierende Systembildungen aus der Theologiegeschichte mit der eigenen Sprache nachvollziehen und so dazu befähigt werden sollen, diese zu einer theologischen Methode zu abstrahieren. Die Bestimmung des Learning-Outcomes und seine Herleitung in kritischer Auseinandersetzung mit der Modulbeschreibung sind ein prominenter Teil seines Beitrags.

Der vorliegende Sammelband formuliert den Anspruch, den hochschuldidaktischen Reflexionsprozess (insbes. *Theologie und Hochschuldidaktik*, Band 3) zum Thema „Kompetenzorientierte Lehre in der Theologie" speziell für den Teilbereich der Systematischen Theologie fortzuführen. Dabei soll nicht nur die kompetenzorientierte Lehre, sondern auch das kompetenzorientierte Prüfen in den Blick genommen werden. Mit Blick auf das Konzept des *constructive alignment* wird der Band diesem Anspruch insgesamt gerecht. Den Vf.innen und Vf.n der Beiträge gelingt es, der Leserin und dem Leser konstruktive Vorschläge für eine lernzielorientierte Didaktik des Lehrens und Prüfens in einigen Teilfächern der Systematischen Theologie (Dogmatik, Fundamentaltheologie und Systematische Theologie und ihre Didaktik) an die Hand zu geben. Dabei zeigt sich, dass Lernzielorientierung als Minimalziel von Kompetenzorientierung in der Hochschullehre verstanden wird. Neben klassischen kognitiven Lernzielformulierungen finden sich aber auch solche, die Handlungskompetenzen der Studierenden in den Blick nehmen, z. B.: „Die Studierenden […] sind in der Lage, das christlich-eschatologische Wirklichkeitsverständnis [von Vorstellungsmodellen in anderen Weltreligionen und Weltanschauungen] profiliert abzugrenzen und gegen Einwände zu verteidigen." (D. Schmelter [109]) Sie gehen damit über die Taxonomiestufen des Wissens und Verstehens nach Bloom (s. o.) hinaus. Die im Seminar einzuübenden Kompetenzen sollen als Leistung abprüfbar und benotbar

sein. Im vorliegenden Band werden erste Lösungen für einen kreativen Umgang mit dieser Herausforderung in der Seminarpraxis vorgeschlagen (z. B. R. Dausner [81f]; O. Reis [144, 151–153]). J. Enxing (53) und D. Schmelter (131) weisen darauf hin, dass die Vereinbarkeit kompetenzorientierter Lehre und klassischer Prüfungsformen problematisch ist und innertheologisch diskutiert werden müsste.

Darüber hinaus gibt J. Enxing in ihrem Beitrag einen Hinweis auf die These der Hg., dass aus der Reflexion des didaktischen Vorgehens in Lehrveranstaltungen Rückschlüsse für die Systematische Theologie als wissenschaftlicher Disziplin an sich zu erwarten seien. Sie bestimmt für ihr Seminar folgendes Learning-Outcome: Die Studierenden sollen „im Dialog mit anderen Studierenden die eigene (christliche) Position verteidigen können" (27). Aus dieser Perspektive heraus befragt sie dann die fundamentaltheologischen Inhalte der Religionskritik auf ihre Eignung für das Einüben dieser Kompetenz. Hier wird Hochschullehre konsequent von den Kompetenzen her gedacht: Die Themen der Veranstaltungen und die theoretischen Inhalte richten sich nach einem kompetenzorientierten Learning-Outcome.

Insgesamt schärfen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes den Blick für die Tragweite von Kompetenzorientierung in der Lehre der Systematischen Theologie. Sie machen an konkret formulierten Learning-Outcomes und den damit verbundenen Kompetenzen und Teillernzielen deutlich, wie Lehr-Lern-Settings entsprechend inhaltlich und methodisch gestaltet werden können. Insbes. diese praktischen Bausteine können Dozierende der Systematischen Theologie (und auch anderer theologischer Fächer) als Quelle für die eigene Lehre nutzen.

Münster Kristin Riepenhoff

Deeg, Alexander / **Garhammer**, Erich / **Kranemann**, Benedikt / **Meyer-Blanck**, Michael: **Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch.** – Neuenkirchen-Vluyn: Neuenkirchener Verlagsgesellschaft/Würzburg: Echter 2014. 141 S. (Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt, 1) pb. € 24,99 ISBN: 978–3–7887–2773–4 (Neuenkirchener Verlagsgesellschaft)/978–3–429–03720–8 (Echter)

Mit diesem Band begründen Alexander Deeg, Erich Garhammer, Benedikt Kranemann und Michael Meyer-Blanck unter dem Reihentitel *Evangelisch-katholische Studien zu Gottesdienst und Predigt* (EKGP) eine ökumenische Edition mit dem Schwerpunkt auf liturgiewissenschaftlichen und homiletischen Fragen. Bei der Anbahnung dieser homiletisch-liturgiewissenschaftlichen Reihe ließen sich die Hg. – sie sind in diesem Fall zugleich die Vf. des Buches – von vier Prämissen leiten:

Ausschlaggebend war zunächst die nachvollziehbare Tatsache, dass konfessionelle Traditionen stets im Wandel begriffen sind. Beobachtungen und Bewertungen dieser Traditionen müssen immer wieder daraufhin befragt werden, was sie eigentlich besagen, was sie für das gegenwärtige Verständnis des Gottesdienstes leisten – und inwieweit sie eigentlich noch zutreffen. Gerade bei der *gegenseitigen* Wahrnehmung evangelischer und katholischer Gottesdienst- und Predigtlehre (von der entsprechenden Praxis ganz zu schweigen) ist häufig eine erhebliche Zeitverzögerung zu beobachten, die die Publikationen dieser Reihe mindern wollen. Eine besondere Rolle kommt dabei den facettenreichen Verhältnisbestimmungen zwischen Gottesdienst und Predigt bzw. zwischen rhetorischen und rituellen Formen gottesdienstlicher Kommunikation zu. Im Beitrag „Ritus und Rede" von M.-B. werden die damit einhergehenden Probleme „auf dem Hintergrund einer ökumenischen Theologie" klar herausgearbeitet: „Es bleibt – gewissermaßen als ökumenische Konvergenz – die Merkwürdigkeit, dass Predigt und Liturgie, so sehr sie auch praktisch zusammenhängen und von jeweils denselben Personen verantwortet, geplant und gestaltet werden, theoretisch nur wenig aufeinander bezogen sind." (38) Das vorliegende Buch – und die folgenden Bände – wollen diesem Mangel entgegenwirken.

Eine weitere Prämisse ist die sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie fortzuschreibende Verhältnisbestimmung zwischen Liturgiewissenschaft und Homiletik selbst. Sie sollte – so die Hg. – aus der interkonfessionellen Kenntnis entsprechender Traditionen hervorgehen und zur Profilierung des rituellen Charakters des Gottesdienstes einerseits sowie zum Verständnis seiner rhetorischen Herausforderungen andererseits beitragen. In einer großartigen Spurensicherung liturgiewissenschaftlicher Impulse der letzten 50 Jahre markiert K. wichtige Positionen einer faktisch ökumenischen Liturgiewissenschaft (40–69), wobei insbes. auf Karl-Heinrich Bieritz, Teresa Berger, Angelus A. Häußling, Friedrich Lurz, Reinhard Meßner, Peter Cornehl, Irmgard Pahl und Michael Meyer-Blanck verwiesen wird. Was diese Impulse einer ökumenischen Liturgiewissenschaft miteinander verbindet, ist ihr gesamttheologisches Interesse, eine kritische Funktion gegenüber der eigenen Theologie und Kirche sowie eine lernende Auseinandersetzung mit der je „anderskonfessionellen Liturgiewissenschaft" (52). Eine Analyse der impliziten ökumenischen liturgischen Prinzipien kirchlicher Dokumente, der Handbuchliteratur und einer großen Anzahl von ökumenisch interessierter Forschung in Monographien und Sammelbänden rundet den Beitrag ab. K. resümiert u. a.: „Eine Liturgiewissenschaft, die auf Ökumene verzichtet, ist kaum mehr vorstellbar. Im Gegenteil: Es ist so viel an ökumenischem Potenzial in diesem Fach gewachsen, dass ein noch eindeutigeres Profil zu entwickeln ist." (69)

Dass den Hg. dieser Reihe bzw. den Vf.n dieses Buches daran gelegen ist, angesichts des Gesprächsbedarfs auf diesem Wege ein Forum zur „Förderung von homiletisch-liturgischen Zusammenhängen" zu schaffen, „das Zusammenhänge entdecken hilft und sichtbar macht" (6), dürfte nach diesem Start keine überzogene Erwartung sein. Wie weit der Horizont gespannt ist, vor dem zum interdisziplinären und interkonfessionellen Gespräch in liturgischen und homiletischen Fragen eingeladen wird, zeigt v. a. der Beitrag von G. „Wider die Musealisierung von Liturgie" (70–98). Seiner Ansicht nach geht es nach der Liturgiereform „nicht einfach darum, sie den Menschen nahezubringen, sondern es geht um einen Perspektivenwechsel: Können die Menschen von heute noch in der Liturgie, auch in der reformierten Liturgie, Heimat finden oder fremdeln sie nicht viel mehr?" (70) Mit dieser Fragestellung ist exemplarisch der gemeinsame Problemhorizont katholischer und evangelischer Gottesdienstheorie formuliert – und dies nicht nur in praktischer bzw. pragmatischer Hinsicht. Es gilt, bestimmte konfessionelle Klischees über die „Liturgieunfähigkeit des Protestantismus", die homiletische Lustlosigkeit katholischer Predigten, scheinbar selbstverständliche Rollen von Priestern und Pfarrern im Gottesdienst (u. a. die des „einsamen Alleinunterhalters") kritisch unter die Lupe zu nehmen. G. postuliert zu Recht, dass das – nicht zuletzt aufgrund der gemeinsamen soziokulturellen Herausforderungen, vor denen katholische und evangelische Gottesdienste gleichermaßen stehen – auf ökumenischer Ebene besser gelingt als in konfessioneller Selbstbetrachtung.

Die vierte Vorgabe dieser Reihe bezieht sich auf die Ebene der anvisierten Diskurse: „Die EKGP sollen nicht ökumenisch im umfassenden Sinne sein, sondern sich auf Diskurse zwischen evangelischer und katholischer Liturgik und Homiletik konzentrieren. Dahinter steht weder das Konzept einer ‚Konsensökumene' noch dasjenige einer ‚Ökumene der Profile', sondern die Überzeugung, dass Unterschiede erkannt und benannt werden können und sollen, um ein Lernen voneinander und Wege zueinander zu ermöglichen." (6) Wie das aussehen kann, zeigt mustergültig D.s Erörterung über „Fundierendes und Fundamentales im Wechselspiel von Theologie und Liturgie" (99–138). In diesem Beitrag stellt D. den Lesern gleichermaßen evangelische und katholische Perspektiven auf die Wechselwirkungen zwischen Theologie und Liturgie bzw. „das Wechselspiel des gefeierten und bedachten Glaubens" (105) vor Augen und erschließt damit ein Argumentationsfeld, das sich hervorragend zur Intensivierung des ökumenischen Dialogs aus kirchlichem und im engeren Sinne aus gottesdienstlichem Interesse eignet. In diesem Beitrag treten ökumenisch konvergente Aspekte einer Liturgietheologie hervor, die dazu beitragen könnten, mit den gegenwärtigen Herausforderungen gottesdienstlicher Feiern adäquat umgehen zu können. Dazu kommt es freilich nur, wenn dabei auch ritualwissenschaftlichen, rhetorischen, semiotischen u. a. Einsichten Rechnung getragen wird, die zur Erfassung und zum Verständnis der komplexen Prozesse, die in „religiöser Praxis" zum Tragen kommen (ohne sie damit hinreichend zu erklären), notwendig sind.

Die in diesem Band enthaltenen Texte ergeben zusammengenommen eine Art Programmschrift, die in dem Viererfeld von *Gottesdienst und Predigt – evangelisch und katholisch* ein facettenreiches Gesprächs- und Arbeitsfeld erschließt. Außerdem spiegelt dieses Buch selbst den aktuellen Gesprächsstand zu vielen der damit verbundenen Fragen wider und verabschiedet damit eine ganze Reihe von Klischees über „das evangelische" und „das katholische" Predigt- und Gottesdienstverständnis. Schon aus diesem Grunde ist dieses Aufklärung und Anregung bietende Buch eine Empfehlung für alle, die sich entweder nur auf dem Laufenden halten oder sich darüber hinaus am Diskurs beteiligen wollen. Es ist zu wünschen, dass in der Reihe der EKGP entsprechend instruktive Bände folgen.

Wien Wilfried Engemann

Claussen, Johann Hinrich: **Gottes Klänge**. Eine Geschichte der Kirchenmusik. – München: C. H. Beck 2014. 364 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–406–66684–1

An geschichtlichen Darstellungen der Kirchenmusik herrscht im deutschsprachigen Bereich kein Mangel. Verwiesen sei hier etwa auf Andrew Wilson-Dickson: *Geistliche Musik*. Ihre großen Traditionen. Vom Psalmengesang zum Gospel (1994), Peter Paul Kaspar: *Ein großer Gesang*. Musik in Religion und Gottesdienst (2002) und die Darstellung des Rez.en selbst: *Eine kleine Geschichte der Kirchenmusik* (2004). Im enzyklopädischen Bereich hat nach Abschluss der zweiten Ausgabe von *Musik in Geschichte und Gegenwart* (MGG) der Laaber-Verlag mit der Publikation umfassender Darstellungen der Kirchenmusik begonnen, so z. B. im zweibändigen *Lexikon der Kirchenmusik* (2013).

Wie kann nun eine weitere Publikation, zumal beim renommierten Beck-Verlag, sich rechtfertigen und mit einer hinreichend großen Leserschaft rechnen? Johann Hinrich Claussen, Hauptpastor an St. Nikolai in Hamburg, hat darauf

eine schlichte Antwort: Weil Kirchenmusik auch heute allgemein Wertschätzung genießt und von vielen gern gehört wird, bedarf es immer wieder der erklärenden Vertiefung. Damit soll gezeigt werden, welch starken Einfluss gehaltvolle Musik auf den Menschen ausüben kann, wenn sie nicht bloß als schöne Geräuschkulisse dienen soll. C. räumt dabei ein, dass für immer mehr Menschen diese Musik eher Kunstgenuss als Glaubensstärkung ist. So formuliert er sein Ziel recht bescheiden: „Es wäre […] schon viel gewonnen, wenn sie [die Leser] sich religiös etwas weniger unmusikalisch fühlten und eine neue Lust verspürten, mit dieser Musik eigene Erfahrungen zu machen, um dann fröhlich ihre Straße zu ziehen." (15)

Entgegen dem umfassend anmutenden Anspruch des Untertitels „Eine Geschichte der Kirchenmusik" setzt der Vf. ausgewählte Schwerpunkte der „Christentumsmusik", womit sowohl gottesdienstbezogene als auch allgemein religiöse (geistliche) Musik gemeint ist. Dabei greifen die zehn Kap. freilich weiter aus, als die jeweilige Überschrift vermuten lässt. So kann man doch – zumindest bis Mitte des 19. Jh.s – einen chronologischen Weg durch die Geschichte sakraler Musik beschreiten.

Das Buch beginnt mit einer Art Spurensuche nach dem klingenden Gebet im Alten Israel und der Frühzeit der Kirche. Hier muss vieles im Bereich von Vermutungen bleiben. Mehr Gewissheit besteht bzgl. des mittelalterlichen Kirchengesangs, insbes. in Bezug auf die Eigenart der Gregorianik als klingendes Wort. Es folgen die zwei großen Protagonisten der konfessionsspezifischen Musik im 16. Jh.: der Liedschöpfer Martin Luther und der Polyfoniker Giovanni Pierluigi da Palestrina. Im Luther-Kap. geht es auch um die Rolle der singenden Gemeinde. Im Palestrina-Kap. werden ebenso der Zeitgenosse Orlando di Lasso und dessen Enkelschüler Heinrich Schütz gewürdigt. Das Kap. über die Orgel bildet eine eigene kleine Kirchenmusikgeschichte ab, angefangen bei Klärungen um die legendäre orgelspielende Kirchenmusikpatronin Cäcilia über technische Erläuterungen der hl. Klangmaschine bis hin zu Meistern an der Instrumentenkönigin wie dem wohl größten vorbachschen Komponisten Dieterich Buxtehude. Dem Musikpädagogen, Orgelvirtuosen und Kantatenschöpfer Johann Sebastian Bach, der in der relativ kleinen Welt Thüringen/Sachsen ganz Großes schuf, gilt ein eigenes Kap., mit besonderem Blick auf die Matthäuspassion als sein wohl größtes Werk. Es folgt ein Kap. für seinen Zeitgenossen und Fast-Nachbarn Georg Friedrich Händel, der, kosmopolitisch orientiert, sich im Opern- und Oratorienschaffen hervortat. Wolfgang Amadé Mozarts letztes Werk, das unvollendete Requiem, wird zum Anlass genommen, im Mozart-Kap. – mit einleitenden Bemerkungen auch zum Werk von Joseph Haydn – die Gattung Requiem allgemein zu behandeln. Im Erkunden der Weiterentwicklung dieser Gattung werden abschließend einzelne Komponisten erwähnt: Anton Bruckner, Franz Liszt, Robert Schumann, Hector Berlioz, Giuseppe Verdi und Benjamin Britten. Ein weiteres Kap. kommt Felix Mendelssohn Bartholdy zu, dem früh entwickelten jüdisch-protestantischen Komponisten, mit ausführlicher Behandlung seines Oratoriums „Elias". Am Ende des Kap.s wird auch der 24 Jahre jüngere, ebenfalls aufgeklärte Protestant Johannes Brahms mit seinem „Deutschen Requiem" gewürdigt. Hier folgt nun mit dem letzten Kap. ein Sprung ins 20. Jh., und zwar über den Atlantik in die geistliche Musik der Afroamerikaner, mit der Darstellung der Gattungen Spiritual und Gospel sowie zugehöriger singender und musizierender Persönlichkeiten wie Thomas Andrew Dorsey, Rossetta Tharpe und Mahalia Jackson. Den „Ausklang" bildet die Betrachtung eines Gemeinschaftswerks des Komponisten Hans Werner Henze und des Librettisten Christian Lehnert anlässlich der Feier des 800-jährigen Jubiläums des Leipziger Thomanerchors (2012) mit entsprechenden Festmusiken.

Dass C.s Herz evangelisch schlägt, ist besonders im Luther-Kap. spürbar. Aber auch der katholische Musterkomponist Palestrina wird objektiv sachgerecht vorgestellt und in diesem Zusammenhang die tridentinische Messe ins rechte Licht gerückt. Der ökumenisch offene Vf. findet immer wieder konfessionsverbindende Brücken. Er schreibt verständlich, mit einem Hang zum Essayhaften und Narrativen: Das „Buch [erzählt] Geschichten aus der Geschichte der Kirchenmusik" (12), teilweise auch als Konfliktgeschichte. Es ist somit kein Fach-, sondern ein Sachbuch für einen allgemein gebildeten Leserkreis, was durch den Verzicht auf Fußnoten, durch Literaturhinweise und 29 Schwarz-Weiß-Bilder unterstrichen wird.

Eine Antwort aber auf die Frage, wie und warum gerade diese Auswahl getroffen wurde, bleibt der Vf. dem Leser schuldig. Namen wie Arnold Schönberg und Igor Strawinsky sucht man im Personenregister, das übrigens unvollständig ist, vergebens. Andere große Kirchenmusik-Komponisten werden im Gospel-Kap. nur summarisch genannt: Hugo Distler, Ernst Pepping, Frank Martin, Olivier Messiaen und Arvo Pärt. Komponisten von mehr populärer geistlicher Musik, so etwa Joseph Gelineau in Frankreich, John Rutter in England, Peter Janssens in Deutschland, bleiben ebenso außen vor.

Vielleicht könnten die vorgefundenen Lücken mit einer eigenen Darstellung der Kirchenmusik des 20. Jh.s geschlossen werden. Hier wären noch etliche Komponisten mehr zu besprechen wie etwa der Deutsche Hermann Schroeder, der Belgier Flor Peeters oder der Engländer John Tavener. Ferner ist auch ein weltweiter Blick in die Kirchenmusik außerhalb des Abendlands zu erwägen. Lohnend wäre ein solches Projekt allemal.

St. Augustin Eckhard Jaschinski

Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends, hg. v. Rudolf K. Höfer. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 240 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 25), pb. € 19,00 ISBN: 978–3–7022–3250–4

Nicht erst seit den Limburger Wirren um den skandalumwitterten Bau des Bischofshauses ist das Themenfeld Kirche und Geld zu einem gesellschaftspolitisch bedeutenden Thema geworden, das breit in den verschiedenen Medien kontrovers diskutiert wird. Auch im Kontext der europäischen Harmonisierung des Rechts werden z. B. das deutsche Kirchensteuersystem oder das österreichische Beitragssystem kritisch mit Verweis auf andere Finanzierungssysteme in Europa zunehmend in Frage gestellt. Der Grazer Kirchengeschichtler Rudolf K. Höfer hat verschiedene Autorinnen und Autoren aus Europa gewinnen können, um über historische und aktuelle Entwicklungen der Finanzierung der Religionsgemeinschaften in ihren Ländern zu informieren.

Jean De Maeyer (9–29) beginnt den Reigen mit einem sehr informativen Überblick zur Kirchenfinanzierung in Belgien. Da Belgien verfassungsrechtlich „ein komplexes Land" (14) sei, erschwere dies die transparente Klärung der Finanzströme aus den staatlichen Haushalten an die verschiedenen Religionsgemeinschaften. Faktisch dotiert der belgische Staat die Religionsgemeinschaften, unter denen die röm.-kath. Kirche, der knapp 80 % der Bevölkerung angehören, herausragt. In seinem Fazit stellt De M. fest, dass die Kirche nicht „Herrin über ihre Finanzierung" (28) sei, da sowohl die Gehälter für die Seelsorger als auch bspw. Zuschüsse für Baumaßnahmen, die in der Regel in Verantwortung der Kommunen lägen, vom politischen Willen der jeweiligen Mandatsträger abhängig seien.

Der eher kirchengeschichtlich orientierte Beitrag von *Gerhard Hartmann* (31–68) skizziert die Genese des deutschen Kirchensteuersystems und verdeutlicht, dass die Initiative zu diesem System einseitig vom Staat ausging: Dieser war schlicht nicht mehr in der Lage, seinen finanziellen Verpflichtungen gegenüber den Kirchen, die sich aus der Enteignung von Kirchengut zumeist zu Beginn des 19. Jh.s ergaben, aus eigenen Finanzmitteln nachzukommen, und räumte daher den Religionsgesellschaften das Recht ein, von ihren Mitgliedern Steuern einzufordern, um so der Finanzmisere Herr zu werden. In dem historisch und rechtlich profunden Beitrag kommt H. zu dem Schluss, dass das Kirchensteuersystem auch heute noch Vorteile aufweise. Steuer zahlten nur Mitglieder der Kirchen, sie garantiere maximale Unabhängigkeit vom Staat, und da diese Steuer an die Lohn- und Einkommenssteuer gekoppelt sei, garantiere sie ein „hohes Maß an Leistungsgerechtigkeit" (52). „Aus all den genannten Gründen wird wohl das deutsche Kirchensteuersystem so bald kein Auslaufmodell sein." (57)

Yvonne Maria Werner (69–86) bietet einen interessanten und aktuellen Einblick in die staatskirchenrechtlichen Entwicklungen der nordischen Staaten (Dänemark, Finnland, Schweden, Norwegen und Island) und deren Finanzierungssysteme. Immer noch gehören über 75 % der Bevölkerung in diesen Ländern den ev.-luth. Nationalkirchen an, die – so in Schweden – bis 2000 Staatskirchen waren. Im Kontext der europäischen Angleichung der verschiedenen Staat-Kirche-Systeme befinden sich diese Länder seitdem in einem längeren Prozess des Umbaus, weg von einer dominierenden Konzeption der Staatskirchen, hin zu einem offenen System, das auch anderen, kleineren Religionsgemeinschaften Möglichkeiten der öffentlichen Wahrnehmung und rechtlichen Anerkennung eröffnet. „Dass die Religionsfreiheit in Norwegen und Schweden so spät eingeführt wurde, war nicht zuletzt eine Folge des im Norden tief verwurzelten Antikatholizismus." (74) In Schweden wird man seit 2000 bspw. nicht mehr automatisch durch Geburt Mitglied der Schwedischen Kirche, sondern nur noch durch die Taufe. Ebenso zahlen jetzt nicht alle Bürger, unabhängig von ihrer religiösen Identität, Kirchensteuer, sondern nur noch die ev.-luth. Christen eine sog. Kirchengebühr (80). In Norwegen ist es aber bei der Finanzierung durch den Staat geblieben und ebenso auch beim Kirchensteuersystem in Dänemark. In Island zahlen nur noch die evangelischen Christen Kirchensteuer, während Bürger, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, eine entsprechende Abgabe zur Finanzierung der Univ.en zahlen müssen. Hinzu kommt, wie in Schweden, für diese Bürger die Pflicht zu einer Beerdigungsabgabe.

Rudolf K. Höfer (87–120) skizziert in einem bereits früher publizierten Beitrag die historische Genese des Kirchenbeitragssystems, das bekanntlich eine Folge des nationalsozialistischen Unrechtsregimes in Österreich („NS-Kuckucksei", 95) ist. H. belegt, wie nach 1945 immer wieder Versuche gestartet wurden, dieses System innerkirchlich wie auch durch gesellschaftlich relevante Gruppierungen in Frage zu stellen. Aufschlussreich ist seine Darstellung der Kosten der Beitragserhebung (108–113), die in der Verantwortung der Kirchen liegt und entsprechende Verwaltungskosten produziert. H. plädiert für das Modell der „Steuerwidmung als Weg der Bürgerbeteiligung" (114), das er – entgegen auch der Meinung des Rez.en – nicht als faktische Staatsfinanzierung begreift, sondern als souveräne und zugleich freie Entscheidung der steuerpflichtigen Bürger.

Nachdem H. das Modell der Steuerwidmung schon ins Spiel gebracht hat, ist es hilfreich, dass im anschließenden Beitrag von *Michael Mitterhofer* (121–147) rechtlich kompetent über das „8x1000 – *ottopermille*", also das „System der Kirchenfinanzierung in Italien" (121), informiert wird. Bei diesem System, das in Italien die Staatsfinanzierung abgelöst hat, geht es um die „Einkommenssteuer, die jede physische Person auf alle Fälle zu entrichten hat, wobei allerdings die einzelnen Personen entscheiden können, welcher von den genannten Institutionen der Anteil von 0,8 Prozent oder 8 Promille des genannten Aufkommens der Einkommenssteuer zugewiesen werden soll" (122). Zu diesen Institutionen zählt auch die röm.-kath. Kirche, die in Italien die dominierende Kirche ist. Faktisch wurden die Benefizien aufgelöst und drei neue Institutionen geschaffen, die v. a. dem Unterhalt und der sozialen Absicherung des Klerus dienen. Diese

sorgen nun für eine gleichmäßige Besoldung der Priester und deren Absicherung bei Krankheit und im Alter. Interessant ist, dass dieses seit 1990 angelaufene System im Jahr 2005 mit 89,8 % der Zuweisung des „ottopermille" an die röm.-kath. Kirche ihren bisherigen Höhepunkt erreicht hat, aber seitdem die Zuweisung an diese Kirche wieder sinkt. Empfänger dieses Betrages sind neben der röm.-kath. Kirche die Methodisten und Waldenser, die jüdischen Kultusgemeinden oder auch kleinere Gemeinschaften wie die Adventisten. Wird der Staat selbst begünstigt, so hat er die entsprechenden Steuermittel für den Erhalt kultureller Güter, für die Behebung von Naturkatastrophen, für Projekte gegen den Hunger in der Welt und für Hilfestellungen für Flüchtlinge zu verwenden (134). Abschließend stellt M. fest, dass sich dieses System seit 1990 bewährt habe, den Staat aus der direkten Alimentation der Kirche herausnehme und nun zufriedenstellend wie gerecht die Entlohnung des Klerus absichere (147).

Annamária Schlosser (149–163) versucht Licht in das Dunkel der staatlichen Finanzierung der Kirchen in Ungarn zu bringen, die eine wechselvolle Geschichte v. a. nach 1990 aufweist. Kernpunkte der Auseinandersetzungen der Kirchen mit dem Staat waren, ähnlich wie in Tschechien, die Entschädigung für enteignetes Kirchengut und eine ausreichende Finanzierung der kirchlichen Aktivitäten, v. a. auch im Schul- und Hochschulbereich. Für die kath. Kirche wurde konkordatär 1997 eine Lösung für die Enteignung in Form von Staatsleistungen gefunden. Hinzu tritt wie in Italien die Möglichkeit der Widmung und Teilzweckbindung der Einkommenssteuer in Höhe von 1 % der Steuerleistung. Hilfreich sind auch Steuerbefreiungen für Religionsgemeinschaften, die der ungarische Staat gewährt.

David M. Thompson gibt einen informativen Überblick zur Kirchenfinanzierung im Vereinigten Königreich (167–181), verzichtet dabei allerdings auf jegliche Art von Quellenbelegen und Verweise auf Sekundärliteratur. Zudem erfährt der Leser nicht, wie sich die röm.-kath. Kirche finanziert, wohingegen nahezu alle anderen christlichen Kirchen und ihre Finanzierung vorgestellt werden.

Jean-Pierre Moisset skizziert kirchengeschichtlich die „Finanzierung der religiösen Tätigkeiten in Frankreich von 1802 bis heute" (183–208) und weist auf, dass das System der Kollekten und des Kirchenbeitrags, ergänzt um staatliche Subventionen im Schulbereich, kaum eine ausreichende finanzielle Grundausstattung der Kirchen darstellt. Hinzu kommt die als paradox (208) bezeichnete Doppelstruktur der staatlichen Finanzierung der Religionsgemeinschaften in der Region Alsace-Lorraine, die bis zum Jahr 1918 als Reichsland Elsaß-Lothringen zum Deutschen Reich gehörte, neben dem Kollekten- und Kirchenbeitragssystem für das gesamte übrige Frankreich.

Andrej Saje gibt einen instruktiven Einblick in die aktuelle Diskussion in Slowenien, welches System der Kirchenfinanzierung für dieses kleine europäische Land geeignet ist: die Kirchensteuer oder ein Kulturbeitrag (209–237). Dieser Beitrag zeigt zunächst die historischen Bezüge auf, angefangen von der Zeit der Österreichisch-Ungarischen Monarchie über die Zeit der Unterdrückung und Enteignung der Kirchen in der kommunistischen Nachkriegsphase bis hin zur demokratischen Wende im Jahr 1991 und Sloweniens neuer Verfassung. Diese Verfassung garantiert die umfassende individuelle und kollektive Religionsfreiheit und sichert in Art. 33 jedermann das Recht auf Eigentum zu. Spezielle Bestimmungen zum Vermögen und zu der Finanzierung der Kirchen finden sich nicht in der slowenischen Verfassung. In zwei Konkordaten (2001 und 2007) zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Slowenien wurden offene finanzielle Fragen geklärt, wie die Vermögensfähigkeit der Kirche und die Möglichkeit des Staates, Religionsgemeinschaften finanziell zu unterstützen. Trotz seit 1993 laufenden Verhandlungen in einer gemischten Dachkommission zur Regelung offener Fragen der Religionsgemeinschaften konnten noch keine wirklichen Durchbrüche hinsichtlich der staatlichen Bezahlung von Seelsorgern in staatlichen Einrichtungen (Krankenhäuser, Kasernen), aber auch der Wiedergutmachung für Enteignungen nach dem II. Weltkrieg erzielt werden. So finanzieren sich die Religionsgemeinschaften weiterhin aus eigenen Einnahmen und v. a. aus Spenden. Dies wird von S. eindrucksvoll an den verschiedenen Haushalten der slowenischen Diözesen und der Slowenischen Bischofskonferenz illustriert. Seit 2007 ist es nun den slowenischen Steuerpflichtigen möglich, 0,5 % der zu entrichtenden Einkommenssteuer „zur Finanzierung von allgemein nützlichen Zwecken, für die Finanzierung von politischen Parteien und Gewerkschaften, Anstalten, Kirchen und Religionsgemeinschaften" (231) zu widmen. Zu den anerkannten empfangsberechtigten Institutionen zählen alle slowenischen Diözesen, die slowenische Caritas und deren einzelnen Verbände und die Ordensgemeinschaften. Allerdings treffen 2/3 der steuerpflichtigen Bürger keine Wahl, sodass deren Anteil letztlich direkt der Staatskasse zufließt. Von den kirchlichen Organisationen erhält die Caritas die meisten Zuwendungen, während die Beträge für einzelne Diözesen zwischen 6.000 und 23.000 Euro (232) pendeln und damit keine sichere Finanzierungsquelle darstellen können.

Trotz der z. T. recht unterschiedlichen wissenschaftlichen Qualität der Beiträge kann die Lektüre des Bandes empfohlen werden, da er dennoch einen aktuellen Einblick in recht unterschiedliche Entwicklungen der Kirchenfinanzierung in Europa ermöglicht.

Münster Thomas Schüller

Theologie und Gesellschaft

Martínez de Pisón, Ramón: **From Violence to Peace.** Dismantling the Manipulation of Religion. – Leuven: Peeters 2013. (XVI) 140 S. (Conflict, Ethics, and Spirituality, 1), kt € 35,00 ISBN: 978–90–429–2919–7

Das im August 2013 erschienene Buch des kanadischen Theologen und Psychologen Ramón Martínez de Pisón OMI ist der erste Band einer neuen, mit *Conflicts, Ethics, and Spirituality* betitelten Buchreihe. Der Vf. lehrt als Prof. für Lebensberatung und Spiritualität an der humanwissenschaftlichen Fak. der kath. Saint Paul Univ. im kanadischen Ottawa. Vor diesem Hintergrund bietet das Buch kollektiv- und individualpsychologische Deutungen aktueller Konflikte, die von theologischen Reflexionen flankiert sind. Diese Ausrichtung der neuen Reihe spiegelt sich auch in den beiden seither erschienenen Bänden wider: *Ethical Leadership and Contemporary Challenges.* Philosophical Perspectives (2013), und *Family's Many Faces – La famille au pluriel.* Contemporary Family Patterns, Challenges for Christians (2014).

M. de P. geht von der Beobachtung aus, dass die Religionen in Vergangenheit und Gegenwart immer wieder dazu missbraucht wurden, unterschiedliche Formen von Gewalt in Familie, Gesellschaft und Politik, aber auch in den Religionen selbst zu legitimieren. Der Vf. erblickt darin eine verhängnisvolle Manipulation, ist er doch der Überzeugung, dass Religionen dem Frieden dienen wollen. Sowohl diese Voraussetzung als auch den Missbrauch von Religionen im Sinne der Legitimation von Gewalt illustriert de P. am Beispiel der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Andere Religionen werden nur knapp erwähnt. Dabei belässt es M. de P. nicht mit begrifflichen Analysen; vielmehr unterbreitet er v. a. im zweiten Teil seines Buches Vorschläge, der Manipulation der Religionen zu begegnen und ihr friedensstiftendes Potenzial zur Geltung zu bringen.

Das Buch ist ausgesprochen klar gegliedert; nach programmatischen Einleitungen in die einzelnen Kap. fasst der Vf. wiederholt zuvor Erarbeitetes prägnant zusammen und leitet zum folgenden Thema über. Der Preis für dieses Vorgehen ist freilich bisweilen eine gewisse Redundanz der Gedanken.

Das 1. Kap. (1–15) ist einem historischen Rückblick auf das Verhältnis von Religion und Gewalt in Judentum, Christentum und Islam gewidmet. Themen wie die Bedeutung der Religionen für die kulturelle Identität oder für die soziale Harmonie sind nicht unbedingt neu, erfahren aber dadurch eine Profilierung, dass sie auf die ihnen zugrunde liegende Psychodynamik hin rekonstruiert und interpretiert werden. So diagnostiziert der Vf. Mechanismen einer „Dämonisierung der Opfer", die durch Religionen befördert werde, oder auch „pathologische Gottesbilder" in Judentum, Christentum und Islam (6f). Das aus ihrer Geschichte abzulesende Potenzial der drei monotheistischen Religionen, Ideologien zu stützen und Feindbilder zu kultivieren, werde unablässig politisch instrumentalisiert. Dem gegenüber vertritt M. de P. die These, dass nicht die Religionen als solche Quellen der Gewalt sind; vielmehr sind sie es nur dann, wenn sie von Menschen manipuliert werden (16).

Im 2. Kap. (17–27) wendet sich der Vf. der Zunahme von gewalttätigen Konflikten und ihrer religiösen Legitimierung in der Gegenwart zu. Seiner Einschätzung nach kann die Ausübung von Gewalt oft als religiöse Praxis gedeutet werden. Demnach wäre Terrorismus eine neue Form von Mystizismus oder „negativer Spiritualität". Dem terroristischen „Mythos erlösender Gewalt" und dem mit ihm einhergehenden Exklusivismus gelte es, einen „Universalismus des Heils" entgegenzusetzen (26f). Soll die Spirale der Gewalt unterbrochen werden, könne dies freilich nicht gewaltsam geschehen, sondern nur durch aktive Gewaltlosigkeit. Mögliche Formen eines solchen Widerstandes werden allerdings nur angedeutet.

Im 3. Kap. (29–46) skizziert M. de P. Konsequenzen missbräuchlich ausgeübter Gewalt für die Gesellschaft im Ganzen sowie für sozial benachteiligte Gruppen – darunter Kinder, Frauen und Behinderte sowie Menschen, deren sexuelle Orientierung nicht der Heteronormativität entspricht (LGBTQ-Gemeinschaft). Nicht zuletzt verweist der Vf. auf die verheerenden Folgen religiös legitimierter Gewalt für Umwelt und Natur.

Die zentralen Kap. 4 und 5 (47–74; 75–108) sind weitgehend strukturparallel aufgebaut. Geht es im 4. Kap. darum, die Ursachen für die Manipulation von Religionen durch Gewalt aufzudecken, so werden im 5. Kap. Vorschläge unterbreitet, den verschiedenen Formen der Manipulation wirksam zu begegnen. So sieht M. de P. bspw. in der Lehre von der wörtlichen Inspiration der Heiligen Schriften im Judentum, Christentum und Islam eine vielfach missbrauchte Grundlage dafür, eigene Herrschaftsansprüche religiös zu legitimieren. Demgegenüber betont er die Notwendigkeit, in den Heiligen Schriften immer auch Reflexe der jeweiligen Zeitumstände wahrzunehmen. Durch Kontextualisierung lassen sich die normativen Texte der Religionen – und hier besonders ihre problematischen, weil gewaltaffinen Texte – auf eine „zeitgemäße Auslegung" hin öffnen und so gegenüber selektiver Manipulation in Schutz nehmen.

Dies wiederum, so M. de P., hätte einschneidende Folgen für zentrale Konfliktfelder. So könnte dem Mythos der patriarchalen Dominanz gegenüber auf der rechtlichen Gleichheit von Menschen jeglichen Geschlechts und jeglicher sexuellen Orientierung beharrt und damit verbundene Formen von Gewalt kritisiert werden. Der verhängnisvollen Spirale von Gewalt, Unterdrückung und Scham könnte durch das Bemühen um Wahrheit, durch gemeinsames Erinnern, durch Empathie für die Opfer sowie durch Verzeihen und Vergeben begegnet werden, um so Versöhnung zu ermöglichen. Gegenüber einer gewaltförmigen Ideologie globaler Vereinheitlichung in Ökonomie und Politik wäre auf der Legitimität re-

gionaler Kulturen zu beharren. Und gegenüber der auch in westlichen Zivilisationen zunehmenden Kultur der Gewalt und des Todes wäre die lebensfördernde Bedeutung der Religionen aus einer Perspektive des Friedens heraus neu zur Geltung zu bringen.

Im 6. Kap. (108–120) plädiert M. de P. deshalb dafür, Religionen nicht in die private Sphäre zurückzudrängen, sondern ihnen einen Platz in der Öffentlichkeit einzuräumen. Dies entspreche auch dem Selbstverständnis der Religionen, insofern sich diese wesentlich auf den sozialen Zusammenhang und die Welt im Ganzen bezogen wissen. Religionen müssen sich am öffentlichen Diskurs um das Wohl der Gesellschaften auch deshalb beteiligen, weil sie sich anders ihrer missbräuchlichen Inanspruchnahme durch politische und ökonomische Ideologien nicht erwehren können.

M. de P. fasst seine Postulate in sechs „Schlussfolgerungen" prägnant zusammen (121–123). Es schließt sich eine Auswahlbibliographie (125–130) sowie ein detaillierter Sach- und Personenindex an (131–140).

Das Buch bietet einen originellen Zugang zu der in jüngster Zeit intensiv diskutierten Frage des Verhältnisses zwischen Gewalt und Religion. Das vom Vf. geführte Gespräch zwischen Psychologie und Theologie öffnet immer wieder überraschende Perspektiven. Der Zusammenhang von Scham, Narzissmus, Über-Ich, Gewalt und Terrorismus (65) mag Psychologen bekannt sein; für Theologen öffnen M. de P.s Hinweise vermutlich neue Perspektiven. Bemerkenswert ist die selbstkritische Haltung des Vf.s, in der er offene und verdeckte Formen von Gewalt in Christentum und Kirche – etwa im Bereich der Sexualität – benennt. Der biblizistische Fundamentalismus, auf den sich der Vf. wiederholt bezieht, ist im europäischen Kontext eher unbekannt.

Einer Reihe theologischer Fragen wäre vertieft nachzuspüren. So stellt sich angesichts der Forderung von M. de P., die normativen Quellen der drei monotheistischen Religionen fortzuschreiben (89), unausweichlich die Kanonfrage. Was genau ist hier gemeint? Inwiefern die Kategorie „Friede" als letztentscheidendes Kriterium für die Wahrheit einer Religion gelten darf (103), wäre zu diskutieren. Noch weitreichender dürfte die Frage sein, auf welcher inhaltlichen Grundlage die Religionen Versuchen missbräuchlicher Manipulation widerstehen können, und ob diesbezüglich womöglich Unterschiede zwischen den Religionen auszumachen sind.

Frankfurt am Main Dirk Ansorge

Eagleton, Terry: **Culture and the Death of God.** – New Haven: Yale University Press 2014. 248 S., kt $ 16,00 ISBN: 978-0300203998

Stilistisch brillant, materialreich und thesenstark – Terry Eagleton hat ein Buch geschrieben, das die Lektüre lohnt, selbst wenn man dem im Jahr 1943 geborenen britischen Literaturwissenschaftler nicht in allen Einschätzungen folgen mag. E. unternimmt eine beachtliche *tour d'horizon* durch die letzten 300 Jahre der europäischen Ideen- und Geistesgeschichte. Chronologisch zeichnet er nach, wie mit dem Verblassen, Überflüssigwerden und Verschwinden des christlichen Gottes umgegangen wurde. Genau das verbirgt sich nämlich hinter der titelgebenden Rede vom Tode Gottes. Gemeint ist der fortschreitende, sich beschleunigende Relevanzverlust des Gottesgedankens. Wie E. diagnostiziert, kommen heutige Konsumgesellschaften bestens ohne einen Gott aus, ja sie vermissen ihn nicht einmal mehr. Damit erreicht ein Prozess seinen Abschluss, der seinen Anfang in der Aufklärung nahm.

Das erste der insgesamt sechs Kap. ist dann auch dieser Epoche gewidmet („The Limits of Enlightenment", 1–43). Zwar sei die Aufklärung nicht an sich areligiös oder darauf aus gewesen, den Glauben abzuschaffen. Wohl sollten kirchliche Macht- und Geltungsansprüche bekämpft werden (12). Durch das Konzept einer natürlichen oder vernünftigen Religion sollten zumal den durch konfessionelle Streitigkeiten bedingten politischen Wirren ein Ende bereitet werden (31). Nicht mehr die Berufung auf den göttlichen Willen, sondern die Vernunft, verstanden als ein prinzipiell allen Menschen eigenes Vermögen, sollte das gesellschaftliche Zusammenleben ordnen und bestimmen. Durch die rationale Moralbegründung verlor der Gottesgedanke jedoch an Gewicht, ebenso aufgrund der immer stärkeren Durchdringung aller Lebensbereiche durch die Vernunft (34–43). Allerdings blieb die Aufklärung insgesamt doch ein reichlich abstraktes Eliten-projekt, dem es an Rückhalt in weiten Bevölkerungsschichten mangelte. E. deutet die weiteren Epochen, nämlich den Idealismus wie die Romantik („Idealists", 44–94, bzw. „Romantics", 95–118), als Versuche, den Bedeutungsverlust Gottes vermittels des Konzepts der Kultur zu kompensieren. Kunst, Literatur, Ästhetik, die Nation und ihre Mythen sollten Zusammenhalt stiften und damit das leisten, was die Religion bislang übernommen hatte. Das Subjekt wurde als ein Wesen verstanden, das frei ist, schafft, sich verwirklicht und ausdrückt. Im Laufe des 19. Jh.s schwand allerdings das Zutrauen in die Kultur; es stellten sich Erschöpfungssymptome ein. Zeichen dafür ist die Stimmung des *fin de siècle*. E. führt mehrere Gründe dafür an, warum es nicht gelang, an die Stelle des verschwundenen, überflüssig gewordenen Gottes dauerhaft das Konzept der Kultur zu setzen („The Crisis of Culture", 119–150). Zentral scheint ihm das Unvermögen der Kultur, als umfassendes Bindemittel zu fungieren: „No symbolic form in history has matched religion's ability to link the most exalted of truths to the daily existence of countless men and women. [...] It was clear that there could be no salvation in aesthetic culture alone. It was too minority a pursuit for that. Yet neither could one place any great hope of redemption in the idea of culture as a whole form of life. There are no whole forms of life. Human societies are manifold and contentious. Culture is more likely to reflect social divisions than to reconcile them." (122) E. insinuiert damit, dass man sich über Jahrzehnte hinweg etwas vorgemacht und eigentlich sich selbst getäuscht habe. Seiner Auffassung nach sprach erst Friedrich Nietzsche mit Klarheit aus, was bis dahin niemand zu denken gewagt hatte: Wenn Gott tot ist, dann muss der Mensch sein Leben selbst in die Hand nehmen – mit allen Konsequenzen, weil er niemandem mehr Rechenschaft schuldig ist („The Death of God", 151–173). Nietzsche könne zu Recht als ein wirklicher Atheist bezeichnet werden (151). So etwas wie Kultur spiele in seinem Denken konsequenterweise keine Rolle, weil es ja müßig ist, nach Ersatz für etwas zu suchen, was gar nicht existiert. Nietzsches Vision vom *Übermenschen*, der heroisch sein Schicksal gestaltet, ist da folgerichtiger – allerdings auch ziemlich anstrengend, tendenziell tragisch und somit erneut massenuntauglich. Beinahe schon zu einer Hintergrundgewissheit ist der Atheismus deshalb nicht durch Nietzsche geworden („Modernism and After", 174–208). E. sieht den Tod Gottes vielmehr mit der Postmoderne, deren Beginn er in den 1980er-Jahren ansetzt, vollendet (190–192). Nun erst wird auf alle Ordnung, Einheit und Grundlegung verzichtet; Zersplitterung, Perspektivität und Fragmentierung gelten nicht mehr als Probleme, sondern werden als einfach gegeben angesehen. Das verbindet sich mit dem endgültigen Triumph des Kapitalismus, in dessen Folge der Mensch zum manipulierbaren Konsumenten wird (194f). Trotzdem verschwindet die Religion nicht, mag sie insgesamt auch an Bedeutung verlieren. Spätmoderne Gesellschaften sind nämlich nicht nur durch die Postmoderne geprägt; andere Einstellungen leben fort. Diese geraten aber unter zunehmenden Druck. In der Folge radikalisieren sie sich. Weltweit, unabhängig vom jeweiligen Kulturkreis oder auch von der religiösen Prägung, ist darum der Fundamentalismus auf dem Vormarsch. Pointiert schreibt E.: „The Almighty, it appears, was not safely nailed down in his coffin after all. He had simply changed address, migrating to the US Bible Belt, the Evangelical churches of Latin America and the slums of the Arab world. And his fan club is steadily growing." (199) Der Fundamentalismus ist in dieser Deutung kein Phänomen, das auf den Islam beschränkt wäre – trotz der Ereignisse des 11. Septembers. Im dialektischen Sinne führt der sowohl gedachte als auch zu einer lebenspraktischen Selbstverständlichkeit gewordene Tod Gottes dazu, dass Gott wieder lebendig wird. Das muss nicht notwendigerweise auf derart zerstörerische Weise geschehen, wie es beim islamistischen Terror der Fall ist. E., der im Übrigen große Sympathien für den Marxismus hegt, sieht vielmehr einige Chancen für das Christentum. Angesichts des spirituellen Vakuums, das die kapitalistische Postmoderne seiner Auffassung nach produziert, hält er es für durchaus möglich, dass jenes wiederum Attraktivität erlangt, wenigstens als Kritik der bestehenden Verhältnisse. Jesu Solidarität mit den Randständigen, sein Leiden und Kreuz sind sperrige, nicht marktförmige oder politisch unmittelbar verzweckbare Wirklichkeiten; es sind stattdessen Erinnerungen an das Flüchtige und Armselige menschlicher Existenz (159f, 171f, 207f). So schließt E. nicht defätistisch, aber ebenso wenig naiv-optimistisch. Mit Blick auf das NT formuliert er: „What it adds to common-or-garden morality is not some supernatural support, but the grossly inconvenient news that our forms of life must undergo radical dissolution if they are to be reborn as just and compassionate communities. The sign of that dissolution is a solidarity with the poor and powerless. It is here that a new configuration of faith, culture and politics might be born." (208)

Es ist nur zu hoffen, dass E., dessen Produktionskraft immens ist, das nicht als ein Schlusswort versteht, sondern weitere Studien folgen lässt, welche die genannte Konstellation beleuchten. Wünschenswert wäre dann auch eine stärker analytische, weniger thetische Argumentationsweise. Die Gedankenführung in *Culture and the Death of God* ist komplex, mitunter mäandriert sie sogar. Hinzu kommt eine etwas großflächige Darstellung, die zwar eine Vielzahl von Phänomenen zusammenbringt, aber im Detail mehr an Belegen liefern müsste. Klärungsbedürftig ist etwa, welche Rolle die Infragestellung des metaphysischen Kausalitätsprinzips hatte (11). Zudem wäre eine eingehende Exegese der Werke der Klassischen Deutschen Philosophie wünschenswert, ferner eine stärkere Berücksichtigung der reichlich vorhandenen nicht-anglophonen Sekundärliteratur – man denke nur an die Studien von Heinz Schlaffer, Rüdiger Safranski oder Rudolf Schlögl. Solche Einwände mögen angesichts der beachtlichen Ambition, die Situation der Gegenwart durch die Rekonstruktion der Vergangenheit zu verstehen, womöglich kleinlich wirken. Doch sind die Themen, die E. aufgreift, von erheblicher Bedeutung und verdienen deshalb eingehende Behandlung. Wer sich für Atheismus, Säkularisierung und Fundamentalismus interessiert, überhaupt Orientierung über die heutige Stellung der Religion sucht, wird durch das vorliegende Buch profitieren. Es fordert heraus, vielleicht provoziert es sogar – auf jeden Fall zu weiterem Nachdenken.

Dortmund Benjamin Dahlke

Wijsen, Frans: **Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict**. – Bern: Peter Lang 2013. (IX) 218 S. (Studying Muslim-Christian Relations. Religions and Discourse, 55), pb. € 55,60 ISBN: 978–3–0343–0944–8

Vorliegendes Buch ist, ganz anders als der Titel auf den ersten Blick suggerieren könnte, weniger eine systematische Studie zu den historischen Ursprüngen und dem konkreten Verlauf der Beziehungen zwischen Islam und Christentum, sondern vielmehr eine breit ausholende wissenschaftstheoretische Reflexion über die Methoden, Grenzen und Inhalte der Religionsphänomenologie, bei welcher die christlich-muslimischen Beziehungen nur Stichwortgeber sind. Zu diesem Zweck bedient sich der Vf. v. a. der Diskursanalyse, um Religion nicht etwa wesentlich in ihrer autonomen intellektuellen und spirituellen Dynamik zu begreifen, sondern als permanent neu verhandeltes, künstliches „Konstrukt", welches nur ein Produkt der jeweiligen sozialen Rahmenbedingungen sei. Verdeutlicht wird die Darstellung ausschließlich anhand soziologischer Studien, die der Vf. in so unterschiedlichen Ländern wie Indonesien und Tansania betreiben konnte; ein Verweis auf die geistigen und historischen Wurzeln des Zusammenlebens von Christen und Muslimen fehlt aufgrund der ausschließlichen Betonung der „realen" Gegebenheiten des 20. und 21. Jh.s nahezu völlig.

Dementsprechend fällt dann auch der Aufbau des Buches aus, dessen zehn Sektionen, die jedes Mal in genau drei Unterkap. aufgeteilt sind, meist mit derart allgemein gehaltenen und fast ausschließlich auf typisch soziologische Latinismen rekurrierenden Titeln versehen sind, dass es auf den ersten Blick eher schwerfällt, einen Eindruck von der inneren Logik und dem tatsächlichen Inhalt der Untersuchung zu erhalten. Leider verändert sich dieser etwas verwirrende Eindruck auch bei der Lektüre nicht wirklich; und selbst derjenige Leser, der die Hürde des ethnologisch-strukturalistisch-diskursanalytischen Jargons genommen und gelernt hat, die überall in den Fließtext eingestreuten umfangreichen Verweise auf moderne soziologische Literatur geistig auszublenden, findet sich nun vor dem Problem wieder, entscheiden zu müssen, inwieweit die gerade gelesenen Passagen nun entweder kryptisch oder tautologisch sind.

Als kleine stilistische Kostprobe besagter Charakteristika seien hier zunächst einfach nur die Titel von acht der zehn Kap., welche den Hauptteil der Studie untergliedern, zitiert: 1. „Interreligious relations in the post-Cold War era" (15–28); 2. „Interreligious studies as an interdisciplinary field" (29–28); 3. „A narrative theory of interreligious relations" (39–52); 4. „Discourse analysis in interreligious studies" (53–74); 7. „Context, comparison and conversation" (107–126); 8. „Religious identity transformation in interaction" (127–142); 9. „Religious language, social conflict and cohesion" (143–166); 10. „A conversational theory of interreligious relations" (167–184).

Angesichts der oben vermerkten Probleme, welche auch durch den fast ausschließlichen Verweis auf moderne angelsächsische Literatur nicht eben behoben werden (auf zwölf Seiten Bibliographie kommen gerade mal zwölf deutsche Titel; dabei kein einziger in so exotischen Sprachen wie etwa Französisch, Italienisch oder gar Spanisch), waren dem Rez.en leider nur die Kap. 5 und 6 intellektuell zugänglich, welche „Muslim-Christian relations in Tanzania" (75–90) und „Muslim-Christian relations in Indonesia" (91–106) betitelt und jeweils symmetrisch strukturiert sind, nämlich in (natürlich drei) Unterkap. zu „Analysis of linguistic practice", zu „Analysis of discursive practice" und „Analysis of social practice". Basis der Darstellung ist dabei allerdings nicht etwa eine Analyse der sozialen, historischen, politischen oder theologischen Wechselbeziehung zwischen islamischen und christlichen Gruppierungen, sondern nur die Auswertung von „group discussions [...], each group comprising five to seven participants, using gender, age, education and religion as selection criteria" (76; simil. 91). Dass bereits die Bereitschaft dieser „Gruppen", sich solchen Diskussionen zu stellen, sowie die Persönlichkeit des Diskussionsleiters das entstehende Gesamtbild verzerren könnte, wird allerdings nicht besprochen; auch nicht, auf welcher Basis die Rekrutierung der Diskutanten überhaupt geschah. Dementsprechend vage fallen dann auch die Resultate der beiden Kap. aus, deren Auswertung selten das Stadium einer räsonierenden Zusammenfassung überschreitet, und deren inhaltliche Dimension recht belanglos ist, wie etwa:

„Muslims speak about Christians as ‚friends', ‚relatives', ‚comrades', ‚fellows', ‚brothers' and ‚sisters'. They also speak about Christians as ‚infidels/kafir', but always indirectly" (77); oder: „At an individual level participants identified themselves as ‚youths' or ‚elders', ‚ordinary believers' as opposed to religious and political leaders, ‚people of low income', ‚parents', ‚fathers', ‚mothers' etcetera [sic!]." (87)

Angesichts der methodischen Grundannahmen des Buches ist ein solcher Mangel an Tiefe freilich kaum erstaunlich, liest man doch tatsächlich in einem der „analytischen" Kap.: „However, culture has no direct influence on behaviour. Behaviour is shaped by self-constructs or mental representations of the self (Kim 2002: 9)" (132) und „Scholars of religion should not exaggerate the difference between individualism and collectivism. They are not characteristics of societies or cultures, in a linear or exclusive way (Kim 2002: 167), but of self-constructs (Kim 2002: 19)" (133) – Aussagen, welche der Rez. nur mit Kopfschütteln quittieren kann. Bezeichnend sowohl für die stets apodiktisch formulierte, rein materialistisch-reduktionistische Argumentation wie auch den ebenso ermüdenden wie selektiven Belegstil ist auch folgende Passage:

„In line with narrative theory (chapter 3) our answer to the question of what makes religious language religious, or what is religion, is that it is not religious because of intrinsic, objectively measurable values or characteristics (Bourdieu 1991a; Giddens 1991: 52; Blommaert & Verschueren 1991: 1; Dubuisson 2003: 15). Practices or artefacts are religious because believers place them in a specific narrative context, in which they are labelled religious and distinguished from other practices or artefacts labelled nonreligious or secular (Jensen 2003: 413; Floos 1999: 137–141; Murphy 2000: 400–401; Knoblauch 1998: 175–178; Brown 2009: 199–233). Put differently, definitions of artefacts or practices as religious are historical products of discursive processes (Asad 1993: 29) within speech communities. As a result, people outside these speech communities (‚unbelievers') do not recognize them as religious, but perceive them as superstition or magic. [...] Thus what is religious and what is not depends on narrative context, just as football is only meaningful to those who know the rules of the game (Murphy 2000: 400–401)." (144f)

Da der Rez. jedem einzelnen dieser Sätze nur mit Vehemenz widersprechen kann, eine solche Diskussion aber kaum in einigen Zeilen abzuschließen ist, soll jede weitere Kritik an dieser Stelle unterbleiben und der Leser gebeten sein, sich selbst ein Bild von den Vorzügen und Nachteilen vorliegenden Buches zu verschaffen.

Brüssel David Engels

Unterwegs im Experiment. Protestantische Transformationen im Ruhrgebiet, hg. v. Peter Noss / Thomas Erne. – Essen: Klartext 2014. 342 S., brosch. € 29,95 ISBN: 978–3–8375–0899–4

Kaum eine westdeutsche Region ist in den letzten Jahrzehnten so sehr von einem Strukturwandel geprägt worden wie das Ruhrgebiet: Der Wegfall großer Bereiche der Montanindustrie (Bergbau und Stahl) war und ist verbunden mit der Entstehung von neuen wirtschaftlichen, aber auch sozialen Strukturen. Weil das Ruhrgebiet somit eine Region im Übergang ist und auch die Religion solche Räume des Übergangs kennt bzw. in gewisser Weise selbst ein solcher Raum ist, vermuten die Hg. in ihren beiden Vorworten eine Verwandtschaft von Ruhrgebiet und Protestantismus. Beide sind „unterwegs im Experiment".

Der Sammelband beschreibt nun allerdings nicht (oder nur am Rande) die vielfältigen Experimente, mit denen Gemeinden im Ruhrgebiet intern auf diese Situation reagieren, vielmehr beleuchten die Beiträge auf unterschiedliche Art das Verhältnis von Protestantismus und Kultur im Ruhrgebiet. Dabei spannt sich der Bogen von allgemeinen Überlegungen zu „Gott in der Stadt" (*Wolfgang Grünberg*) bis hin zu Fotografien von Personen, die sich mit der Fragestellung „Protestantismus heute im Ruhrgebiet" beschäftigt haben (*Christoph Kniel / Niko Synnatschke*).

Einige Beiträge befassen sich allgemein mit Vergangenheit und Gegenwart des Protestantismus in der Region: *Michael Basse* beschreibt den „Prozess der Inkulturation" der Reformation und die Relevanz der Erinnerungskultur, *Ulrich Althöfer* bebildert den Prozess mit Hilfe von sieben exemplarischen Kirchenbauten. *Stefanie Brauer-Noss* analysiert – ebenfalls auf dem Hintergrund der Geschichte – pointiert die Situation, die sich aus der Tatsache ergibt, dass das Ruhrgebiet kirchlich teils zur rheinischen, teils zur westfälischen Landeskirche gehört. Die titelgebende „Sehnsucht nach *einer* protestantischen Stimme" war bisher noch nicht groß genug, um z. B. aus der Konferenz der Ruhrgebietssuperintendenten ein wirklich einflussreiches Gremium zu machen. (Auch der vorliegende Band spiegelt übrigens diese Teilung: Fast alle Beiträge stammen aus Westfalen bzw. beleuchten die dortige Situation; die Einheit des Ruhrgebietes ist auch hier nicht verwirklicht.) *Jens Schlamelcher* analysiert, ausgehend vom Interview mit einem Gemeindepfarrer, die konkreten Veränderungen im Bereich Kirchenorganisation (Finanzen) und Gemeindeleben. Dabei werden auch die damit verbundenen Probleme deutlich benannt.

Andere Beiträge beziehen sich schwerpunktmäßig auf das Engagement der Evangelischen Kirche im Rahmen der europäischen Kulturhauptstadt RUHR.2010. *Andreas Isenburg* beschreibt die Arbeit des Evangelischen Kulturbüros im Rahmen der Kulturhauptstadt „Zwischen Event und Hochkultur", *Rüdiger Sareika* beleuchtet den gesamten Zeitraum zwischen dem Projekt „Freiräume" im Rahmen des EKT 1991 und dem Jahr 2010 und würdigt dabei auch seinen eigenen Beitrag. Kritisch mit dem dabei vorherrschenden Kulturbegriff setzt sich *Thomas Wessel*, Kulturpfarrer der Bochumer Christuskirche, in „Die Würde des Profanen" auseinander und stellt abschließend das Projekt „Platz des europäischen Versprechens" von Jochen Gerz vor, das im öffentlichen Raum, mitten im profanen Bochum, angesiedelt ist.

Wieder andere Beiträge widmen sich verschiedenen Facetten der Kultur: *Ingo Reuter* konstatiert Bezüge zwischen einer veränderten „Körperkultur", die nur noch Interesse an glänzenden Oberflächen hat, und der Situation im Ruhrgebiet bzw. dessen Selbstdarstellung. *Friedhelm Kreis* behandelt rein deskriptiv die Beziehungen von Kirche und Sport (nur am Rande mit dem Fokus auf Nordrhein-Westfalen und ohne dass gefragt würde, ob z. B. die Bedeutung des Fußballs im Revier spezifische Chancen für das Gespräch mit dem Protestantismus bieten könnte). *Hans-Martin Gutmann* beleuchtet die Rolle der Trivialkultur (nicht nur im Ruhrgebiet) und deren Spannungsverhältnis zur sog. Hochkultur anhand von Schlagertexten. *Okko Herlyn* stellt Überlegungen zur verheißungsvollen ménage à trois von „Kirche, Revier und Humor" an, und zwei Beiträge beschäftigen sich mit der Kirchenmusik: *Harald Schröter-Wittke* stellt Komponisten und Kirchenmusiker vor, die auf irgendeine Weise mit dem Ruhrgebiet verbunden waren. *Andreas Fröhling* fragt, was Kirchenmusik angesichts der gegenwärtigen Situation leisten kann und will. *Thomas Damm* stellt schließlich Filme mit Ruhrgebietsbezug zusammen – und verweist allgemein auf deren Bedeutung für die kirchliche Arbeit, weil in Filmen die Lebensfragen der Menschen von heute verhandelt werden.

Das im Ruhrgebiet naheliegende Feld „Kirche und Arbeitswelt" behandelt *Hans-Udo Schneider*. Er würdigt positiv die gemeinsame Sozialarbeit der Konfessionen im Bergbau (GSA) und den – sogar mit dem Hans-Böckler-Preis des DGB ausgezeichneten – Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt (KDA), verweist aber auch auf die geringe Vernetzung dieser Arbeit mit den Gemeinden sowie auf die Widersprüche zwischen dem *Sozialwort der Kirchen* und deren eigenen arbeitsrechtlichen Realität. Im Zusammenhang mit einer wegweisenden Studie zur Energiepolitik (Wuppertal-Studie) muss er außerdem deren Irrelevanz für konkrete Politikentscheidung einräumen.

Von zwei echten Experimenten berichten *Hartmut Schröter* und *Dirk Harms*. Letzterer beschreibt sein Theaterprojekt zum Thema Prometheus mit Strafgefangenen der JVA Essen, ersterer seine Arbeit an der Melanchthonkirche Bochum in der Nähe des renommierten Schauspielhauses. Er beleuchtet die Formen der Kooperation mit einzelnen Schauspieler/inne/n und Regisseuren sowie die unterschiedlichen Reaktionen der Gemeindemitglieder und reflektiert anschließend auf hohem Niveau diese Zusammenarbeit mit einer autonomen, teilweise dezidiert atheistischen Kunst- und Kulturszene, insbes. mit Bezug auf theologische Überlegungen von Paul Tillich und kunstphilosophische Thesen von George Steiner und Botho Strauß. Dieser Beitrag eines Beteiligten, der „unterwegs im Experiment" ist, gehört m. E. zu den anregendsten des Bandes.

Insgesamt vermittelt das Buch dagegen einen zwiespältigen Eindruck. Zum einen sind die einzelnen Beiträge (deren Anordnung in fünf Blöcken sich nicht ganz erschließt) uneinheitlich und vermitteln kein klares Gesamtbild, zum anderen sind sie in einigen Fällen kaum ruhrgebietsspezifisch und wenig ertragreich für das Thema des Bandes. Andererseits ist vielleicht gerade diese Uneinheitlichkeit ein Spezifikum des Ruhrgebiets. Denn der Hg. *Peter Noss* schließt seinen Beitrag „Das Eigene im Fremden verstehen" mit folgendem Statement: „Der Protestantismus ist im Ruhrgebiet am richtigen Ort. Die Region ist das Spiegelbild einer Entwicklung hin zur Vielfalt, die dem Evangelischen, dem Protestantischen selbst zu eigen ist. Sich unter diesem Vorzeichen zu öffnen, ist authentisch und überlebensnotwendig zugleich. Der Geist Gottes weht bekanntlich, wo er will: Das zeigen die vielfältigen Anknüpfungsmöglichkeiten, die in den Beiträgen dieses Bandes sichtbar werden." (100) Und vielleicht lässt sich auch die Erkenntnis von Schröter-Wittke bzgl. der behandelten Kirchenmusiker ins Allgemeine übertragen: Er kann in deren Werken nichts Ruhrgebiettypisches entdecken, hält aber jede einzelne Person für interessant, bunt, mitunter ambivalent, auf jeden Fall wert, sich mit ihr auseinanderzusetzen, und schließt: „Möglicherweise sagt dies mehr über das Ruhrgebiet als der Versuch einer generalisierenden Zusammenschau." (234)

Stuttgart Georg Röwekamp

Kurzrezensionen

Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, hg. v. Peter Ebenauer / Rainer Bucher / Bernhard Körner. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2014. 224 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 28) pb. € 19,00 ISBN: 978–3–7022–3350–1

Dieser Sammelband dokumentiert eine Ringvorlesung, die die Kath.-Theol. Fak. Graz im WS 2012/13 aus Anlass des Konzilsjubiläums veranstaltet hat. Der Titel deutet die Zielsetzung der Ringvorlesung und damit auch dieser Publikation an: Unterschiedliche Fachvertreter, die meisten aus Graz, aktualisieren das zentrale Konzilsanliegen des „aggiornamento", indem sie ausgehend von zentralen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils Brennpunkte und Orientierungen heutiger christlicher Existenz paradigmatisch erschließen. Insofern die Kirche sich mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* dafür entschieden hat, an ungesicherten und riskanten Orten des Lebens präsent sein zu wollen, gestaltet sich heutige christliche Existenz als *zerbrechlich* und *kraftvoll* zugleich.

Zwar liefert dieser Band keine grundlegend neuen Forschungserkenntnisse. Gleichwohl sind viele der zehn Beiträge anregend zu lesen. Gelungen ist der Blick auf Madeleine Debrêl, denn anhand ihrer Person lässt sich die pastorale Zielrichtung des Konzils biographisch gut exemplifizieren. Etwas langatmig wirkt der Aufsatz über die Schriftauslegung vor dem Hintergrund von *Dei Verbum*, der nur einen einzelnen Aspekt der Offenbarungskonstitution beleuchtet. Insgesamt handelt es sich um ein theologisches Lesebuch, das Interessierten auf verständliche Weise zentrale Aspekte des Konzils nahebringt und sie zur Gegenwart in Beziehung setzt.

Ph. M.

Norwood, Donald W.: **Reforming Rome.** Karl Barth and Vatican II. – Grand Rapids, MI/London: Eerdmans 2015. (XXI) 263 S., pb. $ 35,00 ISBN: 978–0–8028–7210–4

Bei vorliegendem Buch handelt es sich weniger um einen wissenschaftlichen Forschungsbeitrag, obwohl der Titel dies eigentlich erwarten lässt, sondern um einen ökumenisch motivierten Essay. Unter Bezugnahme auf Karl Barth (1886–1968) und sein Verhältnis zum Katholizismus erörtert Donald Norwood (*1940), Pastor der britischen *United Reformed Church*, eine Vielzahl an Fragen, welche die Einheit der Christen betreffen. Ausgangspunkt ist jene Romreise, die B. im Jahr 1966 unternahm und die in der Schrift *Ad limina apostolorum* dokumentiert ist. Eigentlich hatte er als reformierter Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnehmen sollen, doch war ihm das gesundheitlich nicht möglich. N. kommt immer wieder auf B.s Aufenthalt in der Ewigen Stadt zurück, ohne diesen allerdings zu rekonstruieren und die Gesprächspartner zu porträtieren. Außerdem wird weder das von Eberhard Busch geführte Tagebuch *Meine Zeit mit Karl Barth* eingehend ausgewertet noch finden neuere theologiegeschichtliche Studien in aller Breite Berücksichtigung; bspw. vermisst man von Mauro Velati: *Separati ma fratelli.* Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962–1965), Bologna 2014. B.s Romreise stellt insofern die Hintergrundfolie für allgemeinere ökumenisch-ekklesiologische Reflexionen dar.

B. D.

Sphärendynamik, hg. v. Georg Pfleiderer / Alexander Heit. – Band I: Zur Analyse postsäkularer Gesellschaften. – Zürich: Nomos 2011. 390 S. (Religion – Wirtschaft – Politik, 2), pb. € 39,00 ISBN: 978–3–290–22005–1; Band II: Religion in postsäkularen Gesellschaften. – Zürich: Nomos 2012. 446 S. (Religion – Wirtschaft – Politik, 3), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–8329–6711–6

Wenn es um die Bestimmung des Ortes von Religion in der Moderne geht, scheint der heutige Theoriefundus auf Alternativen zum Säkularisierungsnarrativ angewiesen. Die junge Erzählung vom postsäkularen Zeitalter bietet aufgrund ihrer weniger historisch vorbelasteten Prämissen einen deutlich angemesseneren, wenngleich noch recht unbestimmten Analyserahmen. Die vorliegenden Bände dokumentieren auf dessen Basis eine Zusammenführung von Akteuren aus den Geistes- und Sozialwissenschaften zu einem transdisziplinären Diskurs. In ihm geht es um Verbindungen, etwa von politikwissenschaftlicher Analyse mit politischer Theologie des demokratischen Rechtsstaates, um eine theologische Soziologie der Moral oder um Repräsentationen des Islams in medial-künstlerischer Formung. Die Beiträge folgen dem Anliegen, „aktuelle Tendenzen der Interferenzdynamik der Sphäre Religion mit anderen gesellschaftlichen Sphären in ausgewählten Aspekten näher zu untersuchen" (Band II, 10). Der Sphärenbegriff (insbes. in Anlehnung an Max Weber) dient dabei als neu justiertes Instrument für die Möglichkeit, Bezüge, Spannungen und Durchdringungen von Kulturbereichen wahrzunehmen, diese also nicht als voneinander isoliert, sondern als durchlässig zu erkennen und auf dieser Grundlage Aspekte wie etwa Menschenwürde, Avancen religiöser Parteien, das Religiöse in Medien und dergleichen in den Blick zu nehmen. Die Bände liefern eine innovative Analyse kultureller Dynamiken auf Basis eines hohen Reflexionsniveaus, hinter das Forschungen zur Religion heute nicht mehr zurück können.

Bo. K.

Scheib, Andreas: **Philosophie für Theologen**. Eine Einführung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. 164 S. (Basiswissen Theologie), brosch. € 24,95 ISBN: 978–3–534–26437–7

Die vorliegende Einführung in die „Philosophie für Theologen" erhebt den Anspruch, eine „allgemeine Einführung in die Themengebiete und grundlegenden Fragestellungen der Philosophie für Studierende der theologischen Fächer beider Konfessionen" zu liefern. Zu diesem Zweck erläutert der Vf. zunächst einige methodische Grundlagen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, um dann verschiedene historische Positionen und Streitfragen darzustellen: Er beginnt mit der klassischen Metaphysik und führt in die beiden größten Denker der Antike, Platon und Aristoteles, ein, um schließlich ausführlich die Rezeption des Letzteren bei Thomas von Aquin zu erläutern. Ein besonderer Fokus wird auf die Eucharistielehre des Aquinaten gelegt. Diese wird auch im nächsten Kap. zu Descartes' Reaktivierung des Platonismus ausführlich dargelegt. Das Werk schließt mit einigen knappen Erläuterungen zu Kant, Nietzsche, Wittgenstein, Carnap, Husserl und Ricœur, die jedoch eher kursorisch ausfallen und nicht an die vertiefte Auseinandersetzung mit Platon, Aristoteles, Thomas und Descartes heranreichen. Diese etwas einseitige Auswahl ist für ein Einführungswerk problematisch, zumal der konsequent historische Zugang des Vf.s den Blick auf zeitgenössische systematische Herausforderungen verstellt. Die Einführung ist daher keine allgemeine Einführung in die Philosophie für Theologen, sondern eher eine Einführung in exemplarische Diskurse der Philosophiegeschichte mit theologischer Relevanz.

M. Br.

Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum. Die ältesten Papstbriefe. Dritter Teilband. Lateinisch – Griechisch – Deutsch, hg. v. Hermann-Josef Sieben. – Freiburg: Herder 2014. (VII) 300 S. (Fontes Christiani 4. Folge, 58/3), Ln. € 40,00 ISBN: 978–3–451–30967–0

Mit dem hier anzuzeigenden dritten Band der *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum* schließt Herrmann-Josef Sieben die deutsche Neuübersetzung der Papstbriefe von Cornelius (251–253) bis Sixtus III. (432–440) ab. Im vergangenen Jahr sind bereits die ersten beiden Teilbände erschienen; sie wurden vom Vf. dieser Kurzrezension ebenfalls in der Theologischen Revue besprochen (ThRv 111 [2015], 121f).

Der dritte Teilband enthält die Briefe von Bonifatius (418–422), Coelestin (422–432) und Sixtus III. (432–440). Die Texte werden nach den maßgeblichen Editionen abgedruckt, die deutschsprachigen Übersetzungen sind gut kommentiert und ermöglichen über detaillierte Literaturangaben leicht ein vertieftes Studium zu Einzelaspekten. Im Anschluss an den Text- und Übersetzungsteil (665–923) folgen ein Abkürzungsverzeichnis (928–932), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (933–947) sowie ein Register (949–994), die sich insgesamt auf alle drei Teilbände beziehen. Das Register verspricht dabei, für künftige Leser besonders nützlich zu sein: Neben einem Verzeichnis der Bibelstellen, Namen und wichtiger lateinischer Begriffe erschließt ein umfangreiches Sachregister das Corpus der römisch-bischöflichen Schreiben neu und ermöglicht in Zukunft, leichter thematische Verbindungen zwischen einzelnen Bischöfen zu ziehen.

Der dritte Teilband beschließt damit in gelungener Form die vorangegangenen zwei Teilbände zu den *Vetustissimae epistulae* und ist ein überaus wichtiges Stück altertumswissenschaftlicher Grundlagenforschung.

Ch. Ho.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Raid Al-Daghistani, Hammer Str. 95, 48153 Münster
Prof. Dr. Dirk Ansorge, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt am Main
Prof. Dr. Dr. Peter Antes, Appelstr. 11 A, 30167 Hannover
Prof. Dr. Harry Behr, Grünburgplatz 1, 60323 Frankfurt am Main
Prof. Dr. Achim Behrens, Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Julia Bruch, Historisches Institut, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
Prof. Dr. Achim Buckenmaier, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano, Vatikanstadt
Dr. Benjamin Dahlke, Arcostraße 76, 44309 Dortmund
Prof. Dr. Hans-Ulrich Dallmann, Maxstr. 29, 67059 Ludwigshafen
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Prof. Dr. David Engels, Avenue F.D. Roosevelt 50, CP 175, 1050 Brüssel, Belgien
Prof. Dr. Wilfried Engemann, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 2115 Summit Avenue, MN 55105 St. Paul, USA
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Konrad Hammann, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Matthias Haudel, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Christian Hornung, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Prof. Dr. Eckhard Jaschinski SVD, Arnold-Jansen-Str. 30, 53754 St. Augustin
Dr. Sara Kipfer, Länggassstr. 51, 3012 Bern, Schweiz
Dr. Martin Kirschner, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Aila Lauha, P.O. Box 4 (Vuorikatu 3), 00014 University of Helsinki, Finnland
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Dr. Rita Müller-Fieberg, Arnold-Janssen-Str. 30, 53757 St. Augustin
Dr. Mussa S. Muneja, P.O. Box 7, Usa-River, Arusha, Tansania
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Dr. Christian Polke, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Prof. Dr. Ulrich Riegel, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Kristin Riepenhoff, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Ulli Roth, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Georg Röwekamp, Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart
Prof. Dr. Clauß Peter Sajak, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Dr. Jennifer Wasmuth, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Catherina Wenzel, Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt am Main

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.

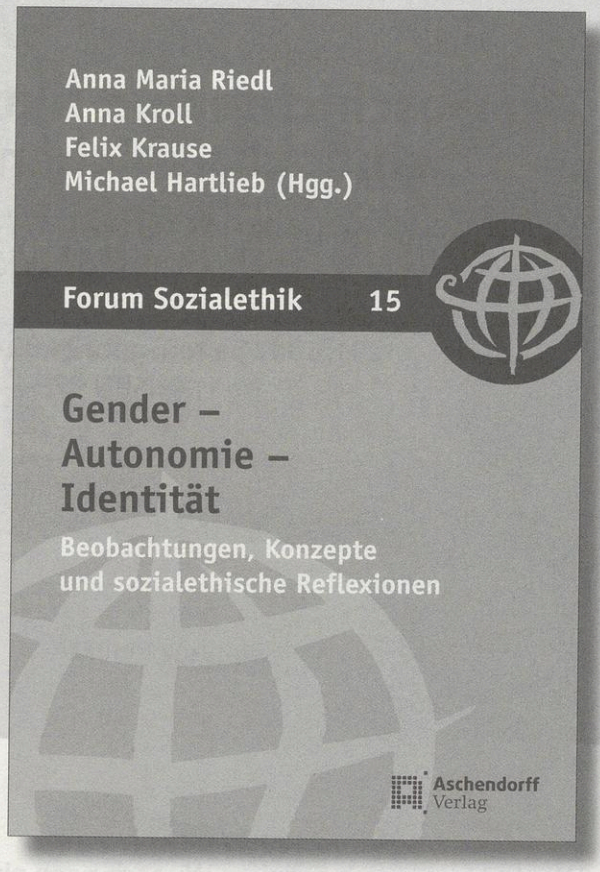
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Printed in Germany
Rezensionsexemplare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

© 2015 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

Anna Maria Riedl / Anna Kroll /
Felix Krause / Michael Hartlieb (Hgg.)

Gender – Autonomie – Identität

Forum Sozialethik, Band 15
2015, 200 Seiten, kart. 29,90 € | sFr 45,60.
ISBN 978-3-402-10641-9



Der vorliegende Band greift mit der Reflexion auf die Stichworte Gender – Autonomie – Identität aktuelle soziale Entwicklungen auf, die für einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel stehen: Identitäts- und Rollenmuster sind brüchig geworden, gleichzeitig schienen noch nie so viele autonome Entscheidungen möglich wie heute. Die dabei aufbrechenden Fragen – nach Differenzerfahrungen und Gleichheit, nach Selbst- und Fremdverständnissen, nach sozialen Ein- und Ausgrenzungsmechanismen, nach Autonomie und Identität – werden aus unterschiedlichen Perspektiven und Theorieansätzen als Gerechtigkeitsfragen der Gegenwart identifiziert und treiben so das Projekt einer gendersensiblen, christlichen Sozialethik weiter voran.

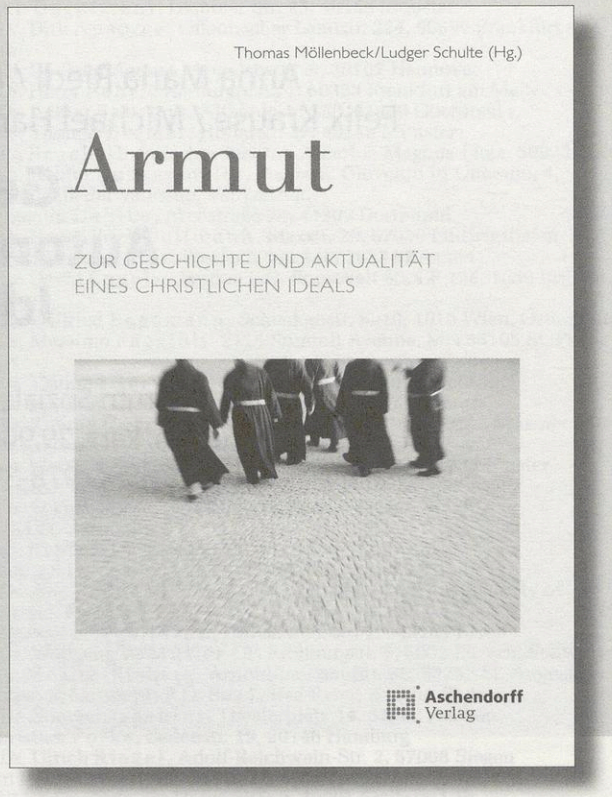
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Armut

Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals

Herausgegeben von Thomas Möllenbeck und Ludger Schulte

2015, 382 Seiten, geb. 24,80 € | sFr 35,50.
ISBN 978-3-402-13137-4



Was hat es auf sich mit dem Wunsch nach einer „armen Kirche für die Armen" (Papst Franziskus)? Armut hat viele Gesichter: Es gibt materielle, geistige und spirituelle Armut. Wie arm soll die Kirche sein? Wie arm der Christ? Worin ist er arm und worin reich?

Hohe Ideale und ernüchternde Realität, Sozialromantik und Pragmatismus sind in der Geschichte des Christentums eng verflochten. Wie kann eine christliche Lebenskultur trotz alledem Zeichen bleiben in einer Welt der Effizienz und Ökonomisierung, ja der Geldwerdung der Welt? Orientierung können hier geben: biblische Grundlegung, historische Erinnerung, philosophisch-theologische Durchdringung sowie spirituelle Wegweisung.

Armut ist ein aktuelles Thema, nicht an erster Stelle, weil es etwas loszulassen und aufzugeben gilt, sondern weil sie empfänglich macht für eine andere Welt, den Anderen in einer Welt der Geschwisterlichkeit.

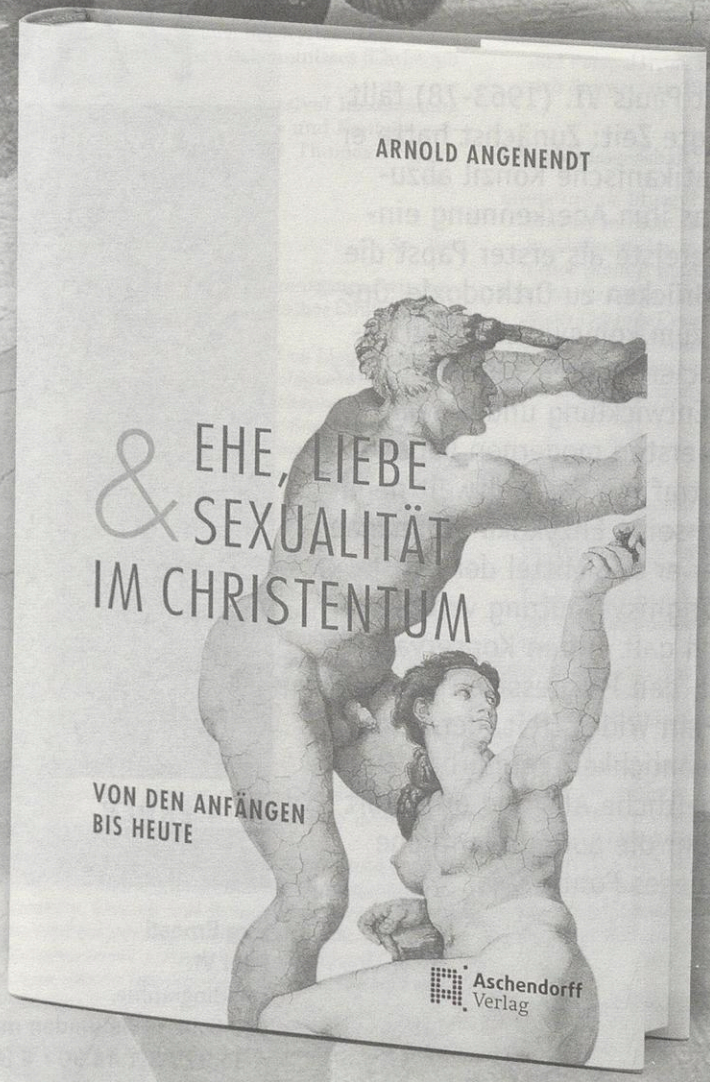
Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

ARNOLD ANGENENDT

& EHE, LIEBE & SEXUALITÄT IM CHRISTENTUM

VON DEN ANFÄNGEN BIS HEUTE

Das Buch stellt alle kontroversen Aspekte um Ehe, Liebe und Sexualität aus historischer Perspektive dar – mit teilweise verblüffenden Einblicken:
Die heute zum Weltexportartikel gewordene romantische Liebe ist ohne Christentum nicht denkbar.



Leibfeindlichkeit
Liebe
Treue
Ehebruch
Konsensehe
Zwangsehe
Unauflöslichkeit
Scheidung

Homosexualität
Onanie
Vergewaltigung
Prostitution
Sextourismus
Pädophilie

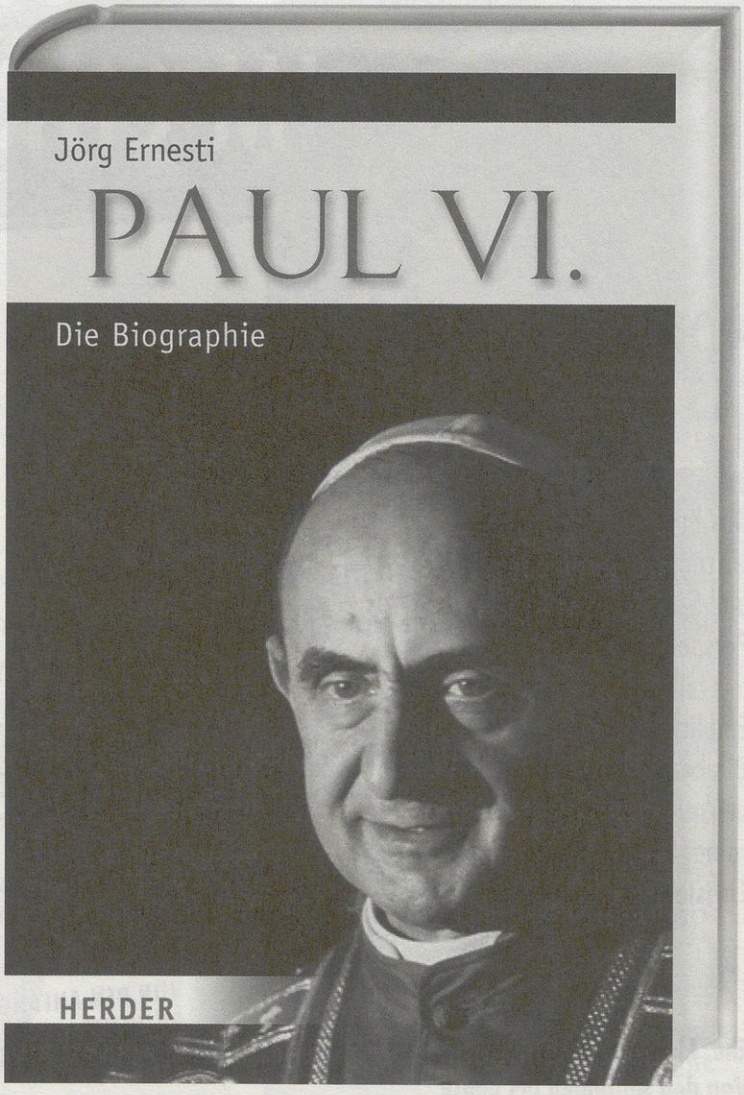
Arnold Angenendt
Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum
Von den Anfängen bis heute
Gebundene Ausgabe mit Schutzumschlag
324 Seiten. Ladenpreis: 19,90 EUR
ISBN 978-3-402-13146-6
Auch als E-Book erhältlich

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Erweiterte Neuausgabe der erfolgreichen Biographie

› Mit 50 bislang unveröffentlichten Fotos

Das Pontifikat Pauls VI. (1963-78) fällt in eine bewegte Zeit: Zunächst hatte er das Zweite Vatikanische Konzil abzuschließen, was ihm Anerkennung einbrachte. Er bereiste als erster Papst die Welt, baute Brücken zu Orthodoxie, Judentum und zum kommunistischen Osten und avancierte durch seinen Einsatz für Frieden, Entwicklung und Gerechtigkeit zum »ersten modernen Papst«. Umso härter traf ihn das weltweit negative Echo auf seine Enzyklika »Humanae vitae«, in der er alle Mittel der künstlichen Empfängnisverhütung verbot. Innerkirchlich galt er den Konservativen als zu liberal, den Progressiven als zu reaktionär - ein Widerstreit, der seine integere Persönlichkeit zermürbte. Der wachsende zeitliche Abstand offenbart mehr und mehr die außerordentliche Bedeutung dieses Pontifikats.



Jörg Ernesti
Paul VI.
Die Biographie
520 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 39,99 / SFr 48.50 / € [A] 41,10
ISBN 978-3-451-35703-9

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

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 5 | **2015** | **111. Jahrgang**

Kirchenvater des 21. Jahrhunderts? Schleiermacherliteratur seit 2010 (Gunther Wenz) . . . . . Sp. 351

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 365

Goldingay, John: Isaiah 56–66. A Critical and Exegetical Commentary (Ulrich Berges)

Dietrich, Walter: Nahum – Habakuk – Zefanja (Heinz-Josef Fabry)

Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals. Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books, hg. v. Géza G. Xeravits / József Zsengellér / Xavér Szabó (Bradley C. Gregory)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 370

Backhaus, Knut: Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum (Wilfried Eisele)

Jaroš, Karl: Die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Bearbeitete Edition und Übersetzung (Marie-Luise Lakmann)

López Díaz, Rosa María: Kolossische Paränese und Christuslied. Christliche Praxis und ihre theologische Begründung (Lukas Bormann)

Bedenbender, Andreas: Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg (Dietrich Rusam)

Konradt, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus (Stefan Schapdick)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . . Sp. 379

Gemeinhardt, Peter: Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike (Katharina Greschat)

Henkel, Willi / Saranyana, Josep-Ignasi: Die Konzilien in Lateinamerika. Teil II: Lima 1551–1927 (Johannes Meier)

Leisner, Karl: Tagebücher und Briefe. Eine Lebens-Chronik, hg. v. Hans-Karl Seeger / Gabriele Latzel. Band I: 1928–1934; Band II: 1935–1939; Band III: 1940–1946; Band IV: Weitere Dokumente. Register; Band V: Glossar (Marc Röbel)

Peterson, Paul Silas: The Early Hans Urs von Balthasar. Historical Contexts and Intellectual Formation (Benjamin Dahlke)

Buchna, Kristian: Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre (Annette Mertens)

Schmiedl, Joachim: Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (Klaus Unterburger)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 389

Höhne, Florian: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen Grundtexte. Öffentliche Theologie, hg. v. Florian Höhne / Frederike van Oorschot (Edmund Arens)

Pechmann, Gertrud: Jesus, der Kyrios? Die Plausibilität des christlichen Bekenntnisses (Christoph Böttigheimer)

Schubert, Christiane: mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper (Magnus Lerch)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 395

Lesch, Walter: Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik (Martin M. Lintner)

Westerhorstmann, Katharina: Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag. Moraltheologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs (Stephan Ernst)

Farley, Margaret A.: Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral. Aus dem amerikanischen Englisch von Christiane Trabant (Martin Fischer)

Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, hg. v. George Augustin / Ingo Proft (Thomas Ruster)

Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf Schieder (Gerhard Beestermöller)

Menschenrechte in der katholischen Kirche, hg. v. Marianne Heimbach-Steins (Michael Böhnke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 407

Steiof, Dorothee: Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte (Marianne Heimbach-Steins)

Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft / Heavenward and Worldly. Church and Religious Orders in (Post) Secular Society, hg. v. Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel (Reinhard Gesing)

Aguilar, Mario Ignacio: Pope Francis. His Life and Thought (Michael Sievernich)

Lutterbach, Hubertus: Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wie Religion heute lebendig ist (Matthias Sellmann)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 414

Theologische Erwachsenenbildung zwischen Pastoral und Katechese. Grundlagen – Arbeitsfelder – Perspektiven. Herausgegeben im Auftrag des Münchner Bildungswerks e. v., hg. v. Mark Achilles / Markus Roth (Angela Kaupp)

Benner, Dietrich: Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren (Bernhard Grümme)

Religiöse Bildung erforschen. Empirische Befunde und Perspektiven, hg. v. Peter Schreiner / Friedrich Schweitzer (Stefan Heil)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 418

Literature or liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity, hg. v. Clemens Leonhard / Hermut Löhr (John F. Baldovin)

Ray, Walter D.: Tasting Heaven on Earth. Worship in Sixth-Century Constantinople (Basilius J. Groen)

Haunerland, Winfried / Sauer, Hanjo: Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert (Albert Gerhards)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 422

Grabmeier, Johannes: Kirchlicher Rechtsweg – vatikanische Sackgasse! Kirchliches Rechtssystem in der römisch-katholischen Kirche endgültig gescheitert – dargestellt am konkreten Fall eines hierarchischen Rekurses von Regensburg bis Rom zur Mitwirkung der Laien in der Kirche (Judith Hahn)

Fürnkranz, Johannes: Effizienz der Verwaltung und Rechtsschutz im Verfahren. Can. 1739 in der Dynamik der hierarchischen Beschwerde (Rafael M. Rieger)

Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland, hg. v. Matthias Pulte / Ansgar Hense (Joachim Wiemeyer)

Petrat, Nils: Gebetsräume in öffentlichen Gebäuden. Ein Trendphänomen kirchenrechtlich betrachtet (Michael Böhnke)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 427

Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur, hg. v. Alfred Bodenheimer / Jan-Heiner Tück (Georg Langenhorst)

Lobsien, Verena Olejniczak: Jenseitsästhetik. Literarische Räume letzter Dinge (René Dausner)

Pollack, Detlef / Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich (András Máté-Tóth)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 431

Kirchenvater des 21. Jahrhunderts?
Schleiermacherliteratur seit 2010

Von Gunther Wenz

1. Theologe und religiöser Genius

Man hat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) den Kirchenvater des 19. Jh.s genannt und das mit vollem Recht. Denn mit ihm sollte eine neue Periode in der Geschichte des Protestantismus anheben, wie der Berliner Kirchenhistoriker August Neander prophezeite, als er die Studenten vom Tod seines Fakultätskollegen unterrichtete. Selbst der große Schleiermacher-Antipode Karl Barth konstatiert: „An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und keiner neben ihm.“[1] Mitentscheidend für die enorme Wirkung des Sch.'schen Werkes dürfte die Tatsache gewesen sein, dass der geniale Theologe „den Zeitgenossen und späteren Generationen zugleich als religiöser Genius“[2] erschien. In Personalunion verband er religionsdeutende und religionsproduktive Kompetenzen, wie Christian Albrecht in seiner lehrreichen Einführung in einem im Verlag der Weltreligionen erschienenen Sammelband mit Schriften, Predigten und Briefen v. a. aus der romantischen Frühzeit deutlich macht; die Einleitung enthält auch Hinweise zu Biographie und Werkgeschichte.[3]

Am 21. November 1768 als Sohn eines reformierten Militärgeistlichen in Breslau geboren, wurde Sch. seit 1783 am Paedagogium der Brüdergemeinde zu Niesky bei Görlitz und seit 1785 im Seminar der Herrnhuter in Barby an der Elbe unterrichtet.[4] Nach einer die Grundfeste seines ererbten Glaubens erschütternden religiösen Krise verlässt er Barby, um im aufgeklärten Halle zu studieren. Johann August Eberhard, ein später Vertreter des Leibniz-Wolff'schen Systems, wird sein wichtigster Lehrer. Als erstexaminierter Theologe nimmt Sch. 1790 eine Hauslehrerstelle beim Grafen Dohna im westpreußischen Schlobitten an, um nach einer Reihe von Zwischenstationen und erfolgtem zweiten theologischen Examen 1796 Prediger an der Charité in Berlin zu werden. Er gewinnt namentlich durch Henriette Herz Anschluss an die dortige Salonkultur und gelangt durch die enge Freundschaft mit Friedrich Schlegel in unmittelbare Nähe zum Berliner Frühromantikerkreis. Die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ und die vertrauten Briefe über Schlegels „Lucinde“ gehören ebenso in diesen soziokulturellen Kontext wie die 1800 erschienenen „Monologen“, die Grundzüge einer Ethik der Individualität entfalten. Auch das großangelegte Projekt der Platon-Übersetzung stammt aus dieser Zeit.

Die Jahre, die Sch. als Hofprediger im pommerschen Städtchen Stolp zubringt, distanzieren ihn äußerlich und innerlich von der Berliner Szene. 1804 folgt er einem Ruf als außerordentlicher Prof. der Theologie und Universitätsprediger nach Halle. Im Jahr zuvor bzw. danach hatte er als wichtige Stationen auf dem Weg zum philosophisch-theologischen System die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“, die sich u. a. mit der Pflichtenethik Kants und Fichtes auseinandersetzen, sowie die poetisch gestaltete „Weihnachtsfeier“ publiziert. Die 1807 erfolgte Rückkehr nach Berlin als Prediger an die Dreifaltigkeitskirche und nachmaliger Prof. an der neugegründeten Univ., deren theol. Fak. er als erster Dekan vorsteht, eröffnet die Zeit der Reife, in der Sch. zur vollen Entfaltung als akademischer Lehrer, Prediger und Kirchenpolitiker gelangt. Kirchenpolitisch hat er sich insbes. um die Union der beiden protestantischen Konfessionskirchen sowie um die Reform der Verfassung der Kirche und ihres Gottesdienstes verdient gemacht. Sein Wirken an der Univ. und in der philosophischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften umfaßt das gesamte Bildungsspektrum der Zeit. Sch. liest über Ästhetik, Dialektik, philosophische Ethik, Geschichte der Philosophie, Hermeneutik, Pädagogik, Psychologie und Staatslehre. Welche Funktion er der Theologie im System der Wissenschaft zuerkennt, legt er in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ von 1811 dar.

Das neben der theologischen Enzyklopädie und den „Reden über die Religion“ von 1799, die 1806 und später in nicht unerheblich modifizierter Form neu aufgelegt wurden, dritte theologische Hauptwerk ist Sch.s Dogmatik, die 1821/22 in erster, 1830/31 in einer durch zwei Sendschreiben an Friedrich Lücke vorbereiteten zweiten Auflage unter dem signifikanten Titel „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ erschien. Die „Christliche Sittenlehre“, die das praktische Seitenstück zur Glaubenslehre bildet, ist wie etliche andere theologische Werke nicht zum literarischen Abschluss gebracht und erst aus dem Nachlass des am 12. Februar 1834 verstorbenen, auf dem Berliner Dreifaltigkeitsfriedhof bestatteten Kirchenlehrers herausgegeben worden.

2. Zu Biographie und Werkgeschichte

Die editorisch unzureichende alte Ausgabe der Werke Sch.s (I. Abt. *Zur Theologie*, 11 Bände; II. Abt. *Predigten*, 10 Bände; III. Abt. *Zur Philosophie*, 10 Bände) erschien in Berlin in den Jahren 1834–1864. Sie wird seit 1980 sukzessiv durch die Kritische Gesamtausgabe (= KGA) ersetzt. Diese ist nach Textgattungen in fünf Abteilungen chronologisch gegliedert: I. *Schriften und Entwürfe*, II. *Vorlesungen*, III. *Predigten*, IV. *Übersetzungen*, V. *Briefwechsel*.[5] Das neben demjenigen Wilhelm Diltheys mittlerweile klassisch zu nennende Werk zu Biographie und Werkgeschichte Sch.s stammt von Kurt Nowak.[6] Es ist bis heute unübertroffen. Ergänzungen bieten Forschungen zu Detailaspekten, etwa zum Verhältnis zu Friedrich Schlegel, zur grundlegenden Bedeutung der Jahre in Halle 1804–1807 oder zur Neugründung der Berliner Univ. und zur Rolle, die Sch. dabei gespielt hat.

Sch. teilte „von Dezember 1797 bis September 1799 in Berlin eine Wohnung“[7] mit Friedrich Schlegel (1772–1829)[8]. Beide standen „in engstem und intensivstem intellektuellen Austausch“[9]. Den Implikationen und Folgen dieses Austausches gilt das Interesse der Studie Manuel Bauers zur frühromantischen Kunstkritik und Hermeneutik. B. bemüht sich um den Aufweis, dass es sich bei einer Reihe von Texten des jungen Sch. um „stark von Schlegel beeinflusste Umsetzungen der frühromantischen Literaturtheorie sowohl in poetologischer als auch in interpretationstheoretischer Hinsicht“[10] handelt. Sie stellen nach seinem Urteil „Etappen einer Entwicklung (dar), die keineswegs überraschend in einem der wirkungsmächtigsten hermeneutischen Theoriengebäude ihr Ziel fand“[11].

„Während seiner Wirksamkeit als Professor in Halle hat Schleiermacher den Grund zu seinem theologischen und philosophischen System gelegt.“[12] Das belegen die Beiträge in dem von Andreas Arndt herausgegebenen Sammelband „Friedrich Schleiermacher in Halle

---

1 Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.* Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zollikon 1947, 379. Zu dem Generalangriff auf Schleiermacher in Emil Brunner: *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924, ²1928 und zu Barths Reaktionen auf das Buch vgl. die Diss. von Bettina Weyh: *Die Mystik und das Wort.* Emil Brunners Schleiermacher-Interpretation auf dem Hintergrund der Schleiermacher-Renaissance und Mystik-Begeisterung der Jahrhundertwende – eine historisch-genetische Untersuchung, München 2004, 210ff.

2 *Friedrich Schleiermacher über die Religion.* Schriften. Predigten. Briefe, hg. v. Christian Albrecht, Frankfurt/Main 2008, 612.

3 Vgl. a. a. O., 615–633.

4 Zum ambivalenten Verhältnis des jungen Sch.s zu Herrnhut vgl. im Einzelnen: Dorette Seibert: *Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft.* Der junge Schleiermacher und Herrnhut, Göttingen 2003.

5 Zu Auseinandersetzungen um die Editionsprinzipien von Vorlesungsnachschriften vgl. ThRv 107 (2011), 398–400.

6 Kurt Nowak: *Schleiermacher.* Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001. Vgl. ferner Hermann Fischer: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, München 2001.

7 *Bauer*, Manuel: *Schlegel und Schleiermacher.* Frühromantische Kunstkritik und Hermeneutik. – Paderborn: Schöningh 2011. 378 S., pb. € 45,90 ISBN: 978–3–506–77122–3, 11.

8 Vgl. Andreas Arndt: „Eine literarische Ehe. Schleiermachers Wohngemeinschaft mit Friedrich Schlegel“, in: *Wissenschaft und Geselligkeit.* Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796–1802, hg. v. dems., Berlin/New York 2009, 3–14. Die gemeinsame Wohnung von Sch. und Schlegel lag vor dem Oranienburger Tor. Zu den Frauen im Berliner Leben Sch.s vgl. Wolfgang Virmond: „Liebe, Freundschaft, Faublastät – der frühe Schleiermacher und die Frauen“, in: a. a. O., 43–65.

9 Arndt, 11f.

10 *Bauer*, 276.

11 Ebd.

12 Andreas Arndt: „Zur Einführung“, in: *Friedrich Schleiermacher in Halle 1804–1807*, hg. v. dems. – Berlin: De Gruyter 2013. (VI) 149 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–11–028327–3, 1–7, hier: 1.

1804–1807". Der *Hg.* thematisiert „Schleiermachers Grundlegung der Philosophie in den Hallenser Vorlesungen", *Hermann Patsch* untersucht „Schleiermachers theologische Schriften der Hallenser Zeit", wobei seine Würdigung der Zweitausgabe der Reden („nach der gänzlich misslungenen Edition in der KGA"[13]) von besonderem Interesse ist. Bekanntlich hat Sch. in ihr „die programmatische Beschreibung der Religion als Anschauung des Universums begrifflich zurückgedrängt und den Begriff des Gefühls stark gemacht [...] – vielleicht weil Schelling ihm den Anschauungs-Begriff entrungen hatte und weil der Universums-Begriff spinozistisch klang"[14]. Einen weiteren wichtigen Text zur Bedeutung der Hallenser Professur für den Philosophen und Theologen hat *Eilert Herms* mit dem Beitrag „Schleiermacher als christlicher Theologe. Die Bedeutung der Hallenser Professur" beigesteuert. *Wolfgang Virmond* handelt „Über die Wurzeln von Schleiermachers ‚Hermeneutik und Kritik'"; *Wilhelm Gräb* thematisiert „Die anfängliche Ausbildung des Kulturbegriffs in Schleiermachers Hallenser Ethik". Ferner enthält der Sammelband Studien zum Briefwechsel der Jahre 1806/07, zu Sch.s Verhältnis zu Heinrich Steffens sowie zu einer Harzreise, die er zusammen mit diesem und anderen in den Pfingsttagen 1806 unternommen hat.

Welchen praktischen Einfluss Sch. auf die Neugründung der Berliner Univ. und die mit ihr verbundene Bewegung zur Reform des akademischen Studiums genommen hat, thematisieren die Beiträge in dem von Wilhelm Gräb und Notger Slenczka herausgegebenen Sammelband. Erörtert wird in einem ersten Teil „die Frage nach dem Ort der Theologie im Kreise der universitären Wissenschaften einerseits [...] und die entscheidend mit Schleiermacher anhebende Durchsetzung der Rezeption außertheologischer wissenschaftlicher Methoden und Konzepte in der Theologie andererseits"[15]. In einem zweiten Teil wird nach der Kulturbedeutung des Christentums und seinem Ort in der Moderne gefragt, in einem dritten eine Ortsbestimmung der wissenschaftlichen Theologie zwischen bekenntnisgebundener Kirche und Univ. vorgenommen. Besonders hingewiesen sei auf den aufschlussreichen Text von *Eilert Herms*: „Theologie an der Universität. Die Gegenwartsrelevanz von Schleiermachers Programm."

3. Schleiermacherrenaissance

„Kann Schleiermacher eine Art Leitfunktion im neuzeitlich-modernen Protestantismus übernehmen?"[16] Nachdem er im Zuge dezidierter Kritik durch die „Dialektische Theologie" um seine Zukunft gebracht zu sein schien, lässt sich „spätestens seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts"[17] eine Schleiermacherrenaissance beobachten und „von einer (neuen) Aktualität des Theologen, Philosophen, Schriftstellers und Mitbegründers der Berliner Universität sprechen"[18]. Dies bestätigen die Beiträge eines Symposions der Berliner Schleiermacherforschungsstelle, die – mittlerweile gut zwanzig Jahre zur Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften gehörig – seit 1979 die Edition der Briefe Sch.s bearbeitet. Empfohlen sei besonders die Lektüre der Erwägungen von *Martin Ohst* „Zu Schleiermachers kirchengeschichtlichem Rang" sowie von *Kurt-Victor Selge* zu seiner „christentumsgeschichtlichen Einordnung" als Vordenker, Glaubensvater, Kirchenfürst. Beigegeben ist ein mit drei dokumentarischen Anhängen versehener Beitrag *Selges* zu „Neander und Schleiermacher".

Im letzten Drittel des 20. Jh.s hat eine bis heute andauernde Schleiermacherrenaissance ihren Anfang genommen.[19] Vorher fielen die Urteile über den sog. Kirchenvater des 19. Jh.s ungleich zurückhaltender aus. „Theologie der bürgerlichen Gesellschaft" lautete die Überschrift einer im Jahr der Revolte 1968 erschienenen Schleiermacherstudie von Yorick Spiegel. Unter einem fast gleichlautenden Titel hielt Friedrich-Wilhelm Marquardt im WiSe 1975/76 an der Freien Univ. Berlin seine erste Vorlesung als Nachfolger von Helmut Gollwitzer auf dem dortigen Lehrstuhl für Systematische Theologie. Diese Vorlesung wurde von Andreas Pangritz unter Mitarbeit von Juliane Jäntsch aus dem handschriftlichen Nachlass des Vf.s rekonstruiert und herausgegeben. Ihr Charakter ist, wie die Hg. vermerken, „unverkennbar durch die Interessen der Studentenbewegung der späten 60er- und 70er-Jahre geprägt"[20]. Sie ist also, wenn man so will, selbst schon theologiegeschichtliches Dokument und Beleg für eine „Berliner Variante des sog. ‚Linksbarthianismus'"[21] und seiner Offenheit für die sozialrevolutionäre Bewegung der damaligen Zeit. Inhaltlich sind die Ausführungen auf drei Werkaspekte namentlich des frühen Sch.s konzentriert, nämlich auf sein Verhältnis zur Romantik, auf das Problem der Konstitution religiöser Subjektivität sowie auf das Verhältnis von Christentum und Judentum, das Marquardt stets besonders am Herzen lag. Ergänzt wird die Dokumentation der Vorlesung durch ein undatiertes und mit keinem Titel versehenes Manuskript zu Sch. aus dem Marquardtnachlass.

Ist Marquardts bürgertumskritische Reserve gegenüber Sch. kontinentaleuropäisch und namentlich durch die Dialektische Theologie geprägt, so hat die konstatierte Schleiermacherrenaissance der letzten Jahrzehnte den europäischen Bereich längst überstiegen und transatlantische Dimensionen angenommen, wie der von Brent W. Sockness und Wilhelm Gräb herausgegebene Sammelband „Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology"[22] beweist. Er enthält eine Vielzahl von Beiträgen einer an der Univ. von Chicago im Herbst 2008 abgehaltenen Konferenz zu Sch.s Religionsphilosophie, seiner Dogmatik und Kulturhermeneutik. Eingeleitet wird der Sammelband von einem Text *Richard Crouters* über die Kunst, Sch. zu übersetzen, sowie von einem Beitrag von *Andrew Dole* zu „Schleiermacher and Religious Naturalism". D. ist um den Aufweis bemüht, „that the mature Schleiermacher should be regarded as a religious naturalist in a specific and non-trivial sense of the term"[23]. Sch.s Religionstheologie sei nicht supranaturalistisch, sondern „naturally caused"[24], mit der Folge, dass Wissenschaft und Religion unproblematisch koexistieren könnten, ohne aufeinander reduzierbar zu sein. Breit ausgeführt hat D. seine zentrale These in seiner Diss. über „Schleiermacher on Religion and the Natural Order". Dort erklärt er im Einzelnen, was er unter „an initial naturalistic understanding of Christianity"[25] versteht. Ziel ist der Nachweis, dass Sch. kein supranaturalistischer bzw. suprarationalistischer Theoretiker gewesen sei, sondern sein Religionsverständnis aus der conditio humana abgeleitet habe, wie sie sich allgemein und auf gleichsam natürliche Weise erschließe.

Auch Kevin M. Vander Schel, der das Verhältnis von Gnade und Geschichte in Sch.s dogmatischem Werk untersucht, verortet dessen Denken jenseits des Gegensatzes von Naturalismus und Supranaturalismus:

> „Schleiermacher's dogmatic theology thus treats the ‚supranatural' in a manner that differs significantly both from his contemporaries and from subsequent proposals in dogmatic and systematic Protestant theology. His reflections on the supernatural do not indicate a second, extrinsic order of reality superimposed upon nature and history but proceed according to the descriptive strategy of the supernatural-becoming-natural. For Schleiermacher, the supernatural marks a further differentiation within the created world: the historically developing rea-

[13] Hermann Patsch: „,... mit Interesse die eigentliche Theologie wieder hervorsuchen'. Schleiermachers theologische Schriften der Hallenser Zeit", in: *Friedrich Schleiermacher in Halle 1804–1807*, a.a.O., 31–54, hier: 47.

[14] A.a.O., 48.

[15] Wilhelm Gräb / Notger Slenczka: „Vorwort", in: *Universität – Theologie – Kirche.* Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher, hg. v. Dens. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 304 S. (Arbeiten zur Systematischen Theologie, 4), geh. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02891–7, 5–7, hier: 6.

[16] Wilhelm Vosskamp: „‚Denker für die Zukunft des Christentums?' – Vorrede", in: *Schleiermacher – Denker für die Zukunft des Christentums?*, hg. v. Andreas Arndt / Kurt-Victor Selge. – Berlin: De Gruyter 2011. (V) 135 S., pb. € 24,95 ISBN: 978–3–11–024046–7, 1–2, hier: 1.

[17] Ebd.

[18] Ebd.

[19] Vgl. Ulrich Barth: „Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts", in: ThR 66 (2001), 408–461, hier: 410: „Mißt man die klassische Dignität eines Autors an der Zahl der mit ihm befaßten Untersuchungen, so zeigt sich Schleiermachers Bedeutung gegenwärtig als in stetigem Wachstum begriffen. In keiner Epoche seiner bisherigen Wirkungsgeschichte sind Monographien und Aufsätze über ihn in solcher Dichte erschienen wie in den letzten 30 Jahren. Nahezu alle Dimensionen des Werks und die verschiedensten Schichten der Biographie haben die Aufmerksamkeit der Interpreten auf sich gelenkt."

[20] *Marquardt*, Friedrich W.: *Friedrich Schleiermacher.* Theologie in der bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Manuskript rekonstruiert und hg. v. Andreas Pangritz. Unter Mitarbeit von Juliane Jäntsch. – Bonn: Orient und Okzident 2012. 235 S., pb. € 25,00 ISBN: 978–3–9806216–5–6, 7.

[21] A.a.O., 9.

[22] *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology.* A Transatlantic Dialogue, hg. v. Brent W. Sockness / Wilhelm Gräb. – Berlin: De Gruyter 2010. (XIV) 396 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 148), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–021633–2.

[23] Andrew Dole: „Schleiermacher and Religious Naturalism", in: a.a.O., 15–26, hier: 15.

[24] A.a.O., 21.

[25] *Dole*, Andrew C.: *Schleiermacher on Religion and the Natural Order.* – Oxford: Oxford University Press 2010. (IX) 291 S. (Religion, Culture, and History Series), geb. £ 45,99 ISBN: 978–0–19–534117–1, 34.

lity of the Reign of God that originates in the redemptive activity of Christ and is gradually expanding over the entirety of human living. This influence of Christ inaugurates a new and higher form of historical human living that does not abolish but rather perfects what has come before."[26]

Dole und Vander Schel stellen Sch. in Kontrast zur Dialektischen Theologie. „Nachdialektisch" ist auch das Bild, das Andreas Krebs von Sch. zeichnet. Er rechnet ihn zu den Vätergestalten „interreligiösen und interkulturellen Denkens"[27]. Sowohl als Religions- und Glaubenslehrer als auch als Dialektiker und Hermeneut habe Sch. Horizonte einer Ökumene aller Religionen und Kulturen erschlossen. Bestimmend sei „das gedankliche Motiv der *Perspektivität*. Dass das Gleiche unter ganz verschiedenen, nicht aufeinander reduzierbaren Blickwinkeln betrachtet werden kann, diese Blickwinkel aber nicht im Sinne des Subjektivismus je für sich stehen, sondern miteinander in Kommunikation treten sollen"[28] – diese Annahme prägt K. zufolge von Anfang bis zum Ende Form und Gestalt der Sch.'schen Philosophie und Theologie und garantiere ihre Aktualität.

„In einer Zeit, in der sich interkulturelle Konflikte zum Teil zuspitzen, Kontaktmöglichkeiten und Informationsflüsse auf der anderen Seite beispiellos entgrenzt werden – in einer solchen Zeit scheint Schleiermachers Idee eines umfassenden Wissenszusammenhangs, der die Gegensätze kommunikativ vermittelt, keineswegs antiquiert."[29]

Um eine kommunikative Vermittlung im Sinne einer „constructive comparative theology" ist auch Jon Paul Sydnor bemüht. Das Ergebnis seines Vergleichs zwischen dem hinduistischen Denker Sri Ramanuja und Sch. fällt aber nur bedingt erhellend aus. Beide, so S., stimmen in dem Grundsatz überein: „[H]umans are created for and find fulfillment in the love of Narayana / God"[30]; und weiter: „Divine love will of necessity harmonize with the joyful recognition that we are absolutely dependent upon God – for our being, for our meaning, and for our purpose."[31] Dies ist sicher nicht falsch. Ob es aber einer komparativen Theologie und eines langwierigen Vergleichs von Ramanuja und Sch. bedurfte, um zu dieser Einsicht zu gelangen, ist eine andere Frage.

Sch. gilt trotz seines kritischen Verhältnisses zum theologischen Rationalismus[32] als Urbild und typischer Repräsentant einer aufgeklärten Religion. Über sie und ihre Probleme handelte ein Kongress, den die Schleiermacher- zusammen mit der Troeltsch- und Tillichgesellschaft im März 2012 an der Humboldt-Univ. zu Berlin veranstaltet hat. In seiner Besprechung des die Beiträge dokumentierenden Sammelbandes in ThRv 110 (1/2014), 45f notierte der Rez., wie häufig die vertretenen Autoren „den Begriff ‚liberal' verwenden, um sich selbst theologisch zu verorten". Wiederholt sei von „Theologien des liberalen Typs" die Rede; allerdings bleibe offen, „welche Typen es noch gibt und wie sie sich zueinander verhalten" (46). Dies ist eine berechtigte Anfrage, die der präzisen Beantwortung harrt. Man vergleiche den Artikel „Liberale Theologie" in TRE 21, 47–68.

4. Scientia practica

„Vera theologia est practica" (WA TR1, 72,16 [Nr.153]), sagt Martin Luther in einer seiner Tischreden: Theologie ist keine rein theoretische Wissenschaft, sondern analog zu den beiden anderen oberen Fak.en der klassischen Univ. hingeordnet auf eine Praxis, die sie nach Kräften zu befördern hat. Dient Medizin dem Erhalt bzw. der Wiederherstellung leiblicher Gesundheit, Jurisprudenz der Pflege der Rechtsordnung, so besteht die Aufgabe der Theologie im Wesentlichen darin, zum kirchlichen Dienst auszubilden und zu befähigen, damit durch geordnete Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie die Erfüllung damit verbundener seelsorgerlicher, katechetischer oder sonstiger Amtsaufgaben Gemeinde erbaut und geleitet werde hin auf das verheißene Ziel ewiger Seligkeit.

Auch nach Sch. ist die christliche Theologie eine scientia eminens practica, nämlich der „Inbegrif derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist" (KGA I/6, 249 [5]). So steht es in der Einleitung der theologischen Enzyklopädie zu lesen, die 1811 in Berlin im Verlag der Realschulbuchhandlung des Verlegers Georg Reimer publiziert wurde (vgl. KGA I/6, 243–315); 1830 erfolgte die Zweitauflage (vgl. KGA I/6, 317–446). Sch.s Enzyklopädie, in der er „ein Gesamtverständnis von Theologie als universitärer Wissenschaft"[33] entwirft, „verdankt ihre Entstehung Schleiermachers theologischer Lehrtätigkeit"[34].

Theologie ist wissenschaftlicher Dienst am christlichen Kirchenregiment. Darunter versteht Sch. die Institution amtlich geregelter Leitung auf gemeindlicher und übergemeindlicher Ebene, die im Unterschied zu staatlicher Herrschaft ohne äußere Zwangsgewalt, sondern allein durch das Wort der Verkündigung, durch sakramentale Zeichenhandlungen und durch Mittel zu erfolgen hat, die dem gottesdienstlichen Zentralgeschehen dienend zugeordnet sind. Es gilt der reformatorische Grundsatz: „Sine vi humana, sed verbo" (CA XXVIII, 21). Auf ihm basiert nicht nur die von Sch. geforderte strikte Unterscheidung kirchlicher und staatlicher Zuständigkeiten, an ihm hat sich auch die Rechtsordnung der Kirche in ihren Gestaltungsformen konsequent zu orientieren.

Um zu kirchlicher Leitung und Kirchenregiment zur Erbauung der christlichen Gemeinde befähigt zu sein, bedarf es einer Ausbildung, wie sie das wissenschaftliche Theologiestudium zu leisten hat. Nicht als ob der studierte Theologe dem Nichttheologen religiös überlegen wäre. Eine Einbildung dieser Art gibt sich als das gerade Gegenteil einer ihrem Begriff entsprechenden theologischen Bildung zu erkennen, die ihr ganzes Eigenvermögen in den Dienst christlicher Allgemeinheit stellen wird. Doch bedarf es gerade wegen des Dienstes an der Gemeinschaft, auf den das ordinationsgebundene Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung hingeordnet ist, einer besonderen theologischen Kompetenz, welche nach Sch. die Voraussetzung eines sachgemäßen Kirchenregiments ist.

Grundlegend für das Theologiestudium ist nach Sch.s Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften von 1811/30 die sog. Philosophische Theologie[35]. Sie hat im Kontext insbes. der sog. Humanwissenschaften einen allgemeinen Begriff von Religion und religiöser Gemeinschaft zu entwickeln und diesen Allgemeinbegriff dergestalt zu spezifizieren, dass das eigentümliche Wesen der christlichen Religion und ihrer konfessionellen Gestalten zum Vorschein kommt. Die Konkretisierung des Wesensbegriffs christlicher Religionsgemeinschaft ist sodann die Aufgabe der historischen Theologie, unter deren Begriff Sch. Exegese, Kirchengeschichte und Systematik subsumiert. Die exegetische Theologie hat Kenntnisse vom Urchristentum und seiner Genese zu vermitteln, die kirchengeschichtliche Theologie Wissen von der Entwicklung urchristlicher Ursprünge und vom Gesamtverlauf des Christentums zu verschaffen, die systematische Theologie schließlich auf den Begriff zu bringen, was gegenwärtig in der christlichen Kirche in Geltung steht; dies kann nach Sch. unter den Bedingungen der Kirchentrennung nur in jeweils konfessionsspezifischer Weise erfolgen.

Die systematische Theologie erhebt in Form der Statistik den äußeren Zustand eines gegenwärtigen christlichen Kirchentums, in Gestalt von aktueller Glaubens- und Sittenlehre dessen innere Verfassung und dies alles mit dem Ziel, Kompetenzen praktischer Kirchenleitung zu vermitteln. Die praktische Theologie ist entsprechend die Krone der theologischen Wissenschaften und ein Kirchenfürst derjenige, in dem sich, wie es in § 9 der beiden Enyzklopädieauflagen heißt, „religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist in höchstem Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Praxis" vereinen. Sch.s Wissenschafts- und Theologieverständnis hat im evangelischen Bereich Schule gemacht, aber weit darüber hinaus gewirkt. Dies lässt sich im Blick auf den Katholizismus an der 1819 in Tübingen erschienenen „Kurze[n] Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System" von Johann Sebastian Drey, im Blick auf das Judentum etwa an dem Opus des Reformrabbiners Abraham Geiger (1810–1874) belegen.

[26] *Vander Schel*, Kevin M.: *Embedded grace*. Christ, history, and the reign of God in Schleiermacher's dogmatics. – Minneapolis: Fortress 2013. (X) 247 S., pb. $ 59,00 ISBN: 978–0–80–069–99–70, 225.

[27] *Krebs*, Andreas: *Friedrich Schleiermacher interkulturell gelesen*. – Nordhausen: Traugott Faust 2011. 122 S. (Interkulturelle Bibliothek, 95), pb. € 10,00 ISBN: 978–3–88309–272–0, 15f.

[28] A.a.O., 23.

[29] A.a.O., 118f.

[30] *Sydnor*, Jon Paul: *Ramanuja and Schleiermacher*. Toward a constructive comparative theology. – Eugene: Pickwick Publications 2011. (XII) 226 S. (Princeton Theological Monograph Series, 159), pb. $ 26,00 ISBN: 978–16–08993–08–6, 196.

[31] Ebd.

[32] Vgl. *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, hg. v. Ulrich Barth / Christian Danz / Wilhelm Gräb / Friedrich Wilhelm Graf. – Berlin/Boston 2013. (XXXVI) 725 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 165), 513ff.

[33] *Schleiermacher*, Friedrich: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, hg. v. Dirk Schmid. – Berlin: De Gruyter 2002. 260 S., pb. € 24,95 ISBN: 978–3–11–017395–6, 1.

[34] A.a.O., 2.

[35] Zu „Schleiermachers Programm der Philosopischen Theologie" vgl. im Einzelnen die gleichnamige Studie von M. Rössler, Berlin/New York 1994.

Zwar ist eine Eigenlektüre G.s von Sch.s „Kurzer Darstellung" „nicht nachweisbar"[36], wohl aber ein indirektes Einwirken der Sch.'schen Enzyklopädiekonzeption auf G.s Programm einer Wissenschaft vom Judentum, wie Imke Stallmann in ihrer Diss. detailliert aufweisen konnte.

5. Religion als anthropologisches Universale

Gegenstand christlicher Theologie und konstitutiver Bezugspunkt aller ihrer Disziplinen ist nach Sch. die Religion des Christentums in ihrer vergemeinschafteten Gestalt als Kirche. Christliche Theologie ist sonach eine Funktion christlicher Kirche, ohne deshalb eine kirchliche Theologie von der Art zu sein, die sich vom Allgemeinmenschlichen separiert. Dagegen steht ihr wissenschaftlicher Charakter, der ihren Status an der Univ. begründet. Zur ersten Aufgabe wissenschaftlich-universitärer Theologie gehört der Aufweis, dass Religion und die Existenz religiöser Gemeinschaften ein anthropologisches Universale darstellen, das wesentlich zum Menschsein des Menschen gehört und ein notwendiges Element seiner Entwicklung bildet. Diesen Aufweis hat Sch. in seinen berühmten „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" zu erbringen versucht.

Sch.s Reden liegen in „drei stark voneinander abweichenden Ausgaben (1799, 1806 und 1821)"[37] vor; eine vierte (1831) zu Lebzeiten Sch.s erschienene Version unterscheidet sich nur minimal von der vorhergehenden. Im 19. Jh. war vornehmlich die 3. Auflage wirksam; für sie „hatte der mittlerweile dreiundfünfzigjährige Theologe die schon umfangreichen Neuformulierungen der 2. Auflage von 1806 noch einmal einer Revision unterzogen. Vor allem aber hatte er sie mit ausführlichen ‚Erläuterungen' versehen."[38] Erst infolge ihrer im Jahr 1879 durch Bernhard Pünjer besorgten Neuedition wurde die Erstauflage der Reden wirkungsgeschichtlich bestimmend und zur Standardausgabe des klassischen Textes im 20. Jh. Die von Niklas Peter, Frank P. Bestebreurtje und Anna Büsching herausgegebene Studienausgabe der Reden schließt an Pünjer an und ist „darauf angelegt, vergleichende Lektüren der *Reden* von 1799, 1806 und 1821 zu erleichtern"[39], „welche den größten Veränderungsschritt von 1799 hin zu 1806 und dann den kleineren Schritt zum Text von 1821 nachvollziehbar"[40] und „die tiefgreifende Transformation der politisch-kulturellen wie auch der theologisch-kirchenpolitischen Kontexte zwischen 1799 und 1821"[41] verständlich machen. KGA I/2 und KGA I/12 werden durch die Studienausgabe, aus der zitiert wurde, nicht überflüssig, sondern bleiben „Grundlage für alle künftige Forschung"[42]; doch bietet die Studienausgabe den nicht zu unterschätzenden Vorteil einer schnellen und dennoch zuverlässigen Orientierungsmöglichkeit. In diesem Zusammenhang sei auch auf den Nachdruck des seit langem vergriffenen Buches von Eugen Huber über „Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher" (1901) verwiesen. H. stellte sich „die Aufgabe, alle in Betracht kommenden Äusserungen Schleiermachers zum Thema Religion zusammenzustellen"[43]; den Anfang machte er mit den drei Ausgaben der Reden.[44]

In einer mit „Apologie" überschriebenen ersten Rede rechtfertigt der Vf. seine Unternehmung und deutet an, welchen Verlauf sie nehmen wird. Die zweite Rede bestimmt den Begriff der Religion als Anschauung des Universums und Gefühl und grenzt ihr Wesen von Metaphysik und Moral ab. Die beiden folgenden handeln von Bildung zur Religion und vom Geselligen in ihr, in welchem Zusammenhang „Kirche und Priestertum" thematisiert werden, wie es im Zusatztitel der vierten Rede heißt. Die fünfte und letzte Rede schließlich erörtert die Religionen als die historisch-positiven Gestalten, in denen Religion ihr konkretes Dasein hat. Das allgemeine Wesen der Religion lässt sich von ihren besonderen Einzelerscheinungen nicht separieren, sondern ist nur in, mit und unter diesen manifest. Näher in Betracht kommen in der Rede über die Religionen nur Judentum und Christentum, wobei die jüdische Religion vergleichsweise knapp, die christliche ausführlich und in der Absicht dargestellt wird, sie als die Religion der Religionen zu erweisen.

Berühmt und zum evangelischen Kirchenvater des 19. Jh.s ist Sch. v. a. deshalb geworden, weil er, mit seinen Worten zu reden, der Religion entgegen vielfältigen Bestreitungen ihrer humanen Bedeutung eine eigene Provinz im Gemüt des Menschen wiedergegeben und gesichert hat. Ihrem Wesen nach, sagt Sch. in der zweiten seiner „Reden über die Religion", ist diese weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung des Universums und Gefühl. Ihr muss daher neben Wissen und Tun anthropologische Eigenständigkeit zuerkannt werden, wohingegen jede metaphysische oder moralische Funktionalisierung des Religiösen konsequent zu vermeiden ist. Der Unterschied der Religion zu Metaphysik und Moral bedingt allerdings keinen Gegensatz: denn als das neben Denken und Handeln dritte Grunddatum des Menschseins ist Religion zugleich Fundament allen menschlichen Wissens und Tuns, sodass Metaphysik und Moral ohne sie keinen beständigen Grund haben. Religion ist „Fühlendes Denken – denkendes Fühlen". Unter diesem Titel hat Christian-Ulrich Baugatz vier Essays über den Geist der Romantik zusammengestellt, deren zweiter Sch. als Prediger der Unendlichkeit gewidmet ist. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen die „Reden über die Religion". Der Wert ihrer Präsentation liegt nicht in neuen interpretatorischen Einsichten, sondern in ihrer Kontextualisierung mit Werken von Novalis, Bettina von Arnim und Caspar David Friedrich, dessen Bilder nach Baugatz' Urteil „Illustrationen zu den Texten des Freundes"[45] sein könnten.

Die „Reden" bilden das Fundament für das Verständnis des Sch.'schen Denkens insgesamt, nicht nur in theologischer, sondern auch in bildungstheoretischer Hinsicht. Dem Pädagogen Sch., wie er in den religiösen Reden in Erscheinung tritt, geht es nicht um Erziehung von Zöglingen, sondern um Ausbildung einer menschlichen Individualität, deren Eigentümlichkeit offen ist für kommunikative Verständigung, durch die sie sich mit dem Allgemeinen vermittelt, ohne ihre unverfügbare Besonderheit einzubüßen. Individualität und Sozialität sind bildungstheoretisch gleichursprüngliche Größen. Weder ist der Einzelne ein bloßes Funktionsmoment eines übergeordneten Ganzen, noch die soziale Gemeinschaft ein Verein atomistischer Individuen; gebildete Geselligkeit zeichnet sich im Gegenteil dadurch aus, dass der Einzelne aufgeschlossen ist für das Allgemeine und umgekehrt.

Grundlegend für Sch.s gesamtes Bildungskonzept ist seine Theorie kommunikativer Verständigung. Stephanie Bermges weist dies unter Bezug auf frühromantische Texte Sch.s zum Thema und an seinen Pädagogikvorlesungen im Detail nach, wobei sie den konstitutiven Zusammenhang von Bildung und Religion gebührend berücksichtigt. Ohne Pflege von Religion sei eine humane Erziehung weder des Einzelnen noch des Menschengeschlechts möglich, weil Herzensbildung fehle. Zwar sei nicht alle Bildung notwendig religiös bestimmt, wie die Adressierung der „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" anzeige; doch stelle die Ausbildung der religiösen Anlage des Menschen insofern die „höchste Form"[46] von Bildung dar, als ohne sie das Menschsein des Menschen nicht voll zur Geltung komme.

Religion, so Sch., ist ein anthropologisches Universale und weder durch Denken noch durch Handeln, weder durch Theorie noch durch Praxis substituierbar. Dies gilt auch in bildungstheoretischer Hinsicht, wie die Untersuchung Kristin Jungas bestätigt, in der Sch.s Bildungskonzept mit demjenigen Kants und Wilhelm von Humboldts verglichen wird. Die Religion als Gefühl und Anschauung des Universums, als unmittelbares Selbstbewusstsein und Innesein des ganzen ungeteilten Daseins etc. stelle Grundmotiv und „Initiator von Bildung"[47] dar:

> „Im religiösen Gefühl, in der gefühlten individuellen Zuwendung Gottes und Konstruktion eines Eigenwerts jedes Menschen liegt für Schleiermacher die Mög-

[36] *Stallmann*, Imke: *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis.* Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 418 S. (Beiträge zur rationalen Theologie, 20), geb. € 69,95 ISBN: 978–3–631–64025–8, 351.

[37] *Schleiermacher*, Friedrich: *Über die Religion.* Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799. 1806. 1821. Studienausgabe, hg. v. Niklas Peter / Frank P. Bestebreurtje / Anna Büsching. – Zürich: Theologischer Verlag 2012. (XXIX) 275 S., pb. € 32,00 ISBN: 978–3–290–17626–6, VII.

[38] A. a. O., XIIf.

[39] A. a. O., XV.

[40] A. a. O., XIV.

[41] Ebd.

[42] Ebd.

[43] *Huber*, Eugen: *Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher.* – Bremen: Unikum 2012. 315 S., kt € 38,90 ISBN: 978–3–8457–4188–8, VII.

[44] Vgl. a. a. O., 9–72.

[45] *Baugatz*, Christian-Ulrich: *Fühlendes Denken – denkendes Fühlen.* Vier Essays über den Geist der Romantik. – Berlin: Trafo 2013. 262 S., kt € 22,80 ISBN: 978–3–86465–038–3, 78.

[46] *Bermges*, Stephanie: *Die Grenzen der Erziehung.* Eine Untersuchung zur romantischen Bildungskonzeption Schleiermachers. – Frankfurt/Main: Peter Lang 2010. (XI) 253 S., pb. € 41,80 ISBN: 978–3–631–60421–2, 53.

[47] *Junga*, Kristin: *Wissen – Glauben – Bilden.* Ein bildungsphilosophischer Blick auf Kant, Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt. – Paderborn: Schöningh 2011. 325 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–506–77184–1, 137.

lichkeit des Menschen, sich zu bilden und der Anlass des Menschen, sich bilden zu wollen."[48]

Jungas Befund wird durch Franziska Bartels Diss. über „Die Entstehung des Erziehungsgedankens bei Schleiermacher" bestätigt. Sie führt das pädagogische Programm der Herzensbildung auf die Herrnhuter Herkunft Sch.s zurück und zeigt, dass „die Entwicklung der menschlichen Gesinnung das Herzstück der pädagogischen Vorlesungen und Sch.s erzieherisches Hauptanliegen vorstellt"[49]. Dazu ist zu vergleichen, was Oliver Heller zum Verhältnis von Bildung und Erziehung bei Sch.[50] sowie zur Beziehung seiner Bestimmung des Verhältnisses von Identität und Glaube zu derjenigen von William James und John Dewey sagt. Deutlich wird: Das religiöse Gefühl als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit steht in keinem Gegensatz zur Bildung des selbstbestimmten Lebens, sondern ist die Bedingung seiner Möglichkeit.

Sch.s Bildungskonzept ist in der dritten Rede über die Religion grundgelegt. Die fünfte handelt von den Religionen, deren Verhältnis allerdings nur in Bezug auf Judentum und Christentum näher expliziert wird. Diesem Thema war der IV. Internationale Kongress der Schleiermachergesellschaft gewidmet, der im März 2009 in Halle stattgefunden hat und im 24. Band des sog. Schleiermacher-Archivs dokumentiert ist, das seit 1985 als begleitendes Publikationsorgan zur KGA erscheint. Geboten werden neben Texten über Aufklärung in Judentum und Christentum im Allgemeinen sowie Autorenprofilen zwischen Romantik und Klassischer Moderne spezielle Analysen zu Sch.s Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum in der fünften Rede über die Religion (A. v. Scheliha), in der „Leben-Jesu"-Vorlesung (H. Fischer), in den Vorlesungen über Kirchengeschichte (S. Gerber) oder in Sch.s Passionspredigten (M. Ohst).

In seiner Besprechung des Sammelbandes in ThRv 109 (2013), 50f hat Matthias Blum gerügt, dass sich eine Reihe von Vf.n nur sehr bedingt auf eine, wie er sagt, „kritische *relecture*" (50) der Sch.'schen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum eingelassen habe. Er vermutet, „dass der wirkmächtigste Theologe des 19. Jh.s die protestantische Identität [...] in weiten Teilen so einschneidend geprägt hat und immer noch bestimmt, dass auch eine hermeneutische Neubesinnung der Theologie nicht zu einer kritischen Revision S.s. führen kann" (51). Dem versucht er in seiner Studie zum Antijudaismus in Sch.s Theologie und Pädagogik entgegenzuarbeiten. Zwar stelle sich für Sch. die „Judenfrage" nicht, die „erst Mitte des 19. Jahrhunderts ein feststehender Begriff"[51] werde; aber „hinsichtlich der theologischen Bedeutung des Judentums sowie der Emanzipation und Akkulturation der Juden" sei seine Position „eindeutig von einem theologischen und sozialen Antijudaismus bestimmt"[52]. Dieser kontaminiere auch Sch.s religiös konnotierten Ausführungen zur Pädagogik.

„Fatalerweise führt die romantische Individualisierung der Religion bei Sch. weder zu einem toleranten Verständnis gegenüber der jüdischen Religion noch zu einer dialogorientierten Theologie der Religionen. Umso erstaunlicher ist es, wie von theologischer Seite nach wie vor vollkommen unkritisch das Verdienst Schleiermachers für die Individualisierung von Religion im Sinne einer religiösen Autonomie und eines religiösen Pluralismus herausgestellt werden kann."[53]

Man vergleiche dieses Urteil mit der in ThR 69 (2004), 151–181 beschriebenen einschlägigen Diskussionslage am Ende des vergangenen Jh.s.

6. Christliche Glaubenslehre als kirchliche Dogmatik

Nach Maßgabe von Sch.s Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften hat die Dogmatik kein zeitinvariantes Geschäft zu betreiben. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, den in der christlichen Kirche bzw. einer ihrer konfessionellen Gestalten aktuell gültigen Lehrbegriff zusammenhängend zur Darstellung zu bringen. Sch.s 1821/22 in erster (vgl. KGA I/7, 1 u. 2)[54], 1830/31 in zweiter Auflage (vgl. KGA I/13, 1 u. 2) erschienene „Glaubenslehre" entspricht diesem Programm. Als Wissenschaft vom Zusammenhang der in einer christlichen Kirche zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre basiert die Dogmatik auf Kirchengeschichte und Exegese sowie auf dem, was philosophische Theologie über das allgemeine Wesen der Religion, über das Verhältnis der verschiedenen Religionsgemeinschaften zueinander sowie über den eigentümlichen Begriff des Christentums und seiner konkreten kirchlichen Erscheinungsgestalt erhoben hat. Diesen Begriff lehrmäßig und in kohärenter Weise so zu explizieren, wie er in der jeweiligen christlichen Gemeinschaft, im gegebenen Fall in der – Luthertum und reformierte Tradition in sich vereinenden – evangelischen Kirche in Geltung steht, ist die Aufgabe der Dogmatik.

Sch.s Dogmatik umfasst zwei Teile: Zunächst werden die, wie es heißt, Tatsachen des christlich-frommen Selbstbewusstseins unter Absehung, sodann unter Berücksichtigung des Gegensatzes von Sünde und Gnade bestimmt, wobei die einzelnen Themenbestände jeweils unter anthropologischen, kosmologischen und theologischen Gesichtspunkten ins Auge gefasst werden, also unter dem Aspekt von Selbst, Welt und Gott. Als primärer Bezugspunkt der Dogmatik fungiert stets das Ich des Glaubens, also der Einzelne in seiner individuellen Frömmigkeit. Doch ist der einzelne Glaubende, was er ist, nie ohne die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Für sie ist Sch. zufolge die Aufhebung des Gegensatzes von Individualität und Sozialität kennzeichnend. Als kirchliche Dogmatik muss die Glaubenslehre entsprechend zugleich individuell und sozial verfasst sein. Das Medium, dieser Verfassung Rechnung zu tragen, ist die Kommunikation als die dem Evangelium gemäße Mitteilungs- und Vermittlungsgestalt.

Nähere Aufschlüsse über den Kirchenbegriff Sch.s erhält man durch den Beitrag Wilhelm Gräbs in der von Michael Pietsch und Dirk Schmid herausgegebenen Festschrift zum 65. Geburtstag von Günter Meckenstock, dem Hg. und Editor zahlreicher Bände der KGA. G. zeigt, wie Sch. die religiöse Gemeinschaft, deren institutionell verfasste Organisationsgestalt die Kirche ist, „vom kommunikativen, verständigungsorientierten Handeln der ihr zugehörenden und sie bildenden frommen Individuen her versteht"[55].

„Es sind Gesichtspunkte religiöser Kommunikation, die von einer Religionsgemeinschaft sprechen lassen und Gesichtspunkte der Organisation religiöser Kommunikation, die von einer verfassten Religionsgemeinschaft bzw. Kirche sprechen lassen."[56]

Welche Stellung in ihr dem geordneten „Dienst am göttlichen Wort" zukommt, stellt *Eilert Herms* an der Zweitauflage der Glaubenslehre dar. Weitere ekklesiologisch relevante Studien in dem Sammelband betreffen etwa Sch.s Tätigkeit als politischer Prediger (*Arnulf von Scheliha*) und seine Gebetslehre (*Rolf Schäfer*).

Sch.s Glaubenslehre könnte auch „Kirchliche Dogmatik" heißen. Denn was sie ihrem Selbstverständnis gemäß zusammenhängend zur Darstellung zu bringen beansprucht, ist der in der evangelischen Kirche der Zeit geltende Glaube. Auch innerhalb der Sch.'schen Dogmatik nimmt die Ekklesiologie eine zentrale Stellung ein. Sie thematisiert in sehr umfänglicher Weise die Heilswirkung Jesu Christi in Bezug auf die Welt. Insofern hat es seine Richtigkeit, wenn Holger Werries sagt, Sch.s Ekklesiologie liege in der Konsequenz seiner Christologie und alles christliche Handeln sei kirchliches Handeln auch und gerade dort, wo es auf das Allgemeinwohl ausgerichtet sei. Entfaltet wird Sch.s christologische Ekklesiologie von W. in philosophischer und theologischer Hinsicht, ohne dass das Verhältnis beider Perspektiven völlig klar wird. Ein dritter Teil der Arbeit fasst den Ertrag zusammen: Die christliche Kirche, so heißt es, ist „der Leib Christi und bildet die im wahrsten Sinne des Wortes verkörperte Fortsetzung der Tätigkeit Jesu Christi als Sozialgestalt"[57]. Sch.s Ekklesiologie sei hinwiederum nichts anderes „als ein Implikat seiner Christologie, welche Christus als Kirche existierend darzustellen beabsichtigt"[58].

[48] A.a.O., 176.

[49] *Bartel*, Franziska: *Die Entstehung des Erziehungsdenkens bei Schleiermacher.* – Würzburg: Ergon 2012. 249 S. (Erziehung. Schule. Gesellschaft, 62), ISBN: 978–3–89913–862–7, 229.

[50] *Heller*, Oliver: *Die Bildung des selbstbestimmten Lebens.* Identität und Glaube aus der Perspektive von F.D.E. Schleiermacher, W. James und J. Dewey. – Münster: Lit 2011. (XII) 501 S. (Kieler Theologische Reihe, 12), pb. € 49,90 ISBN: 978–3–643–11009–1, 174ff.

[51] *Blum*, Matthias: *„Ich wäre ein Judenfeind?"*. Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik. – Köln: Böhlau 2010. (VIII) 256 S. (Beiträge zur Historischen Bildungsforschung, 42), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–412–20600–0, 96.

[52] Ebd.

[53] Ebd.

[54] KGA I/7,3 bietet Marginalien und einen Anhang mit Texten zum Sachapparat.

[55] Wilhelm Gräb: „Kirche zwischen Kommunikation und Institution. Der Kirchenbegriff in Schleiermachers Einleitung zur ‚Glaubenslehre'", in: *Geist und Buchstabe.* Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, hg. v. Michael Pietsch / Dirk Schmid. – Berlin/Boston: De Gruyter 2013. (X) 598 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 164), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–031116–7, 311–332, hier: 311.

[56] Ebd.

[57] *Werries*, Holger: *Alles Handeln ein Handeln der Kirche.* Schleiermachers Ekklesiologie als Christologie. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. (XI) 334 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–374–03091–0, 316.

[58] A.a.O., 319.

Vermittels der Ekklesiologie ist Sch.s Christologie eschatologisch ausgerichtet. Sie beinhaltet aber auch protologische Bezüge. Die Schöpfungslehre und ihre inkarnationstheologische Bedeutung ist unter besonderer Berücksichtigung der Glaubenslehre und in vergleichender Bezugnahme auf die Konzeptionen von Luther und Barth ausführlich dargestellt in der Habil.schrift von Anne Käfer[59], die bereits ihre Diss. Sch. gewidmet hatte, nämlich seiner Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels.[60] Dabei werden zentrale Organisationsprobleme der Sch.'schen Dogmatik angesprochen, wobei K. im Anschluss an ihren Lehrer Eilert Herms der Schöpfungstheologie eine Basisfunktion für die Christologie und Soteriologie der Glaubenslehre zuerkennt. Allerdings moniert sie, dass Sch. das Menschsein des Erlösers „auf einen menschlichen Organismus reduziert"[61] habe und „den Menschgewordenen auf eine bloß menschliche Erscheinungsweise des *Schöpfers* gegenüber seinen menschlichen Geschöpfen"[62].

Zentral für die Grundlegung der Sch.'schen Glaubenslehre ist das Problem der Glaubenskonstitution. Wie entsteht Glaube? Diese Frage sucht Uwe Glatz in seiner im SoSe 2009 an der Neuendettelsauer Augustana-Hochschule angenommenen Diss. in Bezug auf Sch.s Reden und seine Glaubenslehre zu beantworten.[63] Als Stärke der Sch.'schen Theorie der Glaubenskonstitution wird ausgemacht, dass der Frömmigkeit eine eigene Provinz im Menschengemüt jenseits von Metaphysik und Moral zugewiesen werde; durch bloßen Rekurs auf Denken und Handeln sei weder der Glaube noch seine Entstehung zu erklären. Dem religiösen Verhältnis eigene Irreduzibilität, Religion könne nur durch Religion substituiert werden und die Glaubenskonstitution sei unverfügbar. Als schwach wird dagegen von G. die angebliche Ausblendung von Ambivalenzerfahrungen im Sch.'schen Glaubensverständnis qualifiziert. Anders als etwa für Luther und Kierkegaard seien für den Religionsredner und Glaubenslehrer Stetigkeit und ungestörte Ruhe charakteristische Kennzeichen des Glaubenslebens, wohingegen er für zur Verzweiflung tendierende Zweifel oder gar für nihilistische Anwandlungen wenig Verständnis aufbringe.

Die Untersuchung von G. bietet „keine grundlegend neue Einsichten – wohl aber viele erhellende Beobachtungen im Detail", wie Andreas Arndt in seiner Besprechung in ThRv 108 (2012), 153f (hier: 154) treffend bemerkt hat. Entsprechendes gilt für Deborah Thieles Studie zur Rezeption des Religionsverständnisses von Hegel und Sch. bei Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794–1861)[64] sowie für Anette I. Hagans materialdogmatische Untersuchung zu Sch.s Verständnis der Prädestination. Textbasis der Analyse Hagans bilden nicht nur die einschlägigen Passagen der „Glaubenslehre", sondern auch Sch.s Predigten und sein Essay „Über die Lehre von der Erwählung". Als historischer Hintergrund wird die Unionsthematik und der Versuch eines Ausgleichs zwischen reformierter und lutherischer Tradition geltend gemacht, die prädestinationstheologisch konfligierten. Dieser Konflikt ist inzwischen behoben: „[T]he Calvinist doctrine of double predestination has largely been forfeited."[65] Nach wie vor virulent und strittig hingegen sei, was Sch. zum Thema der Wiederbringung aller sage. Auch hier mache der Vermittlungstheologe ein Angebot zur Güte:

> „Friedrich Schleiermacher was the first modern theologian to propagate the interpretation that the eternal blessedness of all is a possibility that can neither be denied nor posited as reality, but that it has at least as much value as alternative explanations."[66]

H. F. W. Hinrichs' Schrift über „Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft" aus dem Jahr 1822 verdankt ihre Bekanntheit dem Vorwort, das Hegel zu ihr geschrieben hat. Darin stellt der Theoretiker des Absoluten provokant den Gegensatz seiner und seines Schülers Religionsphilosophie zur Sch.'schen heraus. Werde, wie in Sch.s Glaubenslehre von 1821/22 geschehen, das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" zum Wesen der Religion erklärt, „so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird."[67] Thiele informiert über die Hintergründe dieser mehr als polemischen Kritik und insbes. über Genese und Inhalte des Hinrichs'schen Werkes, das in seinem ersten Teil das sich zur menschlichen Natur entäußernde göttliche Wesen und seine Manifestation als Religion des Gefühls, des Glaubens und des Gedankens thematisiert, um dann die korrespondierende Bewegung zu erörtern, nämlich die Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott; schließlich werden die Entzweiung von Gott und Mensch sowie die gottmenschliche Versöhnung bedacht. Hinrichs' Religionsphilosophie endet in Hegel'scher Manier mit der Idee des – mit dem göttlichen Geist identischen – absoluten Lebens des menschlichen Geistes und dem manifesten Begriff ihrer Realität in Gestalt der vollendeten Religion des Christentums.

Der Streit zwischen Hegel und Sch. um das rechte Verständnis der Religion ist nach wie vor von großer philosophischer und theologischer Relevanz. Dass man dies auch in der angelsächsischen Wissenschaftsszene so sieht, belegt die instruktive Studie von Geoff Dumbreck zu Sch.s Verständnis religiösen Fühlens auf dem Hintergrund traditioneller und gegenwärtiger Bestimmungen zu „Emotions, Moods and Feelings"[68]. Zu Recht wird dem Vorwurf eines bei Sch. angeblich gegebenen individualistischen Subjektivismus widersprochen, zugleich aber angefragt, ob das metaphysikabstinente Konzept religiösen Fühlens „a sufficient basis for Christian theology"[69] bieten könne. Fragen dieser Art werden auch in dem Sammelband „Interpreting Religion" diskutiert:

> „How do emotions enter into our conscious life – such that we can communicate them to others and talk about them intellectually? Is it possible to reconstruct the way emotions become part of our rational existence?"[70]

Sch. gibt Antworten, ohne definitive Festlegungen zu treffen:

> „His basic assumption consists in the conviction that the link we are looking for can only be understood when we regard the kind of integration of emotion and rationality that happens in religion."[71]

Wie diese Integration zu leisten sei, wird insbes. in den Beiträgen von Sektion 1 („Religion and Emotion") zu beantworten versucht. Eigens hervorgehoben sei der Beitrag von Jörg Lauster, der einen instruktiven Überblick über den aktuellen Stand der Diskussion zu Sch.s Religionsbegriff gibt.[72]

7. Dialektische als dialogische Theologie

Im gegenwärtigen philosophischen Bewusstsein ist Sch. „noch immer bestenfalls als randständige Figur gegenwärtig"[73]. Zu Unrecht, wie Andreas Arndt, leitender Mitarbeiter der KGA, in seinem Sammelwerk „Friedrich Schleiermacher als Philosoph" deutlich macht. Sch.s Denken sei „integraler Bestandteil der Klassischen Deutschen Philosophie"[74] nach Kant und den Konzeptionen von Fichte, Schelling und Hegel ebenbürtig.[75] Zu Sch.s Verhältnis zu Hegel steuert Arndt eine Reihe interessanter Studien bei, die einerseits erneut die bekannten Differenzen belegen, andererseits auf eine bemerkenswerte Nähe verweisen, wie sie insbes. in der „Philosophischen Ethik"[76] und in der „Dialektik"[77] zutage trete, die, wie Hegels „Wissenschaft der Logik", als Einheit von Logik und Metaphysik entworfen sei. Daneben finden

[59] *Käfer*, Anne: *Inkarnation und Schöpfung.* Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth. – Berlin/New York: De Gruyter 2010. (XVI) 388 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 151), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–1102263–3–1, 85–209.

[60] Vgl. ThRv 104 (2008), 149f.

[61] *Käfer*, 207.

[62] Ebd.

[63] Vgl. Uwe Glatz: *Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher.* Theorie der Glaubenskonstitution, Stuttgart 2010 (Forum Systematik, 39).

[64] Vgl. *Thiele*, Deborah: *Die Rezeption des Religionsverständnisses von Hegel und Schleiermacher bei Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs.* – Hamburg: Kovač 2010. (XI) 264 S. (Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 91), pb. € 85,00 ISBN: 978–3–8300–5309–5.

[65] *Hagan*, Anette I.: *Eternal blessedness for all?* A historical-systematic examination of Friedrich Schleiermacher's reinterpretation of predestination. – Eugene: Pickwick Publications 2013. (XII) 282 S. (Princeton Theological Monograph Series, 195), pb. $ 34,00 ISBN: 978–16–089–9641–4, 252.

[66] A. a. O., 254.

[67] G. W. F. Hegel: „Vorwort", in: H. F. W. Hinrichs: *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg 1822, I–XXVIII, XIX.

[68] *Dumbreck*, Geoff: *Schleiermacher and Religious Feeling.* – Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters 2012. (XII) 241 S. (Studies in Philosophical Theology, 49), kt € 52,00 ISBN: 978–90–429–2567–0, 1ff; 137ff.

[69] A. a. O., 223.

[70] *Interpreting Religion.* The Significance of Friedrich Schleiermacher's "Reden über die Religion" for Religious Studies and Theology, hg. v. Dietrich Korsch / Amber Griffioen. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011, VIII.

[71] A. a. O., VIIIf.

[72] Vgl. ThRv 106 (2012), 38f.

[73] *Arndt*, Andreas: *Friedrich Schleiermacher als Philosoph.* – Berlin/Boston: De Gruyter 2013. (X) 417 S., geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–031866–1, IX.

[74] Ebd.

[75] Vgl. a. a. O., 17–28.

[76] Vgl. a. a. O., 115–117.

[77] Vgl. a. a. O., 179–259.

sich informative Beiträge zu Sch.s Hermeneutik und Ästhetik, Anthropologie und Psychologie sowie zu seiner Rezeption der antiken Philosophie und der Traditionen von Aufklärung und Frühromantik. Der nicht geringe Reiz von Arndts Texten liegt im Detail. Häufig gelingt es ihm, fixe Urteile zu problematisieren und die Schleichermacherinterpretation kritisch und konstruktiv „im Fluss“[78] zu halten. Als Beispiel sei auf den Artikel zu Sch. und Caspar David Friedrich verwiesen[79], der mit einer Reihe von liebgewonnen Vorurteilen aufräumt.

Wer Sch. als Philosophen bzw. philosophischen Theologen näher kennenlernen möchte, der studiere v. a. seine Vorlesungen über Dialektik, die er seit 1811, dem Erscheinungsjahr der Erstauflage seiner theologischen Enzyklopädie, fünfmal in Folge an der Berliner Univ. gehalten hat. Ihr Thema sind die Darlegung der Grundsätze, nach denen im Feld des Denkens kunstmäßig Gespräche zu führen sind. Sch.s Dialektik hat sonach den Charakter eine Dialogik. Mittels ihrer haben sich die Wissenschaften ihres Begriffs, ihrer Methodik sowie ihrer jeweiligen Gegenstände und Inhalte gedanklich zu versichern. Dabei soll Abstraktion von realem Wissen – sei es physikalischer, an Naturrezeption orientierter, oder, wie Sch. sagt, ethischer, an Naturgestaltung orientierter Art – bewusst vermieden werden, weil nur so die Dialogizität des Denkens und die kommunikative Verständigungsförderlichkeit der Dialektik gewahrt werden könne. Durch die für ihn konstitutive Verbindung von Gedankenbildung und Sprachlichkeit unterscheidet sich Sch.s Ansatz in signifikanter Weise einerseits von der Kants Transzendentalismus fortbildenden Ichphilosophie Fichtes, der im Jahr 1810 zum ersten Rektor der Univ. Berlin gewählt worden war, sowie andererseits vom absoluten Idealismus Hegels, der 1818 nach Berlin berufen wurde, um bis zu seinem Tode als Haupt einer einflussreichen Philosophenschule zu wirken – in nicht nur gelegentlicher Konkurrenz zu Sch.

Sch. ist, wie Andreas Arndt zu Recht sagt, integraler Bestandteil der klassischen Philosophie des Deutschen Idealismus mit konzeptionellen Berührungspunkten insbes. zum späten Fichte und zur Entwicklung, die Schelling in den Jahren nach seiner Freiheitsschrift genommen hat.[80] Man hat im Hinblick auf sie von der „Vollendung des Deutschen Idealismus“ (Walter Schulz) gesprochen. Über die Richtigkeit dieser Annahme ist im gegebenen Zusammenhang nicht zu urteilen. Vermerkt sei nur mehr, dass Jürgen Habermas den zwischen 1809 und 1821 entstandenen Schelling'schen Schriften seine Diss. gewidmet hat. Eine Beschäftigung mit Schleiermacher, den er, wenn ich es recht sehe, erst spät und eher aus zweiter Hand zur Kenntnis genommen hat, wäre für den Theoretiker kommunikativen Handelns gewiss nicht weniger anregend und ertragreich gewesen.[81] Habermas gilt als einer der bedeutendsten und einflussreichsten Intellektuellen der Zeit. Auch unter Theologen erfreut sich der nach eigenem Bekunden religiös Unmusikalische neuerdings großer Beliebtheit, nachdem er im Laufe der Jahre der Thematik der „Religion in der postsäkularen Gesellschaft“[82] gesteigerte Aufmerksamkeit zugewandt hatte. So gesehen, aber auch unter anderen Gesichtspunkten spricht einiges dafür, dass der Kirchenvater des 19. zugleich derjenige des 21. Jh.s werden könnte – und zwar nicht nur in der protestantischen Welt.

[78] A. a. O., X.
[79] Vgl. a. a. O., 348–360.
[80] Vgl. *Das Böse und sein Grund*. Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809, hg. v. Gunther Wenz, München 2010 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen NF, 137).
[81] Vgl. ders.: „Verständigungsorientierte Subjektivität. Eine Erinnerung an den Kommunikationstheoretiker F. D. E. Schleiermacher“, in: Edmund Arens: *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 224–240.
[82] Vgl. Stephan Müller-Doohm: *Jürgen Habermas*. Eine Biographie, Darmstadt 2014, 509ff.

Exegese / Altes Testament

Goldingay, John: **Isaiah 56–66.** A Critical and Exegetical Commentary. – London: Bloomsbury 2014. (XXVIII) 527 S. (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), geb. $ 100,00 ISBN: 978–0–567–56962–2

Dieses mit 555 Seiten sehr ausführliche Werk komplettiert die beiden Doppelbände zu Jesaja 40–55 aus dem Jahre 2006. Während jene noch von John Goldingay und David Payne zusammen stammten, zeichnet nun Ersterer für diesen Abschlussband alleine verantwortlich.

Nach dem Literaturverzeichnis (xv–xxviii) mit seinen über 400 Titeln folgt eine knapp 60-seitige Einleitung, die in sechs Unterabschnitte eingeteilt ist. Darin stellt der Vf. die Vor- und Nachteile unterschiedlicher Lese- und Verständnisarten von Jes 56–66 dar.

Der historisch-kritischen „reading" (3–9) kann der Vf. nicht allzu viel abgewinnen, da der hypothesenhafte Charakter ihrer Ergebnisse für kein großes Vertrauen sorge. Letztlich bleibe es hinsichtlich der Entstehungsgeschichte dieser Kapitel bei einem *ignoramus et ignorabimus*, was aber kein Nachteil sein müsse, denn so könne sich der Exeget den Fragen zuwenden, die möglicherweise doch noch zu beantworten seien. Der Vf. kennt die Hauptvertreter der redaktionskritischen Arbeiten sehr gut und geht mit ihnen auch nicht polemisch, sondern wohltuend sachlich und ausgewogen um.

Keine größere Sympathie hegt er für einen soziologischen Ansatz (9–18), welchen besonders Morton Smith und Paul Hanson vertreten. Deren gesellschaftliches Vorverständnis der Konfliktparteien verdunkle Jes 56–66 mehr als dass es erhellend wirkte. Auch die beliebte Fokussierung auf die Knechte sei zu vorschnell, komme der Begriff doch erst in Jes 65–66 zum Durchbruch. Auch zeichne Konflikt und Trennung diese Kapitel nicht speziell aus, denn ähnliche Auseinandersetzungen fänden sich gleichermaßen im Pentateuch, bei den übrigen Propheten und in weiteren biblischen Büchern.

Eine große Leidenschaft zeigt der Vf. dagegen für eine „textual reading" (19–29), und zwar unter bewusster Absehung von Fragen nach Entstehungszeit und Autor(en). Während Jes 40–55 linear angeordnet seien und einem Plot folgten, wären Jes 56–66 vielmehr chiastisch bzw. spiralförmig angeordnet. Am Ende stünde man eigentlich dort, wo Jes 56 eingesetzt hatte: mit der Frage nach der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit angesichts des nahenden göttlichen Heils.

Als vierte Herangehensweise stellt der Vf. die poetische Lesung vor (29–38), die aber vor der Problematik stünde, dass zwischen Prosa und Poesie nicht immer scharf unterschieden werden könne. Erneut betont der Vf., dass in Jes 56–66 jegliche historische Andeutungen auf Personen und Völker fehlten (36), was aber mit Blick auf Edom in Jes 63,1ff differenzierter zu sehen wäre. Dagegen wird völlig zu Recht betont, dass es der Poesie nicht um die Vermeidung von Ambiguitäten gehe, sondern nahezu um die Verschärfung derselben.

Ein wenig überraschend, aber durchaus nicht uninteressant stellt der Vf. im fünften Abschnitt der Einleitung die „postcolonial reading" von Jes 56–66 vor (38–44). Die Analogie zur politischen Geschichte des AT bestünde darin, dass man Juda als „colonial entity" unter persischer Dominanz zu verstehen habe. Hier wird eine zeitgeschichtliche Perspektive eingespielt, die der Vf. zuvor mehrheitlich skeptisch betrachtet hatte.

Als letzten Ansatz präsentiert er ausführlicher als alle andere die „isaianic reading" (44–58), die der Frage nachgeht, wie Jes 56–66 im Gesamt des Jesajabuches zu lesen sei. G. lehnt es ab, von einem tritojesajanischen Buch zu sprechen, denn diese Kapitel seien Teil des großen Buches und mit diesem auf vielerlei Weise verbunden. Doch machten Zitate und Allusionen nur einen sehr geringen Prozentsatz der Kapitel von Jesaja 56–66 aus, sodass man auch hier die Kirche im Dorf lassen solle.

Da der Vf. schon die historisch-kritischen Überlegungen zum internen Wachstum dieser Kapitel skeptisch betrachtete, kann er von daher auch den Studien zum Gesamtwachstum (vgl. besonders Odil Hannes Steck) nur wenig abgewinnen. Aber zum Verhältnis von Jes 56–66 zu Jes 1–55 muss derzeit jeder aktuelle Kommentator Stellung nehmen. Hier bleiben die Ausführungen des Vf.s sehr holzschnittartig. Die Spannung von Gerechtigkeit (Jes 1–39) und Heil (Jes 40–55) werde in Jes 56–66 nicht gelöst, sondern deutlich vor Augen gestellt. Zudem ließen sich Protojesaja mit der Tora (Akzent auf der Vergangenheit), Deuterojesaja mit den Nebiim (Fokussierung auf die Zukunft) und Tritojesaja mit den Ketubim (Zentrierung auf die Gegenwart) vergleichen (52). So lässt sich das diffizile Gesamtbild des Jesajabuches wohl nicht auf den Punkt bringen. Ein Grundproblem, dass der Vf. in der Einleitung fast gänzlich unberührt lässt, ist die Tatsache, dass Jes 1–39 ebenfalls bis in die spätnachexilische Zeit fortgeschrieben worden ist, sodass eine einfache Rückbeziehung von Jes 56–66 auf Jes 1–39 der komplizierten Entstehungsgeschichte nicht gerecht wird. Hier zeigt sich ein großer Unterschied zur historisch-kritischen Interpretation des anderen Jesaja-Auslegers in der ICC-Reihe, Hugh Williamson (*Isaiah 1–5*, 2006). Auf diese Diskrepanz geht G. selbst ein, wenn er unverblümt festhält: „Our problem in the study of Isaiah 56–66 is that our study is not historical or critical. If our study were historical it would work with the nature of the document it seeks to study. If it were critical it would analyse and critique its own presuppositions and assumptions." (27) In gewisser Weise unterminiert er so den Ansatz der eigenen Kommentarreihe, jedoch ist dabei auch einiges an Übertreibung mitzuhören.

Die Auslegung der einzelnen Texte von Jes 56–66 folgt dem bekannten Schema Übersetzung, Textkritik, einführende Situierung, Detailauslegung und Schlussbetrachtung. Die Anmerkungen zur Literatur sind dabei sehr hilfreich, weiterführend und nie ermüdend. Die Versionen, besonders Septuaginta und Vulgata, kommen nicht nur in der Textkritik, sondern auch in der weiteren Kommentierung gebührend zur Geltung. Eine große Stärke liegt in der semantischen Analyse mit vielen Querbezügen zu Texten im Jesajabuch und anderen Büchern, ohne jedoch daraus weitergehende entstehungsgeschichtliche Folgerungen zu ziehen. Das ist nach dem selbst gewählten Ansatz auch nur konsequent. Dennoch hätten einige Überlegungen zur zeitgeschichtlichen Auseinandersetzung von schriftgelehrter Prophetie und mosaischer Tora-Tradition der Auslegung gut getan. Der schriftgelehrte Charakter von Jes 60 wird zu Recht unterstrichen, aber dass ein einzelner schriftgelehrter Prophet diese Texte verfasst haben soll („scribal prophet", 248), ist aus literatursoziologischer Sicht unwahrscheinlich, wenn nicht gar ausgeschlossen. Verarbeitung, Kompilation, Adaptation und Neujustierung vorliegender Texte kann sich nur in Konventikeln von professionellen Literaten vollzogen haben. Es ist wohl kein Zufall, dass der Vf. den entsprechenden Arbeiten u. a. von Ehud Ben Zvi und Karel van der Toorn keine Beachtung geschenkt hat. Das handelnde „Ich" in diesen Kapiteln als individuelle Gestalt zu interpretieren, verträgt sich nicht mit der Bezugnahme auf die sog. Gottesknechtslieder, die, wie der Vf. ja richtig betont, keine Person, sondern eine Rolle meinen („The servant of Yhwh is a role", 291). Wer immer von den Adressaten im nachexilischen Israel die Rolle des Knechts einzunehmen bereit ist, der gehört zu den „Knechten", die in Jes 65–66 so prominent in Erscheinung treten. Dass sie erst in den letzten beiden Kapiteln wirklich präsent sind, liegt daran, dass erst zum Schluss deutlich wird, wer zu den Knechten und wer zu den Gegnern gehört. Die Überlegungen zu den Knechten von Wim Beuken und Joseph Blenkinsopp lassen sich viel besser mit den Exegesen des Vf.s verbinden als dieser selbst vermutet. In den jeweiligen Konklusionen kommen die ntl., rabbinischen, patristischen und modernen („postcolonial reading") Rezeptionen zur Sprache. Hier zeigt sich der Vf. einmal mehr als theologischer Exeget, der die Sinnhorizonte der Texte erschließt und sie auch auf die heutige Zeit hin transparent macht.

Bonn Ulrich Berges

Dietrich, Walter: **Nahum – Habakuk – Zefanja.** – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 291 S. (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament [IEKAT]), geb. € 69,99 ISBN: 978–3–17–020658–8

Das vorliegende Buch widmet sich nach einer Einleitung (11–19) der Kommentierung von Nahum (21–91), Habakuk (93–187) und Zefanja (189–255). Es folgen ein ausführliches Literaturverzeichnis (257–277), Register hebräischer und griechischer Stichwörter, ein Schlagwort- und abschließend ein Bibelstellen-Register (278–288).

Bevor das vorliegende Buch im Einzelnen besprochen wird, ist kurz auf die Ausrichtung der Kommentarreihe einzugehen, zu der der vorliegende Band der zweite in der Erscheinungsfolge ist. Die Konzeption des IEKAT geht im Wesentlichen auf den Vf. selbst zurück, dem vor mehr als einem Jahrzehnt ein Kommentar vorschwebte, der nicht nur international (zweisprachig) und das Judentum umfassend ökumenisch, sondern auch dezidiert theologisch ausgerichtet sein sollte. Nach der Lektüre des vorliegenden Buches ist der Rez. überzeugt, dass der Kommentar auch zutiefst dialogisch sein will. Diese Dialogizität ist nicht nur den Leserinnen und Lesern geschuldet, sondern auch den exegetischen Positionierungen der letzten Jahrzehnte, in denen eine zunehmende Sprachlosigkeit zwischen den diachron und den synchron auslegenden Exegeten entstanden ist. Der IEKAT sieht sich verpflichtet, diese Sprachlosigkeit zu beenden und die literarisch-ästhetische (synchrone) mit der historisch-literargeschichtlichen Auslegung aufeinander zu beziehen und sie in einem fruchtbaren Dialog zu vereinen. Wie fruchtbar eine solche Beziehung sein kann, zeigt der Vf. im vorliegenden Band aufs Vorzüglichste.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist die Kommentierung je wie folgt gegliedert: In der Einleitung wird angegeben, in welche exegetische Einheiten das Prophetenbuch gegliedert ist. Die einzelnen Texteinheiten werden übersetzt und mit Textnoten versehen, die die wichtigsten Entscheidungsprozesse des Kommentators dokumentieren.

Die folgende synchrone Analyse (am Endtext) dient der Aufspürung poetischer und ästhetischer Strukturen im Text, lässt aber auch schon Rezeptionen von alten Traditionen sowie späte Kommentierungen durchscheinen. Ein altgedienter Literarkritiker wird hier eine gewisse Aufweichung der Methodenstringenz anmahnen, muss aber zugeben, dass man mit stringentester Methodik bisher nicht zu allseits überzeugenden Ergebnissen gelangt ist. Deshalb ist die Pragmatik zu unterstützen, die die diachrone Analyse in eine kooperative Beziehung zur synchronen Analyse setzt. Hier werden dann einerseits die Vorgeschichte des Textes und seine literarische Entwicklung, andererseits aber auch die schrittweise Vernetzung mit dem Dodekapropheton, den großen Propheten und schließlich den anderen Büchern des AT aufgezeigt. Die abschließende Synthese ist dann notgedrungen manchmal etwas redundant, weil sie Ergebnisse aufgreifen und zusammenführen will. Ihr Mehrwert liegt aber eindeutig auf dem Aufzeigen hermeneutischer und v. a. theologischer Perspektiven. Ein zweiter Mehrwert ist unbedingt zu nennen: synchrone und diachrone Analyse funktionieren einander als wichtige Korrektive (vgl. weiter unten zu Nah 1,2–2,1).

Der Vf. beginnt den Kommentar mit einer Einleitung (11–19), in der er nach der Stellung von Nah-Hab-Zef im Zwölfprophetenbuch (XII) fragt. Hier wiederholt er seine schon mehrfach geäußerten Überlegungen (vgl. Dietrich / Mathys / Römer / Smend: *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart 2014), die im Wesentlichen dem Mainstream der rezenten XII-Forschung entsprechen, ohne den Wust der Hypothesen noch einmal abzuarbeiten. In groben Zügen vertritt der Vf. also folgende These: Es gab im 7. Jh. ein Zwei-Prophetenbuch (Hos-Am), neben dem im 6. Jh. ein weiteres Zwei-Prophetenbuch (Nah-Hab) entstand; letzteres wuchs in persischer Zeit zu einem Vier-Prophetenbuch (Nah-Hab-Mi-Zef) an und wurde mit Hos-Am verbunden, um damit die Prophetie der Zeit des Nordreiches, des Südreiches, des Exils und Nachexils zu einer großen Prophetenanthologie zusammenzustellen, die das Geschick Israels als Strafe Gottes für sein Fehlverhalten erklären und Israels letztliche Heilsgewissheit untermauern sollte.

Den ersten Hauptteil des Buches bildet die Kommentierung des Nahum-Buches (21–91). Ein erster synchroner Durchgang achtet auf die Gliederung des Buches (1,1–2,1; 2,2–14; 3,1–18f), fragt nach seiner Form („dramatischer Text"), seiner Thematik (Größe der Macht Gottes und ihre Anwendung gegen den assyrischen Bedrücker) und Problematik (Betonung der Gewalt Gottes). Ein erster diachroner Durchgang deckt eine dreistufige Entstehung des Buches aus der Zeit des Manasse bis hin zur Perserzeit auf. Der Rez. sieht seinen Nahum-Kommentar (*Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg 2006) umfassend und präzise aufgenommen, Abweichungen und gegenteilige Positionierungen werden vorsichtig durchgespielt, sind aber häufig eher Ergebnisse von Ermessensfragen und größerer Vorsicht. So ist es nach Ansicht des Rez.en schwierig, eine späte hellenistische Redaktion allein auf den Gegensatz von „Gerechtem und Frevler" zu basieren (35). Nacheinander werden gemäß der o. g. Kommentarstruktur die Texteinheiten abgehandelt.

Einige Beobachtungen dazu seien gestattet: In der diachronen Analyse unterstützt der Vf. die Annahme, in 1,2–2,1 liege ein halbes Akrostichon vor, das ursprünglich gar einmal vollständig war, aber beim Einbau in die Nahum-Schrift beschädigt worden sei (51). Da eine Begründung absolut nicht gelingen will, wiegelt der Vf. schließlich ab: der Redaktor habe das Akrostichon nicht übermäßig wichtig genommen (53). Hier zeigt sich der eirenische Charakter des Vf.s, wie auch in der wiederholten Berücksichtigung der Ansichten des jüdischen Mathematikers A. Pinker, obwohl diese allesamt reine Spekulationen sind. Die rätselhafte Nennung in 1,11 „aus dir ist ausgegangen" (vom Rez.en auf Sanherib und Ninive bezogen), sieht der Vf. in einer Fragesatzformulierung (gegen MT und LXX) eingebettet und letztlich auf Jojakim bezogen (54–56). Das hat dann erhebliche Spekulationen zur Folge, was dem Vf. selbst in der Synthese dann spanisch vorkam und er abwiegelte: „Man könnte auch andere Gestalten darin vermuten: babylonische oder ägyptische Könige etwa" (57). Den folgenden Abschnitt Nah 2,2–14 erklärt der Vf. als durchdrungen von expressionistischer Kriegslyrik und als ätzende Replik auf assyrische Selbstdarstellung, eine schöne Umschreibung der Ansicht des Rez.en („literarisches Kriegspaneel mit Inversion assyrischer Kriegsikonographie"). Gegen die Auslegung von Nah 3,1–9 wagt der Rez. mehrere Einwände: Den in 3,6 vom Rez.en angenommenen Bruch zwischen JHWH und Assur vermag der Vf. nicht zu sehen (75), kann dann folglich auch nicht erkennen, wie aus Assur als dem Werkzeug JHWHs nun JHWHs Gegner wird. Den eingestandenermaßen schwierigen Abschnitt über die vermeintlich sexualisierte Gewalt Gottes gegen eine Frau (Nah 3,1–7) deutet der Vf. als Metapher für eine Stadteroberung, was allein schon wegen der gewählten Sprache Widerspruch generieren wird. Etwaige Bezüge auf Isebel (2 Kön 9,22) scheinen nun doch sprichwörtlich an den Haaren herbeigezogen (78f).

Dies mindert nicht den Eindruck, dass hier eine gründliche, feinfühlige Kommentierung des Nahum-Buches vorgelegt worden ist, die die exegetischen Probleme benennt und angeht, Leser und Leserin aber nicht mit unnötigem Ballast belastet, sie vielmehr in ein lebendiges Gespräch über tragende theologische Themen hineinzieht.

Im Blick auf die folgende Kommentierung des Habakuk-Buches (93–187) versucht der Rez. sich kurz zu fassen. Der Vf. gliedert das Buch in einem synchronen Durchgang, stellt die bedeutendsten forschungsgeschichtlichen Ergebnisse in einer sehr übersichtlichen Weise vor und diskutiert die äußerst disparaten Datierungsvorschläge. Er selbst vertritt eine „gemäßigte literarkritische" Position (102–105), nach der das Buch aus einer Grundschicht (um 605 v. Chr.), einer (frühnach-)exilischen Erweiterung und schließlich der nachexilischen Anlagerung des Psalms Hab 3 besteht. Rezeptionen des Buches finden sich in „Bel und der Drache" 33 und im Habakuk-Pescher der Qumrangemeinde. In der bewährten Schrittfolge werden Hab 1,1; 1,2–2,4; 2,5–20 und 3,1–19 ausgelegt.

Auch hier muss sich der Rez. auf einige Anmerkungen beschränken: Im Abschnitt Hab 1,2–2,4 legt der Vf. eine sprachlich grandiose Umschreibung des Inhaltes mit Rückbindung an die Botschaft älterer Propheten vor. Er skizziert die hier vorgelegte praktische Anwendung des israelitischen Monotheismus in die Völkerwelt hinein, wonach der Gott Israels sich auch anderer Völker bedient, um soziale Gerechtigkeit in seinem Volk Israel durchzusetzen. Wenn der Vf. in 1,11 hebräisch אז mit „damals" übersetzt und einen strengen Vergangenheitsbezug annimmt (110.124.136), bringt er sich in einen unnötigen argumentativen Notstand. Ein kurzer Exkurs zum „Schweigen Gottes" (125f) ist von hoher Nachdenklichkeit geprägt. Die Deutung von Hab 2,3f nimmt einen Großteil der Analyse ein. Der Vf. bietet eine intensive Durchsicht der Möglichkeiten, die der schwer deutbare MT und die davon abweichende LXX bieten. Die eigene Deutung des Vf.s wird nicht so recht deutlich, seine Vorliebe für die paulinische Auslegung ist aber unverkennbar. Die Synthese des Abschnittes (142–144) zeigt in ausgezeichneter Weise, welches Ergebnis man erhalten kann, wenn synchrone und diachrone Analyse gegenübergestellt werden. Dieses Leseerlebnis möchte der Rez. der Leserin und dem Leser wärmstens empfehlen. Der Abschnitt 2,5–20 (144–162) mit seiner Sammlung von sechs Weherufen (beim fünften Weheruf ist wohl etwas zu viel Phantasie des Vf.s im Spiel) wird vom Vf. weitgehend als innerisraelitisch ausgerichtet interpretiert. Erst das sechste „Wehe" bringt die Babylonier ins Spiel. Der Vf. sieht darin einen Nachtrag, in 2,20 gar einen tertiären Schluss. Die sonst wohltuende Sparsamkeit des Vf.s mit literarkritischen Argumenten fordert hier ihren Tribut, da die Diachronie hier nicht nachvollziehbar erscheint. Der Psalm in Hab 3 ist eine Größe sui generis, wie der Vf. im Blick auf die Texttradition (Qumran, Barberini) zutreffend feststellt. Er erkennt im Psalm einen konzentrisch-chiastischen Aufbau, eine Theophanieschilderung mit Rezeption altorientalischer Wettergott-Motive mit im Kern archaischer Sprache und stilistischer Sparsamkeit, was darauf schließen lässt, dass er aus einer anderen Hand stammt und erst durch den Rahmen ins Buch eingepasst wurde (182). Der Psalm gibt dem Buch einen grandiosen, jubelnden Abschluss mit der Schilderung eines Gottes, der immer noch und zu jeder Zeit in der Lage ist, in diese Welt einzugreifen.

Die Kommentierung des Zefanja-Buches (189–255) zeigt ein Buch, das sich von einem überaus düsteren Beginn hin zu einem strahlenden Abschluss bewegt und dies in der Form eines Dramas oder gar einer „prophetischen Komödie" (190f) abhandelt. Der Vf. sieht eine vierstufige Entstehung des Buches mit einem vorexilischen Grundbestand (630–620 v. Chr.), zuerst festgeschrieben in einer spätvorexilischen Sammlung, markant deuteronomisch überarbeitet und schließlich nachexilisch um die Erwartung einer universalen Heilswende angereichert. Er unterteilt das Buch in folgende Abschnitte: 1,1 (Überschrift); 1,2–2,3 („Tag JHWHs") und 2,4–3,8 („Das Gottesvolk und die Völker").

Sicher ist der Kernabschnitt zum Thema „Tag JHWHs" der Teil, der dieses Buch innig mit den übrigen Prophetenbüchern verzahnt, zugleich aber auch in einzigartiger Weise den damit verbundenen Erwartungen Israels einen heftigen Dämpfer erteilt und bis heute im „Dies irae" liturgisch nachklingt. In den hier eingebetteten Völkersprüchen wird wieder ein gewalttätiges Gottesbild gezeichnet, das zwar Leserin und Leser beunruhigt, nichtsdestotrotz aber sorgfältig analysiert werden sollte, denn Gottes Strafhandeln wird nicht beschrieben, wohl aber das Ergebnis in einer fast mystischen Weise angedeutet: Gott bestraft den Hochmut, indem dieser sich selbst zerstört (241). Ähnliches ist auch im Kernteil des Nahum-Buches zu beobachten. Zef 3 und Mi 4 werden zum locus classicus des neuen Heilsuniversalismus in der Völkerwanderung zum Zion. Jetzt sprechen alle Völker eine neue Sprache, auf die Gott hören und die er verstehen kann. Wenn der Vf. schließlich emphatisch die Jubelrufe Gottes angesichts des universalen Heils kommentiert (249), merkt man ihm die Freude über den nahen Abschluss seines wohl gelungenen Kommentarwerkes an.

Dieses Buch muss besungen werden ob der wissenschaftlichen Argumentationskraft, seiner Redlichkeit und zugleich der Leserfreundlichkeit. In der Tat bereitet die Lektüre große Freude, da es dem Vf.

immer wieder gelingt, mit seiner ästhetisch schönen Sprache die große Gewalthaltigkeit der Texte aushalten zu lassen, wenn es z. B. heißt: „Im Spott der Kleinen kündigt sich die Götterdämmerung der Großen an." (162)

Bonn Heinz-Josef Fabry

Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals. Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books, hg. v. Géza G. Xeravits / József Zsengellér / Xavér Szabó. – Berlin: De Gruyter 2014. (XII) 284 S. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 22), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–037262–5

Over the past few decades there has been a surge of interest in the deuterocanonical books. The effect of this excellent volume is to undercut, from a historical point of view, the usefulness of the category "deuterocanonical" in terms of understanding the production of this literature, or rather to limit the usefulness of the term to the decisions of canon among generations later than the Second Temple period. To speak of "deuterocanonical literature", therefore, is to introduce categories and judgments about this set of literature that are largely anachronistic to the original setting of these books. However, the volume is not seeking to marginalize the importance of the deuterocanonical books but instead to reframe the importance of the cultural and literary settings of these books such that there is a greater appreciation for how these books are windows into the rich diversity of Second Temple Judaism.

The volume is divided into two parts, "Main Papers" and "Thematic Studies". The first part consists of three programmatic essays (corresponding to the themes of canonicity, setting, and wisdom in the title) and four responses. In his essay, "The Penumbra of the Canon: What do the Deuterocanonical Books Represent?" *John J. Collins* provides a historical overview of the role of the deuterocanonicals in the processes of canon formation in Judaism and Christianity and concludes that it is not possible to delimit criteria which explain why these precise books were included and others were excluded. Viewed historically they occupy a blurry edge where it is difficult to distinguish minor biblical books from important apocryphal books. *Gabriele Boccaccini's* response to Collins provides a historical supplement in which he shows that – although after Trent – Catholics and Protestants disagreed on the inclusion of the deuterocanonicals in the canon; they agreed that these books represented a sort of hybrid of the categories "canonical" and "non-canonical".

In the second programmatic essay, "Hellenization and Jewish Identity in the Deuterocanonical Literature", *Benjamin G. Wright* assesses the different ways that Hellenization affected these books, both linguistically and conceptually. He finds that each book shows degrees of Hellenization in various ways but that they share a common conviction that Jewish identity is distinguished from the nations around them by loyalty to Israel's God and God's laws. *Katell Berthelot* responds to Wright by highlighting the fact that the deuterocanonicals are representative of various attitudes toward Hellenistic culture among Jewish intellectual elites. She further accents that with respect to Jewish identity the unity and diversity of these books is no more or less than other Second Temple works and that the deuterocanonical books often have more in common with other works than with each other. In his response to Wright, *József Zsengellér* notes the importance of geography and travel in the deuterocanonicals and points out that they are all united by a fundamental support for Jerusalem and its priesthood and an opposition to the Hellenization of the cult, a perspective that distinguishes them from other groups in the Second Temple period. In light of the overall outlook of the volume, this is an important point that deserves further exploration.

The third programmatic essay, "Wisdom in the Deuterocanonical and Cognate Literatures", by *John Kampen* examines Ben Sira, *4QInstruction*, and *1 Enoch* to show how they embody diverse approaches to the Mosaic Torah, the understanding of wisdom, and the importance of the written medium. Torah is central to Ben Sira, absent from *4QInstruction*, and is replaced by revelation in *1 Enoch*. Further, wisdom traditions are textualized in Ben Sira and *1 Enoch*, but in *4QInstruction* the *raz niyheh* ("the mystery of existence") is not textually circumscribed. In his response to Kampen, *Greg Schmidt Goering* broadens the comparison of Second Temple wisdom texts to include *4QSapiential Work* and *4QBeatitudes*. He shows that while *4QInstruction* and the *Book of Mysteries* merge the sapiential tradition with an apocalyptic perspective, Ben Sira, *4QSapiential Work*, and *4QBeatitudes* merge the sapiential tradition with the Torah, albeit in different ways. Nevertheless, in the last two centuries BCE we can see an increased sense of "higher wisdom", though this is variously understood as the Torah, a community's textual tradition, or esoteric, not-textual revelation.

The second part of the volume, entitled "Thematic Studies", consists of two essays on Ben Sira, one on Wisdom of Solomon, and three on Tobit. In "Philo of Alexandria and Greek Ben Sira", *Pancratius C. Beentjes* surveys eleven proposed uses of Greek Sirach in Philo and concludes that the majority have little or nothing to commend them and should be rejected. Next, in "Images of Imparting Knowledge in Ben Sira and Proverbs", *Ibolya Balla* finds that in comparison to Proverbs, Ben Sira locates himself more centrally in the mediation of tradition and the formation of students. *Luca Mazzinghi's* study, "The Figure of Moses in the Book of Wisdom", demonstrates that Wisdom's approach to Moses is unique within Hellenistic Judaism in viewing Moses as a wise man but not a philosopher king, lawgiver, or "Kulturbringer". In "Apocalypticism and Narration in the Book of Tobit", *Francis M. Macatangay* argues that while the disclosure of the story's end at the beginning eliminates dramatic tension, it may reveal influence from apocalypticism by correlating the earthly realm with a more ultimate divine reality which unfolds according to the divine plan. In *Naomi S. S. Jacobs'* "'What about the Dog?' Tobit's Mysterious Canine Revisited" the standard explanations for the presence of a dog in Tobit are reviewed and found wanting. Parallels from the Odyssey and Persian culture are tenuous and the presence of dogs in folklore, especially in connection with magic and the supernatural world, is widespread. Finally, in her essay "Wisdom in the Book of Tobit", *Ida Fröhlich* examines the way the book functions as instruction on endogamic marriage, which functions as the opposite to the intermarriage of the sons of God and the daughters of men in *1 Enoch*. Given the sapiential emphasis on this section, some essays could benefit from a wider comparison with Jewish wisdom literature. For example, many of the dynamics shared by apocalyptic and Tobit that are discussed by Macatangay are also found in the book of Job and Fröhlich's discussion of marriage in Tobit could be enriched through comparison with, e. g., Pseudo-Phocylides 175–208 in addition to *1 Enoch*.

Although the essays in the second section of the volume are narrower in scope and less obviously connected to one another than the essays in the first section, they collectively display the complex ways texts, cultures, and theological ideas interface in the late Second Temple period. As such, they frequently function almost as case studies for some of the issues raised in the first section. Lurking behind many of these essays is the realization, increasingly common in scholarship on Second Temple Judaism, that categories such as "wisdom" and "apocalyptic" or "Hellenism" and "Judaism" are not hermetically sealed but exist on a range of continuums. The Second Temple period was one of great creativity in which streams of tradition and thought combined and recombined in a whole constellation of expressions of Judaism. How, then, to map this diversity culturally and sociologically requires a great deal of caution and nuance but taken as a whole the essays in this volume represent a commendable contribution towards a greater appreciation of the place of the deuterocanonicals within Second Temple Judaism.

Washington, D. C. Bradley C. Gregory

Exegese / Neues Testament

Backhaus, Knut: **Religion als Reise**. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XII) 368 S. (Tria Corda, 8), pb. € 29,00 ISBN: 978–3–16–153253–5

Seit unvordenklicher Zeit gelten „Weg" und „Reise" als Metaphern für das menschliche Leben, Metaphern freilich, die je nach Lebenslage sehr unterschiedlich klingen. In unserer Wohlstandsgesellschaft sind sie nahezu restlos in die Phrasendreschmaschine einer seicht-spirituellen Erbauungsliteratur geraten. Dies umso mehr, als das Wandern zur wohltuenden Abwechslung für Bürohengste und Couchpotatoes geworden ist. Seit außerdem der Pilger den groben Wollmantel gegen die atmungsaktive Pelerine eingetauscht hat, erfährt er seine *peregrinatio* nur noch selten als das, was sie eigentlich ist: Ausgesetztsein in der Fremde. Dass der Weg dabei alles sein kann, nur nicht das Ziel, erfahren an seiner Stelle heutzutage die Millionen von Flüchtlingen weltweit. Die radikale Unbehaustheit des Menschen hat eine transzendente Dimension, die nicht nur sein Leben, sondern auch seine Religion zur Reise werden lässt, deren Erzählgemeinschaft ihm Antwort gibt auf die grundlegenden Fragen: „Wer sind wir? Woher kommen wir? Wie soll es mit uns weitergehen?" (59) Dieser Intuition folgt Knut Backhaus in seinen Streifzügen durch die antike Literatur, die er 2011 im Rahmen der *Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum* unternommen und im vorliegenden Band verschriftlicht hat.

Kap. I skizziert die Anlage der intertextuellen Lektüren und ihre theoretischen Voraussetzungen. B. geht von der „Selbstbeschreibung des Urchristentums mit Reisemetaphern wie ‚Nachfolge', ‚Weg', ‚wanderndes Gottesvolk' u. ä." (2) aus und sucht ihren Ort in den antiken Kulturen des Mittelmeerraums, wohl wissend, dass Judentum, Antike und Christentum nie säuberlich getrennte Größen waren. Das Thema ist für ihn absolut zentral: „Wir werden das Neue Testament nicht verstehen, wenn wir nicht zunächst verstehen, was das Reisen für die lebensweltliche wie seelische Kultur der Antike bedeutet. Nichts verbindet so sehr wie die gemeinsame Wanderung." (8) Seine Methode beschreibt B. als „[k]omparative Profilierung": „Wir vergleichen, um den Einzeltext zu profilieren und so sachgerechter zu verstehen." (11) Um keiner unkritischen Parallelomanie zu verfallen, unterscheidet B. verschiedene Arten des Umgangs mit Paralleltexten. „Die *maßgeblichen Parallelen* sind jene, die im oben beschriebenen Sinn zur intertextuellen Profilierung beitragen." (14)

Kap. II profiliert die Apostelgeschichte als Reise „bis zum Ende der Welt" (Apg 1,8) im Vergleich mit epischen Reiseabenteuern. Gegenüber Postulaten, „dass die Apostelgeschichte literarisch von den klassischen Epen des Homer

oder Vergil abhängig sei" (39), macht B. auf Gemeinsamkeiten mit dem Argonautenepos des Apollonios von Rhodos (3. Jh. v. Chr.) aufmerksam. Wie dieser beherrsche Lukas z. B. die sprachliche Miniaturmalerei und die humorvolle Aufarbeitung der Tradition; v. a. schilderten beide Herkunft und Zukunft der eigenen Gemeinschaft in der großen, weiten Welt. In den epischen Reiseabenteuern fallen Ausgang und Eingang gewöhnlich zusammen, was B. am Beispiel des Gilgamesch-Epos demonstriert: Am Ende steht der Held, wo er am Anfang war, an der mächtigen Stadtmauer von Uruk: „Kein anderer als zuvor, doch mehr er selbst: verwundet und verwandelt, im Wortsinn *bewandert*." (28) Ausnahmen von der Regel bilden Homers *Odyssee* und Vergils *Aeneis*: Erstere ist ganz der Heimkehr, Letztere der Flucht aus der alten und der Gründung einer neuen Heimat gewidmet. „Die Aeneis schildert – wie die Apostelgeschichte im Blick auf Paulus – eine von der Vorsehung gewollte, von göttlicher Hand gesteuerte, heilsgeschichtlich notwendige Ankunft in Rom." (64) In der christlichen Interpretation der Sirenenepisode „verkörpert der homerische Held Odysseus letztlich die Lebensfahrt des christlichen Glaubenspilgers oder gar, in soteriologischer Durchformung, den erlösenden Weltenwanderer Jesus Christus, der wie Odysseus am kreuzförmigen Mastbaum den Verführungen der Welt widersteht und seine Gefährten rettet" (80).

Dabei steht am Anfang des christlichen Reiseabenteuers, wie Kap. III verdeutlicht, keine mythische Figur, sondern Jesus von Nazareth mit einer Schar von Wandercharismatikern, die vom äußeren Erscheinungsbild den kynischen Wanderphilosophen ähnlich sehen. Der Evangelist Markus macht daraus als Erster ein literarisches Programm: „In einer bestechenden Vereinfachungs- und Veranschaulichungsleistung spannt er das gesamte öffentliche Wirken Jesu in ein einziges Jahr und eine einzige Reise nach Jerusalem." (106) Matthäus entgrenzt dieses Konzept zeitlich in die ferne Vergangenheit (Stammbaum) und Zukunft (Missionsauftrag) sowie räumlich durch die Einbeziehung aller Völker als Adressaten des Evangeliums. Bei beiden sehen die Jünger am Ende den auferstandenen Jesus dort, wo sie am Anfang dem irdischen begegnet sind: in Galiläa. Dieses Schema der Rundreise bricht Lukas auf, indem er die Ostererscheinungen in Jerusalem stattfinden und das Evangelium in der Apostelgeschichte letztlich nach Rom gelangen lässt. Das viel diskutierte „Ende der Welt" hat das Evangelium eigentlich schon in Apg 8,26–40 erreicht, indem Philippus einen Äthiopier und mithin einen der ἔσχατοι ἀνδρῶν (Hom. Od. 1,23) missioniert (124). Wichtiger ist jedoch, dass es nach Rom und damit in die Mitte der Welt vorgedrungen ist, „von der dann alle Enden erreichbar werden" (123). Später haben Jesus und sein Evangelium nicht nur Konkurrenz im „neupythagoreischen Wanderprediger und Wundertäter Apollonios von Tyana" (127) bekommen. Es haben auch wechselseitige Überblendungen mit dem weltreisenden Gott Dionysos und – aufgrund von Tod und Auferstehung Jesu – den jenseitswandernden Heroen Herakles und Orpheus, die Alkestis bzw. Eurydike aus der Unterwelt befreien, stattgefunden. Im Bild verdichtet erscheint der gekreuzigte ΟΡΦΕΟC BAKKIKOC auf einem antiken Siegelstein.

Kap. IV widmet sich einer Episode der Apostelgeschichte, deren theologisches Gewicht leicht unterschätzt wird: der Schiffspassage des Paulus von Caesarea nach Rom inklusive Seesturm und Schiffbruch (Apg 27,1–28,14). War Reisen in der Antike an sich schon unbequem und gefährlich, gilt dies in besonderem Maße für Seereisen; denn „Schiffbruch war keine Ausnahmesituation, sondern ein nahezu erwartbares Vorkommnis" (185). Dies schlägt sich literarisch nieder: „Seestürme und Schiffbrüche sind gattungsübergreifende Themen fiktionaler wie non-fiktionaler Erzählweise in der antiken Mittelmeerkultur." (192) Sie befriedigen aber nicht nur die Abenteuerlust der Leserschaft, sondern zeichnen auch ein Charakterbild des jeweils betroffenen Helden. So erweist sich die Unschuld des Häftlings Paulus nicht zuletzt darin, dass er allen Fährnissen entrinnt. Darüber hinaus ist er „der machtvolle Gesandte des Gottes Israels. Und im Seesturm offenbart sich dessen souveräner Geschichtswille." (216)

Kap. V schließlich befasst sich mit Jenseitsreisen, sei es in die Unterwelt oder in den Himmel. Dabei spannt sich der Bogen von Odysseus und Aeneas über Lukians Unterwelt-Satiren bis zur Höllenfahrt Christi im Nikodemusevangelium und in der Petrus-Apokalypse, wo – wie noch krasser bei Tertullian – „[d]er Genuss an den Qualen der Hölleninsassen" zu der „himmlischen Freude der Gerechten" (265) gehört. So widerwärtig die Schilderungen im Einzelnen auch sind, sie erheben den Anspruch, ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits zu inszenieren und dadurch ein gewaltfreies Ethos im Diesseits emotional zu stützen. Umgekehrt gewinnt die Himmelfahrt Christi theologische Bedeutung von der Apotheose der römischen Kaiser und deren politischer Botschaft: „Die wesentliche Funktion der Himmelfahrt ist also keineswegs der Abschied, sondern die Kontinuität, die Etablierung einer Gedächtnisgemeinschaft, die Setzung von geschichtlich verwurzeltem Ordnungswissen und die Aussicht auf bleibendes Heil." (285) Am Übergang zur Reichskirche fließen römische Divinisierungs- und biblische Entrückungsvorstellungen (Elija) bei Konstantin dem Großen mühelos zusammen. Seine eigenen literarischen Streifzüge beschließt B. mit dem letzten Buch der Bibel, das zu einer Himmelsreise eigener Art einlädt: „Nicht erklärt wird dem Reisenden, was Erlösung bedeutet; er durchlebt es am eigenen Leib." (307)

Ähnliches lässt sich nach der Lektüre über B. und sein Buch sagen: Er schwärmt nicht nur am Herdfeuer, was Religion als Reise bedeutet, sondern nimmt den Leser gleich mit auf eine abenteuerliche Fahrt durch weite Zeiten und Räume. Dabei braucht man sich nie zu fürchten, die Orientierung zu verlieren. Denn der ὁδηγός erweist sich als vielbelesen und bestens bewandert, was dem (antiken) Leser, der lieber narrativ als wirklich verreist (179), ohnehin gleich viel ist. B. breitet die literarische Landkarte des antiken Mittelmeerraums aus und zieht darauf die großen Linien, ohne grobe Striche zu machen. Wer wirklich wissen will, welches enorme (religiöse) Deutungspotential die Reisemetapher für das menschliche Leben hat, dem sei dieses Buch empfohlen. Am Ende eines wechselvollen Weges fühlt man sich als Leser nicht ermüdet, sondern ermutigt und erfrischt wie Eduard Mörike auf seiner *Fußreise*, die mit einem Wunsch an den „Schöpfer und Erhalter" endet: „Möcht es dieser geben, / Und mein ganzes Leben / Wär im leichten Wanderschweiße / Eine solche Morgenreise!"

Münster Wilfried Eisele

Jaroš, Karl: **Die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testaments**. Bearbeitete Edition und Übersetzung. – Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2014. 952 S., geb. € 98,00 ISBN: 978–3–412–22215–4

Mit dem vorliegenden voluminösen Band legt der Vf. Karl Jaroš, Alttestamentler und Prof. für Orientalistik an der Univ. Wien, eine überarbeitete und erweiterte Version der auf CD-ROM veröffentlichten Edition *Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften* vor, die er mit einem Kreis von Mitarbeitern erarbeitet und 2006 veröffentlicht hatte. Diese frühere Sammlung von 95 ntl. Handschriften wurde um neun z. T. neuere Funde (P 119–123. P 125–126; 0207. 0232) auf nunmehr 104 ergänzt. Die vorgelegten 91 Papyri und 13 Majuskeln, die nach Meinung des Vf.s allesamt aus den ersten vier Jh.en stammen, sind als früheste Zeugen des NT textgeschichtlich unbestreitbar von besonderer Bedeutung. Obgleich meist nur fragmentarisch überliefert, erhalten sie insgesamt fast 60 % der Verse des NT.

Einer allgemeinen kurzen Einführung zu Herkunft und Bedeutung der Handschriften sowie der antiken christlichen Schreibpraxis folgen im Hauptteil die jeweiligen Transkripte mit einer interlinearen deutschen Übersetzung, eingeleitet durch ausführliche Informationen zu Herkunft und Aufbewahrung, Beschreibungen, Inhaltsangaben, Diskussion und Begründung der jeweils vorgeschlagenen Datierung sowie eine Bibliographie und Hinweise auf Abbildungen. Abgerundet wird der Band durch eine Bibliographie und zwei Konkordanzen: die behandelten Handschriften nach der „neutestamentlichen Nummer" (d. h. der Gregory-Aland Nummer) und nach der „Bezeichnung der Handschrift".

Eine vergleichbare Sammlung von frühesten ntl. Handschriften haben bereits P. W. Comfort und D. P. Barrett 1999 vorgelegt (*The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*. A Corrected, Enlarged Edition of *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Wheaton, IL 2001). Die Anzahl der dort berücksichtigten Handschriften beschränkt sich allerdings auf 69. Sie bietet damit 35 weniger als die vorliegende Sammlung, die neben den Neufunden der letzten Jahre (besonders Papyri P116ff) auch die Handschriften des 4. Jh.s hinzunimmt, wohingegen C. und B. als *terminus ad quem* das Jahr 300 festlegten.

Vergleichbar ist auch der virtuelle Handschriften-Lesesaal (NT.VMR [New Testament Virtual Manuscript Room]), den das Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster konzipiert hat und in dem Handschriftenbilder, Transkripte und Beschreibungen der ntl. Handschriften zugänglich gemacht werden (http://ntvmr.uni-muenster.de). Für die Arbeit an antiken Handschriften ist es wünschenswert und auch gewinnbringender, Transkripte direkt mit den entsprechenden Handschriftenphotos vergleichen und überprüfen zu können. Obschon J. dies in Ansätzen auf der CD-ROM verwirklicht hat, beschränkt er sich in dem vorliegenden Buch lediglich auf Verweise auf Abbildungen. In Zeiten der Digitalisierung und globalen Vernetzung ist jedoch eine direkte Gegenüberstellung von Bildern und Texten leichter zu realisieren; diese im NT.VMR erstmals präsentierte Nebeneinanderstellung ermöglicht damit einen einzigartigen Zugang zu den Quellen.

Die vorliegende Sammlung von J. bietet die Handschriften nicht in der erwarteten numerischen Reihenfolge, sondern nach einer vermeintlichen Chronologie in drei Gruppen: 1. Handschriften von ca. 50 bis 150 n. Chr., 2. Handschriften von ca. 150 bis 300 n. Chr. und 3. Ausgewählte Handschriften ab dem Ende des 3. Jh.s./Anfang des 4. Jh.s. Die Datierung von Handschriften kann jedoch nur sehr selten auf nachweisbare Fakten zurückgreifen; zielführend ist in den meisten Fällen die vergleichende Paläographie, durch die aber oftmals nur ein – wenn auch hohes – Maß an Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann. Zudem sind Datierungen „unwillkürlich auch von persönlichen Vorlieben mitgeprägt", wie der Vf. zugeben muss (25), der selbst überwiegend eine frühere als die allgemein übliche präferiert: Bei fast der Hälfte der Handschriften weicht er von der im Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ^{28}2012) verzeichneten ab und widerspricht somit den weithin anerkannten bisherigen Forschungsergebnissen. Für die Datierung der übrigen Handschriften wird häufig eine

kaum zu stützende Präzisierung auf den Anfang oder das Ende eines Jh.s vorgenommen (947–949). Datierungsdifferenzen in der Literatur werden jeweils in den Einleitungen ausführlich zusammengestellt und diskutiert, in seinem Ergebnis kommt der Vf. jedoch in den meisten Fällen nicht über vage Aussagen und Empfehlungen hinaus. Die z. T. zweifelhaften Datierungen haben wiederum Einfluss auf die Datierung anderer Handschriften, zu denen paläographische Ähnlichkeiten aufgezeigt werden (z. B. Nr. 1.14, P87; Nr. 2.17, P69); notwendigerweise führen aber unsichere Prämissen zu noch unsicheren Konsequenzen. Als möglicherweise älteste Handschrift wird der Kodex, zu dem P4, P64 und P67 gehören (sollen), an den Anfang gestellt – entgegen der allgemeinen Ansicht, die diese Handschrift in das 2./3. Jh. datiert. Obgleich der Vf. um die Unsicherheit dieser Frühdatierung weiß („Eine Datierung […] gegen Ende des 1. Jhs. oder vielleicht sogar noch etwas früher sollte daher nicht ausgeschlossen werden." [32]), hält er gleichwohl diese und andere, ähnlich unbestimmte für sicher genug, um auf deren Basis eine chronologische Anordnung vorzunehmen. Damit wird eine zeitliche Reihenfolge suggeriert, die nicht nachweisbar ist. Neue unwiderlegbare Argumente für eine frühere Datierung können kaum geliefert werden. Die chronologische Anordnung kann daher nicht mehr sein als ein Vorschlag und eine Diskussionsgrundlage. Die Nutzung der Edition als Nachschlagewerk für die Handschriften selbst wird dadurch jedoch unnötig erschwert.

Den Hauptteil des Werkes bilden die Transkriptionen der Handschriften, die mit großer Sorgfalt erstellt worden sind, offenbar geleitet von großer Zurückhaltung in der Lesung unsicherer Buchstaben(reste) – die Verzeichnung unsicherer Lesungen durch Unterpunkte führt bekanntermaßen oftmals zu Differenzen in den Transkripten, vielfach ist sie von persönlichem Empfinden geprägt. Am Rand vermerkt werden Angaben zu den Korrekturen in der Handschrift und zu Abweichungen von der *Editio princeps* sowie Hinweise auf die korrekte Schreibweise von orthographischen Abweichungen oder Fehlerlesarten (oftmals Itazismen). Textkritisch bedeutend ist die Verzeichnung der Abweichungen vom Standardtext.

Die Übersetzungen basieren auf der Interlinearübersetzung des NT von E. Dietzfelbinger (^{7}2003) und bieten jeweils unter der griechischen Textzeile eine deutsche Wort-für-Wort-Übersetzung. Diese hält sich eng an die Grundbedeutung der einzelnen Wörter in dem gleichzeitigen Bemühen, eine gewisse Verständlichkeit des deutschen Textes zu wahren, und folgt weitestgehend der Satzstruktur des Griechischen. (Was allerdings an den Zeilenenden bisweilen zu seltsamen Worttrennungen führt!) Der deutsche Text dient als Verständnishilfe, die gerade in Zeiten zurückgehender Griechischkenntnisse sicherlich wertvoll ist; jedoch kann er nicht die für die wissenschaftliche Arbeit an den griechischen Texten unabdingbare Sprachkompetenz ersetzen.

Die Zeilen der Texte und jeweiligen Übersetzungen werden ohne optische Trennungshilfen fortlaufend untereinander gesetzt, markiert lediglich durch die marginale Zeilenzählung. Dies führt zwar zu einem, oberflächlich betrachtet, einheitlichen Schriftbild, erschwert aber nicht unerheblich – v. a. bei überwiegend griechischen Kleinbuchstaben (z. B. 379.559) – die Lesbarkeit des Textes und auch das ohnehin schwierige Auffinden bestimmter Verse.

Ein Werk diesen Umfanges und dieser Materialdichte kann nicht frei von Fehlern sein, meist jedoch von geringerer Bedeutung. Lediglich auf ein Versehen in der Bibliographie soll verwiesen werden: Die Autoren D. C. Parker und Don Barker werden irrtümlich beide unter Barker, D. C. geführt. Ergänzend kann noch auf einige Fragmente von P75 hingewiesen werden, die im Institut für Neutestamentliche Textforschung identifiziert und im *Museum Helveticum* (64, 2007, 22–41) publiziert wurden.

Mit seinen (Früh-)Datierungen der ntl. Handschriften und der Annahme, dass es sich bei den in Qumran gefundenen Fragmenten 7Q5 = Nr. 1.5 und 7Q4 = Nr. 1.12 sowie P. Antinoopolis 2.54 = Nr. 2.13 um ntl. Texte handelt, vertritt der Vf. Thesen, die den mehrheitlich in der Forschung anerkannten Ergebnissen widersprechen. Diese können nur als Grundlage für weitere Diskussionen verstanden und gewertet werden. Von großem Nutzen ist die umfangreiche und detaillierte Materialsammlung, die der Vf. jeweils in den Einleitungen zu den einzelnen Handschriften zusammenstellt.

Münster Marie-Luise Lakmann

López Díaz, Rosa María: **Kolossische Paränese und Christuslied.** Christliche Praxis und ihre theologische Begründung. – Berlin: Logos 2014. (XIV) 382 S., kt € 47,50 ISBN: 978–3–8325–3514–8

Das Buch geht auf eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn zurück, die von Hans-Jürgen Findeis betreut wurde. Die Arbeit befasst sich mit dem Verhältnis von Christologie und Ethik im Kolosserbrief und vertritt die These, dass das „Christuslied" (= Kolosserhymnus, Kol 1,15–20) die christologischen Themen entfaltet, die im weiteren Schreiben als ethische Perspektiven die Paränese bestimmen. Die Arbeit verfolgt aber nicht nur die genannte Fragestellung, die innerhalb der ntl. Exegese ihre Antwort findet. Sie hat sich ein weiteres Ziel gesteckt. Anhand des Kolosserbriefs und der darin zu entdeckenden Verhältnisbestimmung von Christologie und Paränese soll ein Modell für das Verhältnis des christlichen Glaubens zur pluralen Gesellschaft der Gegenwart entwickelt werden. Unter exegetischen Gesichtspunkten sind demnach Ausführungen zu dem viel diskutierten Verhältnis von Christologie und Ethik in der paulinischen und nachpaulinischen Theologie zu erwarten, während unter gegenwartstheologischer Perspektive die Beziehung von ethischer Urteilsbildung in postsäkularen Gesellschaften und einer aus dem Kolosserbrief gewonnenen Lebensgestaltung unter dem Primat der Christologie zu verhandeln ist.

Die Einleitung (3–28) informiert über Begriffe, Fragestellungen und Aufbau der Arbeit. Problemstellungen der Forschungsgeschichte werden gestreift, nicht aber auf die Forschungen zum Kolosserbrief konzentriert. Vielmehr werden auch Fragen der paulinischen Ethik in den Blick genommen, wie etwa die nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Paulus (10f). Die Aktualität des Untersuchungsgegenstandes wird darin gesehen, dass Christen heute wie damals in einer Gegenwart lebten, „in der die Christen ständig mit anderen Religionen oder Weltanschauungen konfrontiert werden, und innerhalb der religiös-weltanschaulichen und kulturell-gesellschaftlichen Vielfalt treu der christlichen Tradition des Glaubens leben wollen" (7).

Der erste Teil behandelt „Perspektivisch-exegetische Ansätze zur Begründung der neutestamentlichen Paränese" (29–66). Es werden theologisch-ethische Konzeptionen von Eid, Hoffmann, White, Collange und Pastor Ramos vorgestellt und gegeneinander abgewogen. Die Auswahl wird nicht näher begründet und der Vergleich bleibt im Ergebnis offen, d. h. es wird den nachfolgenden Überlegungen keine der behandelten ethischen Konzeptionen zugrunde gelegt (62–66).

Im zweiten Teil des Bandes „Ethische Pluralität im Sinnhorizont der Verfasser und Adressaten" (67–79) werden im Grunde die Einleitungsfragen zum Kolosserbrief behandelt: Verfasser, Adressaten, Pseudonymität. Die Vf.in wertet v. a. die Forschungsliteratur aus. Der Kolosserbrief sei „eine Botschaft des gestorbenen Paulus" und von einem „Kolosserverfasser" geschrieben (77). Die Arbeit vertritt dabei eine dreifache Fiktionalitätsthese: Weder stammt der Brief von Paulus (Autorenfiktion) noch wurde er nach Kolossae gesendet (Adressatenfiktion) noch gab es die in ihm beschriebenen Konflikte tatsächlich (Anlassfiktion). Es handele sich vielmehr um einen Brief, der zeigen wolle, dass das Evangelium für die ganze Welt gedacht sei (77f).

Der dritte Teil behandelt „Die Eingliederung der Mahnrede in die thematische Struktur des Kolosserbriefes" (81–104): Unter Mahnrede versteht die Vf.in keine Gattung, die etwa als weisheitliche Mahnrede bestimmten Strukturgesetzen folgt und sich klar abgrenzen lässt, sondern die Summe von Aussagen des Kolosserbriefs, die einen ethischen Impuls erkennen lassen. Auf dieser Basis werden die Aussagen des Kolosserbriefs gesichtet und das Ergebnis in einer Tabelle (102) zusammengefasst.

Der vierte Teil umfasst „Die kolossische Mahnrede im Kontext ihres religiös-philosophischen Sinnhorizonts" (105–267): Dieser sehr umfangreiche, dreiteilige Abschnitt geht zunächst die Texte des Kolosserbriefs, die der „Mahnrede" zugewiesen worden waren, durch, untersucht deren religionsgeschichtlichen Hintergrund und das Verhältnis zu den „Protopaulinen" (105–234). Die schematische Arbeitsweise bringt es mit sich, dass Wiederholungen und Redundanzen nicht ausbleiben. Im Großen und Ganzen wird auch hier die verfügbare wissenschaftliche Literatur angemessen ausgewertet. Eigenständige Textanalysen, die zur Vertiefung des Verständnisses beitragen könnten, finden sich allerdings nur im Ansatz. So bleibt etwa der umfangreiche Abschnitt zu den Tugend- und Lasterkatalogen letztlich unentschieden, ob in diesen Neues oder doch eher Typisches zu finden ist (157–196). In einem zweiten Schritt wird der „Sinnhorizont" des Kolosserbriefs diskutiert (234–255), indem Vorstellungen, die der „Kolosserverfasser" äußert, erläutert werden. Die Auswertung dieses Teils (255–267) kommt zu dem Ergebnis, die Paränese des Kolosserbriefs sei zwar von der hellenisierten jüdischen Weisheitstheologie, der Stoa und dem Mittelplatonismus geprägt, aber doch „christianisiert" (266).

Der fünfte Teil „Motivische Perspektiven zur theologischen Begründung der Paränese" (269–309) bestimmt nun das Verhältnis von Christologie und Paränese näher, indem eine Gruppe von fünf christologischen „Themen", gewonnen aus dem Kolosserhymnus, und eine Gruppe von fünf ethischen „Perspektiven", entwickelt im Horizont der christologischen Themen und erarbeitet aus den ethischen Aussagen des Briefes, zueinander in Beziehung gesetzt werden (Tabelle, 308f). Die Ethik gründe nicht nur argumentativ in der Christologie im Sinne eines Indikativs, sondern sei auch, vermittelt über die christologisch bestimmten Perspektiven, durch die Gehalte der Christologie geprägt, sodass auch der Imperativ bzw. die Ethik durch das im Hymnus thematisierte Geschehen beeinflusst sei. Die Ethik des Kolosserbriefs sei demnach nicht konventionelle hellenistisch-jüdische

Ethik, sondern „Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes" und „Teilnahme an den Eigenschaften des Christus" (307).

Der sechste Teil „Ertrag" (311–350) wiederholt noch einmal knapp die Grundlinie der Arbeit und schließt mit Überlegungen zu „Dialogischen Perspektiven für eine plurale Gesellschaft" (344–350). Die Vf.in kennt in der pluralen Gesellschaft nur zwei Gruppen, Christen und Nichtchristen, letzteren bietet sie ein „Wachsen in der Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung" an (348).

Es ist nicht ganz einfach, den Ertrag dieser Arbeit zu bestimmen. Jedenfalls gelingt es ihr, den Kolosserhymnus in einer neuen Weise zu den ethischen Aussagen des Schreibens in Beziehung zu setzen. Die Interpretationen der ntl. Texte orientieren sich an der neuesten Literatur, die mit einer gewissen Vorliebe für Arbeiten, die im Kolosserbrief ein in jeder Hinsicht (Autor, Adressaten, Anlass) fiktionales Schreiben sehen, ausgewertet wird. Die Verengung der Ethik des Briefs auf Begriffe und Themen, die dem Kolosserhymnus entnommen werden, überzeugt hingegen nicht. Die Herausforderung, die die am Paradigma der Unterordnung orientierte Haustafel (Kol 3,18–4,1) einer solchen Sichtweise bereitet, wird nicht wirklich gemeistert (besonders 224). Auch bleibt eine Spannung unbeachtet, die dringend der Klärung bedurft hätte: Die ethischen Forderungen des Kolosserbriefs, etwa die Tugend- und Lasterkataloge, lassen gegenüber anderen ntl. Texten nur wenig Originelles erkennen, die Christologie hingegen und damit der Kolosserhymnus führen Ansätze der unumstrittenen Paulusbriefe entschlossen über diese hinaus. Schließlich ändert auch die anregende Neustrukturierung des Verhältnisses von Christologie und Ethik im Kolosserbrief nichts an der bekannten Schwäche der paulinischen und nachpaulinischen Ethik, dass sie zwar vehement zu einem „neuen" ethisch verantwortlichen Handeln auffordert, dabei aber im Verhältnis zur Ethik der Stoa und zur hellenistisch-jüdischen Synagoge kaum Neues an materialer Ethik vorzubringen hat. Das Stellenregister beschränkt sich auf den Kolosserbrief und enthält nur wenige Informationen, die über das detaillierte Inhaltsverzeichnis (VII–XIII) hinausgehen.

Marburg Lukas Bormann

Bedenbender, Andreas: **Frohe Botschaft am Abgrund**. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 551 S. (Studien zu Kirche und Israel, Neue Folge, 5), geb. € 38,00 ISBN: 987–3–374–03265–5

Bereits im Vorwort seiner im März 2013 vom Fachbereich für Kulturwissenschaften der Univ. Paderborn angenommenen Habil.schrift *Frohe Botschaft am Abgrund* bezeichnet Andreas Bedenbender das MkEv als Krisendokument, das verfasst wurde als Reaktion auf die Katastrophe des Jüdischen Krieges (66–70 n. Chr.), der mit der Zerstörung des Tempels endete. Hierbei gliedert der Vf. seine Argumentation in vier Hauptteile:

Im ersten Teil (1–162) versucht er nachzuweisen, Markus habe die Kreuzigung Jesu als Allegorie des Jüdischen Krieges dargestellt. Die Zerstörung Jerusalems und das mit ihr verbundene Massensterben habe im frühen Christentum die Frage aufgeworfen, ob die Auferstehungsbotschaft eine Illusion gewesen sei und Jesus dementsprechend ein falscher Messias. In diesem Zusammenhang bezeichnet B. den Jüdischen Krieg als „Praetext des Markusevangeliums" (31). Die „poetische Verfremdung" der Tempelzerstörung sei generell ein im Frühjudentum gängiges Verfahren. B. verweist in diesem Zusammenhang auf 4. Esra und Paraleipomena Jeremiae. In einem weiteren Schritt macht B. deutlich, dass das MkEv sich nicht an eine bestimmte „markinische" Gemeinde richtete, sondern an die christliche Ökumene, die als überregionaler Sozialverband beschrieben wird, „der sich in der Nachfolge des Zwölferkreises der Apostel sah" (71). Im Folgenden schließt B. ausgehend von Mk 4,10–13.21–25.33f darauf, dass Allegorie und Ironie literarische Strategien des Evangelisten seien. Weitere Ergebnisse dieses Kap.s sind die Thesen, dass das MkEv ein jüdischer Text sei und der Evangelist selbst ein Mann gewesen sein müsse.

Im zweiten Hauptteil (163–277) stellt B. Beobachtungen zu ausgewählten Ortsangaben des MkEv an. Ausgangspunkt ist hier die Untersuchung des Begriffs „éremos tópos" („wüster Ort" – Mk 1,35.44; 6,31f). Diesen versucht B. als Anspielung auf den (zerstörten) Tempel zu erweisen. Die Auslegung von Mk 15,33–39 soll zeigen, dass das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz ironisch gemeint sei und die Kreuzigung Jesu nach Markus deutlich mache, Jesus sei dadurch mit der Passion seines jüdischen Volkes verbunden, „welche in den Massenkreuzigungen des Jüdischen Krieges ihr schreckliches Sinnbild fand" (215). Die Erwähnung von Caesarea Philippi (Mk 8,22–33) – ein Ort, der Josephus zufolge im *Jüdischen Krieg*, besonders in den Jahren 67–70, eine wichtige Rolle gespielt hat – weist nach B. darauf hin, dass Markus den Passionsweg Jesu in Reaktion auf den Weg der Flavier entworfen habe (274). Auf diese Weise verschränke Markus die Geschichte seines Jesus mit der des Jüdischen Krieges.

Im dritten Hauptteil (279–360) zeigt B., dass der mk Jesus zwischen Römern und Zeloten anzusiedeln ist. In diesem Zusammenhang vergleicht B. die Heilungsgeschichten von Mk 7,31–37 und 8,22–26, in denen Jesus mit Speichel heilt, mit den Überlieferungen des Tacitus und des Sueton, wonach auch Vespasian Menschen mit seinem Speichel geheilt habe. Daraus schließt B., es gehe hier Markus nicht um Überbietung, sondern um Unterminierung der Werteordnung, die in solcher Macht den Gipfel des Glücks erblickte, „mittels paradoxer Kontraste" (295). Jesu Weg nach Golgatha stehe dem Triumphzug des Kaisers diametral gegenüber. Markus habe „aus einem gewissen Faible für Kontraste" Jesus punktuell im Gegenüber zu dem verkündigten Vespasian geschildert (297). Dabei werde Jesus ausdrücklich von den Zeloten abgegrenzt. B. zufolge wird Jesus aber als Zelot hingerichtet: er scheitert „an der Tempelfrömmigkeit und am Messiasglauben der Massen – gerade an den Phänomenen also, die sich im Jüdischen Krieg so verhängnisvoll bemerkbar machten" (309).

Der vierte Hauptteil (361–474) umfasst „Exkurse und Beigaben". Eine kurze Zusammenfassung (475–489) schließt die gesamte Arbeit ab.

Bereits im Vorwort räumt B. ein, dass die vorliegende Arbeit auf einer Reihe von eigenen Aufsätzen basiere (VII). Tatsächlich finden sich in der Bibliographie nicht weniger als 14 Titel des Vf.s. Dass der Vf. selbst nicht im Autorenregister erscheint, könnte eigener Bescheidenheit entspringen; zugleich ist dadurch – zumindest auf den ersten Blick – auch formal nicht ersichtlich, in welchem Maß die Habil.schrift von eigenen Vorarbeiten abhängig ist.

Das Problem der Hauptthese besteht von vornherein darin, dass die Tempelzerstörung im MkEv praktisch nicht erwähnt wird. Der griechische Begriff „naós" (Tempel) findet sich – rein statistisch gesehen – bei Markus nur dreimal (zum Vergleich: bei Matthäus neunmal). Diesem Einwand begegnet B. mit der Behauptung, die Tempelzerstörung sei im MkEv „gleichsam ein schwarzes Loch inmitten seines Textes, welches, obschon unsichtbar, als Gravitationszentrum wirkt und so allen Elementen des Werkes ihre Position zuweist" (178). Dagegen ist prinzipiell erst einmal nichts zu sagen.

Deshalb wird man einzelne Bausteine der Argumentation zu untersuchen haben: Nicht unproblematisch ist bereits die Behauptung, die Passionsgeschichte des MkEv sei eine Allegorie auf den Jüdischen Krieg. Die beiden vorgeblichen Parallelen (4. Esra, Paraleipomena Jeremiae) sind spätere Texte, die außerdem entweder als Vision mit Hilfe eines Deuteengels (4. Esra) bezeichnet werden oder ausdrücklich mit Hilfe der ersten Tempelzerstörung (Jahr 587/6 v. Chr. – ParJer) allegorisch die zweite (70 n. Chr.) ansprechen. Dagegen gibt das MkEv keinerlei vergleichbare Deutungshinweise. Allein aus Mk 4,3–9.14–20 auf ein „allegorisches Potential" des Markus zu schließen, scheint etwas dürftig. Schwierig ist ebenfalls die Behauptung eines historischen Geschehens als „Praetext", insofern es hier wohl kaum um Intertextualität gehen kann. Deshalb ist auch die „Parallele" zu Christa Wolfs *Kassandra* (20) nicht nachvollziehbar.

Immer wieder wird aber die Darstellung des Jüdischen Krieges durch Josephus (verfasst 85–90 n. Chr. in Rom) als Quasi-Praetext verwendet. Tatsächlich ist einzig bei Josephus der Begriff „lestés" (eigentlich: „Räuber") die stehende Bezeichnung für die Zeloten und hinter dieser Identifikation steht zweifellos ein apologetisches Interesse gegenüber seiner römischen Leserschaft. Im rabbinischen Schrifttum sieht das ganz anders aus. B. interpretiert aber den Markustext immer wieder so, als stünden Vorstellungen des Josephus im Hintergrund. Ähnlich verfährt er auch im Hinblick auf Belegstellen bei Tacitus und Sueton (289–295). Hier wird im Zusammenhang mit den in Mk 7,31–37; 8,22–26 überlieferten Speichel-Wundern postuliert: „Die Erzählung von den Heilungswundern Vespasians kam offenbar gerade in der Zeit in Umlauf, in der auch das Mk-Ev entstand." (290)

Durchaus nachvollziehbar wird die Ökumene als intendierte Leserschaft des MkEv wahrscheinlich gemacht. Wenn dies aber der Fall ist, wird man sich fragen müssen, ob die Tempelzerstörung wirklich für die christliche Ökumene – und es ist damit zu rechnen, dass sich aufgrund der Missionstätigkeit des Paulus bereits in vielen heidenchristlichen Gemeinden ein christliches Selbstbewusstsein durchgesetzt hat – ein so traumatisches Erlebnis war, wie es B. glauben machen will, zumal der Jerusalemer Tempel bei Paulus nur als Anknüpfungspunkt für seine Argumentation eine Rolle spielt (vgl. nur 1 Kor 3,17; 2 Kor 6,16). Deshalb ist die Behauptung schwer nachzuvollziehen, der jüdische Krieg würde die Auferstehungsbotschaft in Frage stellen und Jesus als falschen Messias entlarven (478 vgl. 34.48.178 u. ö.).

Hin und wieder wird auch eindeutig über das Ziel hinausgeschossen – zwei Beispiele:

(1) B. zufolge hat Mk die Jesusgeschichte „subversiv" erzählt und die „Großkirche" (seit wann gibt es diese eigentlich?) habe dies nicht verstanden und das Evangelium „am Ende sogar […] zur Richtschnur orthodoxer Theologie erklärt" (152). Hier wird der Vorgang der Kanonisierung nicht nur viel zu einfach dargestellt, sondern auch unterstellt, erst die vorliegende Untersuchung habe – knapp 2000 Jahre nach

Abfassung des MkEv – die wirkliche Stoßrichtung des ältesten Evangeliums erkannt.

(2) Im 5. Kap. „Mutmaßungen über Markus" (159–162) wird am Schluss folgendes konstatiert: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat mit der Vorstellung, dass der Sämann sich nach der Aussaat um nichts mehr kümmern müsse, weil automatisch alles wachse, sei „wohl nur einem Mann zuzutrauen" (163f). Diese Überlegung fällt am ehesten unter die Rubrik „Frauenstammtischexegese". Mit derartigen unsachlichen, männerfeindlichen Aussagen diskreditiert sich feministische Bibelauslegung – bei aller prinzipiellen Berechtigung – selbst.

Ob der Versuch, das MkEv mit dem Jüdischen Krieg derart zu verschränken, die Forschung revolutionieren wird, bleibt – trotz des Selbstbewusstseins der vorliegenden Untersuchung (152) – abzuwarten.

Bayreuth Dietrich Rusam

Konradt, Matthias: **Das Evangelium nach Matthäus**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. (XVI) 507 S. (Das Neue Testament Deutsch, 1 [Neubearbeitung]), geb. € 49,99 ISBN: 978-3-525-51341-5

Nach längerer Zeit wird die altbewährte Kommentarreihe *Das Neue Testament Deutsch*, die auf eine allgemein verständliche Auslegung ntl. Texte abhebt, durch eine weitere Neubearbeitung aktualisiert. Auf für diese Reihe eher voluminösen 507 Seiten bietet der Heidelberger Neutestamentler Matthias Konradt eine dennoch kompakte Auslegung des ersten Evangeliums. Gemäß den Vorgaben der Reihe wird auf die Verwendung von Fußnoten oder der griechischen Sprache verzichtet. Im Fokus steht vorrangig die Kommentierung des biblischen Textes. Unter Berücksichtigung aktueller Matthäusforschung, zu denen K. selbst wesentliche Beiträge beisteuerte, wird eine Auslegung geboten, welche die literarisch-theologische Kreativität des Evangelisten in den Mittelpunkt stellt und diese zugleich in einen konkreten historisch-situativen Kontext integriert. Mithilfe der mt Jesusgeschichte soll einerseits Orientierung zur Gestaltung (Ethik) und zukünftigen Ausrichtung (Völkermission) christlicher Glaubenspraxis einer überwiegend judenchristlichen Gruppierung gegeben werden, andererseits soll der theologische Entwurf der mk Vorlage – Basis ist natürlich die Zweiquellentheorie – in entscheidenden Punkten (Christologie, Israelbezug, Relevanz der Tora, Jüngerbild) einer Revision unterzogen werden.

Die eigene Zugangsperspektive vermittelt K. mit drei Schlagworten: „Intratextualität", „Intertextualität" und „Inklusivität" (1–2). K. will das MtEv zunächst als „durchkomponiertes", „kunstvoll gestaltetes Ganzes und engmaschiges [...] Netzwerk" vorstellen (1), das für mehrfaches, intensives Lesen oder Hören geschrieben wurde (Intratextualität). Zugleich soll die biblische Tradition Israels als bedeutender „Resonanzraum" (1) für die Jesusgeschichte herausgestellt werden (Intertextualität). Gezeigt werden solle, „wie die Bezugnahmen auf die Schrift die Aussagen des Textes unterstreichen, akzentuieren oder gar anreichern" (2). Schließlich betont K. im Anschluss an die Forschungen von Ulrich Luz die sog. Inklusivität des MtEv. Dieses erzähle nicht einfach nur eine historisch vergangene Geschichte, sondern lasse darin zugleich die unmittelbare Gegenwart seiner Erstrezipienten aufscheinen (2). Das Evangelium werde so als situativ bestimmter, binnenchristlich perspektivierter Text transparent, der spezifische Orientierung für die Gestaltung christlichen Glaubenslebens seiner Adressaten bieten möchte.

Diesem Programm zeigt sich zuerst die wohltuend knappe Einleitung verpflichtet (1–24). Ihr Schwerpunkt liegt in der kondensierten Darstellung wesentlicher Grundaspekte mt Theologie (5–17). Diese werden von Ausführungen zu den üblichen Einleitungsfragen (Gliederung, Verfasser, Adressaten, Zeit, Ort der Entstehung) gerahmt (1–4; 17–24). Der Autor wird als christusgläubiger, jüdischer Schriftgelehrter profiliert (17f), in dessen mehrheitlich judenchristlichem Gemeindeumfeld kontrovers über die Legitimität einer Mission der Völker debattiert werde (18f). Dies geschehe vor dem Hintergrund eines massiven Konfliktes der Rezipienten mit ihrer jüdischen Umwelt (19f). Als weiterer Anlass für die Abfassung einer eigenen Jesusgeschichte wird die Verbreitung des MkEv im Gemeindeumfeld des Evangelisten angenommen. Das MkEv werde neben der nur hypothetisch rekonstruierbaren Spruchquelle Q als Quelle verwendet (20–22) und liefere die erzählerische Grundstruktur für das MtEv. Jedoch sei die Rezeption des MkEv durch Mt als „markuskritisch, wenn nicht als antimarkinisch zu klassifizieren" (21). Das MtEv diene grundsätzlich der theologischen Korrektur entscheidender Aspekte mk Theologie und ziele letztlich darauf ab, das MkEv zu verdrängen. Entstanden sei das MtEv in den 80er-Jahren des 1. Jh.s n. Chr. in einem jüdisch-pharisäisch beeinflussten Umfeld, das K. auf das südliche Syrien, evtl. die Stadt Damaskus (bevorzugt gegenüber Antiochia am Orontes), eingrenzt (22–24).

Mit Überschrift (1,1) und Prolog (1,2–4,17) des MtEv sieht K. das Programm einer christologischen Neuausrichtung entfaltet (5–11; 25–58). Jesus von Nazaret werde anders als im MkEv als davidischer Messias vorgestellt (1,2–17.18–25), dessen Zuwendung zunächst Israel gilt, dessen Handeln jedoch auch die Heilshoffnung aller Völker erfülle (Abrahamssohnschaft). Dem israelzentrierten Heilshandeln Jesu eigne von Anfang an eine universale Dimension (1,3.5f; 2,1–12). Davidssohnschaft und die durch Geistzeugung und Jungfrauengeburt etablierte Gottessohnschaft Jesu dienen allein einem soteriologischen Ziel, der Erlösung von den Sünden (1,21) und der Zusage des Mit-Seins Gottes (Immanuel-Motiv). Von Anfang an gebe es Widerstand gegen diese göttliche Heilsmission, die vom religiösen wie politischen Führungspersonal Israels ausgehe. Ihr durchgängiger Vernichtungswille gegenüber Jesus (2,13; 12,14; 27,20) werde als „eigenmächtige Selbstbehauptung" (41) desavouiert. Zum eigenen Machterhalt sei sie bereit, unschuldiges Leben zu opfern (2,13–16). Darin manifestiere sich ihre Heilsbedürftigkeit, die der Umkehr bedarf (3,1–12). Hoheit und Macht des Gottessohnes Jesus ordnen sich dagegen völlig dem Gotteswillen unter (3,13–17; 4,1–11), der im Beginn der israelzentrierten Heilsmission in Galiläa entsprechenden Ausdruck findet (4,12–17).

Diese Mission wird in 4,17–11,1 unmittelbar entfaltet (59–175). K. sieht hierin besonders den Aspekt der „Vernetzung von Christologie und Ekklesiologie" betont, sodass Jesu Sendung „von Beginn an nicht als ein Einzelunternehmen intendiert ist", sondern auf Bildung einer immer weiter wachsenden Heilsgemeinschaft ziele (59). Die Annahme heilvoller Zuwendung (4,18–22) habe ethische Konsequenzen (4,23–7,29). Diese äußere sich durch die Bindung an die umfassend gültige Thora Israels, unterwerfe sich zugleich aber der vollmächtigen und damit definitiven Gesetzesauslegung Jesu (Doppelgebot der Liebe und Barmherzigkeit als hermeneutisches Zentrum der Thora). Jesu vollmächtiges Handeln werde in 8,1–9,35 in ekklesiologischer Perspektive präsentiert. Seine Zusage der Sündenvergebung sowie die barmherzige Hinwendung zu Sündern und religiösen Außenseitern sollen das Profil der Jüngergemeinde bestimmen. Jesu Handeln werde zum Leit- und Vorbild missionarischen Jüngerhandelns, zu dem diese von Jesus selbst beauftragt werden (9,36–10,15). Dieses könne Bedrängnis und Verfolgung mit einschließen (10,16–11,1). Kompromisse seien hier im Sinne einer radikalen Bindung an Jesus ausgeschlossen (10,34–37).

Der Abschnitt 11,2–16,20 widmet sich nach K. primär den Reaktionen auf Jesu Wirken in Israel (176–264). Die Erzählung werde von der einleitenden Täuferfrage bestimmt, ob Jesus tatsächlich der Christus sei (11,2–6). Dem korrespondiere am Ende dieses Abschnitts das Petrusbekenntnis (16,13–20), welches die definitiv gültige Antwort auf diese Frage liefere. Negative Reaktionen auf Jesu Mission (12,1–50; 13,53–14,12; 15,1–20) verbinden sich sowohl mit weiteren Erweisen der göttlichen Vollmacht Jesu (14,13–36; 15,21–39) als auch mit der Frage danach, wer Jesu Botschaft eigentlich verstehen könne bzw. wem Verstehen zuteilwerde (13,1–52). Diesem Verstehen würden die Jünger Jesu zugeführt, während Pharisäer und Sadduzäer als Verstehensverweigerer gebrandmarkt seien (16,1–12). Kontrastiert werde dies durch das vollgültige Bekenntnis Petri zur davidischen Messianität Jesu (16,13–20). Ein spezifisches Petrusamt, gar in einem dauerhaften Sinne, könne daraus aber nicht abgeleitet werden (264), da Petrus faktisch nur wiederhole, was der Zwölferkreis in 14,33 schon insgesamt bekannt habe. Dieser Kreis mit Petrus als dessen Symbolfigur sei „Keimzelle" (11) und damit Fundament der nachösterlich etablierten universalen Ekklesia.

Mit dem Abschnitt 16,21–20,34 (265–319) werde nach K. in Anlehnung an Mk 8,31–10,45 die Passion Jesu vorbereitet. Leiden und Dienst werden als „Signaturen der Christusnachfolge" ausgewiesen (265). Der Konnex von Messianität und Leiden müsse den Jüngern mit Petrus an der Spitze erst erschlossen werden (16,21–23; 17,22f; 20,17–28). Der Fokus richte sich noch stärker auf ethische Unterweisung (16,24–28; 17,9–13.19f.22f; 18,1–35; 19,10–12.23–20,28), konkret auf Anforderungen für die Jesusnachfolge und wesentliche Kennzeichen der Jüngergemeinschaft. Dazu gehören Demut und Statusverzicht (18,1–5), aber auch grenzenlose Vergebungsbereitschaft (18,21–35), verbunden mit der gemeindlichen Vollmacht zur Sündenvergebung (18,15–20). Der Evangelist zeichne ein durchaus kritisches Bild der Ekklesia seiner Zeit. Viele Gläubige seien im Hinblick auf ihre Lebensführung unsicher oder schwankend und stünden in der Gefahr, auch durch innergemeindliche Lieblosigkeit vom Glauben abzufallen (18,6–9); ihnen gilt es nachzugehen und sie zu reintegrieren (18,10–14). Formen dieser Lieblosigkeit können sich jedoch auch im Umgang mit Ehefrauen und Kindern zeigen (19,1–15), allgemein aber auch unsolidarisches Verhalten meinen (20,1–16). Schließlich stehe auch die Bindung an materielle Güter einem christusgläubigen Leben entgegen (19,16–26). Ziel sei eine Christusgemeinde, deren egalitäre Struktur jedes Herrschaftsgebaren ausschließe, weil sie als Gemeinschaft gegenseitigen Dienstes gestaltet sei (20,17–28). Ihr Vorbild sei der barmherzige Davidssohn Jesus (20,29–34).

Der Abschnitt 21,1–25,46 (320–395) dient nach K. der radikalen Abrechnung mit den Gegnern Jesu, insbes. den religiösen und politischen Autoritäten des Volkes Israel. Dazu zählen jetzt auch die Einwohner Jerusalems, obwohl diese Jesus zunächst als Davidssohn in Jerusalem begrüßen (21,1–11). Im Rahmen dieses Konfliktes präsentiere sich Jesus wie in 5,1–9,34 als Lehrer und Heiler seines Volkes, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge (21,1–17: der heilende Jesus; vgl. 21,15; 21,23–22,46: der lehrende Jesus; vgl. 21,23). Die Ablehnung Jesu im religiösen Zentrum Israels führe nicht nur zum Untergang Jerusalems (23,37–39) – ein Ereignis, auf das der Evangelist schon zurückblickt –, sie impliziere auch, dass der Tempel als Stätte heilvoller Gottespräsenz ausgedient habe (24,1–2). Die Rede gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (23,1–39) wird wesentlich von ihrer binnenchristlichen Intention her betrachtet (23,1–12): Die Ekklesia soll sich selbst als „geschwisterliche Sozialstruktur" (356) organisieren, mit totalem Verzicht auf Statusstreben. Zugleich müsse konzediert werden, dass die Darstellung von Pha-

risäern und Schriftgelehrten in 23,1–39 polemisch-verunglimpfenden Charakter habe. Dieser lasse sich freilich dem historisch-situativen Kontext des Evangelisten zuschreiben, in der das nichtchristliche, pharisäisch geprägte Judentum als reale Bedrohung eigener christlich-jüdischer Gemeinden wahrgenommen wurde. Die Drastik mancher Äußerung weist K. der Heilssorge des Evangelisten zu, für den einzig der Weg Jesu in das Himmelreich führe (366). Kapitel 24,3–25,46 rücken die eschatologische Perspektive in den Vordergrund. Die Präsentation der Endereignisse (24,3–31; 25,31–46) diene als Rahmen für einen großen paränetischen Mittelteil, dessen Kernanliegen der Aufruf zu eschatologischer Wachsamkeit sei (24,32–25,30). Heilsentscheidend sei schließlich eine Praxis von Werken der Barmherzigkeit (25,31–46), weil sie als „‚Dienst' an Christus" zu verstehen seien (395). Der Evangelist zeichne das Bild eines Königs und Weltenrichters, der unmittelbar mit den Notleidenden solidarisch sei.

Passion und Ostererzählungen (26,1–28,20) bilden als zusammenhängende Erzähleinheit den letzten Abschnitt des Evangeliums (396–466). Die Passionsdarstellung ziele auf das Zusammenbinden der ständig präsenten Hoheit des Gottessohnes mit seinem schmachvollen Kreuzesgeschick. Erkenntnisleitend sei hier das Gehorsamsmotiv. Die Schuld an Jesu Tod tragen jedoch die Führer des jüdischen Volkes mitsamt der Einwohnerschaft Jerusalems. Auf die Einwohner Jerusalems, und nur auf diese, sei der Blutspruch 27,25 zu beziehen (435–437); eine (dauerhafte) Gesamtschuld Israels werde vom Evangelisten gerade nicht postuliert (437). Die gerichtliche Folge für die Blutaussage sei unmittelbar in der Zerstörung Jerusalems durch die Römer zu sehen (436f). Die mt Ostererzählungen weisen den Weg fort von einem dem Gericht anheimfallenden Jerusalem nach Galiläa (28,1–10). Die zumindest erzählerische Ersterscheinung Jesu vor Frauen belege nach K., „dass man gerade nicht von einer generellen Verdrängung der Rolle […] von Frauen in den späteren Dekaden der Entstehung der ersten Gemeinden sprechen kann" (456). Die mt Behandlung des Motivs vom leeren Grab (27,62–28,15) sieht K. kritisch. Hier werde die historisch nicht abzusichernde Erfahrung des Osterglaubens mithilfe der Erzählung vom leeren Grab, welche durch nicht-christusgläubige Zeugen erweitert sei (28,11–15), zu einem verobjektivierten und damit abgesicherten Faktum erklärt (458f). Höhepunkt des Evangeliums sei schließlich der Missionsbefehl des Auferstandenen an seine Jünger (28,16–20), alle Völker durch Taufe und (anschließende und fortdauernde) Unterweisung in der Lehre Jesu als Ekklesia zusammenzuführen. Auf Jesu dauerhaften Beistand könne sich diese Gemeinschaft verlassen, weil seine Heilsmission schon seit Anbeginn der Schöpfung bzw. seit Abraham göttlich verbürgt sei. Dies wolle das „Buch des Ursprungs" (1,1) erzählerisch vermitteln (466).

K. liefert mit diesem Kommentar eine in sich schlüssige, inhaltlich überzeugende und sehr gut lesbare Interpretation des ersten Evangeliums. Das theologische Anliegen des Mt wird im Rahmen eines klar definierten historisch-situativen Kontexts pointiert vorgestellt. Zugleich erweist sich K. als durchaus kritischer Begleiter seines Evangelisten, der aus heutiger Sicht problematische Texte unmittelbar anspricht, ohne in Apologetik abzugleiten. Die von K. hervorgehobene anti-mk Tendenz des MtEv wird der Kanonfrage des NT neuen Diskussionsstoff bieten. Besonders hilfreich für den aktuellen Diskurs zu Gestalt und Aufgabe von Kirche erweist sich K.s Konturierung mt Ekklesiologie. Jenseits einer Diskussion um Relevanz und Reichweite des Petrusbekenntnisses wird Kirche als strukturell egalitäre Solidar- und Dienstgemeinschaft beschrieben. Ihr ethischer Kern bestehe im barmherzigen Handeln gegenüber allen Notleidenden und Benachteiligten, wobei Kirche sich jeder Form von Herrschaftsgebaren oder Lieblosigkeit zu enthalten habe. Wenn etwas an diesem Kommentar kritikwürdig erscheint, so ist es die Neigung von K. zu teils ausufernden Belegen aus der biblischen, apokryphen wie paganen Primärliteratur. Gerade Letztere werden einem allgemeineren Leserkreis kaum zugänglich sein. Ein knappes Literatur- und Abkürzungsverzeichnis (467–479; 471–475) sowie ein ausführlicheres Stellenregister (476–507) schließen den Kommentar ab. Insgesamt sei diesem äußerst anregenden Kommentarwerk eine möglichst große Leserschaft gewünscht.

Bonn Stefan Schapdick

Kirchen- und Theologiegeschichte

Gemeinhardt, Peter: **Die Kirche und ihre Heiligen.** Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VIII) 416 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 90), pb. € 89,00 ISBN: 978–3–16–152717–3

Der hier zu besprechende Band versammelt die Aufsätze des Göttinger evangelischen Kirchenhistorikers Peter Gemeinhardt aus den Jahren 2008 bis 2013, die deutlich erkennen lassen, dass seine Forschungsschwerpunkte im Bereich der antiken Ekklesiologie und Hagiographie liegen. Nicht nur praktisch-theologische Entwürfe wie der von Manfred Josuttis – so G. – sehen die Kirche in einer Grundspannung zwischen phänomenologischen Beschreibungen in ihren Strukturen und Organisationsformen und dem, was jenseits des Sichtbaren und Verfügbaren als „Gemeinschaft der Heiligen" immer auch unter Kirche verstanden werden soll, sondern eben auch Kirchenhistoriker. Dementsprechend formuliert G. sein Anliegen: „Das vorliegende Buch handelt vielmehr in kirchengeschichtlicher Perspektive von der Beobachtung, dass die skizzierte Grundspannung […] auch für frühere Epochen prägend war, und dies insbesondere für die Spätantike." (2)

Vollkommen zu Recht geht G. davon aus, dass das, was Kirche war oder sein sollte, auch damals genauso auszuhandeln war wie das, was als das authentisch Christliche anzusehen sei, weswegen sich in der Spätantike ein breiter und kontroverser hagiographischer Diskurs entwickelte. Knapp zusammengefasst kreisen die Aufsätze auf der einen Seite um das Themenfeld der „Volkskirche" – ein nicht ganz einfacher Begriff für die Spätantike, wie später noch zu zeigen sein wird – und um das der „Gemeinschaft der Heiligen" auf der anderen Seite. Dazu tritt mit der Bildung (G. ist einer der Initiatoren des Göttinger Courant Forschungszentrums EDRIS [Bildung und Religion von der frühen römischen Kaiserzeit bis zur klassischen Epoche des Islam]) ein weiteres Feld, durch das sich schließlich vier größere Komplexe zur Gliederung der Aufsätze ergeben.

Der erste Komplex ist überschrieben mit: „Die christliche Kirche in der Spätantike – Anspruch und Wirklichkeit" (19–128; allerdings heißt er in der Einleitung etwas anders) und erschließt dem Leser den gesamten Band. Die hier gruppierten Aufsätze zeigen den Weg des antiken Christentums zur „Volkskirche" auf, beschreiben dann unter dem schönen Titel: „Heilige, Halbchristen, Heiden. Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum", wie vielfältig die religiösen Optionen auch für antike Christen waren, konzentrieren sich auf die Zuordnung von heiliger Kirche, der versammelten Gemeinde und den besonderen Christen als den Heiligen, machen mit dem Bischof Athanasius von Alexandrien gleichsam die Probe aufs Exempel und loten die Nähe der Geistlichen zur politischen Macht aus.

Die Aufsätze des zweiten Themenkomplexes (129–218: „Imitatio Christi: Märtyrer und Martyriumsdeutungen") beschäftigen sich mit einer spezifischen Konzeption dieser besonderen Christen als Märtyrer und Blutzeugen. Es wird und wurde darüber debattiert, wer mit Recht so genannt werden durfte, wie sich diese Auffassung von der Antike bis zur Reformation entwickelte und auf welche Weise die Märtyrer als Leidensnachfolger Christi und im Dienst an der Gemeinde in der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten verstanden worden sind.

Im dritten Teil kommt dann insbes. das Feld der Bildung zum Tragen (219–287: „Sancta simplicitas? Heilige und ihre Bildung"). Der erste Beitrag schildert die kontroverse Bewertung von traditioneller Bildung und Gelehrsamkeit im vorkonstantinischen Christentum, der zweite widmet sich der Darstellung und Bewertung in verschiedenen Viten und versucht Idealtypen wie den illiteraten Gottesmann (Antonius in der Vita Antonii des Athanasius), den gebildeten Eremiten (Paulus von Theben bei Hieronymus), den hl. Rhetor (Hilarius in der Vita Hilarii), den Staatsmann als Bischof (Germanus von Auxerre) und schließlich den gelehrten Bildungsverweigerer (Caesarius von Arles) zu beschreiben und zu konstruieren. Ein letzter Aufsatz in dieser Rubrik fragt danach, inwieweit sich so etwas wie „Volksfrömmigkeit" in der spätantiken Hagiographie entdecken lässt.

Die Aufsätze des abschließenden Themenkomplexes fokussieren den Typus des illiteraten Gottesmannes in der Darstellung seines Verfassers noch etwas schärfer (289–384: „Ein Heiliger und sein Hagiograph: Studien zur Vita Antonii und ihrem Verfasser") und verweisen zugleich auf G.s jüngste Monographie: *Antonius der erste Mönch.* Leben. Lehre. Legende, München 2013. Es werden die Schwierigkeiten, eine Biographie eines Heiligen zu schreiben, in den Blick genommen und konstatiert, dass es wichtiger sei, dass die Vita in einem bestimmten historischen Kontext als plausibel rezipiert wird, als dass sie historisch zuverlässig berichtet. Dann wird betont, dass Viten als Fortschreibung der exemplarischen Christusnachfolge bis in die Zeit der Leserschaft hinein zu lesen sind, die sehr bewusst literarisch gestaltet wird. Letztlich bringt die gründliche Lektüre der Vita Antonii ans Licht, dass Athanasius seinen Antonius als lebenden Märtyrer stilisiert. Der letzte Aufsatz ist Athanasius als dem Gegenstand einer eigenen Heiligenvita gewidmet.

Der gesamte Band liest sich ausgesprochen flüssig; die wenigen Wiederholungen, die bei der Vielzahl der Aufsätze nicht vollkommen zu vermeiden sind, fallen nicht ins Gewicht. Auffällig ist, dass G. immer wieder größere Spannungsbögen setzt, selten beim antiken Christentum stehen bleibt, sondern implizit oder explizit das Gespräch mit der Gegenwart sucht. Das ist einerseits eine große Stärke, denn auf diese Weise gewinnen die Texte eine unmittelbare Aktualität und wirken frisch und gänzlich unverstaubt, doch steckt darin möglicherweise auch eine gewisse Gefahr. Angesichts des hier sehr knapp bemessenen Raums sei das an einem einzigen Aufsatz verdeutlicht, der zu den jüngsten Veröffentlichungen dieses Bandes zählt. Unter der Überschrift „Volksfrömmigkeit in der spätantiken Hagiographie. Potentiale und Grenzen eines umstrittenen Konzepts" (259–287) belegt G. einige Frömmigkeitsformen, die in hagiographischen Texten begegnen – in ganz bewusstem Gebrauch dieser schwierigen Kategorie –, mit dem Begriff der „Volksfrömmigkeit". So werden etwa im Zusammenhang mit Antonius' Auseinandersetzung mit den ägyptischen Bestattungsgebräuchen (Vita Antonii 90–92) diese als vorchristliche Praktiken des Volkes im Gegensatz zu dem, was Bischöfe und offizi-

elle Repräsentanten der Kirche als aus christlicher Sicht unstatthaft ablehnten, bezeichnet (262). Doch leider wird dieses Volk nun aber nicht genauer bestimmt, sodass nicht in den Blick kommen kann, dass die inkriminierte Frömmigkeit im religiösen Kontext des antiken Hauses zu verorten ist. Alles, was mit Bestattung und Memoria der Verstorbenen zu tun hatte, gehörte zunächst einmal in diesen Bereich. Wenn G. also konstatiert: „Die Verehrung der Märtyrer und Heiligen stellt ein in hohem Maße aussagekräftiges Feld für Sondierungen im Blick auf Volksfrömmigkeit dar" (273), müsste zunächst der Anteil dieser häuslichen Frömmigkeit ausgeleuchtet und gegenüber dem Begriff der „Volksfrömmigkeit" abgegrenzt werden. Insgesamt wäre darüber hinaus dann auch gründlicher zu prüfen, wer genau als das Volk der – von G. sog. – spätantiken „Volkskirche" bezeichnet wird.

Doch sollen diese knappen Bemerkungen zu der schwierigen Kategorie des „Volkes" und seiner Frömmigkeit nicht das Verdienst dieses absolut lesenswerten Bandes schmälern, den vielmehr jeder zur Hand nehmen sollte, der sich für Ekklesiologie und Hagiographie – nicht nur in der Spätantike – interessiert und spannende Entdeckungen machen möchte.

Bochum Katharina Greschat

Henkel, Willi / **Saranyana**, Josep-Ignasi: **Die Konzilien in Lateinamerika**. Teil II: Lima 1551–1927. – Paderborn: Schöningh 2010. 306 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Ln. € 51,00 ISBN: 978-3-506-72865-4

Der langjährige Bibliotheksdirektor der römischen Univ. Urbaniana, Willi Henkel, hat 2010 den zweiten Teil einer Konziliengeschichte Lateinamerikas in der Reihe *Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen* des einschlägigen, von Walter Brandmüller begründeten Gesamtwerkes herausgegeben, nachdem dort bereits 1984 der erste, den Konzilien in Mexiko gewidmete Teil erschienen war. Diesmal geht es um die Konzilien der Kirchenprovinz Lima, die von León (Nicaragua) und Panama im Norden bis Concepción im Süden Chiles reichte. Die somit gegebenen extrem großen Entfernungen erschwerten stets eine vollzählige Beteiligung der Suffraganbischöfe.

Drei Epochen werden unterschieden: das Kolonialzeitalter, das Zeitalter des Absolutismus und das 20. Jh., letzteres bearbeitet von Josep-Ignasi Saranyana (Pamplona).

Die ersten fünf Limenser Konzilien fanden auf Initiative der beiden Erzbischöfe Jerónimo de Loaisa OP (1541–1575) und Toribio de Mogrovejo (1579–1606) statt. Das erste, 1551/52 durchgeführte, war ganz von der neuartigen Missionssituation und der Auseinandersetzung mit den tief verwurzelten religiösen Riten der andinen Bevölkerung geprägt. Auf dem zweiten (1567/68) erscheint der Aufbau einer Ortskirche deutlich vorangeschritten; diese öffnet sich bereits dem pastoralen Einfluss des Trienter Konzils und sieht den Schutz der indianischen Bevölkerung als ihre Aufgabe an. Die bedeutendste Versammlung war sicherlich das dritte Provinzialkonzil (1582/83). Theologisch wurde es von José de Acosta SJ inspiriert, dem Vf. der von dieser Kirchenversammlung beschlossenen „Basistexte", einem zehnseitigen kleinen Katechismus, einem 97-seitigen großen Katechismus, einem 31 Predigten enthaltenden Verkündigungshandbuch für die Priester und einer an den Zehn Geboten orientierten Anleitung für Beichtväter. Alle diese Texte erschienen gleichzeitig in spanischer Sprache, in der Inkasprache Quechua und in der in den Hochanden verbreiteten Aimarasprache.

Die 1588 von Sixtus V. approbierten und 1590 in Madrid gedruckten Beschlüsse dieses Provinzialkonzils entfalteten in Peru und darüber hinaus eine nachhaltige Wirkung. Erzbischof Mogrovejo, der fast ununterbrochen auf Pastoral- und Visitationsreisen war, lebte das tridentinische Bischofsideal des geistlichen Vaters und guten Hirten. Ihm gelang die Einrichtung eines Priesterseminars (1591/1602) und weitgehend auch die Einbindung der Orden in die diözesanen Strukturen. Das vierte (1591) und fünfte Provinzialkonzil (1601) vertieften diese Entwicklung. Auf dem letzteren traten Spannungen mit dem Vizekönig Luis de Velasco zu Tage; Mogrovejo hatte in seinem Engagement für gerechte Behandlung der Indios die Richterschaft kritisiert und für eine Reduzierung der Richterstellen plädiert.

Im 17. Jh. fanden in Südamerika zwar vereinzelt Diözesansynoden statt, im Bistum La Paz etwa 1619 und 1638, doch erst 1772/73 kam es wieder zu einem Provinzialkonzil in Lima. Der dynastische Wechsel von den Habsburgern zu den Bourbonen wirkte sich in einem immer stärkeren Ausbau des königlichen Patronatsrechtes und des Staatskirchentums aus. 1767/68 wurden die über 5000 Mitglieder der Gesellschaft Jesu in Spanien und dessen überseeischen Territorien des Landes verwiesen. Die Zurückdrängung des theologischen Erbes der Jesuiten und ihrer als „lax" gescholtenen Moral gehörte ebenso zu den Programmpunkten des sechsten Provinzialkonzils wie eine striktere Reglementierung aller Bereiche des kirchlichen Lebens nach staatlichen Vorgaben. Erst 1795 wurden die Akten dieses Konzils in Madrid zum Druck freigegeben; eine päpstliche Bestätigung blieb aus; entsprechend blieb seine Nachwirkung gering, zumal die kolonialen Strukturen in den drei folgenden Jahrzehnten zusammenbrachen.

Erst im Anschluss an das von Leo XIII. 1899 nach Rom einberufene Lateinamerikanische Plenarkonzil fanden auch in Lima wieder Provinzialkonzilien statt (1909/12 und 1927). Leitende Themen waren jetzt das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft, die Auseinandersetzung mit dem inzwischen im Land präsenten missionarischen Protestantismus nordamerikanischer Provenienz, die Einrichtung eines Zentralseminars zur besseren Ausbildung des Klerus in Obhut der Claretiner (1911) und eine Bildungsoffensive, die zur Gründung von Lehrerseminaren in den Diözesen und 1917 der Kath. Univ. in Lima führte.

Das achte Provinzialkonzil (1927) stand unter dem problematischen Vorzeichen einer sehr engen Verbindung von Erzbischof Emilio Lissón Chávez CM zum autoritären Staatspräsidenten Augusto Leguía; nach dessen Sturz (1930) trat auch Lissón zurück und ging ins römische, später ins spanische Exil. Das von Pius XI. 1934 approbierte Konzil setzte im Hinblick auf die Anfänge der Katholischen Aktion und des Mitwirkens der Katholiken in der Politik bemerkenswerte Akzente.

Das besprochene Werk bietet einen soliden Überblick über sein Thema mit vielen darüber hinausgehenden Einblicken in die fast 500-jährige Kirchengeschichte Perus und der Andenländer. Sehr wertvoll – auch für weiterreichende Forschungen – ist das vorangestellte Quellen- und Literaturverzeichnis. Nicht zu übersehen sind manche Wiederholungen und Schwächen in der Formulierung der Inhalte sowie Rechtschreib- und Druckfehler, die auf unterbliebene Sorgfalt in der Endredaktion bzw. bei der Lektorierung hindeuten. Doch wiegt die hier gebotene große Forschungsleistung diesen Mangel mehr als auf.

Mainz Johannes Meier

Leisner, Karl: **Tagebücher und Briefe.** Eine Lebens-Chronik, hg. v. Hans-Karl Seeger / Gabriele Latzel. Band I: 1928–1934; Band II: 1935–1939; Band III: 1940–1946; Band IV: Weitere Dokumente. Register; Band V: Glossar. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 4394 S., geb. € 139,00 ISBN: 978-3-7666-1881-8

Karl Leisner wurde am 23.6.1996 von Papst Johannes Paul II. seliggesprochen bzw. – kirchenoffiziell ausgedrückt – „zur Ehre der Altäre erhoben". Die fünf Bände umfassende Publikation seiner „Lebens-Chronik" versteht sich als Versuch der Hg., ihn „auf die Erde zurückzuholen", damit das „Gewesene vor dem Vergessen bewahrt werden" (13) kann. Dieses Anliegen bezieht sich, wie die fünfteilige Dokumentation eindrucksvoll belegt, nicht nur auf die Biographie eines einzelnen Zeitzeugen des 20. Jh.s. Vielmehr geht es bei diesem ambitionierten Projekt um eine komplexe Erinnerungsarbeit, die über den Lebensweg L.s hinaus als eine vielschichtige „Zeitanalyse durch das Prisma des Ich" (11) gelesen werden kann.

L. wird am 28.2.1915 in Rees am Niederrhein geboren. Aufgewachsen ist er in Kleve, wo er mit der Katholischen Jugendbewegung in Berührung kommt. Nach dem Abitur im Jahre 1934 tritt er in das Bischöfliche Theologenkonvikt Collegium Borromaeum ein und nimmt das Studium der katholischen Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster auf, um Priester zu werden. Aufgrund seiner Tätigkeit als bischöflich beauftragter „Diözesanjungscharführer" gerät er bald schon in das Visier der Gestapo. Als er während eines Sanatoriumsaufenthaltes in St. Blasien gegenüber einem Mitpatienten sein Bedauern über das Scheitern des von Georg Elser versuchten Hitler-Attentates zum Ausdruck bringt, kommt es zur Anzeige und kurz darauf, nämlich am 9.11.1939, zur Festnahme durch die Gestapo. Nach Gefängnisaufenthalten in Freiburg und Mannheim und einer sog. „Schutzhaft" im KZ Sachsenhausen wird L. am 14.12.1940 in das KZ Dachau eingeliefert, wo er bis zu seiner Befreiung am 4.5.1945 bleibt. Eine kirchen- und zeitgeschichtliche Besonderheit ist in der Tatsache zu sehen, dass L., der 1939 regulär in Münster die Diakonenweihe empfangen hatte, am 17.12.1944 durch einen Mithäftling, nämlich den französischen Bischof Gabriel Piguet von Clermont, zum Priester geweiht wird. L., der aufgrund seines Lungenleidens bereits vor und während seiner KZ-Zeit gesundheitlich stark angeschlagen war, hat sich von den Strapazen jener Jahre nicht mehr erholt. Er stirbt am 12.8.1945 im Waldsanatorium Planegg bei München.

Mit der Konzeption einer „Lebens-Chronik" orientieren sich die Hg. an L. selbst, der seine Tagebücher nicht in erster Linie als *Journal intime* verstanden wissen wollte: „Bei genauer Betrachtung hat Karl Leisner weniger ein Tagebuch im eigentlichen Sinne geschrieben. Es handelt sich eher um eine Lebens-Chronik. Er ging offen damit um und gab sie sogar anderen zu lesen." (21) So wie L. in seine Tagebücher „persönliche Erinnerungsstücke wie zum Beispiel Fotos, Zeitungsausschnitte, Eintrittskarten, Fahrkarten und weitere Dokumente verschiedenster Art eingeklebt" (19) hat, so ist auch die „Lebens-Chronik" durch eine Fülle von Briefzitaten, Graphiken und Texten angereichert worden, die dazu beitragen, den jeweiligen Kontext der dokumentierten Tagebucheintragungen zu erhellen. Grundlegend dabei ist das diarische Gestaltungsprinzip, d.h. die Darstellung folgt der Chronologie der Tagebucheinträge und arbeitet das übrige Material konsequent in den Zusammenhang ein: Dies gilt v. a. für das primäre Quellenmaterial, also die 48 Briefe und Karten an den Priester, Religionslehrer und Weggefährten Dr. Walter Vinnenberg, die 15 Briefe und Karten an Elisabeth Ruby, die 144 Briefe und Karten aus den Gefängnissen Freiburg und Mannheim

sowie aus den Konzentrationslagern Sachsenhausen und Dachau, 53 diverse Aufzeichnungen und Briefe sowie die Examensarbeit (*Vom Sinn und Geheimnis des Wachsens im Leben von Natur und Gnade*, [Manuskript] 1937; 1504–1521). Hinzu kommen aber auch kirchenamtliche und staatliche Dokumente, Zeugenaussagen oder die theologischen Gutachten über die Schriften L.s (31–34), die im Rahmen des Seligsprechungsprozesses erstellt worden sind.

Was bietet die „Lebens-Chronik" über die schon erschienenen L.-Biographien (vgl. z. B. Otto Pies: *Stephanus heute*. Karl Leisner, Priester und Opfer, Kevelaer ^{7}2008) und das bereits veröffentlichte Tagebuchmaterial (vgl. z. B. *Karl Leisners letztes Tagebuch*, hg. v. Hans-Karl Seeger, Kevelaer 2007 [Neuausgabe]) hinaus? Die umfangreiche Publikation umfasst Briefe und v. a. Tagebuchaufzeichnungen, die weit über die L.-Forschung hinaus eine sowohl zeit- als auch kultur- und kirchengeschichtliche Bedeutung haben. Die Bände I bis III enthalten die sorgsam kommentierten Tagebucheinträge L.s aus den Jahren 1928 bis 1945. Der Gesamtaufbau der Dokumentation sowie die „Arbeitsweise der Herausgeber" sind in Band I detailliert aufgeschlüsselt. Eine „Zeittafel" und eine Übersicht über den „Inhalt der Tagebücher" (27f) erleichtern die exakte Zuordnung des schriftlichen Nachlasses: So wird von den Hg.n unterschieden zwischen den „‚richtigen' Tagebüchern", den „Gruppenchroniken", den „Notizen" (die u. a. Vornotizen zu Tagebüchern oder Notizen zu seiner Zeit im Reichsarbeitsdienst enthalten), den „Fahrtenbüchern", Lektüreaufzeichnungen L.s unter der Überschrift „Meine Bücherlese + ‚Lesefrüchte'" (vgl. 29) und (nach 1937) den Tagebüchern der sog. „schwarzen Reihe" mit „vorwiegend spirituellem Inhalt" (24). Jeder der besagten drei Bände ist jahrgangsweise gegliedert, wobei das jeweilige Jahr wiederum durch Überschriften unterteilt ist, die auf biographisch bedeutsame Einschnitte oder zeitgeschichtlich markante Ereignisse (z. B. „Karl Leisner im Katholischen Jungmännerverband"; oder „Karl Leisner im KZ Dachau") hinweisen und so die Lesbarkeit insgesamt erheblich erleichtern. Mit enormer Akribie werden die in den Tagebüchern erwähnten Lebensereignisse durch beigefügte Briefauszüge, Zeitungsartikel oder anderes primäres bzw. sekundäres Quellenmaterial ausgeleuchtet. Ebenso sachkundig und sorgfältig werden selbstredend die dramatischen Hintergründe des KZ-Lebens aufgearbeitet (1963ff) oder die geradezu abenteuerlich zu nennenden heimlichen Vorbereitungen der Priesterweihe L.s im Dachauer Priesterblock (2338ff) nachgezeichnet.

Band IV richtet den Blick auf die „Vorgeschichte" der Familie L.s, dessen Stammbaum bis in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges zurückverfolgt wird, womit wiederum en passant einige aufschlussreiche Einblicke in die niederrheinische Regional- und Kulturgeschichte ermöglicht werden, die ihn selbst geprägt haben. Die minutiöse, an möglichst allen recherchierbaren Fakten interessierte Darstellung, die für die gesamte „Lebens-Chronik" charakteristisch ist, wird auch hier beibehalten. Diese Sorgfalt wird sogar im Blick auf entlegenere Details aufgebracht, die mit dem unmittelbaren Kontext der Lebensjahre L.s in keinem direkten Zusammenhang stehen. So etwa, wenn der auch im Stammbaumteil präzise ausgearbeitete Fußnotenapparat Auskunft über die Unterscheidung zwischen Strauß-, Kranz- und Schildwirten und den jeweiligen Schankrechten im 18. Jh. gibt (vgl. 2936, Anm. 116). Zur „Vorgeschichte", mit deren Schilderung die Hg. im Jahre 1913 beginnen, gehört aber auch die Einordnung der Biographie L.s in die deutsche Jugendbewegung. In die chronologische Skizzierung der Jahre 1913 bis 1928 sind aufschlussreiche Hintergrundinformationen über die Jugendbewegung bzw. die Bündische Jugend im Allgemeinen und die Katholische Jugendbewegung bzw. „Kreuzbündnis/Kreuzbund", „Quickborn" und „Jungborn" im Speziellen eingebettet. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis gibt Auskunft über alle „ungedruckten" Quellen (Schriften, Manuskripte, Typoskripte wie z. B. handschriftliche Aufzeichnungen L.s, Akten aus kirchlichen und staatlichen Archiven sowie aus privaten Beständen) und das „gedruckte" Quellenmaterial (Bücher, Lexika, Zeitschriften). Soweit nachvollziehbar, werden mit den aufgeführten Titeln die jeweiligen Tagebucheintragungen und Briefe genannt, in denen L. explizit auf diese Bezug nimmt. In einem „Nachtrag" werden jene Quellen berücksichtigt, die erst „nach Redaktionsschluß" (3139) aufgetaucht sind. Neben einer „Bibliographie zu Karl Leisner" erleichtert ein ausführliches Register das Auffinden der genannten Personen, Orte und Schlüsselbegriffe, „die sich unmittelbar auf Karl Leisners Leben beziehen" (3075). Aufgrund der Überwachung des Briefverkehrs durch die Gestapo und später im KZ haben sich L. und seine Angehörigen und Freunde oft einer verschlüsselten Kommunikation bedient. Eine hilfreiche Aufschlüsselung leistet in diesem Zusammenhang der Abschnitt „Spitznamen, Decknamen, verkürzte Vornamen" (2943–2945).

In Band V der Publikation ist das „Glossar" abgedruckt, das sich durch eine besondere Liebe zum Detail empfiehlt. Wer bspw. bei der Lektüre von Band II auf L.s Zeit im Reichsarbeitsdienst stößt, findet dort bereits grundlegende Informationen und Abbildungen zu diesem Thema, etwa L.s „Dienststellen-Abzeichen 314/7" (1317) oder einen Muster-Lageplan eines RAD-Barackenlagers (1328). Parallel dazu erlaubt ein eigener Artikel unter dem Stichwort „Arbeitsdienst (FAD–RAD–RADwJ)" in Band V (3202–3205) weitere Aufschlüsse über die Geschichte des zivilen Arbeitsdienstes in Deutschland oder aber die „Dienstgrade, wie sie sich im RAD bis 1944 herausgebildet hatten" (3204).

Wenn die Hg. betonen, dass sie mit dieser Publikation „einer wissenschaftlichen und textkritischen Edition nicht vorgreifen" (15) wollen, so wird man dies nach Einsicht der Bände als ein Understatement betrachten müssen. Zwar ist die Edition nicht im engeren Sinne das Ergebnis fachhistorischer Forschungen und sie sucht auch nicht den unmittelbaren Anschluss an die aktuellen Diskurse der Biographieforschung, ist aber doch um eine deutliche erkenntnistheoretische Vergewisserung des Projektes bemüht. Lesens- und bedenkenswert sind in diesem Zusammenhang die „Vorbemerkungen zum Gesamtwerk", die u. a. der Frage nachgehen „Warum schreiben Menschen Tagebuch?" (11ff) und die gesamte Arbeitsweise einer methodologischen Selbstvergewisserung unterziehen: „Die Rekonstruktion der Vergangenheit ist immer auch Konstruktion einer bestimmten Vorstellung." (36) Die intellektuelle Redlichkeit ist dabei nicht nur Absichtserklärung. Sie wird durch eine überaus gründliche faktenorientierte Hintergrundrecherche eingelöst: von der Einordnung der in den Tagebüchern und Briefen vorkommenden Orts- und Personennamen sowie der historisch-politischen Umstände über die Erläuterung der konkreten milieugeschichtlichen Kontexte bis in die feinsten Verästelungen der vorkonziliaren Liturgie hinein. Es wurden noch lebende Zeitzeugen befragt und deren (schriftliche oder mündliche) Äußerungen in die Publikation mit aufgenommen. „Spezialisten auf verschiedenen Sachgebieten wie zum Beispiel Eisenbahn, Geld, Gesundheit, Liturgie, Post, Recht, Technik und Vereinswesen" (15) wurden konsultiert, kirchliche Amtsblätter und Personal-Schematismen, Adressbücher, Patientenlisten und Vorlesungsverzeichnisse wurden berücksichtigt und kirchliche Archive (z. B. Diözesan-, Ordens- oder Pfarrarchive in den Bistümern Clermont, Freiburg, München und Freising, Münster sowie Speyer) und staatliche Institutionen (Kriegs-, Arbeitsdienst- und Staatsarchive sowie das Archiv der KZ-Gedenkstätte Dachau) zwecks eigener Quellenforschung persönlich aufgesucht.

Was die „Lebens-Chronik" v. a. auszeichnet, ist jedoch nicht allein die Vollständigkeit der Dokumente und die Fülle der Informationen, sondern deren umsichtige Aufbereitung. Diese weckt entfernte Assoziationen an Walter Kempowskis kollektives Kriegstagebuch-Projekt *Das Echolot*. Dies gilt v. a. für die Bände I bis III. Die Tagebuchaufzeichnungen L.s sind hierbei der tageweise aufbereitete Grundtext, der aber an vielen Stellen zu einer Art Textcollage erweitert wird. Die „Lebens-Chronik" ist nicht auf eine schlichte Aneinanderreihung von Tagebüchern und anderen Quellen beschränkt. Mit Hilfe einer Montagetechnik wird das von L. beschriebene Tagesereignis oder eine von ihm geschilderte Stimmung über den autobiographischen Fokus hinaus perspektivenreich kommentiert. Um dies an einem Beispiel zu veranschaulichen: Die Hg. haben in der „Lebens-Chronik" auch die erhaltenen Universitätsmitschriften aus den Vorlesungen des Philosophieprof.s Peter Wust und des Kirchenhistorikers Prof. Georg Schreiber dokumentiert. Diese sind in den diarischen Duktus der Publikation integriert. Auf diese Weise lassen sich die Resonanzen, die das Gehörte und Gelesene in L.s persönlichen Reflexionen ausgelöst haben, unmittelbar anschaulich machen. Dass die Vorlesungen Wusts L. in seiner kritischen Haltung gegenüber dem NS-Regime beeinflusst oder zumindest bestärkt haben, belegen bspw. die Tagebucheintragungen vom 19. Dezember 1934, die Dank der erwähnten Montagetechnik mit dem Diktatmanuskript desselben Tages korrespondieren. L. beschreibt seinen Tagesablauf mit den Worten: „Dann im Trapp zu [Prof.] Peter Wust: Über [Johann Gottlieb] Fichtes Leben – ein Gedicht" (888f). Dann folgt eine deutliche Anspielung auf die Ideologie der Machthaber: „Wust fand feine Worte über Volksverbundenheit: ‚Die davon (tagaus, tagein) immer reden, wissen (vielleicht) gar nicht um ihr Wesen! Sie muß einem in die Wiege gelegt sein!' […] Er [Fichte] wurde der große Apostel der Freiheit, des Geistes und so – durch den Geist! – brachte er dem deutschen Volk Kraft, Schwung, Zucht, Rettung gegen den Feind. – Nur die Waffen des Geistes führen unser Volk wieder zu Aufstieg und Sieg!! Das lehrt uns der große Fichte." (889) Wusts Anthropologie kennt weder Über- noch Untermenschen, sondern ist einzig daran interessiert, das unterscheidend Menschliche herauszuarbeiten, das gerade nicht rassenbiologisch abzuleiten ist. Er hat in seinen Vorlesungen durch Anspielungen, z. T. auch durch Exkurse und regelrechte Proklamationen, die von ihm vertretene christliche Philosophie gegen die nationalsozialistische Ideologie gestellt. Das belegen auch die Mitschriften L.s deutlich (vgl. 890).

Insgesamt vermittelt die „Lebens-Chronik" aufschlussreiche Einsichten in das Milieu des niederrheinischen Katholizismus, in dem L. aufgewachsen ist, erschließt authentische Einblicke in die damalige universitäre Atmosphäre sowie die Theologen- und Priesterausbildung jener Zeit und erschließt den Reifungsweg eines jugendbewegten, politisch wachen und engagiert-nachdenklichen Katholiken und Europäers sowie dessen Oppositionshaltung gegenüber dem Nationalsozialismus. Dessen Opfer wird L. während seiner mehr als fünfeinhalbjährigen Gefangenschaft, ohne allerdings innerlich daran zu zerbrechen. Es zeichnet diese Publikation aus, dass die Hg. darauf bedacht sind, „statt der theologischen Ikone den historischen Menschen zu zeigen: Es geht darum, Karl Leisner so darzustellen, wie er gelebt, geliebt und gehandelt hat." (40) Nach Ansicht der Hg. kann er über die fruchtbaren historischen Einsichten hinaus, die aus seiner Biographie zu schöpfen sind,

gerade in seinem „Ringen um Ganzheit [...] den Menschen unserer Zeit Orientierungshilfe geben" (40).

Stapelfeld Marc Röbel

Peterson, Paul Silas: **The Early Hans Urs von Balthasar**. Historical Contexts and Intellectual Formation. – Berlin u. a.: De Gruyter 2015. 379 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 170), geb. € 149,95 ISBN: 978–3–11–037430–8

Noch immer fehlt eine zuverlässige, umfassende Biographie von Hans Urs von Balthasar, der 1905 geboren wurde und 1988 verstarb. Das ist umso erstaunlicher, als der Schweizer Literaturtheologe zu den einflussreichsten katholischen Persönlichkeiten des 20. Jh.s zählt, und das nicht nur in Bezug auf die Systematische Theologie, zu der er zahlreiche innovative Beiträge geleistet hat, sondern auch in wissenschafts- und kirchenpolitischer Hinsicht. Nicht ohne Grund wurde er kurz vor seinem Tod zum Kardinal ernannt.

B. verarbeitete viele unterschiedliche Ansätze, um ein ebenso weitgespanntes wie komplexes Lebenswerk zu schaffen. Wie zu betonen er allerdings nicht müde wurde, ging es ihm strikt um die Sache des christlichen Glaubens, hinter die seine Person und Denkentwicklung zurücktreten sollten. Vielleicht ist das ja ein Grund dafür, weshalb das *Archiv Hans Urs von Balthasar* in Basel zwar schon seit langem besteht, dieses seine Tore aber weiterhin geschlossen hält. Solange die dort liegenden Quellen nicht allgemein zugänglich sind, ist es schwerlich möglich, verantwortet eine Biographie zu schreiben.

Für eine solche hat namentlich Manfred Lochbrunner wichtige Vorarbeiten geleistet, auf denen Paul Silas Peterson aufbauen kann, wenn er in seiner Tübinger Diss. B.s frühe intellektuelle Prägungen und Lebensstationen bis in die 1950er-Jahre rekonstruiert. Der aus den USA stammende ev. Theologe setzt dabei einen eigenen, in der Sekundärliteratur bislang kaum vorkommenden Akzent, indem er das Politische in der formativen Phase von B.s Leben betont. Seine Deutung provoziert geradezu kritische Rückfragen, was für die weitere biographische Forschung aber nur förderlich sein kann. P. meint nämlich, deutliche Spuren totalitärer Ideologie entdecken zu können. Einleitend schreibt er: „In this study Balthasar is presented in relation to the features of his time, to his cultural, sociopolitical, ecclesial and theological contexts. In the process of the research, it became clear that Balthasar's work was partly embedded in the intellectual context of early 20th century fascism. While some of the subject matter of his theology transcends this context, Balthasar's early work cannot be fully understood without this background." (2) Im Einzelnen führt P. Motive wie das Germanisch-Deutsche, wie Volk und Gemeinschaft an, benennt außerdem Antisemitismus, Antiliberalismus, Rassismus und Antikapitalismus (2, Anm. 5). All das subsumiert er unter dem Stichwort „Faschismus". B. habe Sympathien gegenüber dem ja nicht nur im Deutschen Reich, sondern ebenso in der Schweiz um sich greifenden autoritär-antidemokratischem Denken gehabt. Schon während des Studiums der Germanistik habe er sich in einem rechtslastigen, kulturkritischen Umfeld bewegt (23–46). Parallel zum Aufstieg des Nationalsozialismus sei die bei B. trotzdem vorhandene Offenheit der Moderne gegenüber jedoch geschwunden; der im Sinne der Lebensphilosophie verstandene Goethe sowie Nietzsche wurden zu Leitsternen, wobei letzterer nach dem Zweiten Weltkrieg auffällig an Bedeutung verloren habe (47–84). Als eine weitere bedeutungsstarke Prägung B.s identifiziert P. den um eine neue Ästhetik bemühten, schillernden Kreis um Stefan George (85–134). Wichtig, wenngleich bislang kaum beachtet, sei zudem der Versuch, das Christentum mit der herrschenden Ideologie kompatibel zu machen (135–183). Mit Blick auf die dreibändige *Apokalypse der deutschen Seele*, die in den späten 1930er-Jahren erschien, meint P. sogar: „In many ways Balthasar's *Apokalypse* fits with the ideal National Socialist literature. [...] Balthasar's mythologization of the gospel in a frame of German literature indicates his attempt to steer culture away from modernism and into a Christian, if also mythological direction." (159f) Und über einen Artikel aus dem Jahr 1940 heißt es: „The aesthetic critique [...] is driven by a *völkisch* ideology, racism, a fascist concept of society and an anti-liberal, anti-capitalistic and anti-communistic ideology popular to the 1930s and 1940s." (173) Die Äußerungen, auf die hier Bezug genommen wird, datieren aus der Phase, als B. bei der Jesuitenzeitschrift *Stimmen der Zeit* arbeitete. P. zufolge war diese alles andere als regimekritisch orientiert (184–227). Selbst was die Barth-Rezeption betrifft, die von ihm eingehend gewürdigt wird (228–249), sieht er Elemente rechten Gedankenguts wirksam (239, 249). Ferner findet P. zahlreiche antisemitische Äußerungen bei B. (250–287). Wie P. anmerkt, war dieser aber nicht allein durch den deutschen Sprachraum geprägt, sondern ebenso durch den französischen, insbes. die *Nouvelle Théologie* und den *Renouveau Catholique* (288–336). Trotzdem, nimmt man alles zusammen, sei B. in hohem Maße durch die Ideologie des frühen 20. Jh.s bestimmt (337–344).

P. fördert Aussagen aus B.s Werk zutage, die tatsächlich befremden. Das gilt etwa für die Disqualifizierung von Kunst (168–170) oder die Verwendung des Wortes „Neger" (172). Doch für längst nicht sämtliche seiner Einschätzungen liefert P. überzeugende Belege. So werden mehrfach Abhängigkeiten behauptet oder zumindest doch nahegelegt, ohne dass diese durch Tagebucheinträge, briefliche Mitteilungen oder archivierte Exzerpte bestätigt würden. Das betrifft etwa B.s Verhältnis zum nationalsozialistischen Chefideologen Alfred Rosenberg (76, 135, 161) oder seine Kenntnis der von der NS-Propaganda verwendeten Topoi (273). Allein schon um hier Klarheit zu schaffen, wäre es wünschenswert, die Basler Archivalien der Forschung zugänglich zu machen. Sonst kommt es, wie bei P. der Fall, zu Vermutungen. Nur weil Aussagen B.s dem nationalsozialistischen Jargon nicht unähnlich sind – wörtlich: „not dissimilar" (76, 170, 171) oder auch „not altogether foreign" (135) –, stehen sie nicht automatisch in einem Zusammenhang mit diesem. Nicht dass dies grundsätzlich ausgeschlossen werden könnte geschweige denn dürfte; doch muss es überprüfbar sein. Gleiches gilt für die Parallelisierung des elitären, männerbündischen George-Kreises mit den von B. gegründeten Gruppen (86, 127–133), zumal bislang keinerlei Korrespondenz bekannt ist, die es zuließe, eine enge Abhängigkeit zu konstatieren (92, Anm. 26), und für die schließlich unter Mitwirkung von Adrienne von Speyr entstandene *Johannesgemeinschaft*, welche auch über einen Frauenzweig verfügt. Kritisch mag man außerdem die Einschätzung betrachten, Mitte der 1940er-Jahre habe bei B. eine Wende stattgefunden (82, 162). Präziser noch verortet P. die Abkehr von der rechten Ideologie auf 1942 oder 1943, als die militärische Niederlage Hitler-Deutschlands bereits abzusehen war (118f). Belege hierfür fehlen indes. Überhaupt wäre zu diskutieren, ob es hilfreich ist, das Politische gegenüber dem Theologischem derart herauszustellen. Suchte B. nicht vorrangig nach einer Alternative zur Neuscholastik, unter der er als Student litt?[1] Wer künftig eine umfassende, auf breiter Quellengrundlage basierende Biographie B.s schreiben möchte, wird diese und ähnliche Fragen bedenken müssen. P. hat mit seiner spezifischen Perspektive auf (möglicherweise bestehende) Zusammenhänge aufmerksam gemacht und den Blick für die diversen intellektuellen und damit eng verbundenen politischen Prägungen des Schweizer Denkers und nachmaligen Kardinals geschärft.

Dortmund Benjamin Dahlke

Buchna, Kristian: **Ein klerikales Jahrzehnt?** Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre. – Baden-Baden: Nomos 2014. 613 S. (Historische Grundlagen der Moderne, 11), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–8487–1230–4

Mit „Kirche" und „Konfession" befasst Kristian Buchna sich in seiner Diss. mit einem Thema, das auch in der „profanen" Geschichtsforschung in den letzten Jahren stärkere Berücksichtigung gefunden hat. Dabei hilft er einem Forschungsmangel ab, der einer Vielzahl von Einzelstudien zum Trotz noch immer besteht und seit langem vehement beklagt wird, nämlich dem Mangel an konfessionsvergleichenden Studien: B. widmet sich in seiner Studie der katholischen Kirche ebenso wie der evangelischen. Was selbstverständlich und naheliegend erscheint, ist in der Forschungslandschaft dennoch eine Rarität. Wesentliche Gründe dafür benennt B. in seiner Einleitung selbst: Da ist zum einen die mangelnde Berücksichtigung religiöser Fragen durch viele „Profanhistoriker" und zum anderen die „besonders ausgeprägte konfessionelle Verfestigung der Forschungslandschaft", die in Deutschland Züge von „Hausgeschichtsschreibung" trägt: Um die Geschichte der Katholiken kümmert sich v. a. die katholische *Kommission für Zeitgeschichte*, um die der Protestanten die *Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* (29f).

B., der keiner dieser Institutionen angehört, befasst sich anhand der Leitfrage nach „Klerikalismus" und „Konfessionalismus" mit der Rolle der beiden großen christlichen Kirchen in der bundesdeutschen Politik der 1950er-Jahre. Die Hauptgegenstände seiner Untersuchung bilden die Verbindungsstellen der Kirchen zur Bonner Regierung, nämlich das *Katholische Büro* und das *Amt des Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland am Sitz der Bundesrepublik Deutschland* (kurz: *EKD-Bevollmächtigter*). Beide Institutionen sind untrennbar verbunden mit den Personen ihrer Leiter in den 1950er-Jahren, nämlich Prälat Wilhelm Böhler auf der katholischen, Bischof Hermann Kunst auf der evangelischen Seite. Trotz ihrer unbestritten hohen Bedeutung für die kirchliche Zeitgeschichte liegt bisher erstaunlicherweise zu keinem dieser Protagonisten eine größere biographische Arbeit vor.

Folgerichtig lässt B. im 1. Großkap. seiner Darstellung „Ausgangslage und Weichenstellungen. 1945–1949" (37–229) auf ein einleitendes Teilkap. einen ausführlichen biographischen Abschnitt über Böhler folgen, der mehr bietet als ein reines Lebensbild, nämlich eine Art kirchenpolitische Biographie mit ausführlicher Darstellung von Böhlers Prägungen von Kindesbeinen an und

[1] Benjamin Dahlke: „Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik", in: RJKG 32 (2013), 273–291.

seinen kirchenpolitischen Aktivitäten von den Auseinandersetzungen um das Reichsschulgesetz in der Weimarer Republik über das Dritte Reich und die Gründungsphase der Bundesrepublik bis zu Böhlers Einsatz für die Organisation der Laienbewegung in den 1950er-Jahren. Die spezifische Quellenlage führt dazu, dass dieses Lebensbild kaum persönliche Züge trägt: Autobiographische oder andere Quellen, die hinter dem Kirchenfunktionär den Menschen Böhler sichtbar machen würden, sind Mangelware.

Das 2. Kap. „Gründung und Institutionalisierung der kirchlichen Verbindungsstellen in Bonn – Hermann Kunst und Wilhelm Böhler im kircheninternen Spannungsfeld" (230–347) zeigt zunächst den Werdegang Kunsts auf, wobei deutlich wird, dass dessen Weg in das Bevollmächtigten-Amt weniger geradlinig und zielorientiert verlief als der Weg Böhlers an die Spitze des Katholischen Büros. Dass der Kompromisskandidat Kunst sein Amt schließlich bis 1977 ausüben würde, konnte 1950 noch niemand ahnen.

Unter dem Titel „Das Wirken der kirchlichen Verbindungsstellen im interkonfessionellen Spannungsfeld der 1950er Jahre" (348–394) widmet sich B. im 3. Kap. einer Leitfrage seiner Arbeit, indem er die verbreitete These eines „Konfessionsfriedens" als Folge einer „Entkonfessionalisierung" überprüft. Zu der als Erfolgsgeschichte wahrgenommenen Entwicklung der Bundesrepublik passt die Einschätzung, die beiden christlichen Konfessionen hätten nach der gemeinsam durchlittenen Zeit der Verfolgung durch die Nationalsozialisten ihr gegenseitiges Misstrauen weitgehend überwunden und zu einer vorher nicht gekannten Form der Kooperation gefunden – als Beispiel könnte die Erfolgsgeschichte der überkonfessionellen, christlichen Volkspartei CDU gelten. B. widerlegt diese These für die 1950er-Jahre überzeugend, indem er auf heftige Konflikte zwischen den christlichen Konfessionen und nicht zuletzt auf die innere Zerrissenheit der evangelischen Kirche hinweist („konfessionsinterne Konfessionalisierung"). Nicht nur Dokumente wie das vatikanische „Monitum" gegen ökumenische Bewegungen 1948 und Begebenheiten wie der „Ochsenfurter Zwischenfall" 1953, sondern auch die Präsenz des Kampf- und Angstbegriffs des religiösen „Indifferentismus" im Sprachgebrauch der katholischen Bischöfe und ihre Furcht vor der Zunahme von „Mischehen" zeigen, dass die Erfahrung des Dritten Reiches die Gräben zwischen den Konfessionen nicht hatte überwinden können. Eine Folge davon war das ständige Lauern auf die Beachtung des konfessionellen Proporzes bei allen öffentlichen Stellenbesetzungen. Welche skurrilen Formen dies annehmen konnte, zeigt B. anhand der Auseinandersetzung um die Ernennung des Vatikanbotschafters in Kap. 5 (hier 483–491). Nichtsdestotrotz pflegten Böhler und Kunst bei ihrer politischen Arbeit einen engen, wenn auch auf die sachliche Ebene beschränkten Kontakt, und es gab immerhin einige Beispiele gelungener Kooperation (z. B. 380).

Thema des 4. Kap.s sind „Die kirchlichen Verbindungsbüros im Spannungsfeld zwischen Kirche und Politik" (395–451), das Verhältnis dieser Büros bzw. ihrer Leiter zu den politischen Parteien sowie die „Einflusspfade und Foren kirchlicher Interessenvertretung". Während die Feststellung der Nähe Böhlers zur CDU/CSU – trotz seiner Sorge vor einer zu großen Rücksichtnahme auf die Protestanten – nicht überraschend ist, konstatiert B. für Kunst eine „Äquidistanz" zu den Parteien, die notwendig gewesen sei, um die innere Zerrissenheit der evangelischen Kirche zu überdecken und der verbreiteten Anti-Parteien-Mentalität im Protestantismus zu begegnen. Diese Mentalität z. T. überwunden zu haben, bezeichnet B. als eine wesentliche Integrationsleistung der CDU. Nichtsdestotrotz ist in Bezug auf den Bruderrat der Evangelischen Kirche eine Nähe zur SPD unverkennbar, und auch zur FDP ergaben sich für die Protestanten mehr Anknüpfungspunkte als für die Katholiken.

Im 5. Kap. des Buches „Kirchliche Interessenvertretung unter erschwerten Bedingungen" (452–522) untersucht B. schließlich das politische Engagement Böhlers und Kunsts anhand konkreter Beispiele. Gegenüber den für kirchliche Einflussnahme günstigen Umständen in der unmittelbaren Nachkriegszeit hatten sich die Bedingungen im Laufe der 1950er-Jahre verschärft, da in der veröffentlichten Meinung der Vorwurf der „Klerikalisierung" immer lauter vernehmbar war, wie B. anhand der zeitgenössischen Presse und Literatur überzeugend nachweist. Als Beispiel für die Einflussnahme der kirchlichen Verbindungsbüros auf die Bundespolitik legt B. die Auseinandersetzung um das Personenstandsgesetz dar, in deren Zentrum die Frage der fakultativen oder obligatorischen Zivilehe vor der kirchlichen Trauung stand. Die beiden christlichen Konfessionen vertraten in dieser Frage unterschiedliche Standpunkte, was die CDU in Schwierigkeiten brachte, wobei zusätzlich die innerparteilichen Meinungsgrenzen nicht zwingend entlang der Konfessionsgrenzen verliefen.

In seinem Ausblick auf die Amtszeit von Böhlers Nachfolger Wilhelm Wissing (ab 1958) kann B. nur noch andeuten, dass die heute im Rückblick oft fälschlich für die 1950er-Jahre wahrgenommene Überwindung der Konfessionsgrenzen in den 1960er-Jahren tatsächlich voranschritt: Die interkonfessionelle Zusammenarbeit zwischen den Verbindungsbüros war zwischen Wissing und Kunst deutlich stärker ausgeprägt als in der Zeit Böhlers.

In der Frage nach dem „Konfessionsfrieden", wie auch in anderen Fragen, bewegt sich B. als Doktorand „als Zwerg auf den Schultern von Riesen", wie er es selbst in seiner Einleitung formuliert (28), und beweist dabei eine sehr hohe Standfestigkeit: Der souveräne Umgang mit der Fülle der Forschungsliteratur und die kluge Auswahl der Arbeiten, die für seine Untersuchung herangezogen werden, machen eine besondere Stärke von B.s Darstellung aus.

Die konfessionsvergleichende Untersuchungsmethode ermöglicht einen hohen Erkenntnisgewinn: Durch den Vergleich mit der jeweils anderen christlichen Kirche werden bestimmte Charakteristika, innere Machtstrukturen und Arbeitsweisen der einzelnen Konfessionen ungewöhnlich deutlich; scheinbar Selbstverständliches erscheint in neuem Licht. Dabei liefert B. zugleich – womöglich unbewusst – den Nachweis dafür, wie anspruchsvoll und aufwändig konfessionsübergreifend angelegte Arbeiten sind, und damit einen wichtigen Grund für deren geringe Zahl: Die beiden christlichen Kirchen unterschieden sich ganz erheblich voneinander – womöglich mehr, als gemeinhin angenommen wird: in ihrer inneren Zusammensetzung, ihrem Kirchenverständnis, ihren Haltungen zu Politik und Demokratie. Die Verbindungsmänner Kunst und Böhler hatten innerhalb ihrer Kirchen ganz unterschiedliche Standorte; ebenso unterschieden sich ihre politischen Ziele und Arbeitsweisen. Wie ein roter Faden zieht sich z. B. die Erkenntnis durch die Studie, dass die evangelische Kirche in Deutschland von einer großen inneren Zerrissenheit geprägt war, die auch, aber nicht nur auf ihre Spaltung während der NS-Zeit zurückging. Dagegen standen die katholischen Bischöfe geschlossener da, was Böhler seine Arbeit zunächst erleichterte. Gleichwohl ist innere Geschlossenheit nicht gleichzusetzen mit institutioneller Stärke: So hatte die evangelische Kirche mit der Einrichtung des Bevollmächtigten-Amtes in Bonn 1950 sogar einen institutionellen Vorsprung gegenüber den Katholiken.

B.s Studie besticht durch eine klare Sprache und unaufgeregte Urteile, denen ein kluger Umgang mit den zeitgenössischen Quellen zugrunde liegt. Wollte man einen Kritikpunkt äußern, so würde man damit zugleich eine weitere Stärke der Studie benennen: Durch die ausführliche Darstellung der Vorgeschichte und den Ausblick auf die Zeit nach Böhlers Tod bietet die Arbeit weit mehr, als ihr Titel, der sich lediglich auf die 1950er-Jahre beschränkt, vermuten lässt.

Bonn Annette Mertens

Schmiedl, Joachim: **Dieses Ende ist eher ein Anfang.** Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe. – Paderborn: Schöningh 2014. 349 S., kt € 49,90 ISBN: 978-3-506-77445-3

Die Studie soll den „Transformationsprozess" darstellen, „der durch das Ereignis des Konzils in der deutschen Kirche zwar nicht erst in Gang gesetzt, wohl aber beschleunigt" wurde. „Das Konzil hat die teilnehmenden Bischöfe verändert" (9) wird gleich zu Beginn konstatiert.

Schmiedl unterscheidet verschiedene Ebenen, auf denen das Konzil rezipiert wurde: päpstliches Lehramt, römische Dikasterien, Bistümer, Verbände und Pfarreien, Orden und religiöse Gemeinschaften. Gegenstand der Untersuchung sei aber „eine Rezeptionsebene […], deren Bedeutung erst durch das Konzil geschaffen wurde" (19), nämlich in CD 37: die regionale (Deutsche) Bischofskonferenz. Freilich wird dann die Rezeption in den Amtsblättern (und Hirtenbriefen) der einzelnen Bischöfe bzw. Bistümer untersucht und zwar im Zeitraum bis zur „Gemeinsamen Synode" 1971. Die Konzilsrezeption, so S., habe sich in fünf Phasen vollzogen: a) zwischen Ankündigung und Konzilsbeginn, b) während und unmittelbar nach dem Konzil, c) in der Zeit bis zur „Außerordentlichen Bischofssynode" 1985, d) seit dem Beginn der internationalen Konzilsforschung in den 1990er-Jahren, e) im Zeitraum des neuen Aufschwungs der Forschung im Umfeld des 50-jährigen Konzilsjubiläums. Wird Rezeption als „Auf- und Übernahme von Fremden ins Eigene" verstanden (14), dann kann freilich die Gefahr bestehen, das aktiv-umgestaltende Element des Rezeptionsvorgangs zu unterschätzen oder zumindest nicht spezifisch genug herauszuarbeiten; überhaupt war ja das Konzil gegenüber den deutschen Bischöfen nicht nur das „Fremde", sondern hat Anliegen und Theologumena der deutschsprachigen Bistümer seinerseits rezipiert; dies ist dem Vf. natürlich bekannt und die Beschränkung auf die Rezeption in den Amtsblättern ist deshalb heuristisch bedingt.

Die Bischöfe der Konzilsgeneration waren überwiegend durch die Zwischenkriegszeit geprägt (der Pontifikat Pius' XI. war aber doch nicht, wie auf S. 33 behauptet, durch eine klare Ablehnung totalitärer politscher Systeme gekennzeichnet) und hatten ihr Amt meist in der Adenauerzeit, also in der zweiten Hälfte des Pontifikats Papst Pius' XII. übernommen. Vielleicht ist die Charakterisierung, die Bischöfe hätten sich durch die Fähigkeit, „auf unterschiedliche Situationen zu reagieren", da sie in einer „pluralistischen Gesellschaft" verwurzelt gewesen seien (36), doch zu hoch gegriffen. Mit der Sozialisation in der Zwischenkriegszeit wirkte die Prägung durch die neuscholastische Schultheologie ebenso auf sie wie theologische Aufbrüche (auch wenn die „zwei Wege" der Theologie bei Karl Eschweiler doch etwas anderes meinten, 39). Gesellschaftlich war das Ende der 1950er-Jahre bereits durch die Erosion des katholischen Milieus und durch beschleunigte Modernisierungsprozesse in allen westlichen Ländern gekennzeichnet. Schwerpunkte der deutschen Bischöfe waren neben dem Antikommunismus der Kampf für die Bekenntnisschule und die kirchliche Ehemoral (Mischehenfrage), die Integration der Vertriebenen und der Kirchenneubau, die Verlebendigung der Pfarrgemeinde durch die liturgische Bewegung und eine neue Sicht auf die katholischen Laien (katholische Aktion, Pfarrausschüsse). Von der Wahl Roncallis zum Papst scheinen die deutschen Bischöfe eher überrascht gewesen zu sein (62f).

Auch der deutsche Episkopat scheint die Tragweite der Konzilsankündigung erst mit einiger Verzögerung erfasst zu haben. Drei Großereignisse – die Hl. Rock-Wallfahrt 1959, der Eucharistische Kongress in München 1960, dann der Katholikentag 1962 in Hannover – prägten die Vorkonzilszeit. Die Hirtenbriefe sahen

als Konzilsagenda v. a. Ökumene, Kirche, Liturgie und apostolische Sendung der Laien, betonten aber bereits, dass sich Reformen organisch und behutsam aus der Tradition heraus entwickeln müssten. „Die deutschen Bischöfe ließen sich [dann] von der Atmosphäre des Konzils mitreißen" (88); häufig, aber bei weitem nicht immer, griffen sie in ihren Hirtenbriefen 1962–1965 die Konzilserfahrungen auf. Der Stuttgarter Katholikentag 1964 stellte eine Art Zwischenbilanz dar, wobei die Ökumene eine wichtige Rolle spielte. Nach Konzilsende erließen die Bischöfe gemeinschaftlich und einzeln zahlreiche Hirtenschreiben zum Konzil. Das neue Kirchenbild („Volk Gottes") und die Sendung der Laien wurden betont und bereits hier ein Mittelweg zwischen Neuerung und Traditionswahrung angemahnt. Prominentestes und wichtigstes Thema der Rezeption war ab 1965 die Liturgiereform, die in Deutschland ja durchaus vielfach vorbereitet war. Hier haben sich die Bischöfe um theologische Vertiefung und Vermittlung der wesentlichen Anliegen der Liturgiekonstitution bemüht; auch ist der häufig zu hörende Vorwurf einer rücksichtslosen Einführung sicher nicht haltbar. Neuralgische Punkte waren die Kirchenmusik („Jazzmessen") und die Bußandachten. Wenn S. vermutet, durch die eigenmächtige Approbation von Brevierübersetzungen hätten die Bischöfe vielleicht Druck gegenüber Rom ausüben wollen (118), so wird man doch dagegen konstatieren müssen, dass den Bischöfen erst in der Restaurationsphase unter Johannes Paul II. dieses Recht (SC 36) wieder entzogen wurde. Auch die Bilder und Beschreibungen des Konzils über die Gestalt der Kirche waren häufig Gegenstand der Hirtenbriefe. Das Verhältnis zum Presbyterium sei kollegialer geworden; auch gegenüber den Gläubigen sei die Amtsautorität ein Stück weit zurückgetreten, so S. Er beschreibt, wie Beratungsorgane auf Diözesan- und Pfarreiebene eingeführt wurden, in manchen Diözesen wurden Diözesansynoden abgehalten; die Deutsche Bischofskonferenz gab sich 1966 ihr Statut. Auch das Priesterbild habe „durch das Konzil eine grundlegende Veränderung" erfahren (168). Freilich fällt gerade hier auf, wie der Zölibat hymnisch gelobt wurde und viele Bischöfe vor einer falschen Entsakralisierung frühzeitig gewarnt haben. Auch bei der Einführung der Pfarrgemeinderäte betonte man von Anfang an, dass damit keinesfalls eine „Demokratisierung der Kirche" verbunden sei, da eine solche dem „Stifterwillen Christi" widerspreche. In Fragen der Ökumene ging die Basis viel schneller als der Episkopat voran. Weitere Themenfelder des Konzils waren kaum Gegenstand der bischöflichen Verkündigung (164), andere Schwerpunkte (Schulfrage, Veränderungen im Bereich der Jugendarbeit, Akademiengründungen, Lockerung der Bindung an die Unionsparteien, Aussöhnung mit Polen, Gastarbeiter, Adveniat und Misereor, der Streit um *Humanae Vitae*) stehen eher nur mittelbar mit dem Konzil in Verbindung. Abschließend werden kurz die Katholikentage in Bamberg (1966), Essen (1968) und Trier (1970) charakterisiert.

Mit S. hat ein ausgesprochener Kenner des Konzils und der Kirchengeschichte der Konzilszeit einen fundierten Überblick über die Konzilsrezeption in den Hirtenbriefen des deutschen Episkopats verfasst. Die Analyse ist durch zwei fundamentale Interpretationsleitlinien geprägt: a) Das Konzil fiel in die zu Ende gehende Epoche des katholischen Milieus, an dessen Auflösung somit sicher nicht das Konzil die Hauptschuld trägt; b) das Konzil hat die deutschen Bischöfe verändert, weil es eben mehr als die Texte, nämlich ein erlebtes „Ereignis" (so der von Giuseppe Alberigo und anderen geprägte Begriff) war. Die Grenzen der Untersuchung sind Forschungsfelder, die es noch genauer zu analysieren gilt: Wo widersprach die vielfach eher zentralisierende kuriale und bischöfliche Praxis der Aussageebene, die andere Erwartungen weckte? Welche Themen und Impulse des Konzils wurden nicht aufgegriffen und wie unterschied sich die Konzilsrezeption von der anderer Episkopate oder anderer kirchlicher Gruppen? Wie war die Konzilsrezeption der deutschen Bischöfe durch die vor dem Konzil im deutschen Episkopat vorherrschenden Einstellungen selektiv mitgeprägt? Lässt sich eine allmählich zunehmende Flügelbildung im Episkopat durch unterschiedliche Weisen der Konzilsrezeption erklären?

Regensburg Klaus Unterburger

Fundamentaltheologie

Höhne, Florian: **Öffentliche Theologie**. Begriffsgeschichte und Grundfragen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 140 S. (Öffentliche Theologie, 31), pb. € 19,80 ISBN: 978-3-374-04062-9

Grundtexte. Öffentliche Theologie, hg. v. Florian Höhne / Frederike van Oorschot. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 232 S., pb. € 28,00 ISBN: 978-3-374-04043-8

In der ausgreifenden, bisweilen unübersichtlichen internationalen Diskussion um Öffentliche Theologie, deren Entstehung, Entwicklung sowie Ausrichtung melden sich zwei Publikationen zu Wort, die im ersten Fall begriffsgeschichtlich und systematisch-theologisch um klärendes Aufzeigen bestimmter Grundlinien und Optionen bemüht sind, im zweiten wirkungsgeschichtlich wichtige Texte und wegweisende aktuelle Positionen aus allen fünf Kontinenten vorlegen.

F. Höhne rekonstruiert in seiner Monographie historisch die diversen Bedeutungen, welche sich in der amerikanischen und deutschen Diskussion mit dem Begriff Öffentliche Theologie (ÖTh) verbinden, und zeichnet systematisch drei ihrer thematischen Grundlinien nach. Mit Blick auf die US-amerikanische Debatte werden als „Gründerväter" der lutherische Kirchenhistoriker M. Marty und der katholische Systematiker D. Tracy angesprochen und die konfessionell wie positionell differierenden Programmschriften von M. Stackhouse, R. Thiemann und anderen angeführt. Die deutsche Debatte um die ÖTh sieht H. in der Kritik an der Neuen Politischen Theologie verankert, wobei W. Huber und W. Vögele hervortreten. Seit den 1990er-Jahren erfolge eine Institutionalisierung sowie Kontextualisierung des öffentlich-theologischen Diskurses. Im Sinne einer systematischen Annäherung legt H. eine Arbeitsdefinition der ÖTh vor, die letztere als Reflexion des Wirkens des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein begreift, die dabei Kritik an und Mitwirkung in den Kirchen plus Partizipation an öffentlichen Debatten einschließe. Sodann macht H. deutlich, dass die Subjekte, Aufgaben und Hauptthemen in den einzelnen ÖTh-Ansätzen beträchtlich divergieren. Der Vf. bündelt die Debatte, indem er drei Grundfragen der ÖTh differenziert und thematisiert: die sozialethische, die fundamentaltheologische sowie die kirchentheoretische.

Die sozialethische Grundfrage haben katholische Theologen im Rahmen der Naturrechtslehre im Anschluss an J. C. Murray aufgenommen, während calvinistische öffentliche Theologen sich insbes. auf A. Kuypers Lehre von der Gemeinsamen Gnade sowie der Sphären-Souveränität beziehen, wohingegen lutherische Ansätze Luthers Zwei-Regimenten-Lehre rezipieren und dabei zum einen – wie R. Benne – die Unterscheidung der Regimente stark machen, zum anderen – wie W. Huber – diese stärker mit Barths Lehre von der Königsherrschaft Christi verbinden, auf diese Weise „religiöse Geltungsansprüche aus der Einheit der Wirklichkeit in Christus begründen" (65) und diskursiv in der Pluralität der Gesellschaft zur Geltung bringen können. Der Vf. macht vier Argumentationsrichtungen der ÖTh aus, die er als religionstheoretisch, theologisch-korrektiv, funktional-pragmatisch, empirisch und diskurstheoretisch klassifiziert. Als Fazit hält er fest, dass die Öffentlichkeit der ÖTh „aus der jeweiligen theologischen Tradition begründbar sein" (74) müsse.

Mit Bezug auf die fundamentaltheologische Grundfrage nach dem Verhältnis von partikularen Traditionen und universaler, öffentlicher Vernunft hebt H. die differenzbetonenden Antworten sowohl des Naturrechts als auch der Zwei-Reiche-Lehre von den insbes. bei D. Tracy und L. Cady zum Zuge kommenden erfahrungsphilosophischen sowie texthermeneutischen Antworten ab, um dem dann die postliberale situativ-einheitsbetonende Position R. Thiemanns entgegenzustellen. Ein grundlegendes Defizit von philosophisch reflektierenden, öffentlichkeitsbezogenen ÖTh-Konzeptionen besteht laut H. darin, dass in ihnen „die konkreten Kommunikationsbedingungen und deren Machtstrukturen, in denen Christen sich religiös äußern können" (99), nicht in den Blick kämen.

Die kirchentheoretische Grundfrage bedenkt H. in Gegenüberstellung von W. Huber und M. Marty, für die beide die soziale Organisation von Religion relevant sei. Die Rolle der Kirche in der Öffentlichkeit werde etwa von R. Thiemann als Bildungsort und Tugendschule bestimmt, während andere Ansätze stärker auf die inhaltliche Prägung der Gläubigen und die Förderung von deren öffentlichem Engagement setzten. Dem Vf. kommt es darauf an, die Kirche nicht nur als Öffentlichkeit und als „exemplarisches Gemeinwesen" (112) zu begreifen, sondern gegenüber dem ekklesiozentrischen kirchlichen Kommunitarismus deren konstruktiv-kritische Rolle in Gesellschaft und Staat zu unterstreichen, was am ehesten in der von W. Huber und H. Bedford-Strohm herausgestellten Gestalt der öffentlichen Kirche als Akteurin in der Öffentlichkeit gelinge.

H. gibt, ausgehend von der Begriffsgeschichte, einen ebenso knappen wie hilfreichen Einblick in die Geschichte der ÖTh, deren Verzweigungen und internationalen Verflechtungen. Er legt, konzentriert auf die US-amerikanische sowie die deutsche Diskussion, gekonnt die konfessionell und positionell divergierenden Zugänge und Entfaltungen vor und beleuchtet pointiert die sozialethische, fundamentaltheologische und kirchentheoretische Grundfrage der ÖTh. Während bei H. der Anteil amerikanischer katholischer Theologie erfreulicherweise eingehend gewürdigt wird, bleiben deutschsprachige katholische Beiträge unberücksichtigt. Ein Blick in die im Literaturverzeichnis zwar angegebene, aber offensichtlich nicht ausgewertete Diss. von H. Klingen über *Gefährdete Öffentlichkeit* hätte den Vf. davon überzeugen können, dass nicht A. Elliot „am ausführlichsten" (47) über mediale Öffentlichkeit geschrieben hat und die Rolle der Massenmedien auch keines der „Forschungsdefizite" (123) der ÖTh darstellt.

Der von H. gemeinsam mit F. van Oorschot herausgegebene Band versammelt klassische und gegenwärtige Texte der ÖTh. Aus Nordamerika sind grundlegende und wirkungsgeschichtlich einflussreiche Aufsätze von M. Marty zur Unterscheidung zweier Arten von Zivilreligion (1974) und D. Tracys Verteidigung des öffentlichen Charakters von Theologie (1981) aufgenommen, ebenso M. Stackhouses scharfe Abgrenzung zwischen Zivilreligion, Politischer und Öffentlicher Theologie sowie Auszüge aus R. Thiemanns und R. Bennes einschlägigen Büchern. Südafrika ist mit J. de Gruchys Artikel über die veränderte Rolle der Theologie im öffentlichen Leben des Landes seit dem Ende der Apartheid vertreten. Die im Kampf gegen die Apartheid bedeutsame Politische Theologie, welche „den Charakter einer afrikanischen ‚black theology'" (114) übernahm, sei im Zuge des Übergangs zu demokratischen Verhältnissen von einer ÖTh abgelöst worden, welche sich den Herausforderungen der Transformation zu einer multi-rassischen demokratischen Gesellschaft im Kontext der Globalisierung, der Ungleichheit und der Armut zu stellen habe. Der Südafrikaner D. Smit erzählt die Entstehung und Entwicklung der ÖTh in sechs brillanten Geschichten zur

Theologie im „naked public square'" (127), als öffentlicher Diskurs, mit Blick auf die öffentliche Sphäre, den öffentlichen Kampf, qua „öffentliches Leben in einer globalen Welt" (135) sowie im Rahmen der öffentlichen Wiederkehr der Religion.

Ozeanien und Australien kommen in einem ebenso kurzen wie kontextuellen öko-theologischen Beitrag zur „Inter-kon/textualität" (151) von E. M. Wainwright und in einem ebenso langen wie weitschweifigen Aufsatz von J. Haire zur Sprache. Aus Lateinamerika bietet R. von Sinner in Weiterführung befreiungstheologischer Ansätze bemerkenswerte Überlegungen zu einer auf die effektive Teilhabe und tatsächliche politische Beteiligung abzielenden Theologie der *cidadania* (Bürgerrechte) als ÖTh in Brasilien.

Drei deutsche Beiträge vertreten Europa. Ein gerade einmal eine Seite umfassender Auszug aus J. Moltmanns Buch *Theologie im Projekt der Moderne* behauptet mit Verve, dass Theologie als eine solche des Reiches Gottes eo ipso ÖTh sein muss. Zwei Passagen aus W. Hubers Band *Kirche in der Zeitenwende* profilieren entgegen einem Verständnis der Kirche als „heilige Kontrastgesellschaft'" (200) wie als funktionale Gesellschaftskirche das Modell der offenen und öffentlichen Kirche, die in der Öffentlichkeit wirke und für diese einen biblisch verankerten, besonderen Auftrag habe, dem sie als „aufsuchende und einladende Kirche" (203) nachkomme. Den Abschluss bilden H. Bedford-Strohms Thesen zur ÖTh in der Zivilgesellschaft, in denen er prägnant darlegt, dass das Reden der Kirche in ihrer Tradition gegründet sein müsse, zweisprachig, sachgemäß sowie kritisch-konstruktiv zu sein habe und in einem globalen Kontext stehe.

Bei dem von H. und v. O. herausgegebenen Band handelt es sich um ein ansprechendes Lesebuch zu theologisch, kirchlich wie gesellschaftlich wichtigen Debatten um die Öffentlichkeitsrelevanz und -fähigkeit des christlich-kirchlichen Glaubens und seiner Sozialgestalten. Es enthält einige zentrale, erstmals ins Deutsche übersetzte Grundtexte der ÖTh und bietet einen gelungenen Einblick in aktuelle, inzwischen weltweite Diskussionen. Dabei tritt nicht nur deren konfessionelle Diversität, sondern auch ihre lokal-globale Kontextualität zutage. Ungeachtet mancher Versuche, ÖTh dezidiert von Politischer Theologie abzugrenzen, bleibt m. E. festzuhalten: jede Neue Politische Theologie ist zugleich ÖTh, aber nicht jede ÖTh versteht sich als politisch.

Luzern Edmund Arens

Pechmann, Gertrud: **Jesus, der Kyrios?** Die Plausibilität des christlichen Bekenntnisses. – Frankfurt: Peter Lang 2014. 310 S. (Forum Fundamentaltheologie, 4), geb. € 62,95 ISBN: 978–3–631–64986–2

Beim vorliegenden Band handelt es sich um eine im Jahre 2013 an der Univ. Würzburg eingereichte Diss., die für die Drucklegung überarbeitet wurde. Wie Titel und Untertitel bereits anzeigen, steht die Frage nach der rationalen Begründetheit und damit Verantwortbarkeit des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus im Zentrum der Untersuchung, die außer dem Einleitungs- (13–24) und Schlussteil (271–278) fünf Abschnitte aufweist. Während das erste Kap. dem biblischen Befund und der Verantwortbarkeit der Glaubensaussage, dass Jesus der Kyrios sei, gewidmet ist (25–47), befasst sich das zweite mit der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (49–82), woran sich eine dogmengeschichtliche Skizze der christologischen Entwicklung anschließt (83–135). Die Auswirkung der antiochenischen und alexandrinischen Denkformen wird anhand der Christologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars sodann zu verdeutlichen versucht (137–224), bevor abschließend der Behandlung des christologischen Dogmas bei Gilbert Keith Chesterton und Clive Staples Lewis, zwei Schriftstellern des 20. Jh.s, nachgespürt wird (225–270).

Die der Studie zugrunde liegende Methode wird als „analytisch-synthetisch" bezeichnet: „Analytisch, weil ich die Dokumente der frühkirchlichen Konzilien sowie der Leben-Jesu-Forschung, außerdem Schriften Rahners und von Balthasars und apologetischer Schriftsteller wie Chesterton und Lewis auswerte, und synthetisch, weil ich aus dem Dargelegten eine Schlussfolgerung ziehe" (16). Bleibt zu fragen, welches Verständnis von Analytik und Systematik einerseits und Hermeneutik andererseits hier vorherrscht. Neben der Methodik bietet die Einleitung auch Einblick in die wichtigste Literatur, die in den jeweiligen Kap.n als Grundlage dienen. Dabei handelt es sich durchweg um Sekundärliteratur, die jeweils kurz vorgestellt und beurteilt wird.

Im Anschluss an Röm 10,9 („[…] denn wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Jesus ist der Herr' und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt', so wirst du gerettet werden") werden drei Fragen formuliert. Die erste, ob sich der von Paulus erhobene christliche Anspruch: „Jesus = Kyrios = Gott" (30) in den übrigen ntl. Schriften widerspiegele, wird uneingeschränkt positiv beantwortet. Die zweite Frage zielt auf den Stand der historisch-kritischen Exegese, deren Herausforderungen v. a. mithilfe der Einlassungen von Joseph Ratzinger erarbeitet werden. Als Ergebnis wird konstatiert, dass sich der Auferstehungsvorgang historisch-kritisch nicht erforschen lasse, es aber Fakten gebe, „die eine christliche Interpretation des Jesus-Geschehens zulassen" (43). Abschließend wird die Frage nach der Plausibilität des christlichen Anspruchs anhand aktueller fundamentaltheologischer Konzepte einer Antwort zugeführt: Für den christlichen Glauben gebe es gute, aber keine zwingenden Gründe.

Die Entwicklung der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung ist Inhalt des dritten Kap.s, in welchem die dritte Phase (Third Quest) eine besondere Berücksichtigung findet. Da jetzt bei der Suche nach dem historischen Jesus seine religiöse, politische, soziale etc. Umwelt bewusst miteinbezogen und vom Differenzkriterium Abstand genommen würde, erscheine Jesus mehr denn je als Mensch seiner Zeit. „Nicht beabsichtigt wird in der historisch-kritischen Forschung die Begründung des Glaubens oder eine Fundierung der christlichen Theologie, wie Ebner betont." (67) Allerdings sei gegenwärtig auch eine gegenläufige Bewegung innerhalb der dritten Suchbewegung beobachtbar. Sie würde weder zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen, verkündigten Christus unterscheiden noch der historischen Plausibilität der Evangelien misstrauen und darum eine Betrachtung „von oben" führen. Vorangetrieben würde sie insbes. von Dogmatikern wie Joseph Ratzinger oder Karl-Heinz Menke, wobei nur das christologische Konzept des Ersteren einer kritischen Würdigung unterzogen wird.

Die Klärung der christologischen Frage auf den ersten ökumenischen Konzilien behandelt das vierte Kap. Eingeleitet wird es durch eine Skizze vom Werden der Kirche im Allgemeinen und der frühchristlichen Mission im Besonderen. In den Ausführungen zu den sieben ökumenischen Konzilien des ersten Jt.s werden diese jeweils kurz beschrieben und sodann in den Rubriken „Ergebnisse" und „Fazit" zusammengefasst. Eine Erörterung der „transzendentalen Christologie" Karl Rahners und der „trinitarischen Christologie" Hans Urs von Balthasars schließt sich als fünftes Kap. an, wobei die christologischen Konzepte jeweils mit einer Einführung in die Biographie, Bibliographie und Theologie eröffnet werden. Das beide Ansätze vergleichende Ergebnis lautet: „Die Ansichten beider Theologen [Rahner und von Balthasar] ergänzen sich, so wie sich die alexandrinische Christologie und die antiochenische Theologie im Horos von Chalcedon ergänzen." (215) Das letzte Kap. beschäftigt sich mit populärchristlicher Literatur, exemplarisch mit Gilbert Keith Chesterton und Clive Staples Lewis. Nach Darlegung ihrer Biographien, wichtigsten Werke und Theologien bzw. Christologien, kommt der zusammenfassende Vergleich u. a. zu dem Ergebnis, dass sich bei ihnen „eine Nähe zum ‚neuen Trend' innerhalb der Leben-Jesu-Forschung, der ein neues Vertrauen in die Evangelien proklamiert [, zeigt]. Wie Joseph Ratzinger / Papst em. Benedikt XVI. und Karl-Heinz Menke." (270)

Nach der Lektüre stellt sich ein recht zwiespältiges Gefühl ein, da u. a. die zu behandelnde Aufgabenstellung nicht klar durchgehalten wird. Geht es im Titel um die *Plausibilität des christlichen Bekenntnisses*, wird die Intention der Studie im Schlussteil folgendermaßen umschrieben: „Die vorliegende Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, die Person Jesu mit ihrer göttlichen und menschlichen Natur im Spiegel des Neuen Testaments, der ökumenischen Konzilien, den philosophischen Anfragen der Leben-Jesu-Forschung der Neuzeit bis hin zum theologischen Verständnis im 20. Jahrhundert schlaglichtartig darzustellen." (271) Eine Darstellung der Person Jesu bzw. das verständliche Erklären der christologischen Formel (276) ist jedoch nicht schlechterdings identisch mit der Frage nach der Wahrheit des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus bzw. „wie das christliche Bekenntnis […] vor der Vernunft bestehen" kann (14). Tatsächlich erfährt der Leser weit mehr über die Person Jesu bzw. zur Christologie als zur Glaubhaftigkeit und Vernünftigkeit des christlichen Anspruchs: „Jesus = Kyrios = Gott". Müsste sich außerdem die Frage nach der Plausibilität des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus nicht auch auf den Anspruch beziehen, Christen würden in einer messianischen Zeit leben? Gerade zum Gedanken des Messianismus erfährt man aber so gut wie nichts. Weniger schwer fällt schließlich ins Gewicht, dass nicht wenige Passagen, wie etwa die zur Dogmengeschichte oder zu Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, nicht wirklich Neues enthalten, als dass beim Aufweis der Plausibilität des christlichen Bekenntnisses – zumindest seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – eigentlich nicht mehr vom christlich-jüdischen Dialog abgesehen werden darf. Kann die Vernünftigkeit und Verantwortbarkeit des christlichen Bekenntnisses ohne Bezugnahme auf die Tradition des Judentums und seinen kritischen Anfragen heute noch dargelegt werden?

Eichstätt Christoph Böttigheimer

Schubert, Christiane: **mere passive?** Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper. – Regensburg: Pustet 2014. 288 S. (ratio fidei, 55), pb. € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2621–2

Die Diss. von Christiane Schubert, die 2013 an der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg eingereicht wurde und unter der Betreuung von Magnus Striet entstanden ist, widmet sich einem systematischen Zentralproblem, das anthropologische, gnadentheologische und hamartiologische Grundfragen von unmittelbarer ökumenischer Relevanz aufwirft: dem der adäquaten Verhältnisbestimmung von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit. Impliziert das kompromisslose Festhalten am Primat der Gnade das lutherische „mere passive", oder ist diese Kurz-

formel mit der Annahme personaler Freiheit unvereinbar? Besteht die menschliche Eigenaktivität im nachträglichen Sich-Aneignen der bereits geschehenen Rechtfertigung, weil menschliche Freiheit überhaupt nur als von der Sünde befreite Freiheit zu existieren vermag? Oder ist die menschliche Annahme der Selbstmitteilung Gottes für diese konstitutiv, sodass auch von einer Freiheit des Menschen *gegenüber* der Gnade auszugehen ist, die in seiner durch die Sünde nicht zerstörbaren Gottebenbildlichkeit begründet liegt?

Dass diese Fragen auch nach der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* nichts an Aktualität verloren haben, bemerkt Sch. zu Recht und zeigt dies in einem ersten, einleitenden Teil anhand der zehn Jahre nach der Unterzeichnung der Konsenserklärung geführten Kontroverse zwischen Karl-Heinz Menke und Bernd Oberdorfer (13–34). In dieser Debatte ging es im Kern um die Frage, „ob der Mensch in Bezug auf seine Rechtfertigung rein passiv ist, oder ob ein Verhalten oder ein Tun von Seiten des Menschen notwendig ist, damit die von Gott dem Menschen als Geschenk angebotene Erlösung Wirklichkeit für diesen werden kann" (15). Die Arbeit wird von der Diskussion zwischen Menke und Oberdorfer gerahmt (vgl. etwa 142.228.264.270.277–279). Denn die Frage, „ob hier [...] tatsächlich unvereinbare Positionen miteinander streiten, oder ob eine Verständigung über die zugrunde liegenden Anliegen nicht doch eine Übereinstimmung in entscheidenden Punkten an den Tag bringen könnte" (32), führt ins Zentrum der Studie, das in der vergleichenden Analyse der Positionen von Thomas Pröpper (zweiter Teil: 35–124) und Eberhard Jüngel (dritter Teil: 125–227) besteht. Im vierten, den Vergleich bilanzierenden Teil zieht die Vf.in ein Fazit (228–279).

Die Arbeit zeigt, so formuliert Sch. zu Beginn, „dass hinsichtlich der Anliegen Jüngels kein Widerspruch von Seiten Pröppers erkennbar ist, während sich umgekehrt in Bezug auf die Intentionen Pröppers bei Jüngel Ambivalenzen feststellen lassen" (34). Obwohl Sch. auch Pröpper in einem Punkt kritisiert (s. u.), spricht sie v. a. in Bezug auf Jüngel von „Spannungen" (200.202, Anm. 865.205f.263.265) und „Ambivalenzen" (174, Anm. 732.243.256.269); es lässt sich bei Jüngel „keine einheitliche Position [...] ausmachen" (34), insofern er in entscheidenden Punkten mit Pröpper übereinstimmt, dann aber doch gegensätzliche Motive zur Geltung bringt. Diese internen Brüche rekonstruiert Sch. differenziert, erläutert jeweils ihren begründungslogischen Ursprung und die zugrunde liegende theologische Zentralintention. Dies soll im Folgenden konkretisiert werden, indem sechs in der inszenierten Debatte zwischen Pröpper und Jüngel greifbar werdende Themenfelder und Problemkreise vorgestellt werden, auf die die Studie immer wieder zurückkommt:

Erstens insistiert Sch. mit Pröpper auf der wesenhaften Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und seine Gnade, die in der – auch durch die Sünde nicht zerstörbaren – Gottebenbildlichkeit begründet liegt und als solche auch philosophischer Reflexion zugänglich sein muss (240–243). Pröpper expliziert diese Ansprechbarkeit transzendentalphilosophisch, indem er zeigt, dass die Vollzüge endlicher Freiheit den Vorgriff auf *vollkommene* Freiheit implizieren, deren Wirklichkeit aber im Denken nicht entschieden werden, sondern sich nur in der Geschichte frei erweisen kann (57–65.71–74). Sch. erläutert, dass Jüngel eine solche wesenhafte Ansprechbarkeit bisweilen explizit oder implizit bejaht, aber zugleich dort negiert, wo er die Macht der Sünde und die Folgen ihrer Perversion im Menschen betont, sodass auch die *philosophische* Erhellung einer geschöpflichen Ansprechbarkeitsstruktur ausfällt (174.243–250).

Damit aber ist, zweitens, das Problem aufgeworfen, wie genau im Gnadengeschehen die Erneuerung des Menschen, die Befreiung des Menschen zu sich selbst, zu denken ist. Pröpper hält an der selbstursprünglichen Antwort des Menschen, seiner freien Zustimmung zur Gnade, fest (89–98) und verortet diese Antwortfähigkeit in der formal unbedingten Instanz endlicher Freiheit. Auch Jüngel beschreibt laut Sch. einerseits den Empfang der Rechtfertigungsgnade mit Begriffen und Kategorien, die die menschliche Zustimmungsfähigkeit implizieren (257–262), andererseits aber – im Gefolge der (auch für Luther charakteristischen) Anwendung schöpfungstheoretischer Kategorien in der Gnadenlehre (191–197.201–205.247f) – als Nachvollzug der bereits geschehenen und daher „mere passive" empfangenen Rechtfertigung (262–267), sodass sich Sch. zufolge der „Widerspruch" ergibt, dass „der Glaube einerseits als konstitutiv für das Neuwerden und andererseits erst als Fähigkeit des neuen Menschen verstanden sein soll" (265; vgl. 205).

Die beiden unterschiedlichen Akzentsetzungen hängen, drittens, mit einer systematischen Grundoption zusammen: Ist die Bedeutung der Gnade (verstanden als ungeschuldete, freie Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte Jesu) überhaupt primär in Bezug auf die *Sünde* des Menschen oder bereits im Hinblick auf sein endliches *Wesen* auszuweisen? Erstgenannte Position macht Sch. als „Spezifikum der Theologie Jüngels im Vergleich mit der Konzeption Pröppers" (230) aus, sofern dieser die „Sünde als Tiefendimension des Heilsbegriffs" (145) versteht und dessen Reduktion auf die *Erfüllung* der dem Menschen bereits wesentlichen Fragestruktur argumentativ entgegentritt (201.250f). Demgegenüber betont Pröpper – ohne die faktische Universalität der Sünde bestreiten zu wollen – die unbedingte Bedeutung der Gnade in Bezug auf die antinomische Struktur der Freiheit. In ihr liegt begründet, dass endliche Freiheit bereits als solche nach einem Sinngrund fragt, ohne über ihn verfügen zu können, genauer: auf den geschichtlich-unableitbaren Selbsterweis Gottes als unbedingt entschiedene Liebe bereits *wesentlich* hingeordnet ist, und zwar *als* einem freien Geschehen, dem die Gratuität innerlich zugehört (63f.77f.87–89.119f.231).

Allerdings markiert Sch. auch, viertens, eine Spannung im Ansatz Pröppers, die sie an etlichen Stellen hervorhebt (72, Anm. 234.90–92.101f.122–124.231–234.245.271f): Einerseits hält Pröpper fest, dass erst durch die Erfahrung der Zuwendung Gottes die menschliche Sünde überhaupt möglich ist (99f), andererseits finden sich auch Textstellen, „in denen er die Sünde vor der Begegnung mit Gott schon voraussetzt und dann Gottes zuvorkommendes Handeln ebenso wie Jüngel im Sinne einer Befreiung des Menschen von seiner Sünde versteht" (271). Sch. problematisiert diese Annahme, weil sie als deren Prämisse ein unmittelbares Gottesbewusstsein des Menschen ausmacht (das aber die philosophische Analyse der Freiheit gerade bestreitet), denn: „Wie sollte man sich von etwas abwenden, das man in keiner Weise bereits kennt?" (272) In diese Kritik spielt auch ihr berechtigtes Anliegen mit hinein, das Nicht-Glauben-*Können* des Menschen, die Möglichkeit eines nicht schuldhaften Unglaubens also, theologisch mit zu bedenken (91f.278). Die weitere Diskussion muss zeigen, ob mit der m. E. plausiblen *erkenntnistheoretischen Differenzierung* von Schuld und Sünde (die ja letztlich in der epistemischen Differenz von autonomer Philosophie und Offenbarungstheologie begründet liegt) auch deren *ontologische Trennung* verbunden ist: Wenn aufgrund des universalen Heilswillens Gottes sich seine Zuwendung als Geschehen innerer und äußerer Gnade zugleich ereignet, wäre dann nicht aus *theologischer* Perspektive Schuld auch als Sünde zu verstehen, weil im Sich-Verweigern gegenüber anderer Freiheit die Freiheit sich selbst verfehlt als von Gott freigesetzte und durch das universal wirksame Angebot der Gnade bestimmte?

Als „Kehrseite" der differierenden Akzentuierungen in Bezug auf die Bedeutung der Gnade ergeben sich, fünftens, unterschiedliche Einschätzungen zur systematischen Valenz der klassischen Lehre vom *peccatum originale*: Pröppers hamartiologische Reflexionen verdeutlichen die Dialektik von Schuld und Verhängnis, konstatieren aber gleichwohl die Aporie der augustinischen Fassung der Erbsündenlehre (110–121), die zudem nicht mehr für den Aufweis der universalen Bedeutung der Gnade systematisch beansprucht wird (119f). Jüngel hält nicht am Begriff oder der augustinischen Denkform, aber doch am Kerngehalt der Erbsündenlehre fest – aufgrund ihrer systematischen Funktion für die Rechtfertigungslehre (253) – und sieht ihre Bedeutung näherhin darin, „Sünde" nicht bloß mit den Einzeltaten des Individuums zu identifizieren, sondern als untrennbare Einheit von Tat und Macht zu verstehen, als selbstverantwortetes wie ebenso vorgefundenes Verhängnis (156–163). Jüngel geht damit aber Sch. zufolge „über die Feststellung des Verhängnischarakters der Sünde noch hinaus und scheint die Sünde doch eher als eine notwendige Dimension des Menschseins vorzustellen, in dem Sinne, dass jeder Mensch sündigen müsse", was freiheitstheoretisch problematisiert wird (163).

Jüngels Kritik an einer einseitigen Konzentrierung auf die Tat-Dimension von Schuld und Sünde verweist, sechstens, auf ein noch grundlegenderes anthropologisches Interesse: gegen eine Reduktion des Menschseins auf Tat, Selbstsetzung und Selbstbestimmung den existenziellen, systematischen und ideologiekritischen Wert menschlicher *Passivität* herauszustellen. Präzise zeigt Sch. – u. a. im Anschluss an entsprechende Studien von Christoph Herbst (144f, Anm. 565.210.213.219.222) und Philipp Stoellger (186.208f.226f) –, dass Jüngels anthropologische, hamartiologische und gnadentheologische Optionen kritisch auf die Moderne bezogen sind (besonders 213–216.226f), und dies trotz bzw. weil Jüngel sich der Aufgabe einer anthropologischen Vermittlung des Glaubens stellt (vgl. etwa 213f). Mit Ingolf U. Dalferth erläutert Sch. den „Ursprung des mere passive in der lutherischen Theologie" (187–198), anschließend dessen Rezeption durch Jüngel (199–210) und in diesem Zusammenhang den vom Motiv des „mere passive" untrennbaren hamartiologischen Aspekt: Das „Zugleich" von Aktivität und Passivität, das das menschliche Weltverhältnis kennzeichnet (190), wird in Bezug auf den Schöpfer zugunsten der *reinen* Passivität aufgehoben – und zwar nicht nur aufgrund der Tatsache, dass der Mensch sich nicht selbst gesetzt hat und Gott verdankt, sondern auch aufgrund der radikalen und völligen Bestimmtheit des Menschen durch die Sünde (200). Diese „doppelte Argumentation" (200) hinsichtlich der Passivität führt dazu, dass Jüngel sie als „grundlegende Dimension des Menschseins" (210) begreift. Sch. konstatiert zu Recht, dass es Pröpper „eher um die menschlichen Möglichkeiten, auch gegenüber Gott [geht], und nicht primär um das Passive am Menschsein" (239), stellt aber an Jüngel die Frage, ob „nicht auch für ihn ein klares Bekenntnis zur positiven Bedeutung der in der Neuzeit hervorgehobenen Freiheit [...] denkbar" wäre (275; vgl. 273). An dieser Stelle wäre m. E. eine Berücksichtigung der Überlegungen von Jürgen Werbick hilfreich gewesen – vgl. schon seinen in der Festschrift für Thomas Pröpper publizierten Artikel „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal 5,1), in: *Freiheit Gottes und der Menschen*, hg. v. Michael Böhnke u. a., Regensburg 2006, 41–69 sowie mittlerweile seine ökumenisch perspektivierte Monografie *Gnade*, Paderborn 2013 –, die sich z. T. explizit auf die Auseinandersetzung zwischen freiheitstheoretischer und lutherischer Gnadenlehre beziehen: Ist dem Passivitätsmotiv in einer *phänomenologischen* Lesart eine hermeneutische Dimension abzugewinnen, die in der *transzendentallogischen* Reflexion nicht schon enthalten ist, sondern sich kritisch-komplementär zu ihr verhalten könnte? Etwa in dem Sinne, dass das „Gerne-Wollen" des schlechthin Guten sowie die *tatsächliche* Identifikation mit dem verheißungsvollen Sinnhorizont, der mir in der Gnade begegnet, ein Moment des Unverfügbaren implizieren und somit auf der *Vollzugsebene* endlicher Freiheit zwar tatsächlich niemals *ohne* mich, aber auch nicht allein *durch* mich zustande kommen? Sch. benennt selbst knapp den eher phänomenologischen Charakter der Reflexionen Jüngels oder den existenzialen

Ansatz bei der coram-Relation (189.245), verfolgt dies aber nicht weiter, um hieraus Einsichten zu gewinnen, die ihrerseits die hermeneutische Perspektive des transzendental ansetzenden Freiheitsmodells erweitern könnten.

Ebenso prägnant wie konsistent begründet Sch. im Anschluss an Pröpper, dass der absolute Primat der Gnade durchaus *nicht* ein „mere passive" im strengen Sinn zur zwingenden anthropologischen Voraussetzung hat, sofern dieses nicht primär das für unser Selbst- und Weltverhältnis charakteristische „Zugleich" von Aktivität und Passivität herausstellt, sondern erstere zugunsten letzterer negiert. Sch. zeigt in konziser Argumentation: Gerade von der inhaltlichen Bestimmung des Gnadengeschehens her (Gottes personale Selbstoffenbarung als unbedingte Liebe) ist zum einen an der unbedingten Gratuität der Gnade festzuhalten, ja sie ist dem Ereignis der Zuwendung Gottes selbst inhärent – denn nur als *ungeschuldete* ist Gottes unbedingte Liebe das *Sinnerfüllende* endlicher Freiheit. Zum anderen ist von derselben Basis dieser inhaltlichen Bestimmung der Gnade deren Alleinwirksamkeit zu bestreiten, insofern die Gnade nur in der Form freier Zustimmung beim Menschen ankommen will und kann. Vor dem Hintergrund dieser inhaltlich begründeten Untrennbarkeit von Gratuitäts- und Zustimmungsmoment im Gnadengeschehen sieht Sch. in ihrem Fazit zu Recht „[d]as *mere passive* in Erklärungsnot" (267).

Formal besticht die Arbeit durch verständliche Sprache, klare Analysen und eine sehr gute Leserführung. Differenziert und methodisch transparent arbeitet Sch. die leitenden Intentionen, hermeneutischen Weichenstellungen und systematischen Konsequenzen der Positionen heraus. Sch. bringt (besonders im vierten Teil) die jeweils leitenden gnadentheologischen Prinzipien und deren Explikationsformen im wörtlichen Sinne *diskursiv* ins Gespräch, indem sie die theologischen Akteure themenbezogen wechselseitig aufeinander reagieren und ihre Gegenakzentuierungen verdeutlichen lässt. Ein solches Vorgehen ermöglicht die kritische Stellungnahme zu den programmatischen Anliegen sowie ihrer denkformspezifischen Umsetzung und damit die konstruktive Diskussion, die dieser wichtigen Studie sehr zu wünschen ist.

Wien Magnus Lerch

Moraltheologie / Sozialethik

Lesch, Walter: **Übersetzungen.** Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik. – Fribourg: Academic Press / Freiburg i. Br. u. a.: Herder 2013. 430 S. (Studien zur theologischen Ethik, 139), kt € 64,00 ISBN: 978–3–7278–1741–0 (Academic Press) bzw. 978–3–451–34176–2 (Herder)

Mit dieser Publikation legt Walter Lesch, Prof. für Moralphilosophie und Sozialethik an der Univ. catholique de Louvain, Belgien, eine Sammlung von insgesamt 28 Beiträgen vor, von denen 25 in den Jahren 2002–2012 in diversen Fachzeitschriften und Sammelbänden erschienen und für die vorliegende Publikation geringfügig modifiziert worden sind und drei erstveröffentlicht werden. Der Band 139 der *Studien zur theologischen Ethik* verdankt, wie der Vf. im Vorwort bemerkt, seine Entstehung der „freundlichen Hartnäckigkeit" von Adrian Holderegger, dem langjährigen Hg. und nunmehrigen Mitherausgeber der renommierten „Gelben Reihe", was als erstes Qualitätssiegel der Publikation gelten mag. Der Vf. intendiert, einen „Einblick in seine Denkwerkstatt" zu geben, und hofft auf Leserinnen und Leser, „die bei den Grenzgängen zwischen Disziplinen und Paradigmen die eine oder andere Entdeckung machen [können] und sich anregen lassen, Übersetzungsversuche und Dolmetscherdienste in ihren Lebens- und Arbeitskontexten zu initiieren" (425).

Sein Verständnis einer professionellen Ethik als „Vermittlungsdienst" stellt der Vf. programmatisch im einleitenden (bislang unveröffentlichten) Beitrag anhand des Übersetzungsparadigmas dar, das „nicht ein Ausdruck von Relativismus, Konfliktscheu oder Harmonisierungssucht [ist], wohl aber ein entschiedener Versuch, Differenzen wenigstens verstehen zu wollen, selbst wenn wir uns mit gewissen Positionen niemals identifizieren könnten." (16) Eine solche Ethik erbringt „Transferleistungen" und bewegt sich an Grenzen, die trennen und zugleich auch verbinden und die im gegenwärtigen Kontext von Pluralität und der Koexistenz von Lebensformen nicht nur Irritationen und Kontroversen, sondern auch eine Vielfalt von Handlungsoptionen, moralischen Postulaten und Orientierungshilfen markieren. Diese Ethik versteht der Vf. als eine „Ethik nach Babel", die mit dem Stimmengewirr an ethischen Postulaten und Angeboten zurechtkommen muss, und zugleich „in Babel", da sie beseelt ist vom Wunsch, im pluralen Kontext „die Spannungen zwischen privaten Präferenzen, dynamischen Gruppenidentitäten und öffentlichen Verfahrensregeln immer wieder neu auszukundschaften und in produktive Impulse umzuwandeln" (28). Allerdings bedarf eine derlei als Übersetzungsleistung verstandene Ethik im (post-)modernen Kontext der kritischen Suche nach einem gemeinsamen Fundament, nach „Kriterien für einen echten Universalismus im Sinne einer gerechteren und von selbst ernannten Mächten emanzipierten Welt" (27), um zu verhindern, dass der Übersetzungsvorgang zu einem letztlich sterilen Sprachspiel verkommt, hinter dem die konkreten lebensweltlichen sittlichen Fragen und Konflikte verschwinden. In diesem Sinne ist dieses ethische Konzept nicht als neuer bzw. zusätzlicher moraltheologischer Ansatz zu verstehen, sondern als ein Grundanliegen jeglicher theologischer Ethik, die nicht dem Fehler des Verständnisses von Zweisprachigkeit im Sinne einer „Spaltung zwischen säkularer Kultur und christlichem Binnendiskurs" (M. de Certeau) unterliegen dürfe, sowie als „leidenschaftliches Plädoyer für die Zukunftsfähigkeit rechtsstaatlicher Verhältnisse und liberaler Demokratie" (28).

In fünf Teilen, deren Schwerpunkte und thematischen Verbindungen jeweils in einem kurzen Vorspann skizziert werden, entfaltet der Vf. das Modell eines kooperativen Übersetzens exemplarisch an konkreten Themen. Fast ausschließlich bereits anderenorts publizierte Beiträge verwendend (Erstpublikationsnachweise 427–430), zeigt er, wie sehr das Anliegen, unterschiedliche Konzepte und Methoden in ein produktives Verhältnis zueinander zu setzen, sein theologisch-ethisches Wirken durchzieht.

In Teil 1 „Grundlagen" (fünf Beiträge) legt der Vf. Rechenschaft über die hermeneutischen Voraussetzungen seines ethischen Programms ab und geht in zwei Beiträgen im Besonderen auf die Verhältnisbestimmung der philosophischen zur theologischen Ethik ein, wobei er „ein Paradox von Nähe und Distanz" (78) diagnostiziert: eine naheliegende Allianz, die dennoch die bleibende Ausdifferenzierung auf dem Hintergrund des je eigenen Formalobjekts nicht überdecken darf und über eine Ungleichzeitigkeit von Schwerpunktbildungen (aufgezeigt am Beispiel des Autonomiebegriffs, der auf Seiten der theologischen Ethik erst zu einer positiven Würdigung fand, als er philosophisch aufgrund der zu optimistischen anthropologischen Prämissen wieder kritisch hinterfragt worden ist) nicht hinwegsehen kann. Eine Kreuzung von Perspektiven (die theologische Ethik bedarf der kognitiven Vergewisserung, die philosophische Ethik stößt auf Sinnfragen, mit denen sich die Religionen auseinandersetzen) lässt Vermittlungsversuche dennoch als vielversprechende Herausforderungen erscheinen.

In Teil 2 „Gesellschaftsethik" (sieben Beiträge) behandelt der Vf. sozialethische Themen (Migration, die Rolle von Unrechtserfahrungen bei der Suche nach einer gerechten Gesellschaft, die Grenzen der rationalen Kommunikation angesichts von Fanatismus und Terror, wirtschaftsethische und gesellschaftstheoretische Fragen wie bspw. Konsumkritik, Lohngerechtigkeit), wobei es ihm im Sinne des Übersetzungsparadigmas ein Anliegen ist, zwischen der individuellen und sozialen Dimension dieser Bereiche zu vermitteln; etwa im Kap. über die Frage nach dem richtigen Leben, worin über die Geschichtlichkeit der Vernunft dahingehend reflektiert wird, dass das sittliche Subjekt immer eingebunden ist in gesellschaftliche Verhältnisse und in von diesen über weite Strecken bestimmte individuelle Lebenszusammenhänge, die beide der Deutung und damit der beständigen selbstkritischen Vergewisserung bedürfen.

Teil 3 „Kultur" (fünf Beiträge) widmet sich der Auseinandersetzung mit kulturtheoretischen Fragen und der interkulturellen Ethik, etwa am Beispiel des gesellschaftskritischen Potentials des Mediums Film im Kino als eine Form interkultureller Verständigung über kontroverse Themen im Kontext multikultureller Gesellschaften oder einer interkulturellen Sexualethik, die dem Rechnung trägt, dass es in den unterschiedlichen Religionen und Kulturen keine einheitlichen Vorstellungen von Sexualität und Liebe gibt, was nach gegenseitiger Information ebenso wie nach einer kulturvergleichenden Ethik verlangt sowie nach der Vertiefung jener gesellschaftspolitischen Fragen, die von diesen Vorstellungen unweigerlich betroffen sind (wie z. B. das Verständnis von körperlicher Integrität, der Geschlechterrollen etc.).

In Teil 4 „Religion" (vier Beiträge) geschieht eine Vermittlung zwischen Religion und Ethik, indem zunächst die Haltung der Toleranz als Postulat zur Zivilisierung religiöser Differenzen profiliert wird und die Frage von Universalitätsanspruch und religiöser Partikularität anhand des Dekalogs und der paulinischen Briefe vertieft wird. In einem bislang unveröffentlichten Beitrag problematisiert der Vf. die Rede von einer „jüdisch-christlichen" Moral und zeigt dabei die Chancen und Grenzen einer interreligiösen ethischen Verständigung auf.

In Teil 5 „Medizinische Ethik" (fünf Beiträge) beleuchtet der Vf. Problemkreise (wie den Umgang mit der Körperlichkeit, das Verständnis des Embryos, das Gehirndoping oder das Sterben), die gleichermaßen im Interesse der philosophischen wie theologischen Ethik liegen und zugleich auf große öffentliche Resonanz stoßen, sodass an diesen anwendungsorientierten ethischen Fragen Ethik als Vermittlungsdienst in besonderer Weise erprobt werden kann. Wiederum zeigt der Vf. den Einfluss von kulturell bedingten Deutungsmustern (z. B. von Gesundheit und Krankheit, von Selbst- und Fremdbestimmung) auf, in die ethische Normfindungsprozesse eingebettet sind und die die Bedeutung ethisch-narrativer Traditionen für die argumentative Ethik aufweisen.

Der abschließende, als „Ausblick" benannte (der dritte erstveröffentlichte) Beitrag fasst nochmals den Ansatz einer kooperativen übersetzungsorientierten

Ethik zusammen und skizziert einige Forschungsperspektiven, die einerseits der Vielstimmigkeit ethischer Traditionen und Argumentationsweisen gerecht werden und diese andererseits als Chance, nicht als Grenze begreifen. Eine Ethik des Übersetzens „will die Welt nicht mit einem Esperanto einer formalisierten Ethik beglücken, weil sie erkannt hat, dass die Vielfalt der gesprochenen Sprachen und die Existenz mehrerer ethischer Denkmodelle eine viel bessere Garantie dafür ist, die jeweiligen Kontexte der Moral mit angemessener Präzision zu beschreiben und im Austausch mit alternativen Sichtweisen adäquat zu repräsentieren" (420). Unter den Stichworten Ethik als „exploratives Lernen", als „moderierende Instanz", als „Option für die Inklusion", als „Partnerin interkultureller Kreativität" und als „alltägliche Praxisreflexion" benennt der Vf. einige „Dimensionen als Ausgangspunkt für die Entwicklung künftiger Untersuchungen" (420).

Insgesamt bietet der Band einen interessanten und vielschichtigen Einblick in die „ethische Denkwerkstatt" des Vf.s. Die Lektüre ist lohnend, nicht zuletzt aufgrund der profunden Sichtweisen auf bekannte ethische Probleme aus (im innertheologisch-ethischen Dialog vielfach vernachlässigter) kulturtheoretischer, religionshistorischer, politikwissenschaftlicher oder ökonomischer Perspektive. Daraus ergeben sich oft neue, teils originelle und undogmatische Zugänge zu „altbekannten" Problemen; bspw. seien das anhand von drei Filmbeispielen aufgezeigte, die traditionelle Verbotsmoral sprengende Repertoire an Bildern und Texten des poetischen Potentials der christlichen Sexualethik (Beitrag 17) genannt sowie die Analyse der ambivalenten, aber emotional hochwirksamen Auswirkung von bildgebenden Verfahren auf das Verständnis des Embryos (Beitrag 24). Dem Vf. gelingt es hier, die in säkularen Denkprozessen allemal vorhandenen ethischen Sensibilitäten auf jene Grundanliegen hin transparent zu machen, die auch die theologische Ethik umtreiben, und umgekehrt die Anliegen der theologisch-ethischen Reflexion so in den interdisziplinären und -kulturellen Dialog einzuspeisen, dass dadurch der Dialogpartner nicht gleichsam „krypto-christianisiert" wird. Differenzen werden herausgearbeitet, nicht eingeebnet. Freilich, und das mag eine Grenze des vorgestellten Ansatzes sein, hinterlässt die Lektüre manches Beitrags den Eindruck einer gewissen Fragmenthaftigkeit, insofern zwar ein valides Modell für die notwendige interkulturelle Verständigung über ethische Probleme im (post-)modernen Kontext geboten und exemplarisch entfaltet wird, das letzten Endes jedoch umso mehr (über die Notwendigkeit einer begrifflichen wie inhaltlichen Verständigung hinausgehend) das Ringen um die fundamentalen Voraussetzungen des Ethischen erfordert. Diese Grenze erweist sich als Stärke, wenn die damit einhergehende Prekarität und notwendige Offenheit ethischer Positionen nicht als Relativismus angesehen werden, sondern als (immer auch selbstkritisch zu reflektierender) Beitrag im Wettstreit um die Vorstellung und Verwirklichung einer je gerechteren und humaneren Welt eingebracht werden.

Brixen Martin M. Lintner

Westerhorstmann, Katharina: **Das Liebesgebot als Gabe und Auftrag**. Moraltheologie im Licht des jüdisch-christlichen Dialogs. – Paderborn: Schöningh 2014. 459 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 29), brosch. € 58,00 ISBN: 978–3–506–76646–5

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird oft allzu selbstverständlich als Proprium der christlichen Ethik reklamiert. Dabei wird leicht übersehen, dass dieses Gebot dem Glauben Israels entstammt und bereits im AT bezeugt ist. Daraus ergibt sich aber, dass ein rechtes Verständnis des christlichen Gebots der Gottes- und Nächstenliebe erst auf dem Hintergrund dessen möglich ist, was im Zeugnis des jüdischen Glaubens damit gemeint ist.

Von diesem Anliegen ist die vorliegende an der Univ. Bonn eingereichte Habil.schrift geleitet. Katharina Westerhorstmann geht es um „den notwendigen Perspektivwechsel, in der moraltheologischen Reflexion das Judentum nicht nur beiläufig, sondern ganz explizit miteinzubeziehen, innerhalb der theologischen Ethik umzusetzen und die christliche Morallehre ausdrücklich unter Berücksichtigung des Judentums zu formulieren" (16). Es geht darum, „jeden Rest antijüdischen Denkens abzulegen" und im Dialog nicht nur die Position des Anderen, sondern auch die eigene besser zu verstehen. Erst damit könnten Perspektiven für künftige gemeinsame Stellungnahmen und Positionen in der Ethik eröffnet werden (17). Die Vf.in wendet sich dabei dem ursprünglich atl. Liebesgebot zu, für dessen rechtes Verständnis es nicht nur der Bezugnahme auf das christliche Denken, sondern gerade auch der Rezeption jüdischer Ansätze und Inspirationen bedarf. Angesichts von Divergenzen, wonach – in jüdischer Sicht – das Christentum mit seiner Universalisierung des Gebots der Nächstenliebe die Liebe zum konkreten anderen vernachlässige und umgekehrt – in christlicher Sicht – das Judentum die Fernsten in der Liebe nicht genügend berücksichtige, will die Vf.in in ihrer Arbeit zentrale christlich-theologische Ansätze im Verständnis des Doppelgebots der Liebe einerseits sowie entsprechende jüdische Ansätze in der Dialogphilosophie des 20. Jh.s andererseits zu Wort kommen lassen und dabei auch die Konvergenzen im Verständnis des Doppelgebots aufzeigen. Sie will zeigen, „dass die zentralen Linien des jüdischen Verständnisses mit philosophisch-theologischen Überlegungen christlichen Denkens doch zumindest korrelieren und sich damit hinsichtlich des Gebotes wie auch der gelebten Praxis von Gottes- und Nächstenliebe ein bislang wenig genutztes Terrain für den jüdisch-christlichen Dialog ganz neu erschließt" (18).

In einem ersten Teil der Untersuchung wird der Verstehenshorizont für die Auffassung der Nächstenliebe im Judentum und Christentum entfaltet. Dazu verdeutlicht die Vf.in zunächst die beiden Übersetzungsvarianten des Liebesgebots in Lev 19,18. Während im christlichen Horizont die Selbstliebe als Maßstab der Nächstenliebe herausgestellt wird, gehen jüdische Ausleger wie Rosenzweig und Buber von einem Verständnis aus, wonach das gemeinsame Menschsein der Grund ist, weshalb man dem Mitmenschen Liebe schuldet. Die Vf.in diskutiert beide Versionen und weist dabei auf die Verknüpfung der beiden Gebote zu einem Doppelgebot im NT hin. Im Weiteren macht W. anhand von zwei christlichen Autoren deutlich, welche zentralen Aspekte mit dem jüdisch-christlichen Liebesgebot verbunden sind, die dann in den beiden folgenden Teilen der Monographie genauer untersucht werden sollen. Während nämlich Dietrich von Hildebrand die christliche Nächstenliebe weniger als Freude am Geliebten denn als Übermaß der Liebe aus der vorgängigen Erfahrung der Liebe Gottes versteht, betont Karl Rahner – ausgehend von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus – v. a. die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe dergestalt, dass in jedem Akt echter Nächstenliebe implizit auch ein Akt der Gottesliebe vollzogen wird.

Ausgehend von diesen hermeneutischen Vorüberlegungen und Vorstrukturierungen der Untersuchung, wendet sich die Vf.in nun im zweiten Teil ihrer Arbeit zentralen Ansätzen der jüdischen (bzw. auch katholischen) Religions- und Dialogphilosophie im 20. Jh. zu, in denen jeweils das Gebot der Liebe maßgeblich reflektiert wird. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen dabei die Ansätze von Franz Rosenzweig und Martin Buber, als deren Vorläufer und Impulsgeber zuvor noch Hermann Cohen und der katholische Denker Ferdinand Ebner dargestellt werden. Die Vf.in untersucht die Autoren jeweils auf die Zusammenhänge von Liebe und Erlösung sowie von Gottes- und Nächstenliebe hin, wodurch die – bei allem Gemeinsamen – doch gegebenen Unterschiede der Ansätze deutlich werden. Während nämlich Rosenzweig – auf der Linie von Cohen – die Gottesliebe als Voraussetzung und Quelle der Nächstenliebe versteht, die ihrerseits zentrales Geschehen göttlicher Offenbarung und Erlösung ist, geht Buber – auf der Linie von Ebner – zuerst von der zwischenmenschlichen Begegnung von Ich und Du aus, deren höchste Verwirklichung die Nächstenliebe ist, in der aber Gott immer schon mit präsent ist und mit geliebt wird.

Nach dieser Darstellung dialogphilosophischer Ansätze zum Verständnis des Liebesgebotes geht es der Vf.in nun im folgenden und abschließenden dritten Teil darum, wie sich die Aussagen dieser Ansätze zum Liebesgebot für die Moraltheologie fruchtbar machen lassen. Dabei stellt die Vf.in gleich fest (363), dass die Ablehnung jeder Metaphysik durch Buber und Rosenzweig die christliche Rezeption erschwert. Hier läge zum einen die Stärke der Dialogik, weil sie das personale zwischenmenschliche Geschehen der Liebe in den Blick nimmt, zum anderen aber auch ihre Grenze, „wenn es darum geht, etwas über Gott auszusagen oder den Horizont rechter, d.h. angemessener Liebe begrifflich scharf zu konturieren". Zustimmend zitiert sie Stephan Vasel, nach dem die generelle Abkehr von metaphysischen oder ontologischen Traditionen kein tragfähiges Konzept für die Erneuerung christlicher Theologie sein kann und für eine christliche Theologie ebenso ungeeignet ist wie für eine jüdische (363). Dennoch will sie die Anregungen der dialogischen Philosophie anhand von Leitbegriffen (Liebe, Nächstenliebe, Erlösung) aufgreifen, um die Bedeutung des Liebesgebots im Judentum wie im Christentum, die Gemeinsamkeiten und Differenzen, genauer erläutern zu können. Der dritte Teil führt denn dieses Programm auch zunächst für den Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe, von Gebot und Gabe durch. Anschließend liegt der Fokus auf der Nächstenliebe, die als Liebe zu dem von Gott geliebten Menschen begründet und entfaltet wird. Abschließend ist die Erlösung als Auswirkung der Liebe Thema.

Mit dieser kurzen Skizze ist bei Weitem nicht die Fülle der in der vorliegenden Arbeit thematisierten Aspekte des Liebesgebots erfasst. Die Untersuchung und Interpretation der ausgewählten Texte wird dabei in detaillierten, präzisen und kenntnisreichen Analysen vorgenommen. Die verdienstvolle Bedeutung der Arbeit besteht sicher darin, dass hier eingehend das grundlegende gemeinsame Fundament zwischen Judentum und Christentum in der Ethik aufgewiesen wird. Damit leistet die Vf.in nicht nur einen wichtigen Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog über Grundfragen der Ethik und des ethischen Handelns, sondern gelangt auch zu tiefgehenden Einsichten über die theologische Dimension einer theologischen Ethik. Es bleibt freilich noch die Aufgabe, dass sich dieses gemeinsame Fundament nun auch in einzelnen Feldern ethischer Herausforderungen konkretisiert. Dies überschreitet zwar die Aufgabenstellung der Arbeit, soll aber – so die Vf.in – durch sie angeregt werden. Es ist zu hoffen, dass der jüdisch-christliche Dialog über ethische Fragen, in dem es ja auch deutliche

Differenzen – z. B. in der Bioethik – gibt, nun auch ausgehend von dieser gemeinsamen Basis geführt wird und die ethische Diskussion nicht nur im Vagen bleibt, sondern sich an den konkreten Fragen abarbeitet.

Würzburg Stephan Ernst

Farley, Margaret A.: **Verdammter Sex**. Für eine neue christliche Sexualmoral. Aus dem amerikanischen Englisch von Christiane Trabant. – Darmstadt: Konrad Theiss 2014. 414 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–8062–2985–1

Das vorliegende Buch bedarf einiger einleitender Bemerkungen. Margaret Farley ist Mitglied des römisch-katholischen Ordens der Barmherzigen Schwestern und wurde im Jahr 1971 als erste Frau auf einen Lehrstuhl (für Christliche Ethik) der Univ. Yale berufen, den sie bis zu ihrer Emeritierung im Jahr 2007 innehatte.

Verdammter Sex erschien im englischen Original im Jahr 2006 unter dem Titel „Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics" (zu Fragen der Übersetzung s. u.) und erlangte binnen kurzer Zeit enorme Aufmerksamkeit: Einerseits erhielt es weitreichende Unterstützung und Auszeichnungen (z. B. den Grawemeyer Award 2008) und avancierte zu einem Lehrbuch für zahlreiche universitäre Kurse in Sexualethik; andererseits stieß es auf massive Kritik namentlich seitens der Kongregation für die Glaubenslehre, die F.s Buch mit einer Notifikation (2012) bedachte, derzufolge das Buch in entscheidenden Punkten (Masturbation, Homosexualität, Ehe/Scheidung/Wiederverheiratung) der Lehre der römisch-katholischen Kirche zuwiderlaufe und den Gläubigen schweren Schaden („grave harm") zufügen könne.

F. hielt dem in der *New York Times* entgegen, es sei nicht ihre Absicht gewesen, die offizielle römisch-katholische Lehre wiederzugeben oder sich gegen sie zu stellen, sondern dieses Buch sei insgesamt ein völlig anderes Genre, in dem sie – auch in ökumenischer Absicht – zeitgemäße Interpretationen zu Gerechtigkeit und Fairness in sexuellen Beziehungen vorstelle.

Das Buch ist in sieben Abschnitte gegliedert. Die ersten vier Kap. widmen sich der gegenwärtigen Problemanzeige und den geschichtlichen Grundlagen gegenwärtiger Sexualethik, wobei die Einsicht in die geschichtlich-kulturelle Prägung sexueller Normen ihren notwendig kontingenten Charakter impliziert. Dieser Tatsache kann sich eine christliche Theologie im 21. Jh. nicht mit Verweis auf überkommene Antworten verschließen. Der beschreibende Teil erweist sich als Fundgrube zu diversen Feldern (Theologie, Ethnologie, Philosophie, Historiographie, Medizin, Biologie, Religionswissenschaften u. a.), die sich mit Fragen zur Sexualität auseinandersetzen.

Ab Kap. 5 wendet sich F. dem Normativen zu und entwirft Rahmenbedingungen einer gerechten Sexualität. Als Ausgangspunkt dient ihr dabei – im Anschluss an P. Ricœur – die Forderung, „Sexualität vollständiger aus dem Bereich des Vorethischen (dem Bereich der Tabus) in den ethischen zu verschieben. Das dumpfe Gefühl des Makels, das dem Sex und der Sexualität noch immer anhaftet, muss einer strengen Kritik unterworfen und verantwortungsvoll zurückgewiesen werden." (201) Dementsprechend gilt es, die Quellen christlicher Sexualethik (Schrift, Tradition, [Natur-]Wissenschaften, Erfahrung) einer kritischen Sichtung zu unterziehen, da sie alle von Ambivalenzen gekennzeichnet, eben kontingent sind und keine Autorität ausüben, „wenn sie keine Reaktion der Anerkennung in uns auslösen" (217) können.

Kap. 6 geht in medias res: F. orientiert sich in ihrem Gerechtigkeitsverständnis an der klassischen Formulierung „jedem und jeder zu geben, was ihm oder ihr gebührt" (230). Dies wird im Weiteren konkretisiert anhand der Merkmale der Personalität (Autonomie und Relationalität) und dem damit verbundenen Respekt gegenüber der Realität von Personen. Von hier aus entwickelt F. sieben Normen für gerechten Sex, die sie als „Mindesterfordernisse" (238) bezeichnet: Unversehrtheit, Einvernehmlichkeit, Gegenseitigkeit, Gleichheit, Verbindlichkeit, Fruchtbarkeit, Soziale Gerechtigkeit. Diese Normen erweisen sich in der Folge als offen für die Thematisierung und Bejahung aller geschlechtlichen Beziehungen, auch der gleichgeschlechtlichen. Insbes. versteht sie „Fruchtbarkeit" (250ff) nicht auf die Prokreation beschränkt, sondern als Kennzeichen interpersonaler Liebe; und sie fordert „Soziale Gerechtigkeit" (252ff), die *allen* sexuellen Wesen einer Gemeinschaft zukommen muss und damit *allen* Partnerschaftsformen gilt. Im Anschluss daran werden sowohl Fragen wie Sexualität bei Jugendlichen („Abschleppen") und Masturbation als auch Fragen zum negativen Potential von Sex (u. a. Gewaltbeziehungen, Pornographie, Prostitution) aufgegriffen. All diesen Formen liegen in der Beurteilung die genannten Normen zugrunde.

Im abschließenden Kap. 7 geht es um die Einbettung von Beziehungsformen in den sozialen Kontext einer gerechten Liebe. Hier wird erneut die Geschichtlichkeit deutlich: Welche Wandlungen das ‚westliche' Eheverständnis durchlaufen hat und wie problematisch es in der Gegenwart ist, an idealisierten Vorstellungen festzuhalten, die letztlich zu ‚sozialer Ungerechtigkeit' führen können, nämlich z. B. zur Stigmatisierung ‚neuer' Familienformen und zur Legitimierung von gewalttätigen Beziehungen. Zudem widmet sich F. explizit gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Vor dem Hintergrund der genannten Normen und der Prüfung der Quellen christlicher Sexualethik (s. o.) reformuliert sie die Fragestellung dahingehend, dass es nicht darum geht, „*ob* gleichgeschlechtliche Beziehungen ethisch gerechtfertigt sein können, sondern *wie* diese Beziehungen beschaffen sein müssen, damit sie akzeptabel sind" (317). Die Antwort darauf ist mithilfe der genannten Normen zu suchen. Sie gelten für alle, für zerrüttete Ehen wie für Geschiedene und Wiederverheiratete.

F.s Buch eignet sich nur bedingt als ‚Nachtkastenlektüre' – zu leicht läuft man Gefahr, darüber den Schlaf zu vergessen. Es ist derart flüssig zu lesen, dass einen beinahe die über 60 Seiten an Anmerkungen daran erinnern müssen, dass dies ein höchst fundiertes Buch einer Ethikerin auf der Höhe ihrer Schaffenskraft ist.

Es nimmt kaum Wunder, dass F. mit ihren klaren Positionierungen zu Masturbation, Homosexualität, Ehe/Scheidung/Wiederverheiratung mit Rom in Konflikt geraten ist. Das sollte freilich niemanden davon abhalten, diese Ausführungen für das 21. Jh. auch interkonfessionell (und interreligiös) überaus ernst zu nehmen, da sie einen substantiellen Beitrag zu einer Sexualethik liefern, die Aussicht darauf hat, auch in einer säkularen Gesellschaft ‚gehört' zu werden, und die anschlussfähig für andere Disziplinen der Gegenwart ist. F.s Stärke liegt in der Besonnenheit und Ausgewogenheit, ja Behutsamkeit, mit der sie die Traditionen und die damit verbundenen Probleme würdigt und gleichwohl ihre eigenen klar deklarierten und argumentierten Positionen vorbringt. Auch wenn manche (theologisch liberaler oder säkular orientierte Personen) vielleicht den Eindruck haben könnten, dass hier ‚tote Götzen katholischer und protestantischer Sexualethik erschlagen werden' (die christliche Orthodoxie markiert leider eine Leerstelle in diesem Buch) kann *Verdammter Sex* als Meilenstein bezeichnet werden.

Kritisch ist die Nichtberücksichtigung von (theologischer) Männerforschung zu werten, die immer wieder (z. B. naturalisierte „Rollen" nur als Problem von Frauen [231]) festzustellen ist.

Die deutsche Übersetzung hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits liest sich das Buch sehr flüssig. Andererseits vermisst man 1) zuweilen in heiklen Fragen Problembewusstsein bzw. Sachkenntnis: Z. B. das „male" und „female" im englischen Original (142) aus Gen 1,27 mit „Mann und Frau" (165) wiederzugeben widerspricht dem hebräischen Text und zeitgemäßer Exegese; die „young boys" (234) mutieren im Deutschen zu „jungen Männern", während im selben Satz von „Mädchen" die Rede ist (258); oder: das [!] *imago dei* (162). Ähnlich problematisch ist die Übersetzung von „of course" mit „natürlich", was im Kontext naturrechtlicher Argumente irreführend ist. 2) Bei solch einem Buch auf eine geschlechterbewusste Sprache zu verzichten ist zumindest diskutabel, zumal Differenzierungen des Originals unsichtbar gemacht werden (z. B. „she" [199]/das Kind [222]). 3) Der deutsche Buchtitel ist missglückt und scheint eher in der Marketingabteilung denn im Lektorat entstanden zu sein.

Dies tut jedoch der Qualität des Buches keinen Abbruch und darum: Klare Leseempfehlung!

Wien Martin Fischer

Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, hg. v. George Augustin / Ingo Proft. – Freiburg: Herder 2014. 479 S. (Theologie im Dialog, 13), pb. € 40,00 ISBN: 978–3–451–31257–1

In diesem Band stehen zwei Beiträge direkt nebeneinander, die in Bezug auf die Frage, wie das katholische Ehemodell heute zu vermitteln ist, gegensätzlicher nicht sein könnten. Der Erfurter Moraltheologe *J. Römelt* beschreibt verständnisvoll die Suche nach Balance in Beziehungen, die von herkömmlichen Rollenmustern nicht mehr gestützt werden. Partnerschaft und Familie müssen je neu konstruiert werden in einer Unbestimmtheit, die „zunehmend auch zwischen verschiedengeschlechtlichen und gleichgeschlechtlichen Beziehungen [...] oszilliert" (264). Die Kirche kann in dieser Lage „den Mut zu einem verlässlichen Engagement" (266) vermitteln, der heute so oft fehlt. Aber dies sollte ohne moralische Bewertung geschehen, in einer „Achtung vor der Vielfalt der Liebe" (269), für die die „Diskriminierung anderer Lebensweisen ganz unnötig und völlig unsinnig, ja unmenschlich und ungerecht" (270) ist. Demgegenüber sieht der Freiburger Pastoraltheologe *H. Windisch* unsere Zeit von einer „Mentalität des Ehebruchs" (274) gezeichnet. Wenn die Kirche sich nicht selbst aufgeben wolle, müsse sie sich in „kritischer Zeitgenossenschaft" (275), d. h. entgegen den „gängigen Plausibilitäten der Welt" (281), positionieren. Die Kirche bringe allgemeingültige, unveränderliche Konstanten ins Spiel, z. B. die Zurückweisung der gleichgeschlechtlichen Ehe, die „von Natur aus nicht sein kann" (275). Gefordert ist eine umfassende Ehe-Evangelisierung im Sinne der katholischen Lehre. Ob die Kirche sich also der „sozialen Dynamik" der postmodernen Gesellschaft anpassen

oder als „letzte[s] Bollwerk" (*J. Brantl*, 460) fungieren soll, ist in diesem Band mit seinen 30 Beiträgen umstritten.

Die Standpunkte auf den beiden Seiten der Linie sortieren sich nach ihrer Art der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Umwelt. Wenn man dort die „verheerenden Folgen der sexuellen Freizügigkeit" (150) beobachtet wie Bischof *Voderholzer*, dann kann man sogar noch einmal die natürliche Empfängnisverhütung propagieren, mit der die Kirche „ihrer Zeit voraus ist" (ebd.). Wo man die Krise des katholischen Eheverständnisses als Folge „eines tiefen Unvermögens des modernen Menschen, die Gesamtwirklichkeit des Lebens […] zu begreifen" (89) versteht wie Kardinal *Müller*, kann man auf der Basis einer „Ontologie des Symbols" (ebd.) die traditionelle Ehelehre affirmativ in die Gegenwart tragen. Wenn man dagegen wie die Bischöfe *Koch* und *Overbeck* die soziologischen Veränderungen von Ehe und Familie aufmerksam zur Kenntnis nimmt und sie als „Zeichen der Zeit" im Sinne von *Gaudium et Spes* deutet, gelangt man zum „Plädoyer für einen nachvolkskirchlich geläuterten Familienbegriff" (39). Wer wie *H.-B. Gerl-Falkovitz* oder *R. Weimann* den Genderdiskurs für einen elementaren Angriff auf die Ordnung der Familie hält und ihm „Egalitätsfeminismus" unterstellt, sieht die Lösung aller Probleme in einer Reaktivierung der traditionellen Lehre, wer dagegen wie *K. Vellguth* durch historische, soziologische und auch biblische Belege um die Pluralität und Zeitgebundenheit von Familienformen weiß, wird mit normativen Vorgaben vorsichtig sein. Beim Studium dieser unterschiedlichen Sichtweisen stellt sich, von manchen Übersteigerung abgesehen, der Eindruck ein: Jede(r) sieht etwas Richtiges! Wie sollen aber dann Seelsorge und Verkündigung verfahren? Anpassung oder Bollwerk? Die Antwort fällt leicht im Blick auf die Schilderungen der Lebenswirklichkeit von Menschen in den Gemeinden, die dieser Band auch enthält. Sowohl das kluge und besonnene „Tagebuch eines Stadtpfarrers" von *H. Merkelbach* wie v. a. die bewegende Darstellung einer amerikanischen katholischen Familie über vier Generationen von *T. Keeley* sprechen entschieden gegen jeden Rigorismus. Wie viele Mitglieder dieser Familie sind nicht durch kirchliche Frauenfeindlichkeit, rigide Sexualmoral, Homophobie und auch sexuellen Missbrauch dem Glauben und der Kirche entfremdet worden. Die sieben Erwartungen, die K. an die Kirche richtet (vgl. 343–345), sind unmittelbar einsichtig. Sie werden sekundiert durch die ebenfalls ganz aus der Erfahrung geschöpften „fünf Aufmerksamkeiten", die Kardinal *Schönborn* seinen Seelsorgern empfiehlt (vgl. 376). Geht die Kirche an diesen Erfahrungen vorüber, dann wird sie „zunehmend schrill, befremdlich und eventuell zu einer Quelle schweren Leids" (343), und die nächste Generation seiner Familie würde sich vermutlich ganz von der Kirche abwenden, so K. Dass die Kirche dem Wandel von Ehe und Familie in Lehre und Praxis in großen Teilen auch entsprochen hat, dass z. B. *Gaudium et Spes* das Modell der bürgerlichen Liebesehe konstruktiv aufgenommen hat, ist eine ermutigende Einsicht, die der Mainzer Pastoraltheologe *Ph. Müller* beisteuert.

Je länger man sich in diese Beiträge vertieft, desto deutlicher wird, dass die Alternative Anpassung oder Widerstand verkehrt ist. Das katholische Ehemodell enthält entwicklungsfähige und gegenwartstaugliche Elemente, die heute behutsam als „Verheißung und Erfüllung zum Leben in Fülle" eingebracht werden können, nicht auf Kosten der theologischen Tiefe, sondern im Bewusstsein der grundlegenden Übereinstimmung von „Christlichen und Humanen" (10), wie die Hg. bemerken. Je mehr gute, wache, lernbereite Theologie, desto mehr Orientierung und Lebenskraft. Diese Regel kann aus dem Buch entnommen werden.

Theologische Lernwege müssen gegangen werden. Das normative Familienbild, wie es der *Katechismus der Katholischen Kirche* formuliert (Nr. 2202: „Ein Mann und eine Frau, die miteinander verheiratet sind, bilden mit ihren Kinder eine Familie"; vgl. 471), ist im Licht der Erkenntnisse von *K. Vellguth* und *J. Reiter* nicht mehr zu halten; seine naturrechtliche Begründung wird heute als kontingente und wirklichkeitsferne Konstruktion durchschaut. Die Bibel nötigt nicht zu solchen normativen Verfestigungen, wie *M. Theobald* in subtiler Exegese der paulinischen Auffassungen zu Ehe und Enthaltsamkeit herausarbeitet. Die Frage des Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen, die durch fast alle Beiträge geht, erfährt eine Reihe von z. T. inspirierenden, menschlichen und praxisnahen Lösungen. *H. Schlögel* und *K. Schlögl-Flierl* loten diesbezüglich die Möglichkeiten einer Aktualisierung der Buße aus, *D. Mieth* liefert in beeindruckender Weise die oft geforderte Theologie des Scheiterns, *W. Sandler* weist die immanenten Widersprüche der kirchlichen Lehre überzeugend auf und votiert dafür, niemanden von dem Gericht auszuschließen, das die Eucharistie nach 1 Kor 12 auch ist, *Th. Krafft* legt in philosophischer Analyse den Katechismus so aus, dass er nicht mehr für die Ausschließung von den Sakramenten in Anspruch genommen werden kann. Bei *O. Fuchs* wird endlich deutlich, dass das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen eine große Anfrage an das katholische Sakramentenverständnis und damit letztlich an die Theologie von Heil und Unheil ist. Er plädiert sakramententheologisch reflektiert für eine „zweidimensionale Pastoral" (387), die bestehende Ehen ebenso wie alle Formen des Scheiterns und neue Lebensformen umfasst, und zwar entschieden nicht im Sinne einer „Zwei-Klassen-Pastoral" (389). Von F.' Ansatz her entsteht ebenso wie bei *H. Merkelbach* die Frage, ob es bei der Kopplung zwischen Sakrament und Ehekonsens, wie sie der CIC can. 1055 vorsieht, bleiben kann, und ob man das Ehesakrament nur für die geglückten Formen des Zusammenlebens reservieren kann. Auf diese Fragen kann man mit einem weiten und einem engeren, profilierten Sakramentsbegriff antworten, die beide in diesem Band enthalten sind. Die Theologie der Sakramente ist in ein Stadium kreativer Dekonstruktion und zugleich Neukonstruktion gelangt, das belegen besonders die Beiträge von *H. J. Höhn* und *O. Fuchs*. Unzweifelhaft ist aber: Wir brauchen „eine Lehre, die mehrere Stufen kennt, wie die Menschen ihre Partnerschaft leben können. […] In allen Bereichen menschlichen Lebens handeln wir so. Nur im Bereich Ehe und Partnerschaft verharren wir bei einem strikten ‚Entweder – Oder'" (445f).

Lösungen, die von allen geteilt werden, sind nicht in Sicht. Das ist gut so, es entspricht unserer Lage. Aber die Krise des katholischen Ehemodells hat Theologie und Kirche aktiviert, hat zu Differenzierung und schöpferischem neuen Denken geführt. Kirche und Theologie sind gut gerüstet für die anstehenden Problemlösungen, wenn sie sich die Weite und Breite, die dieser Band dokumentiert, nicht nehmen lassen. Den Hg.n ist es auf bewundernswerte Weise gelungen, ein großes, heterogenes Spektrum sichtbar zu machen. Spannend ist die Frage: „Was wird die Bischofssynode im Herbst hierzu sagen?" (446)

Dortmund Thomas Ruster

Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf Schieder. – Berlin: Berlin University Press 2014. 360 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–7374–1308–4

Spätestens seit 9/11 stehen die Religionen unter Verdacht, eine, wenn nicht gar die Gefahrenquelle für eine friedliche Zukunft der Menschheit zu sein. Die Religionen? Der Islam? Nein, es sind die monotheistischen Religionen – Judentum, Islam und Christentum –, die in den Fokus der Diskussion geraten sind. Jan Assmann hatte besonders mit *Moses the Egyptian*. The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge 1997 (deutsch 1998) die Diskussion in diese Richtung gelenkt. Rolf Schieder erwiderte mit einer Verteidigungsrede *Sind Religionen gefährlich?* (2008). Wie Sch. mit dankbarer Anerkennung darlegt, habe A. mit nobler Konzilianz reagiert und ihn eingeladen, die Positionen zu bedenken und dazu eine Reihe namhafter Wissenschaftler einzuladen. Daraus ist ein hochspannender Band entstanden, der in 14 Beiträgen das Thema aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet, wobei A. mit drei und Sch. mit zwei Beiträgen vertreten sind.

Sch. und A. sind sich einig, dass es in dieser Debatte letztlich nicht um exegetische oder geschichtswissenschaftliche Fragen geht, sondern darum, dass „das Problem der religiösen Gewalt […] hochaktuell" (A., 259) ist. Wie verhält sich überhaupt der Glaube an einen „ewigen, lebendigen Gott, der Herr über alle sterblichen […] Herrn ist" (Sch., 12), zur politischen Praxis der Glaubenden? Sch. geht noch einen Schritt weiter: „Die Debatte wird eigentlich über die Konstitutionsbedingungen des Religiösen unter neuzeitlichen Bedingungen geführt" (12).

Sch. („Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?") setzt sich mit der These von A. auseinander, die von Peter Sloterdijk noch verschärft wurde: „Mose habe den Monotheismus als Gegenreligion zum Polytheismus erfunden" (20). Es geht in der fiktiven Sinai-Erzählung darum, wie Israel sich angesichts des Verlustes seiner Eigenstaatlichkeit als ein Volk ohne König und Land erfindet. „Im Bund am Sinai hat sich ein Volk aus freien Stücken dafür entschieden, dass eines künftig und immer gilt: ‚the rule of law'." (27) A. und Sl. stützen ihre Interpretation auf 2 Mose 32,26–28, wo Mose angesichts des Goldenen Kalbes ein Massaker befiehlt. In der rabbinischen Exegese sei Moses' Verhalten immer als verstörend und abscheulich, keineswegs zur Nachahmung ausgelegt worden. „Ob es Peter Sloterdijk die Schamesröte auf die Wange getrieben hat, als er das Junktim von ‚Gegenreligion des Mose' und ‚Gegenreligion des Faschismus' erfand?" (25)

In seiner Erwiderung („Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an ‚Moses der Ägypter'") schärft *A.* seine These. Es geht nur um religiöse, um *„die Gewalt im Namen Gottes"* (37), durch die Gottes Wahrheit und die Treue zu ihr sanktioniert wird. „Diese Form von Gewalt kann es erst geben auf dem Boden der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion." (45) Das Narrativ von der Tötung der 3000 am Sinai ist der erste Fall religiöser Gewalt. Der Umschlag in Gewalt ist in einer auf einer der Differenz von wahr–falsch gegründeten Religion leicht möglich. „Gegenreligion" bezeichnet „die antagonistische Energie […], wie sie […] mit dem Verbot der Verehrung anderer Götter zum Ausdruck kommt" (48). Dem steht eine Religion des „Sowohl-Als auch" gegenüber, „sowohl die eigene Religion zu praktizieren, als auch die anderen Religionen […] zu respektieren" (51). „Wenn es wirklich so ist, dass ich […] den Eindruck erweckt habe, dass Mose Ägypter war, er von Echnaton beeinflusst wurde und dessen Monotheismus übernommen hat, dieser Monotheismus inhärent gewalttätig ist und die Gewalt in eine bis dahin friedfertige polytheistische Welt gebracht habe, ich einer ‚romantischen Polytheismussehnsucht' anhänge und ich einen neuen Kosmotheismus propagiere, dann möchte ich diesen Unsinn hier in aller Deutlichkeit widerrufen." (52)

Nach *Bernhard Lang* („Der Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde") finden sich in der hebräischen Bibel mehrere Religionskonzepte. Dem mosaischen Konzept der Abgrenzung und autoritärer Unterdrückung individueller Freiheit stehe bspw. „die universalistische Jahwereligion der Propheten Jesaja und Amos sowie die Religion der Josefserzählung, die […] ihren

Lesern weder rechten Glauben noch genaues Befolgen von Verhaltensregeln […] abverlangt", gegenüber (77).

Auch *Markus Witte* („Von der Weisheit des Glaubens an den einen Gott – eine Skizze zu historischen Anfängen und theologischen Ausgestaltung des Monotheismus im Alten Testament") geht es um eine Entschärfung der Bedeutung der atl. Moseüberlieferung für den israelitisch-jüdischen Monotheismus. Dessen Ursprünge sind erstmals „in den sogenannten Jahwe-König-Psalmen (Ps 29; 47; 93–99)" literarisch greifbar. Theologisch elaboriert wurde der Monotheismus in der Weisheitsliteratur. Hier begegnet ein „Jahwe-Monotheismus", für den „1) der eine Gott allen Kriegen ein Ende bereiten wird, 2) der eine Gott ein ‚Freund des Lebens' ist und 3) die Menschheit darin ihre Einheit findet, dass der Einzelne eben diesen Gott und den Nächsten liebt" (110).

In seiner Erwiderung („Monotheismus ohne Mose? Rückfragen an Markus Witte") räumt A. ein, dass Moses in der „klassischen Epoche der israelitischen Religion […] eher marginal war", dass er aber zu „*der* Zentralfigur der jüdischen Religion" und die „‚Tora des Moses'" zum definierenden Prinzip des Judentums aufgestiegen ist. In der nachbiblischen Ideengeschichte „ist die Tora des Moses längst zur Anweisung aller Anweisungen geworden, zum Ursprung des Monotheismus" (119). „Wie konnte es aber zu diesem Widerspruch zwischen Geschichte und Gedächtnis kommen?" (122)

Sl. liest den Sinai-Bericht auch symbolisch („Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft"). Es geht um ein „bundesförmige[s] Singularisierungsprojek[t]" (126), durch das erstmalig „ein Volk zu einer programmatischen totalen Institution überhöht" (134) wird. Darin gründet die „Pflicht zur Gewalt" (131) gegenüber Apostaten. Christentum und Islam haben dieses Projekt in das eines „pneumatischen Programmvolk[es]" (137) transformiert. Die Moderne hat mit der „Souveränisierung der Person" (141), durch „säkulare Medien und funktionenteilig verzahnte Subsysteme" ein nicht-totalitäres Gesellschaftsprojekt geschaffen.

In seinem zweiten Beitrag („Mose, der Politiker. Die Sinaierzählung als ein Kapitel politischer Theologie") knüpft Sch. zustimmend an A.s „duplex religio-These" an, dass man in fast allen Religionen „die Doppelstruktur […] einer Religion der Vernunft und einer Religion der Offenbarung" (155) findet. Sch. erweitert dies zur ‚religio triplex'-These: die „zivilreligiöse Dimension in allen Religionen". „In den zivilreligiösen Begehungen […] repräsentiert das Gemeinwesen sich selbst, […] und fordert Opfer vom Volk." (157) Da Zivilreligion „die gefährlichste […] Ausprägung von Religion" (167) darstellt, ist hier kritische Theologie gefordert. Sl. hält Sch. entgegen, dass die Entgegensetzung von Demokratien und „Programmvolk" nicht nachvollziehbar ist. „Die Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems heißt doch nicht, dass das politische System selbst keinen Programmbedarf mehr habe." (171)

Eine theologische Vertiefung der Idee einer „religio duplex" legt *Klaus Müller* („Plädoyer für das Prinzip ‚Sowohl – als auch'") vor. Mit Strasser versteht M. „Gott als ‚zugleich persönlich und alles'" (183). Den partikularen Wirklichkeiten kommt sowohl individueller Selbststand zu als auch das All-Eine, das in ihnen „gegenwärtig" ist (188). Derartiges „et-et"-Denken ist in der katholischen Tradition tief verwurzelt.

Die Thesen von A. und Sl. kondensiert *Micha Brumlik* („Respektabel, aber falsch – Peter Sloterdijks Verschärfung von Jan Assmanns ‚Mosaischer Unterscheidung'") zu der „‚A. S. Hypothese'" von „der relativen Neuartigkeit des (israelitischen) Monotheismus und der ihr eigenen […] Gewaltsamkeit" (198). Dies widerlegt B. anhand von Beispielen der „Verbindung von Religion und Gewalt […] in der Achsenzeit" (201) außerhalb Israels. Auch zeigen A. und Sl. nicht, dass religiöse Gewalt in der biblischen Tradition tatsächlich ausgeübt wurde.

Der Monotheismus ist, so *Marcia Pally* („The Hebrew Bible is a problem set"), keine israelitische Erfindung. Nicht-monotheistische Religionen sind genauso gewalttätig. Die Vorstellung, Gottes Handeln nachzuahmen, ist der hebräischen Bibel fremd. Die Berichte von Vernichtungskriegen müssen im Kontext der Schwäche Israels gelesen werden, die es durch fiktive Machtprojektionen kompensiert. „It is otherwise difficult to explain why seventh and sixth century writers would concoct a fantastic tale […], at such odds with the Deuteronomy's own injunctions to peace" (239).

In Erwiderung auf P. und B. modifiziert A. („Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der ‚mosaischen Unterscheidung' im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik") seine „mosaische Unterscheidung". Es geht um einen „Monotheismus der Treue". Der Exodus-Mythos führt im Zeichen des Bundes zu der Unterscheidung von „‚Freund und Feind'" (255). Die nach innen gerichtete Scheidung wird durch das „Konzept des ‚heiligen Krieges'" zur „Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern" (256). In der Geschichte von Christentum und Islam habe dies unheilvoll gewirkt. Nur die Juden haben gelernt, „mit solchen Texten richtig umzugehen" (258).

Die monotheismus-kritischste Position vertritt *Daniele Dell'Agli* („Die Matrix und ihre Feinde. Über Paranoia, Patriarchat und die implizite Gewalt des Monotheismus"). Er hält an A.s „Hypothese eines dem Monotheismus inhärenten Gewaltgenerators" fest, auch wenn dieser sie „teilweise […] zurückgenommen hat" (271). Mit seiner diktatorischen Totalunterwerfung aller Lebensbereiche führt der Monotheismus zu allen möglichen Psychosen, tötet jede Lebendigkeit.

Die These von der besonderen Intoleranz und Gewaltsamkeit der monotheistischen Religionen müsste sich im Mittelalter als dem religiösen Zeitalter verifizieren lassen. Das ist aber nicht der Fall – so *Dorothea Weltecke* („Müssen monotheistische Religionen intolerant sein? Drei Ringe, drei Betrüger und der Diskurs der religiösen Vielfalt im Mittelalter"). Die Gegensatzpaare wahr–falsch, tolerant–intolerant, übersetzbar–unübersetzbar sind viel zu undifferenziert, um den Differenzierungen, ja Widersprüchen in den Beziehungsrealitäten der Religionen gerecht zu werden.

Für *Reinhard Schulze* („Über Religion, Wahrheit und Gewalt") wird Gewalt erst im Rahmen einer bestimmten Ordnung der Episteme, was sie ist. Gewalt im Rahmen einer sakralen Ordnung ist von religiöser Gewalt zu unterscheiden. Von letzterer kann erst gesprochen werden, seit „die Religion die normative Ordnung eines Traditionsgefüges bildet", „also frühestens seit dem 16./17. Jahrhundert" (348). Im „Postulat eines inhärenten Zusammenhangs von Religion und Gewalt" versucht die Moderne, „ihre eigene Gewalttätigkeit zu bewältigen" (359).

Der Band zeigt den großen Facettenreichtum der Diskussion über Religion und Gewalt. Man hätte sich auch einen Beitrag eines islamischen Theologen gewünscht. Auch fällt auf, dass die ganze Tradition der Lehre vom gerechten Krieg nicht einmal erwähnt wird. Wie wurde hier mit dem Sinai-Narrativ verfahren? So höchst gelehrt die unterschiedlichen Beiträge auch sind, tragen sie jeweils eine vorgefasste, nur ansatzweise artikulierte Friedensethik an die Texte heran, die nicht ausgewiesen wird. Im Kern geht die Debatte nicht nur um die Konstitutionsbedingungen des Religiösen unter neuzeitlichen Bedingungen, sondern auch um die einer religiösen individuellen und kollektiven Glaubenspraxis. Ein Personenregister, aus dem die jeweilige Fachexpertise der Vf. hervorgeht, wäre hilfreich gewesen.

Luxemburg Gerhard Beestermöller

Menschenrechte in der katholischen Kirche, hg. v. Marianne Heimbach-Steins. – Münster 2014. 268 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 55), kt € 36,00 ISBN: 978–3–402–102987–9

Als Menschenrecht verlangt Religionsfreiheit unbedingte Geltung. Kann Religionsfreiheit als subjektives Recht von Gläubigen auch „in" oder „gegenüber" ihrer Kirche in Anspruch genommen werden? Das ist heftig umstritten, so heftig, dass man fragen muss, ob die Konstruktion „in" und „gegenüber", durch die ein Binnenverhältnis einem Außenverhältnis entgegengesetzt und ein institutioneller Freiraum vorausgesetzt wird, in Bezug auf die Kirche überhaupt stimmig ist. Der gewöhnliche Sprachgebrauch, nämlich dass jemand einerseits durch die Taufe „in" die Kirche aufgenommen und dass andererseits es in der Heilsvermittlung keinen institutionellen Freiraum geben könne, legt die Stimmigkeit des Konstrukts nahe. Aber man könnte mit Berufung auf die kirchliche Lehre und Gesetzgebung auch anders argumentieren, und zwar etwa folgendermaßen: Religionsfreiheit als Menschenrecht wird positivrechtlich durch die Institution Kirche geschützt, indem kraft der Taufe Gläubigen das subjektive Recht zuerkannt wird, Kirche zu bilden. Rechtsgrund ist die geistliche Teilhabe am dreifachen Amt Christi (c. 204 CIC/1983). Als Christus Gleichgestaltete vollziehen die Gläubigen öffentlich und frei in Verkündigung, Liturgie und Diakonie das Bekenntnis ihres Glaubens. Eben das wird positivrechtlich in *Sacrosanctum Concilium* 14 für die Liturgie als deren Wesen entsprechend anerkannt. Das Handeln der Gläubigen bedarf als kirchlicher Selbstvollzug des Schutzes von Seiten der Hierarchie. Es muss gegen Angriffe von außen verteidigt und darf durch innerkirchliche Gesetzgebung nicht grundsätzlich eingeschränkt oder unmöglich gemacht werden. Wenn es nicht primär um Menschen „in" der Kirche oder um einen Freiraum von der Institution geht, wenn es primär vielmehr um den Anspruch von Menschen, Religion „als" Kirche zu leben geht, dann kann und hat eine starke Institution, deren Repräsentanten nicht ängstlich davor zurückscheuen, diesen Anspruch anzuerkennen, die Realisierung dieses Anspruchs politisch und positivrechtlich zu schützen. Allerdings klingt das alles recht ungewohnt, und die römisch-katholische Kirche tut sich mit dieser Sichtweise eher schwer.

Der 55. Band des *Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften* thematisiert dies in umfassender Weise. Er beinhaltet in einem ersten Teil (20–227), der mit der Überschrift „Menschenrechte in der katholischen Kirche" auch dem Gesamtband den Titel verliehen hat, Beiträge einer durch das Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Münster, in Kooperation mit dem Religionspädagogischen Institut Luxemburg und dem Exzellenzcluster *Religion und Politik* der Univ. Münster veranstalteten Fachtagung, die vom 23. bis 25. Oktober 2013 in Münster stattgefunden hat. 50 Jahre nach der von Papst Johannes XXIII. verfassten Enzyklika *Pacem in Terris* bildeten der Anspruch und die Umsetzung der Menschenrechte in der katholischen Kirche den Fokus der Beiträge, die auf der von Marianne Heimbach-Steins und Daniel Bogner konzipierten Tagung vorgestellt worden sind. Darüber hinaus enthält das Jahrbuch in einem zweiten Teil (228–268) Berichte und Mitteilungen, so einen „Bericht zum Kongress der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik 2013 in Graz", einen „Bericht über das 15. Berliner Werkstattgespräch der Sozialethiker(innen) 2014", einen „Bericht zum 23. Forum Sozialethik in der Katholischen Akademie Schwerte" und schließlich einen „Bericht über die 4. Heppenheimer Tage zur christlichen Gesellschaftsethik". Mitteilungen werden darüber hinaus zu „Qualifikationsarbeiten in der deutschsprachigen katholischen Sozialethik" sowie abschließend zu den „Autorinnen und Autoren dieses Bandes" gemacht.

Die nachfolgende Besprechung konzentriert sich auf die Beiträge im ersten Teil des Bandes zum Thema „Menschenrechte in der katholischen Kirche".

Die zugrunde liegende Fachtagung hatte, so die Hg. im Vorwort (9–18), eine dreifache Zielsetzung. Neben den inhaltlichen Auseinandersetzungen „mit bleibenden Herausforderungen der Menschenrechte- und Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII." (1.) sollte „die Institution katholische Kirche als ein Forschungsgegenstand der Christlichen Sozialwissenschaften in den Blickpunkt" gerückt werden (2.). Zudem sollte die Bearbeitung dieses Forschungsfeldes „von der Verknüpfung theologisch-ethischer und gesellschaftswissenschaftlicher Herangehensweisen" profitieren (3.). Im Fokus der Aufmerksamkeit steht die erkenntnisleitende Fragestellung, wie es im kirchlichen Innenverhältnis mit einer umfassenden Anerkennung der Menschenrechte bestellt ist. Dabei wird erhofft, dass im Austausch zwischen theologischer und philosophischer, rechts- und politikwissenschaftlicher Forschung die Fragestellung fruchtbar bearbeitet werden kann.

Die Ouvertüre zu dieser Tagung bildete ein öffentlicher Vortrag des Bayerischen Staatsministers a. D. *Hans Maier* „Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche", in dem jener die Beziehung zwischen Menschenrechten und Kirche historisch und problemorientiert diskutierte. Im Fokus steht das Verhältnis von Freiheit und Gehorsam. Nach Maier, der sich schon seit Jahrzehnten mit der Fragestellung befasst hat, „verzichtet die Kirche [nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, M. B.] nicht auf ihren Anspruch, die ihr anvertraute Wahrheit zu verkündigen. Sie verzichtet aber darauf, ihn anders als in Freiheit geltend zu machen." (33) Der Ouvertüre folgen durchweg bedeutende Forschungsbeiträge aus unterschiedlichen Perspektiven. *Linda Hogan*, „Human Rights and the Ethics of Peace: The Contribution of *Pacem in Terris*" (43–58), thematisiert aufgrund neuerer Forschungen wertvolle Einsichten in die theologische Vorgeschichte der Menschenrechte. *Konrad Hilpert*, „Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven" (59–78), gibt einen Überblick über die lehramtlichen Aussagen zum Thema Menschenrechte (wertvoll ist die Übersicht über die gesamten kirchlichen Dokumente zu den Menschenrechten seit 1963 im Anhang, 76–78). Er thematisiert aber unter Bezugnahme auf Aymans / Mörsdorf auch das entscheidende Argument, dass es nämlich bei den kirchlichen Grundrechten „nicht um die Schaffung eines kirchenfreien Raums für das religiöse Subjekt" (70) gehen könne. Ferner liegt er mit der Einschätzung sicher richtig, dass die Menschenrechte vom kirchlichen Lehramt unter die „Zeichen der Zeit" (63) eingeordnet werden müssen. Seine Aussage, dass vom kirchlichen Lehramt für die positive Bewertung der Menschenrechte zunächst der Mensch als Person die entscheidende Rolle spielt – so die Enzyklika *Mit brennender Sorge* 1937 – (62), verdient es, durch die neueren Forschungen zum Euthanasieprogramm des Nationalsozialismus als entscheidendem Movens für die Formulierung der Menschenrechte in der Kirche ergänzt zu werden (vgl. J. Eckel: *Die Ambivalenz des Guten.* Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern, Göttingen 2014, 77). Den Gedanken, dass der christliche Personalismus entscheidendes Motiv für die innerkirchliche Rezeption der Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche gewesen ist, nimmt *Tine Stein* in ihrem politikwissenschaftlichen Beitrag „Menschenrechte und Kirche – eine politikwissenschaftliche Analyse und kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass" auf (82). Mit seltener Klarheit stellt Stein aus politischer Perspektive die rigoristische Verschärfung der Gewissens- und Gehorsamspflichten während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. heraus (91f). Der Beitrag von Stein kann als Schlüssel zum Verständnis der postkonziliaren Kirchenentwicklung, die in einem Spannungsverhältnis zur Lehre von *Dignitatis Humanae* steht, angesehen werden. Der Mainzer Moraltheologe *Stephan Goertz* thematisiert in seinem Beitrag „Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung" (105–129) den Dreiklang von Autonomie, Menschenwürde und Menschenrechten, der für das moderne ethische Denken typisch sei. „Die Autonomie begründet die Würde und die Würde verlangt Rechte" (106) – so bringt er diesen Dreiklang auf den Punkt. Nach einem längeren Durchgang, in dem er sich der Problematik der Autonomie im Verhältnis zur lehramtlichen Position zur Kirche widmet, kommt Goertz zu dem Fazit: „Stehen geblieben ist ein Teil der katholischen Kirche bei einem Konzept der menschlichen Person, in dem die freie sittliche Selbstbestimmung nicht zur Entfaltung kommt." (124) Diese Einsicht belegt er mit mehreren Beispielen. Demgegenüber fordert er unter Bezugnahme auf Thomas Pröpper und Magnus Striet, die formale Unbedingtheit als Maßstab für die Selbstrealisierung der Freiheit anzuerkennen (vgl. 125).

Während sich die katholische Kirche in ihrer Soziallehre und auch in ihren ethischen Grundsätzen an alle Menschen richtet, gilt das Kirchenrecht ausdrücklich nur für die getauften Mitglieder der römisch-katholischen Kirche. Folglich erschließt die Kirchenrechtswissenschaft einen entscheidenden Zugang zur Frage der innerkirchlichen Geltung der Menschenrechte. Insgesamt drei Beiträge widmen sich dieser Frage. Der Luzerner Kirchen- und Staatskirchenrechtler *Adrian Loretan* skizziert in seinem Beitrag „Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche. Aporien und Desiderate" (131–154) als Desiderat, die Kirche als Institution der menschlichen Freiheit zu verstehen. Das Verständnis der Kirche als Theokratie solle dadurch abgelöst werden. Zudem skizziert er ein Gerechtigkeitsverständnis aus der Opferperspektive, in der Gerechtigkeit nicht länger als Tugend, sondern vielmehr als Anerkennung und Achtung verstanden werden müsse (147). *Thomas Schüller*, Direktor des Instituts für Kanonisches Recht an der Münsteraner Univ., untersucht in seinem Beitrag „Religionsfreiheit und Kirchenrecht – offene Fragen und ungelöste Probleme" (155–178) anhand konkreter Beispiele, wie kirchenrechtlich die Religionsfreiheit in der Kirche selbst Wirklichkeit werden könnte. Dabei gerät das unzureichend ausgebildete Institut des Rechtsschutzes (166–174), insbes. bei Lehrbeanstandungsverfahren, in den Fokus. Im dritten kirchenrechtswissenschaftlichen Beitrag thematisiert *Sabine Demel* „Beteiligungsrechte der Laien und Frauen in der Katholischen Kirche" und diskutiert „Grundlagen und Grenzen im CIC/1983" (179–198). Nachdem Demel in der Einleitung noch einmal die Unterscheidung von Rechten *in* und Rechten *gegenüber* der Kirche herausgestellt hat, thematisiert sie in einer noch viel umfassenderen Weise, als dies bei Schüller schon geschehen ist, den fehlenden Rechtsschutz, indem sie sowohl auf die fehlende Verwaltungsgerichtsbarkeit, die einen Rechtsschutz gegen Verwaltungshandeln ermöglicht, als auch auf die fehlende Institution zur Überprüfung zu Gesetzgebungsakten (189), also das fehlende Normenkontrollverfahren in der Kirche, aufmerksam macht. Als Desiderat benennt Demel stärkere Beteiligungsrechte für Laien, und zwar als Ausübungs-, Mitsprache- und Entscheidungsrechte. Freilich scheint sie sich dessen bewusst zu sein, dass diese Rechte eine Ausweitung des Rechtsschutzes in der Katholischen Kirche voraussetzen, um wirksam mit rechtlichen Mitteln eingefordert werden zu können. Der Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit bei diesen Ausübungs-, Mitsprache- und Mitentscheidungsrechten erfordert ein neues Problembewusstsein. Auch darauf geht Demel (194–196), die sich diesem Aspekt anderenorts bereits mehrfach ausdrücklich gewidmet hat, kurz ein. Der abschließende Beitrag ist der Pastoraltheologie vorbehalten. Der Grazer Pastoraltheologe *Rainer Bucher* unterzieht das Thema „Menschenrechte in der katholischen Kirche" einer pastoraltheologischen Analyse (199–212). Eine wesentliche Erkenntnis von Bucher lautet, dass innerkirchlich „immer häufiger kirchenrechtsexterne, zivilgesellschaftliche Interaktions- und Interventionschancen genutzt [werden], und das durchaus erfolgreich" (207). Er leitet damit zur Wahrnehmung über, dass „[f]undamentale Änderungen [...] der Kirche stets von außen aufgezwungen" wurden (208). Dieses einer *ecclesia semper reformanda* ausgestellte Armutszeugnis muss freilich nicht das letzte Wort sein, wenn man die Bemühungen dieses Bandes sieht, die mit der Absicht verbunden sind, ein „Netzwerk menschenrechtsbezogener theologischer Forschung zu initiieren" (10), was dem Rez.en jedoch nur dann Sinn zu machen scheint, wenn es mittelfristig dazu führen würde, das kirchliche Lehramt zu der Einsicht zu bewegen, dass seine Aufgabe nicht so sehr darin besteht, das in Jesus Christus endgültig offenbar gewordene Heil zu sichern, sondern vielmehr, es in seiner Unvollendetheit und Unabgeschlossenheit zu schützen.

Eine Sichtung neuerer sozialethischer Literatur zu *Pacem in Terris* durch *Axel Heinrich* (213–227) schließt diesen ersten Teil im 55. Band des *Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaft* ab.

Alle veröffentlichten Forschungsbeiträge haben ein peer-review Verfahren durchlaufen. Sie sind von durchgehend hoher wissenschaftlicher Qualität. Der 55. Band des *Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften* wurde erstmals von Petr Štica als Schriftleiter betreut. Er hat das Erbe von Alexander Filipović angetreten, auf den die Durchsetzung der hohen Qualitätsstandards im Wesentlichen zurückgehen dürfte (18). Allen Beiträgen werden eine Zusammenfassung (deutschsprachig) und ein Abstract (englischsprachig) vorangestellt. Ausführliche Literaturangaben sowie Angaben zu den Vf.n beschließen jeden Beitrag. Der Band besticht durch seine einheitliche Themenstellung, die einheitliche erkenntnisleitende Forschungsfrage, den interdisziplinären und multiperspektivischen Zugang, das hohe Niveau sowie

die exzellente und ansprechende formale Gestaltung. Es ist erfreulich, dass die Beiträge dieses Bandes mit einem gewissen Zeitverzug auch im Internet unter www.jcsw.de zugänglich gemacht werden.

Wuppertal Michael Böhnke

Pastoraltheologie

Steiof, Dorothee: **Verherrlichung Gottes.** Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 419 S. (Praktische Theologie heute, 131), pb. € 44,90 ISBN: 978–3–17–023012–5

Die Herrlichkeit Gottes sowie Lobpreis und Verherrlichung Gottes sind aktuell weder Top-Themen der Theologie noch spielt dieser Motivkomplex in den zahlreichen Angeboten spiritueller Orientierung eine herausragende Rolle; eher ist mit Skepsis, wenn nicht gar mit dem Verdacht des Eskapismus zu rechnen, wenn angesichts der realen Herausforderungen einer vielfach als unheilvoll erfahrenen Welt und Gesellschaft ebenso wie einer mit dramatischem Vertrauensverlust konfrontierten Kirche allzu ungeschützt von Gottes Herrlichkeit gesprochen und sein Lob angestimmt wird. Allenthalben drängen einerseits die Gründe zu Klage und Anklage, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts von Unheilsgeschichte(n) und Schuldverstrickung der Menschheit und andererseits die Notwendigkeit, dem menschlichen Elend im Sinne der biblisch verwurzelten Option für die Armen praktisch zu begegnen, in den Vordergrund. Hat die Verherrlichung Gottes einen Ort in diesem Szenario? Sind diese Form der Hinwendung zu Gott, dieser Modus des Gebetes und dieser Habitus des Glaubens ohne Verlust an „Bodenhaftung" lebbar? Kann das, was Verherrlichung Gottes bedeutet, als Ressource einer welthaften, ja diakonischen Spiritualität erschlossen werden? Diese Fragen führen ins Zentrum der Untersuchung von Dorothee Steiof, die als Diss. im Fach Pastoraltheologie an der Univ. Tübingen entstanden ist; es geht ihr um eine „reflektierte Spurensuche nach Erfahrungsmöglichkeiten der Doxologie in der jüdischen und christlichen Traditionsgeschichte, um wiederum die Suche nach heutigen Erfahrungsmöglichkeiten anzuregen" (43). Schon in dieser abstrakten Umschreibung wird deutlich, dass sie sich dem theologisch herausfordernden Thema mit einem komplexen und umfangreichen Programm nähert.

Doxologie als terminus technicus für die Verherrlichung Gottes wird nicht nur als liturgisches Formelement des Lobpreises verstanden, sondern umfassender als Modus der Gottesbeziehung, die den stets größeren Gott (Deus semper maior) als solchen gelten lässt und sich jeder „Instrumentalisierung" Gottes für menschliche Zwecke in der individuell praktizierten Glaubenshaltung wie in einer ekklesialen, konkret pastoralen Praxis enthält (vgl. 26–36). Im Untertitel der Arbeit wird deutlich, auf welche Quellen die Vf.in rekurriert: Einerseits untersucht sie eine Reihe atl. Texte, in denen die (Erfahrung der) Herrlichkeit Gottes im Zentrum steht (Hauptteil I), andererseits wendet sie sich dem Werk der französischen Christin Madeleine Delbrêl (1904–1964) zu, die als Repräsentantin einer radikal modernen, nach-volkskirchlichen Gestalt gemeinschaftlich gelebter, laikaler Glaubenspraxis schon seit einiger Zeit auf lebhaftes Interesse trifft (Hauptteil II). Die Arbeit will diese historisch weit auseinanderliegenden und nicht durch explizite Bezugnahmen auf die gewählten atl. Texte im Werk D.s verknüpften Zeugnisgestalten doxologischer Gottesbeziehung miteinander ins Gespräch bringen. Sie begründet diese Untersuchungskonstellation mit der von ihrem Doktorvater Ottmar Fuchs vertretenen These, der Vergleich verschiedener Wirklichkeiten in Bibel und Pastoral bilde *die* „Grundoperation" praktischer Theologie (vgl. 23). Um die Suche nach heutigen doxologischen Erfahrungsmöglichkeiten zu inspirieren, greift sie auf den von Hans-Joachim Sander im Rekurs auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums ausgearbeiteten Ansatz einer topologischen Pastoral zurück (vgl. 36–39) und befragt ihre Quellen daraufhin, *wo* die Erfahrung der Herrlichkeit/Verherrlichung bzw. des Lobes Gottes konkrete Orte habe, in und durch *welche Kontexte* und *Beziehungskonstellationen* sie provoziert werde und *Gestalt* gewinne (vgl. 42f).

Der erste Hauptteil der Arbeit (45–180) bietet zwei größere Überblicksdarstellungen zum Motiv der Herrlichkeit (kabod) Gottes und zur Gestalt des Gotteslobs in den Psalmen sowie mehrere Einzelanalysen zu herausragenden doxologischen Texten (bzw. Textrekonstruktionen) des AT, namentlich die Doxologie der Seraphim in der Berufungsvision Jesajas (Jes 6), das Bekenntnis des Jeremia (Jer 17,14), das Motiv der Selbstverherrlichung Gottes in Ex 14 P und Ps 103. Die Auswahl soll vor- und nachexilische „Zeitstufen", verschiedene Traditionslinien (Verherrlichung und Lobpreis) und Ausdrucksformen innerhalb der atl. Tradition repräsentieren und nicht nur vertraute, sondern auch und gerade fremd erscheinende Modi der Glaubensreflexion zur Anschauung bringen (vgl. 46–49). Warum die Vf.in für die Darstellung der Doxologie als Motiv göttlichen Handelns („ich will meine Herrlichkeit [...] erweisen") auf die Rekonstruktion der priesterschriftlichen Erzählung (P) rekurriert und nicht auf den biblischen Endtext, erschließt sich nicht unmittelbar. Die Erträge der thematischen Kap. und Einzeltextanalysen (die hier nicht en détail nachgezeichnet werden können) werden in einer Zusammenfassung am Ende des ersten Hauptteils gebündelt; leitmotivische Bedeutung kommt der an das kabod-Motiv anschließenden Formulierung „Gott Gewicht geben" zu, die grundlegend die Relationierung des Menschen auf Gott hin, aber auch die „Last" einer Gotteserfahrung bezeichnet, die ganz vom „Nutzen" des Menschen absieht und Gott rein um seiner selbst willen gelten lässt (vgl. 173f); die geschichtliche Konkretion wird gegen eine spirituelle Idealisierung unterstrichen, und zugleich werden der Grenzcharakter und das grenzüberschreitende, den menschlichen Erfahrungsraum weitende Potential sowie die Universalität/Ubiquität der Doxologie betont (vgl. 174f), die als Aussage über Gott bzw. die Erfahrung Gottes eine performative Kraft auf das Gottesbild/das Gottesbekenntnis der Gläubigen, aber auch auf die Selbstwahrnehmung coram Deo als Sünder ausübt (vgl. 176f). Alles in allem läuft die Auswertung der biblischen Befunde auf eine strenge Theozentrik der Wirklichkeit und entsprechend auf eine „Theozentrierung" des menschlichen Selbstbildes hinaus.

Die Beobachtungen an den biblischen Quellen werden in einer Reihe von „Dialogen" mit D. im zweiten Hauptteil der Arbeit (181–360) wieder aufgenommen. Der Werkanalyse vorgeschaltet ist eine Einleitung zur bisherigen D.-Forschung, zur Biographie der Französin und zum zeitgeschichtlichen und politisch-sozialen Kontext ihres Lebenszeugnisses, das sich als Resultat einer radikalen Konversion und als Suchbewegung auf eine Form der Glaubenspraxis hin darstellt, die nicht nur den persönlichen Lebensumständen, sondern auch der Provokation des Glaubens in einer spezifisch modernen, großstädtischen, ideologisch kontroversen Konstellation entspricht. Mit Blick auf die Lebensumstände, in denen D. und ihre kleine Gemeinschaft sich im kommunistisch regierten Ivry in der Pariser Banlieue verorten, faktisch als Pionierinnen der ‚missionarischen' Neuorientierung der französischen Kirche, stellt S. fest: „Ihr Zeugnis bietet die besondere Chance, die Verwendung eines theologischen Motivs [d.i. das Motiv der Verherrlichung Gottes, M. H.-S.] genau an der Bruchstelle eines (kirchen-) geschichtlichen Umwälzungsprozesses zu untersuchen." (208) Tatsächlich kann sie zeigen, dass dieses Motiv in den Schriften D.s gerade in den Jahren der Zuspitzung der innerkirchlichen Krise (d.h. in den 1950er-Jahren) an Bedeutung gewinnt, in denen die seit Anfang der 1940er-Jahre aufgebauten Projekte eines inländischen Missionsklerus für die weitgehend entchristlichten Gebiete im Land zunehmend unter Druck geraten und das Modell der Arbeiterpriester nach längerer Auseinandersetzung durch römische Intervention gestoppt wird; da D. diese Initiativen und viele darin Engagierte aus nächster Nähe begleitet und beraten hatte, teilte sie auch die Krisenerfahrungen mit hohem persönlichen Einsatz und Mitleiden.

Nach einer Skizze zu den sozialen, politischen und spirituellen Herausforderungen, die die Stadt Ivry für D. bedeutet (210–222), wendet S. sich einer Auswahl konkreter Texte zu, an denen sie das Vorkommen und die Bedeutung des Herrlichkeits-/Verherrlichungsmotivs im Kontext der Auseinandersetzung D.s mit den spirituellen und pastoralen Herausforderungen ihrer marxistisch geprägten Umgebung untersucht (vgl. die Leitfragen, 222). Mit guten Gründen greift sie dazu v. a. auf das einzige von D. zu ihren Lebzeiten veröffentlichte Buch *Ville marxiste terre de mission* (1957) zurück, das sie insgesamt vorstellt und, unter Einbeziehung zahlreicher weiterer Primärtexte, in besonders einschlägigen Passagen detailliert analysiert. Dabei geht es ihr darum zu bestimmen, wo und wie das gesuchte Motiv textlich verortet ist, und damit zugleich thematische Schwerpunkte zu identifizieren, die berücksichtigt werden müssen, um einzelne „Gestalten" des Motivs sowie pastorale Akzente, die diesem zur Seite gestellt werden, entdecken und darstellen zu können.

In einer ausführlichen Textanalyse arbeitet S. insgesamt fünfzehn „doxologische Gestalten" in unterschiedlichen Kontextualisierungen heraus, die hier nur stichwortartig benannt werden können: (1) Gott wird als der Lebendige erfahren und anerkannt; auf diese Grunderfahrung der Konversion sind alle weiteren Konkretionen zurückzuführen (vgl. 225ff). (2) Die Verkündigung des Glaubens um Gottes selber willen wird als ‚vertikale' Grundausrichtung eines religiösen Apostolats einem (bloß) „humanistischen", seine christliche Identität einbüßenden Apostolat gegenübergestellt (vgl. 235ff). (3) Kritisch gegenüber einer Art „Vermeidungsstrategie", mit der sich die Kirche gegen eine ideologische Infizierung im marxistischen Milieu zu immunisieren sucht, propagiert D. provokant die atheistische Umgebung als günstige Voraussetzung für die eigene Bekehrung und stellt die Atheisten insofern in den Dienst der Gottesverherrlichung (vgl. 239ff). (4) Darin wird der Christ mit der (Frage nach der) Bedeutung Gottes für das eigene Leben unausweichlich konfrontiert (vgl. 243ff). (5) Die „missionarische Situation" – eine Gratwanderung zwischen den Abgründen der Zurückweisung Gottes und seiner absoluten Geheimnishaftigkeit (D. adaptiert ein Bild des Johannes vom Kreuz) – ist nur mit der unbedingten Vorordnung Gottes gegenüber allen ‚weltlichen' Zwecken zu bestehen (vgl. 263ff). (6) Dieser Anspruch bedarf einer gemeinschaftlichen Vergewisserung in Liturgie und Spiritualität (vgl. 269ff). (7–9) Die folgenden „Gestalten" suchen das Verhältnis der Verherrlichung Gottes zum Doppelgebot der Liebe zu erfassen: zwar falle beides nicht in eins, jedoch erhalte „Verherrlichung [...] ihre inhaltliche Kontur als Gehorsamsverhältnis gegenüber dem doppelten Liebesgebot" (275), das auch noch die umfassen müsse, die den Primat Gottes nicht anerkennen oder sogar explizit zurückweisen. (10/11) Die Uneindeutigkeit der weltlichen Situation verlangt das explizite öffentliche Zeugnis für Gott um den Preis der Einsamkeit (vgl. 276ff); der Einsamkeit als

Modus der Gottverbundenheit in der Welt korrespondiert die ‚Güte' als Haltung gegenüber den Menschen (vgl. 296ff). (12–15) Die weiteren „Gestalten" greifen Ausdrucksformen der Verherrlichung Gottes in der Alltäglichkeit und Zweideutigkeit des Lebens auf. Die stichwortartige Wiedergabe kann die Fülle der Textbeobachtungen und Reflexionen bei weitem nicht einholen, möge aber den Duktus deutlich machen. – Sechs in den Gedankengang eingefügte thematische „Dialoge" verknüpfen Erträge aus der Auseinandersetzung mit D. mit den biblischen Befunden. Sie gelten folgenden Themen: Der Dialektik von Fremdheit und Vertrautheit, der Beziehung zwischen Beten und Handeln, der Verhältnisbestimmung von (notwendigen?) Abgrenzungen und dem Auftrag, Verbindungen zu schaffen, der Beziehung von Lob und pastoralem Handeln, der Freisetzung von Potentialen der Liebe im Vollzug der Verherrlichung und schließlich der Verwandlung von Sünde in Verherrlichung durch die Erfahrung der Befreiung.

In einem kurzen Schlussteil fasst S. die Quintessenz ihrer Untersuchung zusammen. Die erarbeitete streng theozentrische Ausrichtung der Spiritualität wird als Quelle gedeutet, aus der die radikale Verdanktheit der Existenz und eine in diesem Sinne „befreite" christliche Praxis als Ressourcen der Nächstenliebe erfahrbar werden; Theozentrik gehe so nicht zu Lasten des Menschen, sondern vertiefe vielmehr die Beziehung nicht nur im individuellen Handeln, sondern auch im karitativen Handeln der Kirche. S. konkretisiert diese Einsicht, indem sie den entsprechenden Einzelüberlegungen jeweils eine Variation des Slogans der Caritas „Not sehen und handeln" beigibt, in dem sie die motivationale und intentionale Anreicherung durch das Verherrlichungsmotiv auszudrücken sucht.

Ein großes Verdienst der Arbeit ist es, ein für die christliche Theologie und Spiritualität zentrales, aber in der Theologie der Gegenwart kaum zureichend berücksichtigtes Thema aufgenommen und auf originelle Weise neu erschlossen zu haben. Mit Recht stellt die Vf.in fest, obwohl das Werk D.s in den letzten zwei Jahrzehnten relativ gut erschlossen worden sei, habe das Motiv der Herrlichkeit/Verherrlichung Gottes noch kaum Berücksichtigung gefunden, und arbeitet dessen Bedeutung in klug ausgewählten und subtil durchgeführten Textanalysen überzeugend heraus. Die Aufmerksamkeit, die sie den Kontexten des Motivs widmet, lässt sie die besondere Bedeutung der Herrlichkeits- und Verherrlichungsthematik gerade im Horizont der geistlichen und ekklesialen Krisenerfahrungen entdecken, was gegen jeden möglichen eskapistischen Verdacht eher die Sperrigkeit des Motivs und den Anspruch des darin aufscheinenden geistlichen Programms unterstreicht. Die Befunde werden durch die Korrelierung mit den biblischen Texten im Detail weiter profiliert. Die Korrelation von Theozentrik und Hinwendung zum Nächsten eröffnet einen neuen Blick auf die spannungsvolle Einheit des Liebesgebotes. S. deutet am Schluss ihrer Arbeit an, in welche Dimensionen der Reflexion diakonischer Praxis diese Entdeckungen hineinweisen; hierin liegt ein Potential, das weiterer Bearbeitung bedarf.

S. hat eine ambitionierte, kreative und theologisch feinsinnige Arbeit vorgelegt; sowohl die D.-Forschung als auch die spiritualitäts- und pastoraltheologische Reflexion auf die geistlichen Grundlagen diakonischen Handelns können aus der Untersuchung inspirierende Impulse gewinnen. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass sie einige Text- und Brieffragmente aus dem Archiv D.s im Anhang der Arbeit in französischer Sprache darbietet.

Gleichwohl hat sich der Rez.in bei der Lektüre zunehmend der Eindruck aufgedrängt: Weniger wäre (noch) mehr gewesen. Das gilt zum einen für die Gesamtanlage der Arbeit, die bei genauerem Hinsehen zwei (eher locker verknüpfte) Studien, eine bibelwissenschaftliche und eine zum Werk D.s, beinhaltet; der Mehrwert der Verknüpfung scheint mir in Relation zum Aufwand eher begrenzt. Zum anderen leidet die Arbeit an einer überkomplexen Strukturierung, die es den Lesenden nicht leicht macht, den Sinnlinien zu folgen. Schon das Inhaltsverzeichnis ist symptomatisch: Wichtige Strukturelemente, namentlich die „Gestalten" und „Dialoge", sind in die kleinteilige Gliederung nicht integriert, sondern stehen außerhalb des Systematik. Gleichzeitig ist die Anlage der Gliederung, v. a. im zweiten Hauptteil, wenig orientierend: Ablesbar ist das etwa an den Kolumnentiteln, die in dem gesamten 150 Seiten langen Analyseteil identisch sind. Die Kriterien, nach denen die „Dialoge" im zweiten Hauptteil platziert sind, erschließen sich nicht; eine Reihe von Redundanzen weisen darauf hin, dass es auch der Vf.in selbst passagenweise schwer gefallen ist, das Material zu ordnen. Eine letzte Anfrage bezieht sich auf die Textbasis: S. listet zwar im Quellenverzeichnis die bisher erschienenen Bände der französischen Gesamtausgabe der Schriften von D. auf, bezieht sich aber in den Zitaten erstaunlicherweise kaum je auf diese Bände, sondern fast durchgängig auf die früher erschienenen Einzelpublikationen.

Gerade angesichts des beachtlichen inhaltlichen Ertrags, den die Untersuchung bietet, ist zu bedauern, dass die Darbietung den Zugang so relativ mühsam macht; umso mehr sei abschließend noch einmal betont, dass S. für die Erforschung der Spiritualität D.s einen wirklich weiterführenden Beitrag leistet, der zudem für eine spirituelle Grundierung diakonischer Pastoral wichtige und herausfordernde Impulse bietet.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft / Heavenward and Worldly. Church and Religious Orders in (Post) Secular Society, hg. v. Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel. – Münster: Aschendorff 2014. 388 S., geb. € 42,00 ISBN: 978–3–402–13020–9

Das rechte Verhältnis der Kirche zur Welt ist immer schon eine Schlüsselfrage christlicher Existenz. Spätestens seit Papst Benedikt XVI. im Rahmen seines Deutschlandbesuchs in seiner Rede vom 25. September 2011 im Freiburger Konzerthaus dazu aufrief, dass sich die Kirche „ent-weltlichen" müsse, damit sie „welt-offen" sein könne, steht das Thema wieder auf der „kirchlichen Tagesordnung". Der hier zu besprechende Sammelband stellt mit seinen vielfältigen Aufsätzen einen sehr beachtenswerten Beitrag zu dieser Diskussion dar. Schon sein poetisch anmutender Titel macht die Spannung deutlich, in der die Kirche und in ihr nicht zuletzt die Orden stehen, wenn es darum geht, „in" der Welt zu sein, aber nicht „von" der Welt. Wie dem Vorwort zu entnehmen ist, geht das Werk auf ein internationales Symposium zurück, das vom 1. bis 5. Juli 2013 in Freising unter dem Thema „Fremde Heimat Welt" stattfand (vgl. www.saeculum.eu). Mit dem Symposium wurde ein zweijähriges Forschungsprojekt zum Thema „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen" abgeschlossen, in dem die Frage nach dem Umgang mit der Erfahrungswelt einer säkularen Zeit und den Konsequenzen für Kirche und Orden thematisiert wurde (9). Die 20 Beiträge des Symposiums wurden im Sammelband sechs Themenfeldern zugeordnet, was jedoch nicht immer ganz schlüssig nachzuvollziehen ist: „Theoretische Welten" – „Globale Welten" – „Franziskanische Welten" – „Moderne Welten" – „Kirchliche Welten" – „Empirische Welten". Ein Blick in das Autorenverzeichnis (385–388) lässt erkennen, dass viele der Beiträge von Ordensleuten franziskanischer, dominikanischer oder karmelitischer Herkunft verfasst wurden. Dabei sind die meisten Beiträge von allgemeinkirchlicher Bedeutung und nur wenige richten den Fokus primär oder ausschließlich auf das Ordensleben. Es ist zudem eine Besonderheit der Publikation, dass sie im Sinne der „Globalisierung" zur Hälfte Studien süd-, mittel- und osteuropäischer und v. a. nord- und südamerikanischer Vf. versammelt. Der globale Horizont wird auch dadurch unterstrichen, dass alle Texte zusätzlich in englischer Sprache geboten werden. Dabei hat die Übersetzung mitunter leider ihre Grenzen, wie dies v. a. hinsichtlich der Wortwahl in dem ansonsten sehr lesenswerten Praxisbericht „Evangelisierung, wo Gott unsichtbar ist" aus einer New Yorker franziskanischen Pfarrei von *Joseph Nuzzi* auffällt (339–351).

Der behandelte Themenkomplex wird v. a. aus soziologischer, systematisch-theologischer und theologisch-spiritueller sowie pastoral-praktischer Perspektive beleuchtet. Dabei wissen sich die verschiedenen Vf. der Forderung verpflichtet, die Ulrich Engel OP in der Metapher von den „offenen Augen" ausdrückt (312). Es ist hier leider nicht möglich, alle Beiträge im Einzelnen vorzustellen. Dazu sei auf das Vorwort der drei Hg. verwiesen (9–14), welches einen guten Überblick über die verschiedenen Artikel gibt. Der Text auf der Rückseite des Buchdeckels formuliert in treffender Weise den roten Faden der Publikation und zugleich die übereinstimmend „welt-offene" und „welt-zugewandte" Grundorientierung aller seiner Beiträge: „Individualisierung und Pluralisierung fordern uns heraus. Das Buch thematisiert die Konsequenzen für die Pastoral der Kirche und die Identität der Orden in einer (post-)säkularen Gesellschaft. Welt ist kein Gegenüber, von der sich Kirche und Orden – damit dann auch zwangsläufig die Theologie – abgrenzen müssten. Vielmehr gilt es, die Wirklichkeit mit all ihren Herausforderungen ernst zu nehmen, den Inkarnationsgedanken aufzugreifen und die Welt, so wie sie sich darstellt, als Schöpfung Gottes zu verstehen."

Verschiedene Artikel, wie z. B. der Beitrag von *J. A. Wayne Hellmann* (OFMConv) zur Sakramententheologie Bonaventuras (157–166), der Beitrag *Bernhard Kohls* (OP) zu einer auf Einsichten von Schillebeeckx aufbauenden inkarnatorisch-kontextuellen Ethik (263–272) oder der Beitrag *Stefan Knoblochs* (OFMCap) mit seinem Plädoyer für eine Pastoral, die die Wirklichkeit als „von Gott durchwaltet" sieht (286), zeigen, dass für diese wertschätzende Wahrnehmung und Deutung der heutigen Welt gerade auch die spirituellen und theologischen Traditionen der Bettelorden schulen. Andere Beiträge, wie z. B. derjenige von *Martina Kreidler-Kos* zu „Gemeinschaft und Individualität aus franziskanisch-klarianischer Perspektive" (177–183), derjenige von *Thomas Dienberg* (OFMCap) zu einer neu zu lernenden Sprache in „franziskanischer Einfachheit und Gebro-

chenheit" (193–204) oder derjenige von *Michael Plattig* (O.Carm) zum Thema „Individuum und Gemeinschaft oder Individuum in Gemeinschaft" (295–299) lassen erkennen, dass diese Traditionen mit ihrem Erfahrungsschatz für heute wertvolle spirituelle und pastorale Orientierungen mit großer praktischer Relevanz zu geben vermögen. Dafür steht auch das Wort „Unser Kloster ist die Welt" (183), das, gewiss in sehr vereinfachender Weise, wie eine Kurzformel die franziskanische Spiritualität auf den Punkt bringt.

Unter den grundlegenden und wegweisenden Artikeln sticht der Aufsatz „Europäische Säkularisierung aus globaler vergleichender Perspektive" (41–54) des renommierten, an der Georgetown Univ. in Washington D.C. lehrenden Religionssoziologen *José Casanova* hervor, auf den sich auch andere Vf. wiederholt beziehen. Sein zentrales Anliegen ist es, ein allzu vereinfachendes und europazentriertes Verständnis der Säkularisierung zu überwinden. In Europa werde Säkularisierung meist als mit der Modernisierung unabdingbar einhergehender „Prozess des religiösen Bedeutungsverlustes" und als „Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken" sowie als Entkirchlichung verstanden (41). Ein solcher Prozess der Säkularisierung sei aber keineswegs global verbreitet, weshalb dieses Verständnis von Säkularisierung auch nicht ausreiche. In den meisten anderen Weltregionen, insbes. in den USA und in vielen postkolonialen Ländern, lasse sich feststellen, dass der Prozess der Modernisierung sogar mit einer religiösen Wiederbelebung und Pluralisierung einhergehe. Hier werde Säkularisierung daher verstanden als „Abtrennung der weltlichen Bereiche" (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft) und deren „Emanzipation" von Religion und „als gleichzeitige Abgrenzung und Spezialisierung der Religion in einem neu entstandenen religiösen Bereich" (42). Da die Kirche soziologisch gesehen weltweit recht unterschiedlichen Situationen begegne, sei sie herausgefordert, ihre Pluralität wertzuschätzen. Für die Kirchen Europas, wo Säkularisierung v. a. als „Entkirchlichung" stattfindet, kann, so C., die Strategie der neuen Evangelisierung nicht sein, eine konfessionelle Kirche oder Gemeinde wiederherzustellen. „Nur die Anerkennung, dass wir in einem unumkehrbar säkularen Zeitalter leben, kann für ein postsäkulares Bewusstsein offen sein". Die Kirche kann sich „nur als pluralistische Gemeinschaft christlicher Gemeinschaften, die offen für unterschiedliche Impulse ist, die von unten kommen", weiterentwickeln (53).

Himmelwärts und weltgewandt erweist sich als ein theologisch fundiertes Werk, das durch seine vielfältigen Zugänge zur Frage des Verhältnisses von Kirche und heutiger „Welt" immer wieder aufmerken lässt und ungewohnte Perspektiven sowie neue Einsichten vermittelt. Es nimmt, wie schon der Titel ahnen lässt, eine wohltuende Haltung ein, die jeglichen Rückzugstendenzen aus der Welt eine klare Absage erteilt. Durch seine globale Perspektive dient es der Horizonterweiterung und lohnt gerade deswegen das persönliche Studium wie die Diskussion in wissenschaftlichen Seminaren, kirchlichen Institutionen und Gruppen sowie geistlichen Gemeinschaften. Es vermag, einen angstfreien und zugleich wertschätzenden Blick für die Zeichen der Zeit zu vermitteln und Perspektiven für ein erneuertes kirchliches Handeln zu eröffnen, ohne der Gefahr zu verfallen, einfache Lösungen und Rezepte anbieten zu wollen. Im gerade laufenden *Jahr der Orden* hält es nicht zuletzt für die Ordenschristen viele Anstöße zur Standortbestimmung und zum Weiterdenken bereit.

Benediktbeuern Reinhard Gesing

Aguilar, Mario Ignacio: **Pope Francis**. His Life and Thought. – Cambridge: Lutterworth 2014. 189 S., pb. £ 17,50 ISBN: 978–0–7188–9342–2

Zu den zahlreichen Biographien, die in den beiden ersten Jahren des Pontifikats von Papst Franziskus erschienen sind, zählt auch der vorliegende Band des chilenischen Kulturanthropologen und Theologen Mario Ignacio Aguilar. Er hat in Schottland einen Lehrstuhl für Religion und Politik inne und bearbeitet in diesem Feld Themen aus Afrika, Asien (Tibet) und Lateinamerika. Die vorliegende Biographie über Kardinal Jorge Mario Bergoglio reicht von seiner Kindheit bis zum Konklave im März 2013, geht aber nicht mehr auf das Pontifikat ein. Insofern reflektiert das Buch das biographische Werden und pastorale Wirken eines argentinischen Jesuiten und Bischofs, der Papst werden sollte.

Die ausführliche Einleitung (9–34) nimmt die Wahl des argentinischen Erzbischofs B. zum Bischof von Rom zum Ausgangspunkt und entfaltet von dort die kirchlichen Entwicklungen in Lateinamerika, das Zweite Vatikanum unter besonderer Berücksichtigung von *Ecclesiam suam* (1964) Pauls VI., die Entstehung der Befreiungstheologie (Juan Luis Segundo und Gustavo Gutiérrez), die Rolle der CELAM-Konferenz von Medellín (1968) und die Geschehnisse an der Univ. der Jesuiten in El Salvador (Jon Sobrino). Das erste Kap. umfasst die Zeit B.s von der Kindheit und Jugend in einer italienischen Migrantenfamilie bis zum Eintritt ins Noviziat der Gesellschaft Jesu (1958), eingebettet in die größeren Kontexte. Im nächsten Kap. folgt der politische Kontext, v. a. des „schmutzigen Krieges" in Argentinien, dem in der Militärdiktatur zehntausende Verschwundene (desaparecidos) zum Opfer fielen. In dieser konfliktiven Zeit war B. als Oberer in den Fall der beiden Patres Franz Jalics und Orlando Yorio verwickelt, der breit zur Sprache kommt; auch der Fall eines Journalisten, der B. bei den Konklaven von 2005 und 2013 in Misskredit zu bringen versuchte, wird aufgerollt. Kap. 3 und 4 behandeln die Zeit seit seiner Ernennung zum Weihbischof und Erzbischof von Buenos Aires bis zum Kardinalsamt. Hier erläutert der Vf. die politischen Widerstände gegen die Ernennungen, den kirchlichen Umgang mit den jeweiligen Präsidenten und den politischen Krisen des Landes; auch B.s Sonderrollen auf der römischen Bischofssynode (2001) und der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Aparecida (2007) kommen zur Sprache, ebenso seine Rolle beim Konklave 2005. Das fünfte und sechste Kap. widmet der Vf. sachlichen Fragen, wie z. B. B.s „Theologie der Nation" (134), die der Vf. anhand einer Analyse der jährlich am 25. Mai gehaltenen Te Deum-Predigten erläutert, und der „Theologie des Martín Fierro" (150), die er an Texten dieses nationalen Gaucho-Epos erklärt. Weitere Themen sind das Heiligtum des Hl. Cayetano und die interkonfessionellen und interreligiösen Dialoge. Kurze Schlussbemerkungen, eine knappe Bibliographie und ein hilfreiches Register schließen den schmalen Band ab.

Der Vf., der an der Divinity School der schottischen Univ. St. Andrews lehrt, betreibt geographisch weit gestreute Forschungsprojekte auf drei Kontinenten und forscht auf mehreren Fachgebieten. Als Chilene und als Kamaldulenser Benediktiner-Oblate hat A. eine besondere Nähe zu seinem Heimatkontinent und zu den zeitgenössischen kirchlichen Entwicklungen dort. Das zeigt sich in einer neunbändigen Sozialgeschichte der katholischen Kirche in Chile, einer dreibändigen Geschichte und Politik der lateinamerikanischen Theologie und einer Biographie von Kardinal Raúl Silva Henríquez. Mit der vorliegenden Biographie über B. setzt er seine Publikationen auf diesem Gebiet fort. A.s Zugang unterscheidet sich von anderen Biographien dadurch, dass er einerseits den Kontext der lateinamerikanischen Geschichte entfaltet, der B.s theologisches Denken geprägt hat, und dass er andererseits Leben und Denken aus spanischen Primär- und Sekundärquellen erarbeitet (vgl. 10f). Dieses Vorgehen hat den Vorteil, dass Quellen behandelt werden, die nur in Spanisch vorliegen, wie die regelmäßigen Homilien zum Nationalfeiertag oder zu St. Cayetan, bringt aber auch den Nachteil mit sich, dass die vielsprachige Sekundärliteratur nicht in der Breite wahrgenommen wird. Für den deutschsprachigen Bereich bedeutet die Konzentration auf spanischsprachige Quellen einen Vorteil, da diese aufgrund der Sprachgrenze nur spärlich wahrgenommen werden. Dieser Vorteil schlägt besonders bei der Analyse der drei „politischen" Publikationen B.s durch, die nicht auf Deutsch vorliegen. Darin geht es um die politische Verantwortung aller Bürger für das Gemeinwesen, um eine Art *nationbuilding* oder – in B.s bevorzugter Metapher gesprochen – darum, ‚das Vaterland [patria] auf die Schultern zu nehmen'. A. spricht von B.s „Theology of Nation" (134–150), was ebenso wie „Vaterland" keine nationalistischen Züge trägt, sondern die kritische Verantwortung für das Gemeinwesen unterstreicht, die auch die Kirche und die Christen zu tragen haben. Den Homilien entnimmt der Vf. zu Recht drei große theologische Leitmotive: die Nation, die Armen und die interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen. Weitere Motive sind die Fragen der Erziehung (vgl. Jorge Mario Bergoglio/Papst Franziskus: *Erziehen mit Anspruch und Leidenschaft*, Freiburg 2014) und der Pastoral. Alle diese Themen stehen, wie der Vf. betont, unter dem Stichwort des „Dienstes" (servicio), das sich auch im Titel des Buches von Bergoglio/Papst Franziskus: *Die wahre Macht ist der Dienst*, Freiburg 2013, widerspiegelt.

Hervorzuheben ist auch die Tatsache, dass A. nicht nur aus Schriften schöpft, sondern auch Zeitzeugen als mündliche Quellen heranzieht, wie etwa den chilenischen Jesuiten Fernando Montes (54 u. ö.). Allerdings gibt es auch Lücken. So fehlt unter den Primärquellen eine wichtige Schrift B.s, die Ansprachen an Ordensmitglieder und Exerzitien enthält (*Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires 1982). Ebenso vermisst man einen Hinweis auf den verstorbenen Theologen Lucio Gera, der für B. von prägender Bedeutung gewesen ist. Guardini war kein „italienischer Priester", sondern ein deutscher (Diözese Mainz) mit italienischer Abstammung (83). Die Stärke des gut dokumentierten Buches besteht darin, dass es den (politischen) lateinamerikanischen Hintergrund sowie die jesuitische Prägung B.s darstellt und sein Leben und Denken v. a. aus den spanischsprachigen Schriften und mündlichen Quellen rekonstruiert. Damit wird der Horizont eröffnet, um auch B.s Person und Wirken als Papst Franziskus besser verstehen und einordnen zu können. Mit ihrer Eigenart ergänzt diese Biographie das bisherige Wissen und bietet eine konzise und verlässliche Einleitung.

Frankfurt a. M. Michael Sievernich

Lutterbach, Hubertus: **Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof**. Wie Religion heute lebendig ist. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 354 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7666–1862–7

Es ist inzwischen weitestgehender Konsens der einschlägigen Forschung, dass man zwischen dem wachsenden Grad der Industriali-

sierung, Digitalisierung und Urbanisierung einer Gesellschaft und dem schrumpfenden Grad der religiösen Ausrichtung ihrer Bewohner keinen einfachen Automatismus behaupten kann. Die fast schon zur Geschichtsphilosophie aufgegipfelte These eines strikten wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses von Modernität und Säkularität ist der Beobachtung gewichen, dass gerade die Vervielfältigung der Optionen in modernisierten Lebensverhältnissen neue und kreative Bezugspunkte für religiöse Stimulation, Artikulation und Organisation hervorbringt. Fachleute wie Joas, Nassehi, Kaufmann oder Ebertz haben hier theoretische, Experten wie Knoblauch oder das Rostocker Forschungsprojekt *Religionshybride* hinlängliche phänomenologische Analysen vorgelegt. Auch die Theologie hat diesen Bereich bereits gründlich beackert und sondiert, was diese typischerweise modernitätsinduzierte Religiosität für die Fragen einer „postmodernen" Gottessuche bzw. der kirchlichen Mitgliedschaft bedeuten könnte (Gabriel, Könemann, Sellmann u. a.).

Es ist daher zu fragen, welchen neuen Beitrag der Kirchengeschichtler an der Univ. Essen, Hubertus Lutterbach, in die Debatte eintragen kann, wenn er ein Buch zur „gelebten Religion" (so der Untertitel) vorlegt. Um es vorwegzunehmen: Er leistet einen wichtigen Beitrag zur *zweiten* genannten Diskurslinie, der phänomenologischen Veranschaulichung moderner Religiosität – und dies in wirklich lesenswerter Weise. Denn L. verbindet sehr gekonnt zehn Fallskizzen zu „gelebter Religion" mit christentumsgeschichtlichen Kontextualisierungen und mitunter sogar Herkunftsvermutungen.

Das Buch ist sehr klar gegliedert. Nach einer Einleitung folgen die zehn Fälle, anschließend fasst ein Epilog den Gedankengang zusammen. Die analytische Hypothese des ganzen Werkes wird im einleitenden Teil geboten: L. sieht ein Desiderat darin, der faktisch gelebten Religion genauso viel intellektuellen Respekt gegenüber aufzubringen und sie ebenso gründlich zu erforschen wie die historische, die sozusagen offizielle Religion. Ja: Beide seien zu verbinden, denn in der gelebten Religion seien deutlich wahrnehmbar „christentumsgeschichtliche ‚Erzählfiguren' im Spiel" (13). Das Buch tritt die Untersuchung an, diese Figuren zu plausibilisieren, und dies, obwohl sie wohl den Akteuren der gelebten Religion oft ganz unbekannt seien dürften.

Um in der Vielfalt der Phänomene nicht unterzugehen, nutzt L. das Licht dreier makrosoziologischer Grundperspektiven. In der gelebten Religion zeigen sich seiner Analyse nach die modernitätsgetriebenen und -verstärkten Grundbedürfnisse und Trends der Individualisierung, der Ganzheitlichkeit und der Institutionenskepsis (14–16).

Kenner der Hintergrunddebatten stocken hier etwas. Denn genau diese Trends so linear zu behaupten, wie das Buch es praktiziert, ist sicher unterkomplex. Die Stärke des Buches liegt sicher nicht in seinem makroförmigen Theorieanspruch. Hierzu hätten Analysen der aporetischen Brechung der drei genannten Trends, systemtheoretische Grundannahmen über die wechelseitige Verstärkung von Semantik und Sozialstruktur, mindestens aber hermeneutische Erwägungen zum Religionsbegriff eingebracht werden müssen. Dies ist dem Vf. deutlich bewusst (299).

Das Buch hat nämlich ein bemerkenswert anderes Ziel. Es richtet sich gerade nicht an Experten religionstheoretischer Diskurse. Vielmehr adressiert L. den normal allgemeingebildeten und gegenwartsinteressierten Leser. Das Buch soll eine Orientierungshilfe für jene sein, „die religiöse Ausdrucksweisen im persönlichen wie im öffentlichen Leben tiefer verstehen wollen oder die in unserer Gesellschaft für religiöses Leben in Deutung und Praxis gestaltend einstehen" (18). Insofern scheint dem Rez.en ein gewisser populärwissenschaftlicher Zug (im Sinne von allgemeiner Verständlichkeit) gerade intendiert und nicht nur keine Schwäche, sondern ein Auszeichnungskriterium des Werkes zu sein. Denn: Verständlichkeit muss ja nicht auf Kosten von Substantialität gehen.

Diese Substanz, v. a. die historische, wird eindrucksvoll in den zehn Fallanalysen ansichtig. Die konzis vorgetragenen Beobachtungen thematisieren fünfmal den Umgang mit Lebendigkeit und fünfmal den Umgang mit dem Tod. Da geht es um Liebesschlösser an Brücken, Anselm Grün, Event-Hochzeiten oder die Hospizbewegung genauso wie um den Rücktritt von Bischöfin Käßmann, Unfallkreuze am Straßenrand, die Love-Parade oder den Tod des Fußballers Robert Enke. Alle Portraits werden auf die drei genannten Trends hin abgeklopft: Wie zeigt und wie artikuliert sich hier ein Bedürfnis nach Individualität, Ganzheitlichkeit und Institutionendistanz? Die zehn Miniaturen sind deswegen so lesenswert, weil L. als Experte für historische Tiefenbohrungen wirklich verblüffende Pfadabhängigkeiten (scheinbar) neuester mit uralten Praxen und Motiven aufzeigen kann. In diesen Rück- und Vorbezügen, die dann auch noch angenehm unschulmeisterlich daherkommen, erlangt das Buch sein Alleinstellungsmerkmal.

Einige Beispiele: Im Kap. über das Pilgern geht es – natürlich – um das Phänomen Hape Kerkeling. Hierbei bleibt L. aber nicht stehen: Er vergleicht aktuelle mit ganz alten Pilgerberichten, spielt Kenntnisse über Reliquien und heilige Orte ein, weiß von dem Phänomen der Mietpilger – und entdeckt es in digitalen Inseraten der Gegenwart wieder! Die tausenden Vorhängeschlösser an der Kölner Hohenzollernbrücke werden mit der Minne des Mittelalters, der marianischen Tradition der *Maria Gravida* und der religionshistorischen Einwohnungstheorie der Namensgebung gedeutet – um alles wieder in der Deutung eines Karnevalsliedes der Band *Die Höhner* zu vereinen. Die sich stark vermehrenden Cyber-Friedhöfe für Haustiere werden mit Epitaphien der mittelalterlichen Kirchen verglichen. Die eigentliche Krise rund um den Rücktritt von Bischof Mixa wird vom uralten Motiv des Bischofs als „Vater der Armen" her eingespielt. Suizide, Hospize, öffentliche Kreuze oder predigende Mönche – wenn der christentumsgeschichtliche Expertenblick darauf fällt, wird zweifaches verblüffend deutlich: erstens, wie katalysatorisch die alten Traditionen auf postmoderne Religiosität wirken, und dies bis in Details hinein; zweitens, wie stark, teilweise bis zur Unkenntlichkeit hinein, die Vorlagen verändert werden: Ihre Beheimatung in kollektiven Deutungswelten wird individualisiert, ihre Standardisierung in institutionellen Bezügen wird liquidiert und ihr ursprünglich konstitutiver Jenseitsbezug wird in eine horizontale Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit verwandelt.

So entsteht von Skizze zu Skizze ein Stück anspruchsvoller Theologie, das im besten Sinne lesbar und alltagsfähig ist. L. bleibt seiner Linie treu. Für die gute Lesbarkeit sorgen übrigens nicht zuletzt die gut ausgewählten Abbildungen am Beginn jedes Kap.s und der komfortable Satzspiegel. Was die Lektüre aber vollends gelingen lässt, ist die völlige Abstinenz von Ressentiments, von Bewertungen und von vereinnahmenden Labelings in eigener kirchlicher Sache – alles bekannte Effekte vergleichbarer Zeitdiagnosen aus theologischer Feder. L. wird erkennbar als schreibender Christ mit ausgeprägtem historischen Bewusstsein und eingehender kultureller Bildung, der sich mit hoher Sympathie dafür interessiert, was seine Zeitgenossen – aus ihrer christentumsgeschichtlichen Herkunft kommend und ihr Dasein mental gestaltend – an religiöser Lebensdeutung kreieren. Dass gerade diese unaufdringliche Blickrichtung enorme Potenziale für fällige pastorale Übersetzungskreativitäten liefert, lässt er im Epilog nicht ungesagt (314f) – und fordert damit aus kirchengeschichtlicher Sicht die praktische Theologie reizvoll heraus.

Bochum Matthias Sellmann

Religionspädagogik

Theologische Erwachsenenbildung zwischen Pastoral und Katechese. Grundlagen – Arbeitsfelder – Perspektiven. Herausgegeben im Auftrag des Münchner Bildungswerks e.V., hg. v. Mark Achilles / Markus Roth. – Ostfildern: Grünewald 2014. 256 S., pb. € 25,00 ISBN: 978–3–7867–3030–9

Anlässlich seines 40-jährigen Bestehens führte das Münchner Bildungswerk im Oktober 2012 in Kooperation mit dem Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der LMU unter dem jetzigen Bandtitel ein Symposion durch. Nach der Einleitung der Hg. folgen im Grundlagenteil des Buches die Vorträge der Veranstaltung, die um zwei Artikel ergänzt wurden. Der zweite Teil enthält Beiträge zu einigen Schwerpunkten theologischer Erwachsenenbildung.

Ralph Bergold stellt Grundlinien katholischer Erwachsenenbildung im Anschluss an einschlägige Publikationen vor und zeigt auf, wie theologische Erwachsenenbildung durch biographische Begleitung mittels einer „Didaktik der Unterbrechung" (32) und sowohl durch Deutungsangebote, die Kohärenz unterstützen, als auch als Beitrag zum „Empowerment" (34) ein Angebot zur Identitätsstärkung aus christlichem Geist angesichts aktueller Krisenphänomene sein kann. *Maria Widl* und *Alexander Heinze* arbeiten heraus, wo sich aktuell ein „neues Interesse für Religion" (42) herauskristallisiert, auf das Erwachsenenbildung jedoch nur angemessen reagieren kann, wenn sie die Kennzeichen dieser selten kirchlich gebundenen Spiritualität berücksichtigt. Dies setzt ein „neues Verständnis von Religion im Verhältnis zum Glauben" (46) voraus, das den modernen Menschen mit seinen Formen der „Selbsterfahrung", „Kulturwahrnehmung" und „Wertentscheidungen" (53) ernst nimmt. *Michael N. Ebertz* beschreibt die Veränderungen von Kommunikationsformen angesichts neuer Technologien und die Folgen von Individualisierungsprozessen, sodass (auch innerhalb der Kirche) immer weniger Menschen exklusive Wahrheitsansprüche unterstützen. Erwachsenenbildung kann „als Ort des Gesprächs und der Selbstreflexion" (65) die Suche nach Wahrheit in der jeweiligen Zeit unterstützen. Gesellschaftliche Veränderungen, aber auch kircheninterne Pluralisierungsprozesse führen laut *Rainer Bucher* dazu, dass auch innerkirchlich „an die Stelle normativer Integration situative, temporäre, erlebnis- und intentionsorientierte Partizipation [tritt]" (70). Ähnlich wie Widl und Heinze plädiert Bucher dafür, dass Erwachsenenbildung die Verschränkung von Säkularität und Glauben neu durchbuchstabieren müsse (vgl. 74). *Judith Könemann* fragt nach dem „spannungsreiche[n] Verhältnis" (79) zwischen Pastoral und Bildung und skizziert Erwachsenenbildung vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung als Verbindung von Volksbildung mit Sozialpastoral, deren Zielsetzung „Mündigkeit, Verantwortung, Partizipation und Ermächtigung" (81) ist. Sowohl wachsende religiöse Pluralität in der Gesell-

schaft als auch kirchliche Umstrukturierungsprozesse stellen bisherige Formate vor Grenzen. K. sieht die Gefahr einer „Indienstnahme der Erwachsenenbildung durch die (gemeindliche) Pastoral" (82) und eine „Begriffsverschiebung von ‚Erwachsenenbildung' zu ‚Erwachsenenkatechese'" (84). Ein Lösungsvorschlag ist die stärkere Vernetzung im Sozialraum. *Ehrenfried Schulz* beantwortet die Grundfrage, ob Glauben lernbar sei und plädiert für ein lebenslanges Glaubenslernen, welches die spezifischen Möglichkeiten unterschiedlicher Lernorte ernst nimmt. In einem Exkurs thematisiert er die Notwendigkeit intergenerationellen Lernens.

Der zweite Teil wendet sich Teilbereichen theologischer Erwachsenenbildung zu: *Ulrich Iberer* und *Ulrich Müller* zeigen auf, dass neben theologischer Kompetenz auch professionelle Leitungs- und Führungskompetenzen unverzichtbar sind. *Mark Achilles* arbeitet den Mehrwert der Erkenntnisse konstruktivistischer Erziehungswissenschaft für das Führungsverhalten heraus. *Sandra Krump* beleuchtet das Gesamtspektrum kirchlicher Erwachsenenbildung der Erzdiözese München und fordert eine breite Vernetzungsstrategie verschiedener Anbieter von Erwachsenenbildung. Vier Beiträge bearbeiten inhaltliche Themenfelder theologischer Erwachsenenbildung: *Sebastian Kistler* stellt die inhaltlichen und organisatorischen Herausforderungen sozialethischer Themen heraus. Erwachsenenbildung muss sich sowohl der Bearbeitung aktueller Themen von hoher Komplexität stellen als auch der Tatsache, dass viele sozialethische Probleme durch ein Bildungsangebot nicht lösbar sind. Zum Themenbereich Bibelarbeit zeigt *Robert Mucha*, dass weniger eigenständige Kenntnisse in der Bibelauslegung gefragt sind als ein Orientierungswissen über die Bibel. Er weist eine spirituelle und erfahrungsorientierte Bibelarbeit der (gemeindlichen) Pastoral zu und versteht die kognitive Auseinandersetzung mit biblischen Themen als Spezifika der Erwachsenenbildung. In der liturgischen Bildung dagegen hält *Florian Kluger* den Erfahrungsbezug für unabdingbar und sieht den Wert liturgischer Bildung gleichermaßen für die Perspektive als (nicht gläubige) Beobachter wie als (gläubige) Teilnehmer. Unverzichtbar ist liturgische Bildung für diejenigen, die einen liturgischen Dienst übernehmen. *Markus Roth* stellt schließlich das Wechselverhältnis von Glauben und Bildung vor und beschreibt Glaubenskurse als Teil theologischer Erwachsenenbildung.

Der Titel macht neugierig darauf, wie das Verhältnis „zwischen Pastoral und Katechese" beschrieben wird, zumal Katechese als Teilbereich der Pastoral gilt. Dies vorweg: Leider bleibt dieses Verhältnis ungeklärt. „Eine theologische Erwachsenenbildung [...] erschöpft sich nicht in der klassischen Gemeindekatechese, wohl aber ist sie kirchliches Handeln. Umgekehrt ist natürlich jede Katechese kirchliche Bildungsarbeit im besten Sinne." (13) Trotz dieser Einleitung wird das Verständnis von „klassischer Gemeindekatechese" nicht näher skizziert. Ohne Bezugnahme auf jüngere theoretische Entwürfe scheint nicht nur hier ein Verständnis von Katechese durch, das seit dem Arbeitspapier der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Katechetisches Wirken"[1] zumindest theoretisch überwunden ist. Insgesamt wird das Verhältnis von Pastoral und Katchese in vielen Artikeln nicht angesprochen. Lediglich Widl, Heinze und Könemann stellen einen expliziten Bezug zwischen Erwachsenenkatechese, Katechumenat und Erwachsenenbildung her. Auch die Differenzierung zwischen „theologischer Erwachsenenbildung", „Erwachsenenkatechese" und „Bildung aus dem Glauben" (26), die Bergold im Anschluss an Rudolf Englert skizziert, wird im Buch nicht durchgehalten. Letztlich fehlt eine Bündelung der verschiedenen, sehr anregenden Ausführungen, insbes. des Grundlagenteils, im Blick auf die zukünftige Erwachsenenbildung.

Im zweiten Teil spiegeln die Artikel verschiedene Vorstellungen von Erwachsenenbildung wider, ohne sich auf den Grundlagenteil zu beziehen: Während z. B. Mucha biblische Erwachsenenbildung in erster Linie als kognitive Auseinandersetzung mit der Bibel versteht, betont Kluger für die liturgische Bildung und Roth für Glaubenskurse die Notwendigkeit der Erfahrungsorientierung.

Neben den eher „klassischen Feldern" der Erwachsenenbildung (Liturgie, Bibel, Sozialethik), deren Bedeutung nicht in Abrede gestellt werden soll, hätte das Buch gewonnen, wenn im zweiten Teil auch neue Zielgruppen (z. B. Arbeit mit jungen Erwachsenen oder mit speziellen Adressatengruppen im Seniorenalter) oder auch neue Formate thematisiert worden wären, die über den kirchlichen Tellerrand blicken.

Insgesamt ist zu konstatieren: Das Buch ist eine Zusammenschau einer Fülle von wichtigen Aspekten heutiger Formen von Erwachsenenbildung und künftiger Herausforderungen, aber leider fehlt ein gemeinsamer Bezugspunkt, von dem her oder auf den hin eine zukünftige „Erwachsenenbildung zwischen Pastoral und Katechese" konzipiert wird.

Koblenz Angela Kaupp

[1] Vgl.: „‚Das katechetische Wirken der Kirche' – Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", in: *Offizielle Gesamtausgabe*. Ergänzungsband, hg. v. Ludwig Bertsch u. a., Freiburg 1977, 37–97.

Benner, Dietrich: **Bildung und Religion**. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren. – Paderborn: Schöningh 2014. 150 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 18) brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–506–77994–6

Das Verhältnis zwischen Pädagogik und Religionspädagogik ist prekär. Angesichts der enormen Herausforderungen, vor denen die Religionspädagogik und der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule stehen, ist es deshalb bemerkenswert, wenn mit Dietrich Benner ein herausragender Vertreter der Allgemeinen Pädagogik aus der pädagogischen Perspektive weiterführende Beiträge zur Religionspädagogik beisteuern will. Mit dem vorliegenden Band bündelt er Aufsätze der letzten Jahre in stark überarbeiteter Form, sodass ein „monographieähnlicher Gedankengang" (7) entsteht. So darf man als Religionspädagoge gespannt sein, wenn B. hier zwei derzeit besonders problembehaftete Felder verschränkt: die bildungstheoretische und schulische Begründung religiöser Bildung angesichts veränderter Tradierungsbedingungen von Kultur und Religion im Kontext der Spätmoderne einerseits mit Überlegungen zu dementsprechenden Formen der Institutionalisierung religiösen Lehrens und Lernens an öffentlichen Schulen andererseits. Dies bekommt noch weitere Brisanz durch deren Eintrag in einen anthropologischen Horizont. Aus den langen Debatten um eine pädagogische und religionspädagogische Anthropologie wissend, dass wegen der Eigenlogik pädagogischer Praxis aus der Anthropologie keine (religions-)pädagogischen Konsequenzen unmittelbar abzuleiten sind, andererseits aber Bildungsprozesse ohne anthropologische Relevanz ins Leere laufen, rekurriert B. sehr wohl auf anthropologische Prämissen. Diese aber bezieht er in kritischer Brechung aufeinander. Aus der Konstellation des pädagogischen, insbes. aus der neuhumanistischen, von Humboldt und Herbart geprägten Bildungstheorie abgeleiteten Begriffs der Bildsamkeit und freien Selbsttätigkeit und dem theologischen Begriff der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen kommt B. zu seiner Hauptthese, dass „nur einem bildsamen Wesen Gott sich offenbaren kann" (115). Denn der „Angewiesenheit der Religion auf menschliche Bildsamkeit" korrespondiert „eine Bildsamkeit des Menschen zur Religion [...], die aktiviert werden muss, wenn religiöse Erziehung gelingen soll" (7).

Um diese These zu erläutern, zu begründen und zu verifizieren, gliedert B. seinen Gedankengang in zwei große Teile. Nach einer problemeröffnenden und teilweise geradezu spannend zu lesenden werksbiographischen Grundierung in der Einleitung (7–12), die mit dem Gelegenheitscharakter mancher Texte die Kontextualität seiner Bildungstheorie markiert, handelt Teil I über „Beziehungen zwischen Erziehung, Bildung und Religion" (15–78). In vier Kap.n geht es ihm um den Nachweis, dass Religion unersetzbar seinen Ort in schulischen Bildungsprozessen haben müsse. Dabei argumentiert er schultheoretisch wie bildungstheoretisch. Weil die Schule ein Ort ist, an dem die Heranwachsenden in anthropologisch, gesellschaftlich und kulturell unverzichtbare Praxen eingeführt werden, die ohne die Schule nicht tradiert werden können, gelte dies auch für Religion. Denn nach Ausweis der Religionssoziologie gelingt deren Tradierung in Familie und Gemeinde kaum noch.

Aber auch aus Sicht der Bildung gehört Religion in die Schule. Arbeit, Religion, Kunst, Politik, Pädagogik und Ethik sind Dimensionen menschlichen Handelns, die als gleichberechtigte und nicht gegenseitig substituierbare Zugänge nebeneinanderstehen. Das Spezifische religiöser Logik bestimmt B. im Rückgriff auf Schleiermacher als eine Lebensform, die das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit erfährt, kultiviert und reflektiert. Die religiösen Gefühle sollen „‚wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er [der Mensch] soll alles mit Religion tun, nicht aus Religion'" (16). Es geht nicht um eine Wirksamkeit religiöser Bildung in den anderen Bereichen menschlicher Praxis – das wäre ein Rückfall in vormoderne Dominanzansprüche –, sondern um die kultivierte Einsicht, dass „überall nicht ohne Religion und auch nicht aus Religion, sondern mit Religion gehandelt werden kann" (46). Damit will B. den spezifischen wie nicht-hierarchischen Rang religiöser Bildung und damit die Anschlussfähigkeit an die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Teilsysteme in den Prozessen der Moderne bildungstheoretisch reformulieren und zugleich zur antifundamentalistischen Zivilisierung von Religion beitragen. In differenzierten Überlegungen zu schulischen Tradierungsprozessen verdichtet B. dies zu einem innovatorischen und transformatorischen Traditionsbegriff „im Kontext unterbrochener Tradierung" (78).

Teil II „Zur Begründung von Religionsunterricht als Unterrichtsfach an öffentlichen Schulen" (79–141) stellt in gewisser Weise eine Konkretisierung und zugleich eine kritische Bewährungsprobe der in Teil I vorgetragenen Überlegungen dar. Hat Teil I eher programmatischen Charakter, so sind die fünf hier zusammengetragenen Texte aus Gutachten und Stellungnahmen zum LER-Unterricht und zum Zürcher Konzept „Religion und Kultur" entnommen, wodurch zudem das bildungspolitische Engagement B.s markiert wird, oder beziehen sich auf das interdisziplinäre empirische Forschungsprojekt KERK (Konstruktion und Erhebung von Religiösen Kompetenzniveaus im Religionsunterricht am Beispiel des Evangelischen Religionsunterrichts), das für die evangelische Religionspädagogik „die Wirksamkeit eines wissensbasierten öffentlichen Religionsunterrichts an allgemeinbildenden Schulen" (139) belegen will. Von besonderer Bedeutung für die derzeitigen Debatten um die Form religiösen Lernens ist die von B. vor-

genommene Konstellation von religionskundlichen wissensbasierten Kenntnissen, religiöser Deutungskompetenz und religiöser Partizipationskompetenz. Wo diese Konstellation einseitig verengt werde, wie in rein religionskundlichen Settings einerseits oder in gemeindetheologisch getragenem Religionsunterricht andererseits, wo die Trennung von Ethik und Religion wie bei LER unterlaufen werde, würde der Ertrag religiöser Bildung für die Subjekte, für die Schule wie für die Öffentlichkeit stark relativiert. Wissen, Erfahrung und Reflexion sind in den schulformspezifischen Transformationsprozessen aufeinander zu beziehen. Die Performativität des Religionsunterrichts „ist nicht die der religiösen Praxis selbst, sondern die eines erfahrungs- und umgangserweiternden Denkens und Deutens. Durch sie können Übergänge in Diskurse und Handlungen angebahnt werden, die sich auf die Bezugsreligion des Unterrichts, auf die Kommunikation mit Angehörigen anderer Religionen sowie auf die Bedeutung von Religion im öffentlichen Raum beziehen." (125)

Man kann an B.s Monographie durchaus kritische Fragen stellen: Ist hier die Eigenlogik der Religion wirklich angemessen erfasst, wenn zwar das Übermoralische des Religiösen (38ff) und damit die Religion primär aus sich selber heraus den anderen Teilsystemen gegenübergestellt wird? Unterliegt nicht insbes. der biblisch tradierten Religion ein übergreifender Wahrheitsanspruch, der eben zutiefst eine ethische wie auch politische Dimension hat, der allerdings sofort konterkariert würde, würde religiöse Bildung ethisch wie politisch instrumentalisiert? Abgesehen von diesem Einwand, der v. a. die Axiomatik seiner Bildungstheorie insgesamt betrifft, bietet diese Monographie interessante und gegenüber seinen sonstigen Arbeiten weiter zuspitzende Erkenntnisse. Gegen eine derzeit in der Praxis des Religionsunterrichts konstatierte Versachkundlichung religiösen Lernens zeigt B. die Unverzichtbarkeit eines performativen erfahrungsgeleiteten Zugangs; gegenüber den Reduktionismen einer bloßen, religionswissenschaftlich grundierten Außenperspektive markiert er die erfahrungsbezogene, theologisch reflektierte Innenperspektive des Religionsunterrichts (89ff); gegenüber den noch immer in theol. Fak.en vertretenen Suprematieanspruch der Exegese oder der Systematik markiert B. aus pädagogischen Gründen die notwendige Transformation theologischer Inhalte in Bildungsgegenstände, durch die die Religionspädagogik eben nicht lediglich zur Anwendungs- und Vermittlungswissenschaft herabgewürdigt wird (68ff).

Der Reichtum an Gedanken dieser Arbeit ist an dieser Stelle nicht im Ansatz vollständig zu rekonstruieren. Diese wären aber deutlich leichter erschließbar, würde in dem – von wenigen Druckfehlern (12; 55; 70; 109) abgesehen – sauber gearbeiteten und gut lesbaren Buch neben dem ausführlichen Literaturverzeichnis mindestens ein Personenregister ergänzt werden. Zudem könnten gelegentliche Redundanzen, insbes. zu Schleiermacher, nochmals bearbeitet werden.

So bleibt insgesamt zu bilanzieren: Inmitten vieler oft wenig tiefschürfender, sich auf Didaktik und Methodik beschränkender Texte zu religiöser Bildung stellt dieses Buch ein inspirierendes, anregendes und herausforderndes Werk dar. Die Religionspädagogik sollte sich um ihrer eigenen Wahrheit willen inmitten anschwellender Legitimationsbedürfnisse damit auseinandersetzen.

Bochum Bernhard Grümme

Religiöse Bildung erforschen. Empirische Befunde und Perspektiven, hg. v. Peter Schreiner / Friedrich Schweitzer. – Münster: Waxmann 2014. 316 S. (Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts), pb. € 29,99 ISBN: 978–3–8309–3161–4

Der Sammelband beginnt mit der prägnanten Vorgabe der Hg., „dass religiöse Bildung heute nicht mehr unabhängig von Erkenntnissen der empirischen (Bildungs-)Forschung begriffen und gestaltet werden kann (11)". Diese These ist umso bemerkenswerter, da sie den religionspädagogischen Metabegriff „religiöse Bildung" dezidiert an das Paradigma der Empirie knüpft und nicht-empirische begründete Theorie („begriffen") und auch Praxis („gestaltet") ausschließt.

Auf der Grundlage dieses Selbstverständnisses will der Band in guter Tradition des Comenius-Instituts – nicht umsonst ist das Buch Volker Elsenbast zum 60. Geburtstag gewidmet – empirische Arbeiten zur religiösen Bildung sichten, auswerten und Anstöße für weitere Forschungen geben, um eine „Zwischenbilanz empirischer Forschung zu religiöser Bildung" (12) vorzulegen.

Nach dieser erfreulich klaren Einleitung darf man auf die einzelnen Beiträge des Bandes gespannt sein; sie sind in drei Kategorien unterteilt: „Übergreifende Perspektiven" – „Bildungsbereiche" – „Weitere Horizonte".

Den „Übergreifende[n] Perspektiven" widmen sich drei Beiträge: Die Hg. *Peter Schreiner* und *Friedrich Schweitzer* gehen in ihrem Übersichtsartikel der Frage nach, „wie und warum" (17) religiöse Bildung erforscht wird. Sie beziehen sich auf Methodologie und Kontexte der theoretisch fundierten empirischen Religionspädagogik, zeigen aber auch Nachholbedarf in einigen Forschungskontexten auf, so z. B. hinsichtlich der Wirksamkeitsforschung religionsdidaktischer Modelle und der dadurch bedingten Optimierung von Bildungsprozessen, ein Beispiel, wie Konzepte religiöser Bildung und empirischer Forschung stärker aufeinander bezogen werden müssen.

Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive nähert sich *Nicola Bücker* dem Thema an und stellt gleich zu Beginn fest: „Bildungsprozesse können und sollen empirisch untersucht werden. Diese Feststellung ist aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eine Selbstverständlichkeit." (33) B. fragt nach, ob die Religionspädagogik, die sie augenzwinkernd einen „empirischen Nachzügler" (34) nennt, diese Selbstverständlichkeit auch angemessen einlöst. Der große Vorteil des Nachzüglers ist nach B., dass die Religionspädagogik auf etablierte und standardisierte Methoden der empirischen Sozialforschung zurückgreifen und sie im Gegenstandsbezug weiterentwickeln kann. Und genau diese adäquate Korrelation zwischen Methodologie und Methode auf der einen und Gegenstandsbezug auf der anderen Seite und nicht die bloße Faktizität ist nach B. der Maßstab, ob die empirische Religionspädagogik tatsächlich dem „state of the art" entspricht – ein wichtiger Zwischenruf B.s, denn nicht überall, wo empirisch draufsteht, ist auch wissenschaftlichen Standards genügende Empirie drin.

Boris Kalbheim rundet die Perspektiven mit einer Reflexion auf normative und methodologische Aspekte der empirischen Sozialforschung in der Religionspädagogik ab. K. thematisiert sowohl die historische Entwicklung der empirischen Religionspädagogik als auch deren idealtypische Beziehung zu den empirischen Sozialwissenschaften. Was folgt daraus für die normative Dimension der Religionspädagogik? K. dämpft die Euphorie ein wenig, denn auch empirisch generierte Hypothesen zur religiösen Bildung bleiben Hypothesen, sie „bieten keine Objektivität" (45) und sind in hermeneutische Prozesse eingebunden. Aus den empirischen Daten emergieren keine direkten normativen Folgen – vielmehr stehen sie in einem empirischen Zyklus und können in einem hermeneutischen Sinne durchaus Veränderungen anstoßen, aber nicht unmittelbar. Nicht zuletzt dadurch wird die empirische Religionspädagogik zum gleichberechtigten Partner der empirischen Sozialwissenschaften.

Nach den notwendigen grundlegenden Reflexionen stellt der Band gegenstandsbezogene empirisch-religionspädagogische Forschungen in fünf Bildungsbereichen vor: „Familie und Elementarbereich" – „Kinder, Jugendliche und Gemeinde" – „Schule und Religionsunterricht" – „Erwachsene" – „Evangelische Bildungsberichterstattung". Die insgesamt 19 Beiträge folgen keinem einheitlichen Schema, sondern geben – wie in der Einleitung angekündigt – jeweils einen Überblick über ihren Gegenstandsbereich oder sind Präsentationen eigener Forschungsprojekte. Je nach Gegenstandsbereich geben die Artikel einen soliden Überblick, können aber aufgrund der Kürze nicht alle Dimensionen eines Gegenstandsbereichs abbilden, sondern setzen perspektivische Schwerpunkte.

Der dritte Teil des Bandes, „Weitere Horizonte", beziehen in drei Beiträgen internationale empirische Forschungsergebnisse in die Diskussion mit ein, überwiegend in multinationalen Forschungsdesigns. Die drei Themenbereiche sind vergleichende Studien zum Religionsunterricht, zur interreligiösen Bildung und zur Konfirmandenarbeit. An Vergleichsstudien zum Religionsunterricht werden die internationalen Forschungsprojekte REDCo (Religion in Education. A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict in Transforming Societies of European Countries), TRES (Teaching Religion in a multicultural European Society) und REL-EDU (Religious Education at Schools in Europe) diskutiert. Teilergebnisse aus REDCo und TRES greift auch das Themengebiet „interreligiöses Lernen" auf und vergleicht es mit weniger empirisch gesättigten Studien aus der Religionspädagogik. Zur Konfirmandenarbeit schließlich wird die Studie „Confirmation Work in Europe" vorgestellt, und zwar im guten Popperschen Sinn hinsichtlich „Grenzen, Fallstricken und Schwierigkeiten" (303) einer solchen Großstudie mit einem Sample von 28.000 Befragten.

Keine Theorie und Praxis religiöser Bildung ohne Empirie – so das einführende und eingängliche Versprechen der Hg. Der Sammelband löst dieses Leitmotiv anschaulich und fundiert in unterschiedlichen Kontexten ein. Ein Buch für die tiefere Fachdiskussion um Empirie und religiöser Bildung im ersten und zur Übersicht über einzelne Themengebiete der empirischen Religionspädagogik im zweiten und dritten Teil.

Würzburg Stefan Heil

Liturgiewissenschaft

Literature or liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity, hg. v. Clemens Leonhard / Hermut Löhr. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VI) 222 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 363), pb. € 69,00 ISBN: 978–3–16–153218–4

The study of Christian worship in the Ante-Nicene period has been greatly enhanced in recent years by the rigorous application of the principles of historical criticism that has characterized biblical studies for a long time. The current volume constitutes the proceedings of a conference at the Univ. of Münster on the theme of hymns and prayers in antiquity. There are both programmatic essays and essays that deal

with particular subjects. Methodology is a major concern of all the contributions.

The volume begins with a theme-setting essay by *Ralph Brucker* on "'Songs', 'Hymns', and 'Encomia' in the New Testament". B. casts doubt on whether any of the poetic pieces often called "hymns" by New Testament scholars can be identified as such. Perhaps most striking is his insistence that Philippians 2:6–11 is neither pre-Pauline nor a hymn according to his rigorous rhetorical analysis. In fact he finds only three New Testament passages that meet the ancient definition of poetry: Acts 17:28; I Cor. 15:33; and Titus 1:12.

A second essay by *Naomi Janowitz* deals with the shifts in meaning from the biblical (Num. 5:11–31) ritual for discerning a suspected adulteress (*Sotah*) to its medieval version. Despite discerning the shift in the rituals for purification to a "new mapping of divine power on earth" (26) the essay seems rather tangential to the whole collection.

A third essay is also somewhat tangential although its methodology is fascinating. There is much to be learned from the "materiality" of ancient texts, e. g. on what surface they were written (skins, stone, papyrus, ...). *Daniel Falk* studies the material aspects of the prayers found in the manuscripts of the Dead Sea Scrolls from the fourth cave at Qumran. This is easily the longest essay in the volume. F. comes to no firm conclusions as to which prayers were commonly recited and which were meant for individual use (like the *Tefillin*). Surprisingly, the contemporary scholarship on the *Hoddayoth* by Angela Kim Harkins was not mentioned in the essay.

The fourth essay by *Stefan Schreiber* considers the (pseudopigraphal) Psalms of Solomon, which the author argues served as a polemic against the Hellenizing Temple elite.

The subject of hymns resurfaces in the next essay by *Michael Rand* which deals with the *Piyyut*, liturgical poetry inserted into synagogal prayer. R. begins with a very useful summary of the prayer services of the synagogue (the *Shema* with its blessings and the *Amida*). He argues that the *piyyutim* served for the recitation of public prayer in the context of these elements of the liturgy and that they can be considered hymns in the Classic (post-5th century) period because of their developed rhyme as well as the likelihood of their being intoned by a precentor (*hazzan*).

The next essay by *Didier Pralon* takes up the issue of Greek pagan hymns in the Hellenistic and Roman periods with particular attention to three hymns, two of them paeans. He finds a continuation of the Homeric and lyric tradition in the hymn of Antagoras to Eros and in the two paeans evidence of an active tradition of hymns in ritual activity.

There follow two overviews by the editors. *Hermut Löhr* carefully assesses the methodological issues involved in discerning the beginnings of Christian hymnody. Two main methodological issues arise: 1) distinguishing the relation between literary and oral traditions, and 2) the precise definition of a hymn. The result is that the hymn belonging to the rhetorical genre of "epicdeictic" need not refer to something that was sung. This seems true of pagan and Jewish as well as Christian hymns. Therefore it is very difficult to identify pieces that were actually sung in Christian worship.

Clemens Leonhard similarly attempts to identify "which hymns were sung in Ancient Christian Liturgies". He rejects the "essentialist fallacy" which asks about the definition of a Christian hymn in favor of searching out plausible contexts for hymn-singing. As he has done before, L. makes a great deal of the transition from the Hellenized tradition of the symposium in Christian (as well as Jewish) circles, a tradition that characterized Christian Eucharistic meetings up until the third century to the development of large scale Christian assemblies with their (inevitable) changes in the style of worship. Arguing that it was reasonable for Christians to distance themselves from the wine drinking and "cuisine of sacrifice" (A. McGowan) of the Hellenistic banquets, he concludes that Christians would have been wary of the music and hymn-singing that would have accompanied these pagan banquets as well. In terms of a changed context he points out the usefulness of hymns from the third century on in promoting orthodoxy, e. g. the *madrashe* of Ephrem the Syrian. His basic conclusion, however, is that "[e]arly Christianity did not sing its theology during its congregational worship" (192).

The final essay in the collection by *Gerard Rouwhorst* deals with the hymns and prayers found in the apocryphal Acts of Thomas (in both Syriac and Greek versions). As with Brucker's introductory essay R. carefully defines the genre "hymn" in antiquity with its tripartite structure of 1) invoking a deity, 2) a narrative giving the rationale for the hymn, and 3) a request. In particular he analyzes three texts from the Acts: a prayer for the daughter of King Gundaphor, a baptismal epiclesis, and a prayer in praise of Jesus. He underlines the rhetorical predilection of these texts for repetition and redundancy, features which may have increased their liturgical or "magical" effects.

For some reason the various authors, other than the editors, are not identified by their institutional affiliation.

This collection challenges the commonly held position (at least by the majority of contemporary biblical scholars) that there are many examples of hymns and liturgical formulae in the New Testament and earliest Christian literature. Clearly this is a salutary caution to that tendency but at times the authors seem to be enchanted with a positivist outlook that attempts to throw cold water on any attempt to discern hymnic material in the sources. In any case, these essays will provide a challenge to facile assumptions about this material in the future and will require scholars to come up with more finely tuned methods for reconstructing hymnic and prayer material in these sources.

Chestnut Hill, Massachusetts John F. Baldovin

Ray, Walter D.: **Tasting Heaven on Earth**. Worship in Sixth-Century Constantinople. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. 2012. 157 S. (The Church at Worship: Case Studies from Christian History), pb. $ 28,00 ISBN: 978–0–8028–6663–9

Im ersten Teil dieses Buches geht es dem Vf. zunächst darum, die Liturgie im Konstantinopel des 6. Jh.s zu kontextualisieren, d. h. die Stadt, die damalige Zeit, das Byzantinische Reich, die damalige Spiritualität, Musik, Gebet usw. zu beschreiben, und eine allgemeine Übersicht über die Feier der damaligen Gottesdienste zu bieten. Dann bespricht er die materielle Kultur, also Manuskripte, Fresken, Ikonen, Bilder der Hagia Sophia-Kathedrale sowie Zeichnungen des Innenraums und seiner Ausstattung und Ähnliches. Ein Großteil des Buches besteht aus Texten, wie z. B. der *Mystagogia* von Maximus dem Bekenner oder den von Procopius und Paul Silentiarius verfassten Beschreibungen der Pracht der Hagia Sophia. Hier finden sich auch eine Rekonstruktion des Formulars der Basilius-Eucharistie, einige Kontakia von Romanos Melodos, eine vom Presbyter Leontius gehaltene Pfingstpredigt sowie einige von Kaiser Justinian in Bezug auf die Liturgie erlassene Verordnungen. Danach bietet der Vf., wie von den Hg.n der einschlägigen Monographienreihe vorgesehen, Hinweise, warum die Erforschung der Liturgie des damaligen Zentrums des Römischen Reiches für heutige Leser und Leserinnen nützlich ist. Zudem macht der Vf. Vorschläge für die Diskussion in Kleingruppen. Ein Glossar und weiterführende Hinweise schließen das Buch ab.

Das Buch ist faszinierend und hervorragend: Ray versteht die Kunst, eine für viele schwer zugängliche Welt – die byzantinische Liturgie im kaiserlichen Konstantinopel des 6. Jh.s – anhand der wenigen zur Verfügung stehenden Objekte (Gebäude, Texte, Kultgegenstände) anschaulich und verständlich zu machen. Diese „Popularisierung" geht nicht auf Kosten der Wissenschaftlichkeit, sondern in diesem Band gehen diese beiden Aspekte miteinander einher. Außerdem gelingt es dem Vf., die damaligen Gottesdienste Konstantinopels in einen breiten Rahmen – die Bedeutung von Liturgie, Theologie, Sakralkunst, Sakralarchitektur, Kirchenmusik, Homiletik und Spiritualität überhaupt sowie die Bedeutung der Beziehung zwischen Kirche und Staat bzw. den Behörden – einzuordnen. Des Weiteren werden heutige Leser und Leserinnen dazu eingeladen, über die Relevanz oder Nicht-Relevanz der Liturgie Konstantinopels für ihre eigene Teilnahme an Gottesdiensten und ihre eigene Kirchenzugehörigkeit nachzudenken.

In seiner Quellenstudie und seinem Kommentar nimmt R. die Rolle des Volkes ausdrücklich in den Blick, gelegentlich auch die unterschiedliche Rollenzuteilung von Männern und Frauen. Auf diese Weise berücksichtigt er, soweit die Quellen dies erlauben, die zunehmende Aufmerksamkeit in der heutigen Liturgiewissenschaft für Kategorien wie „Volk" und „Gender", anstatt sich vornehmlich auf den (männlichen und ordinierten) Klerus zu konzentrieren. Seine Aufmerksamkeit für die Feier in ihrer Gesamtheit einschließlich des Sakralraumes, also nicht nur für das „Formular", ist wohltuend. Deutlich geht es ihm um die „gelebte" Liturgie, nicht nur um die „vorgeschriebene" Liturgie. Dies aus den wenigen Quellen befriedigend herauszuarbeiten ist kein geringes Verdienst.

Es gibt jedoch auch einige Desiderate. R. konzentriert sich hauptsächlich auf die „offiziellen" Gottesdienste, v. a. die Eucharistie („Göttliche Liturgie"), die in der Hagia Sophia gefeiert wurden. Allerdings gibt es daneben noch zahlreiche andere religiöse Rituale und Orte, die für die Gläubigen sehr wichtig waren. Was Rituale betrifft, sei hier an Segenssprüche, Stoßgebete, Exorzismen, Amulette und andere Rituale gegen den „bösen Blick", Prozessionen und Wallfahrten, Reliquienverehrung und Bestattungsbrauchtum gedacht. Was Orte betrifft, denke man an den Besuch der Gräber der Märtyrer/innen und der Verwandten (solche Besuche werden am Ende der Pfingstpredigt Leontius' thematisiert und vom Prediger bewertet) sowie an bedeutende Marienkirchen in Konstantinopel, v. a. an Blachernae und Chalkoprateia mit ihren marianischen Reliquien (insbes. dem Gewand, dem Schleier und dem Gürtel der Mutter Gottes) und Ikonen sowie an die Kirche des Lebengebenden Brunnens mit ihrem heilsamen Weihwasser. Diese Heiligtümer waren das Ziel zahlreicher Pilger/innen und spielten auch in der Prozessionskultur – dies ein bedeutsames Merkmal der Liturgie Konstantinopels! – eine Rolle. Wenn man „worship" (siehe den Unter-

titel des Buches) im weiten Sinn versteht, würden auch die erwähnten Rituale und Orte einen berechtigten Platz in diesem Buch haben.

Manchmal sind die im Buch getätigten Aussagen zu pauschal oder nicht präzise. Bspw. wurde Konstantinopel im Jahr 330 noch nicht „die Hauptstadt" des Römischen Reiches (3 und 6); das geschah erst später. Kann man wirklich von der „Bekehrung" Konstantins im Jahr 312 sprechen (3)? War für „die Kirche" im 4. Jh. – anders als für den Kaiser – der Unterschied zwischen Ketzerei und Orthodoxie so klar, wie R. suggeriert (5)? Laut R. gab es im 6. Jh. über 70 Klöster in Konstantinopel (11). Das ist richtig, aber es waren nicht ein paar, sondern sehr viel mehr als 70. In der Mitte des 6. Jh.s, als in der Stadt zwischen 400.000 und 500.000 Menschen lebten, gab es ungefähr 150 offizielle Männer- und Frauenklöster. Sie befanden sich zumeist am Stadtrand und konnten so eine gewisse Distanz zum regen und hektischen Stadtleben, einschließlich des Kaiserhofes und der kirchlichen patriarchalen Kanzlei, aufrechterhalten. Viele dieser Klöster wurden übrigens vom Adel protegiert. Es wohnten dort nicht nur griechischsprachige Mönche und Nonnen, sondern auch Armenier, Syrer oder Lateiner. Es wäre für das Buch vielleicht relevant gewesen, in den diesbezüglich noch existierenden Dokumenten mögliche Hinweise auf das liturgische Leben der Hauptstadt herauszuarbeiten.

Insgesamt jedoch hat R. eine äußerst attraktive Studie vorgelegt. Auch das Layout ist sehr ansprechend. Diese Studie stellt geradezu ein Musterbeispiel einer gelungenen Popularisierung der oft mühsam errungenen und viele Vorkenntnisse erfordernden wissenschaftlichen Einsichten dar.

Graz Basilius J. Groen

Haunerland, Winfried / **Sauer**, Hanjo: **Liturgie – Spiegel des Kirchenbildes**. Wer das Volk Gottes ist und wie es feiert. – Wien: Styria Premium 2013. 144 S. (Kardinal König Bibliothek, 3), geb. € 16,99 ISBN: 978–3–222–13385–5

Die Buchpublikationen im Umfeld des 50-jährigen Konzilsjubiläums stellen eine Legion dar. In der Regel betreffen sie das gesamte Spektrum der Konzilsdokumente oder aber ein einzelnes darunter. Die Besonderheit des vorliegenden kleinen Bandes liegt darin, dass zwei der Konstitutionen des Konzils, die zwar zeitlich nah beieinander liegen, aber inhaltlich nicht unbedingt miteinander in Verbindung gebracht werden, zwischen zwei Buchdeckeln vereint sind. Die zunächst ungewöhnlich erscheinende Kombination erklärt sich aus der Besonderheit der Reihe, die das Konzil aus der Perspektive des Wiener Kardinals Franz König betrachtet. Daher steht auch die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* an erster Stelle. Sie wird behandelt vom Linzer Fundamentaltheologen Hanjo Sauer. Der zweite Teil des Bandes, die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* betreffend, hat als Vf. den Münchener Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland, der einige Jahre Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Linz war.

Für Kardinal König bildete die Liturgie zunächst kein eigentliches Thema. Er war ganz auf die Kirche konzentriert, erst später trat ein Interesse für liturgische Fragen hinzu. Diese spezifische Perspektive tut dem Buch gut. Denn auch die Liturgiekonstitution ist vom Thema Kirche her zu erschließen, wobei manches theologisch erst in der Kirchenkonstitution expliziert wurde. Dabei wird deutlich, dass Kirchenverständnis und Liturgieverständnis sowie liturgische Praxis eng miteinander verzahnt sind, was sich sowohl im Vorfeld des Konzils als auch in den verabschiedeten Dokumenten widerspiegelt. Leitgedanke für die Kirche ist der des pilgernden Volkes Gottes. Die Liturgie wird hier unter dem Gesichtspunkt Gottesdienst der ganzen Kirche betrachtet. Damit steht allein schon in den Überschriften die durch das Konzil bewirkte Dynamik im Mittelpunkt. Die einzelnen Kap. zeichnen den Weg vom Vorfeld bis zum fertigen Dokument nach. Zunächst wird eine Skizze der Ausgangssituation geliefert, wobei hier der Gedanke der Erstarrung bzw. des Ritualismus im Vordergrund steht. Für die Vorbereitung erwies sich die Liturgiekonstitution als unproblematischer, da infolge der liturgischen Kongresse seit den späten 1940er-Jahren erhebliche Vorarbeit geleistet worden war. Nach einer Schilderung des Verlaufs der Debatten wird jeweils das Endergebnis kurz skizziert. Als Konsequenzen werden das neue Selbstverständnis der Kirche respektive die Erneuerung der Liturgie genannt. Die bis heute feststellbaren Ambivalenzen sowohl im Kirchenverständnis als auch im theologischen wie praktischen Verständnis der Liturgie sind in den Konzilstexten selbst grundgelegt.

In Bezug auf die Kirchenkonstitution war die Abkehr von der alten Schultheologie die Voraussetzung, um den Weg aus der Erstarrung zu finden. Das rein institutionelle Kirchenverständnis war unter Papst Pius XII. nur ansatzweise korrigiert worden. Ebenso korrigiert wurde der bis dahin rein instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff, wie dies in der Offenbarungskonstitution noch weiter ausgeführt wird. In der Kirchenkonstitution kann infolge der dynamischen Sichtweise das Verhältnis Christi und der Kirche als *sacramentum mundi* bezeichnet werden.

Auch im Verständnis der Liturgie hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden. Bis zum II. Vatikanum ging man vom Inkarnationsparadigma aus, welches seitdem durch den Schlüsselbegriff *mysterium paschale* ersetzt wird. An die Stelle des *cultus debitus*, der geschuldeten Verehrung, wird nun ein dialogisches Konzept gesetzt. Der Begriff der „Tätigen Teilnahme", der bereits durch Papst Pius X. 1903 in päpstlichen Dokumenten eingeführt wurde, führt zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Priester und Laien, von besonderem und allgemeinem Priestertum. Hier gibt es viele Gemeinsamkeiten mit der Kirchenkonstitution.

Beiden Konstitutionen liegt ein organisches Verständnis zugrunde, das auch eine Entwicklungsdynamik in sich trägt. So wird ein neues Verhältnis von Universalität und Partikularität formuliert. Die Liturgie, insbes. die Eucharistie, wird in beiden Konstitutionen als Quelle und Höhepunkt, *culmen et fons*, bezeichnet. Ebenfalls gemeinsam ist der Weltbezug, der in früheren Konzepten praktisch fehlte. Eine besondere Dynamik liegt in der neuen Verhältnisbestimmung der beiden Sacerdotia, sicher ein noch zu entwickelndes Thema. Am Ende wird das Problem der Nachhaltigkeit aufgegriffen und es wird appelliert, den vom Konzil gegebenen Anstoß nicht zu vergessen.

Der kleine Band bietet eine kompetente Einführung in die beiden Konstitutionen des Konzils sowie Einblicke in deren Hintergründe und Konsequenzen. Er macht den erstaunlichen Innovationsschub deutlich, der durch diese Texte hervorgerufen wurde. Das hier angereicherte Potential ist noch lange nicht erschöpft. Als kleines Manko ist anzumerken, dass die beiden Kap. doch allzu sehr nebeneinander stehen bleiben. Man hätte sich am Ende noch einmal eine von beiden Vf.n verantwortete synthetisierende Darlegung gewünscht. Freilich erschließen sich die Gemeinsamkeiten und Synergieeffekte beider Konstitutionen durchaus beim Lesen. So werden die daraus zu ziehenden Schlüsse dem Leser zugemutet, was kein Fehler sein muss. Aufgrund der Besonderheit der Perspektive und der kundigen und klaren Darlegung ist der Band einer breiten Leserschaft zu empfehlen.

Bonn Albert Gerhards

Kirchenrecht

Grabmeier, Johannes: **Kirchlicher Rechtsweg – vatikanische Sackgasse!** Kirchliches Rechtssystem in der römisch-katholischen Kirche endgültig gescheitert – dargestellt am konkreten Fall eines hierarchischen Rekurses von Regensburg bis Rom zur Mitwirkung der Laien in der Kirche. – Schieling: Animus 2013. 264 S., geb. € 40,00 ISBN: 978–3–00–040423–8

Die 2005 erfolgte Abschaffung der Regensburger Katholikenräte durch den damaligen Diözesanbischof Müller, die dem von der Würzburger Synode konkretisierten Modell zur diözesanen Koordinierung des Laienapostolats in Regensburg ein Ende bereitete, war kirchenpolitisch und kirchenrechtlich brisant. Der vorliegende Band dokumentiert Vorgang und verfahrenspraktisches Nachspiel und integriert mit bereits andernorts veröffentlichten Beiträgen der Kanonistin Sabine Demel (41–56; 149–158) eine kirchenrechtswissenschaftliche Bewertung. Zentralen Raum nimmt die Darstellung des Rekursverfahrens gegen die bischöfliche Entscheidung ein: Der Vf., ehemaliges Mitglied des Diözesanrats, der den Auflösungsakt für rechtswidrig erachtet und sich hiergegen zur Wehr setzte, schildert den hierarchischen Rekurs, mit dem er den Regensburger Fall vor die Apostolische Signatur brachte. Das Verfahren und dessen Ausgang verstand er als Nagelprobe, wie es um die kirchliche Rechtskultur bestellt sei (9). Seine Niederlage deutet er deshalb als symptomatisch für die Leistungsfähigkeit des Kirchenrechts. Als „endgültig gescheitert" kennzeichnet er bereits im Untertitel das kirchliche „Rechtssystem", das intransparent und parteilich sei. Wenngleich die Radikalität der Wertungen die Lektüre mühsam werden lässt, werden nicht wenige Kritikpunkte Kanonistinnen und Kanonisten bekannt vorkommen: mit der Nichtveröffentlichung dikasteriellen Prozessrechts benennt der Vf. u. a. ein bekanntes Monitum (95).

In diesem Sinne liest sich der Band als informative dichte Beschreibung des Regensburger Falls, die jedoch durchgängig von der polarisierenden Parteilichkeit der Sicht des Vf.s geprägt ist. Um in den Genuss des kanonistischen Gehalts zu kommen, muss man manche Verdächtigungen und Unterstellungen überlesen: da wird kuriales Handeln als „infames Ränkespiel" (31) ausgewiesen, dem Bischof üble Absicht unterstellt (32, 136). Misslich ist auch, dass der Vf. von sich in der dritten Person spricht – in der Wahl der ersten Person hätte die Chance gelegen, die die Ausführungen prägende persönliche Sichtweise als eine solche zu kennzeichnen. Einen wissenschaftlichen Anspruch kann die Schrift aufgrund ihrer subjektiven Einfärbung daher nicht erheben; dem widersteht auch manche theoretische Schwäche. Der Vf. ist Mathematiker und kein Kanonist. Dies merkt man u. a. daran, dass

er unhinterfragt die Prozessgrundsätze des weltlichen Rechts zur Norm der Beurteilung der kirchlichen Verfahrensfairness macht (226–230). Hier müsste Begründungsaufwand geleistet werden, warum bestimmte Prozessgrundsätze – wie das Recht auf rechtliches Gehör – mit Blick auf die Verfahrensfairness unhintergehbar sind, während andere – wie der prozedurale Mündlichkeitsgrundsatz – durchaus zur Disposition gestellt werden können. Die Stärke des Bandes liegt somit weniger in seiner kanonistischen Leistung als vielmehr in seinem dokumentarischen Wert, findet sich in ihm doch umfängliches Akten- und Gutachtenmaterial aus dem Rekursverfahren, das man selten zu Gesicht bekommt.

Bochum Judith Hahn

Fürnkranz, Johannes: **Effizienz der Verwaltung und Rechtsschutz im Verfahren.** Can. 1739 in der Dynamik der hierarchischen Beschwerde. – Paderborn: Schöningh 2014. 406 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 19), pb. € 56,00 ISBN: 978–3–506–77946–5

Nicht nur die Unterzeichner des sog. „Theologen-Memorandums" *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch* fordern, dass „Rechtsschutz und Rechtskultur in der Kirche [...] dringend verbessert werden"[1] müssten. Das bestehende hierarchische Beschwerdeverfahren gegen Akte der kirchlichen Verwaltung, wie es in den cc. 1732–1739 CIC grundgelegt ist, gilt vielmehr allgemein als unzureichend. So stellt bspw. der (einer kirchenpolitischen Parteinahme hier gewiss unverdächtige) Kölner Offizial Günter Assenmacher fest: „Dieses R[ekurs]-Verfahren ist der Rest eines umfassender projektierten und nach wie vor gewünschten Rechtsschutzes gegen die Verwaltung durch eine eigene kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit." (*Lexikon des Kirchenrechts*, Sp. 832) Während das Projekt einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, das in der aktuellen Rechtsstruktur der Kath. Kirche nur in Form der gerichtlichen Anfechtung eines durch ein Dikasterium der Römischen Kurie ursprünglich erlassenes oder im Beschwerdeverfahren bestätigtes Dekret bei der Apostolischen Signatur (c. 1732 CIC) existiert, bereits wiederholt Gegenstand umfangreicher Einzelstudien war[2], fehlte für das hierarchische Rekursverfahren bislang eine Monografie, die das Spannungsfeld zwischen bestmöglicher Effizienz der Verwaltung und notwendigem Schutz der Rechte der Gläubigen ausleuchtet.

Diese Lücke zu schließen, hat sich Johannes Fürnkranz zur Aufgabe gestellt. Er ist Priester der Erzdiözese Wien und Mitarbeiter in der Ehesektion der Kongregation für die Glaubenslehre. Seine hier zu besprechende Diss. wurde an der Kirchenrechtlichen Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana unter Anleitung von Msgr. Gianpaolo Montini, dem *Promotor Iustitiae* am Obersten Gerichtshof der Apostolischen Signatur, verfasst. Im Mittelpunkt der Studie steht der hierarchische Obere und seine Rolle im Rahmen der Verwaltungsbeschwerde nach c. 1739 CIC.

Das Werk ist – abgesehen von einer „Einleitung" (23–28), einer Inhaltsübersicht und einigen Anmerkungen zur Wortwahl zu Beginn sowie einer thesenhaften Zusammenfassung der Ergebnisse („Schlussbemerkungen", 341–346) am Ende – in drei Teile mit insgesamt sieben Kap.n gegliedert:

In einem ersten Teil werden als Hintergrund für die nachfolgenden Überlegungen in zwei Kap.n „Wesen und Form der Verwaltungsbeschwerde" (29–142) dargestellt. Unter der Überschrift „Allgemeine Bemerkungen zur kirchlichen Verwaltung" (31–84) werden hierfür zunächst allgemein „Charakteristika der kirchlichen Leitungsvollmacht" und „Strukturprinzipien der kirchlichen Verwaltung" erläutert sowie „Der Verwaltungsakt und seine Mängel" im Besonderen überblicksartig beleuchtet. Das zweite Kap. (85–142) ist der Verwaltungsbeschwerde in ihrer historischen Entwicklung sowie in ihrer gegenwärtigen Form im CIC/1983 gewidmet.

Im Zentrum des zweiten Teils („Die Entscheidung des hierarchischen Oberen", 145–283) steht c. 1739 CIC. In drei Kap.n werden hier die Redaktionsgeschichte dieser Norm aufgezeigt (Kap. III, 145–194), der Canon einer detaillierten Einzelexegese unterzogen (Kap. IV, 195–257) sowie vier formale Fragen zu dem Charakter der Norm, zum Umfang der Entscheidungsvollmacht, zur Entscheidungspflicht und zur Rolle der Apostolischen Signatur in ihrer Doppelfunktion als hierarchischer Oberer und Verwaltungsgericht erörtert (Kap. V, 259–283).

Ein dritter Teil („Quaestiones selectae zu can. 1739", 285–340) schließlich widmet sich einer Auswahl an Themen im Umfeld von c. 1739 CIC. Hier werden anhand konkreter Fälle aus der Gerichtspraxis der Apostolischen Signatur die Entscheidung des hierarchischen Oberen und die rechtliche Stellung der Parteien betrachtet (Kap. VI, 287–313) sowie das (von F. sog.) „Kon-Kurrenz"-Verhältnis von untergeordnetem und hierarchischem Oberen erörtert (Kap. VII, 315–340).

Neben zwei Exkursen (132–142; 253–254) zu c. 1004 CCEO, der entsprechenden Norm zur hierarchischen Beschwerde im Ostkirchenrecht, finden sich über das Werk verstreut zahlreiche Anmerkungen zum österreichischen staatlichen Verwaltungsrecht, die anregen können, über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in verschiedenen Rechtssystemen nachzudenken und die spezifischen Charakteristika der kirchlichen Strukturen zu ergründen.

Dem Werk sind drei Anhänge beigefügt: eine synoptische Darstellung der Redaktionsgeschichte von c. 1739 CIC (347–349), eine tabellarische Übersicht über das Verwaltungsbeschwerdeverfahren nach dem CIC/1983 (350) sowie der Abdruck eines bislang unveröffentlichten Endurteils der Apostolischen Signatur zur Absetzung eines Pfarrers im lateinischen Original mit deutscher Übersetzung (351–366).

Am Ende des Buches finden sich ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (367–402) sowie ein Namensregister (403–406).

In der Gesamtschau auf das Werk ist zunächst festzuhalten, dass der eingangs genannte „Lückenschluss" dem Vf. ohne jede Einschränkung geglückt ist. Er hat nicht nur die relevante Literatur zur hierarchischen Verwaltungsbeschwerde aus dem deutschen, italienischen, englischen, französischen und spanischen Sprachraum zusammengetragen, sondern darüber hinaus umfangreiches, meist bislang unveröffentlichtes Quellenmaterial, insbes. aus dem Archiv der Apostolischen Signatur, gesammelt. Dabei ging er äußerst sorgfältig zu Werke. Dem Rez.en stießen auch in fremdsprachigen Texten nahezu keine formalen oder orthographischen Fehler ins Auge. Mit detektivischem Spürsinn weist F. auf falsche Datierungen, Zitationsmängel sowie Druckfehler bei anderen Autoren hin.

In seine Überlegungen bezieht F. nicht nur Gerichtsurteile und andere ausgearbeitete Archivdokumente mit ein, sondern verweist auch auf handschriftliche Vermerke in den von ihm gesichteten Akten (etwa 299, Anm. 39). Diese Akribie in der Auswertung des Archivmaterials ist äußerst lobenswert. Allerdings fragt sich der Rez. auf dem Hintergrund seiner eigenen Verwaltungserfahrungen, ob derartige vorbereitende Notizen untergeordneter Kurialmitarbeiter nicht gelegentlich von F. überinterpretiert werden. Gewiss ist der Einfluss interner Vorlagen auf Entscheidungen der hierarchischen Oberen kaum zu unterschätzen. Werden Worte in internen Schriftstücken der Römischen Kurie aber tatsächlich immer so sorgfältig und überlegt gewählt, wie es die Analysen und Schlüsse von F. nahelegen?

Mit eigenen Wertungen und Stellungnahmen hält sich F. diplomatisch geschickt zurück, meist beschränkt er sich auf Anmerkungen[3]. Angesichts der kontroversen Thematik ist dies gewiss nicht verkehrt. Im Gegensatz zu anderen Vf.n tritt F. nicht mit (zuweilen vorschnellen) Reformvorschlägen und kirchenpolitischen Forderungen auf. Er versucht vielmehr, die bestehende Rechtslage auf dem Hintergrund der historischen Entwicklung zu erläutern. Darüber hinausgehende Schlussfolgerungen *de lege ferenda* überlässt er ganz der Leserin bzw. dem Leser seines Werkes. So bleibt die Frage offen, ob die Normen zum Rechtsschutz in der Kirche tatsächlich einer dringenden Verbesserung bedürfen oder ob schon durch eine kluge Anwendung der bestehenden Regelungen sichergestellt werden kann, dass dem Heil der Seelen bestmöglich entsprochen wird (vgl. 364).

München Rafael M. Rieger

Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und Katholischer Kirche in Deutschland, hg. v. Matthias Pulte / Ansgar Hense. – Paderborn: Schöningh 2014. 320 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 17), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–506–77882–6

Der Band gibt die meisten Referate einer Tagung wieder, die zu dieser Thematik auf Einladung des Mainzer Kirchenrechtlers Matthias Pulte und des Leiters des Staatskirchenrechtlichen Instituts der Deutschen Bischofskonferenz Ansgar Hense im September 2012 in Mainz stattfand. Nach dem Grußwort des damaligen Rheinland-Pfälzischen Ministerpräsidenten *Kurt Beck*, der unterstreicht, dass sich das Staat–Kirchen-Verhältnis in Deutschland bewährt habe, folgen 16 fach-

[1] *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch.* Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche, abgerufen wurde: http://www.memorandum-freiheit.de [Stand: 1.9.2015].

[2] Erinnert sei hier nur an die Habil.schrift von Dominicus M. Meier: *Verwaltungsgerichte für die Kirche in Deutschland?* Von der gemeinsamen Synode 1975 zum Codex Iuris Canonici 1983, Essen 2001.

[3] Diese literarische Form scheint F. geradezu zu lieben. Abgesehen von der Danksagung zu Beginn und den Schlussbemerkungen (341–346) finden sich lediglich auf fünf Textseiten (149; 257; 259; 288; 315) keine Fußnoten. Sogar das Quellen- und Literaturverzeichnis ist mit einigen umfangreicheren Anmerkungen versehen. An vielen Stellen geht das „Kleingedruckte" weit über notwendige Literaturangaben hinaus und öffnet den Blick auf interessante Fragestellungen und Probleme, die nicht im Mittelpunkt der Studie standen.

wissenschaftliche Beiträge sowie das Nachwort des Hg.s Hense. Die Anordnung der Beiträge in alphabetischer Reihenfolge verwundert etwas, weil sich eine sachliche Ordnung angeboten hätte, indem erstens theologisch-kirchenrechtliche Grundlagenfragen, zweitens deutsche Spezialprobleme und drittens dann der europarechtliche Beitrag sowie die Ländervergleiche einen eigenen Teil hätten bilden können. Die Besprechung erfolgt in der Reihenfolge einer möglichen inhaltlichen Gliederung, wobei nicht alle Beiträge besonders hervorgehoben werden können.

Der Kirchenrechtler *Stephan Häring* führt sachgerecht in den historischen Ursprung der Staatsleistungen ein, die im evangelischen Raum auf die Reformation und im katholischen Raum auf die Säkularisierung von 1803 zurückgehen. Er macht deutlich, dass ursprünglich keine fortlaufenden Zahlungen aus dem Staatshaushalt vorgesehen waren, sondern durch Vermögensübertragung (Realdotation) die Finanzierung von Domkirche, Bischof, Domklerus und Seminarien gesichert werden sollte. Der Sozialethiker *Gerhard Kruip* fordert eine strikte Gleichbehandlung aller religiösen und weltanschaulichen Gruppen, wenn der Staat religiöse Aktivitäten direkt oder indirekt begünstigt. Er plädiert dafür, dass die Katholische Kirche selbst darauf hinwirken soll, die überlieferten Staatsleistungen abzulösen. Dies könnte ihre Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit erhöhen. Der Würzburger Kirchenrechtler *Heribert Hallermann* zeigt anhand des gesamtkirchlichen Dekrets über die Religionsfreiheit und der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, dass die Kirche bereit ist, Privilegien aufzugeben. Weiterhin erwähnt er Bestimmungen aus dem geltenden Kirchenrecht und den Konkordaten, die das Recht der Kirche über Eigentum zu verfügen und den Grundsatz der Selbstfinanzierung darlegen. Der Vertreter von Caritas Deutschland in Berlin, *Mario Junglas*, begründet die staatliche Unterstützung kirchlichen Sozialengagements damit, dass bei Vertrauensgütern wie bei sozialen Dienstleistungen jenseits von Staat und Markt ein gemeinnütziges Angebot sinnvoll ist und christliche Anbieter auch auf Existenz- und Sinnfragen eingehen können, die häufig mit dem Leben in Krankenhäusern, Heimen, Hospizen etc. aufkommen.

Der Staatskirchenrechtler *Michael Droege* behandelt die Frage der, verfassungsrechtlich seit 1919 im Sinne einer stärkeren Trennung von Kirche und Staat gebotenen, Ablösung der Staatsleistungen. Diese ist bisher gescheitert, da ein Bundesgesetz, das die Ablösungsgrundsätze für die Ablösung durch die Länder festlegen muss, bisher nicht zustande gekommen ist. Da die Ablösung nach dem Marktwert verfassungsrechtlich nicht geboten ist, könnte eine Ablösesumme zwischen dem Zehnfachen und dem Achtzehnfachen der jährlichen Zahlungen liegen, die sich zusammen auf knapp 500 Millionen Euro an beide große Kirchen in Deutschland belaufen. Wie der Finanzdirektor der Erzdiözese Köln erläutert, beträgt dort die Höhe der Staatsleistungen lediglich 1,30 Euro pro Katholik und Jahr, was mit einem Anteil von 0,3 % am Bistumshaushalt marginal ist, während beim Bistum Magdeburg 20 % des Etats und 58 Euro pro Katholik gezahlt werden, weil das Bundesland Sachsen-Anhalt pro Einwohner die höchsten Staatsleistungen aller Bundesländer gewährt. Nach der deutschen Einheit sind dort besonders großzügige Staatsleistungen vereinbart worden. Weitaus höher sind die staatlichen Zuschüsse an kirchliche Schulen und Kindergärten.

Der Steuerrechtler *Hanno Kube* behandelt Fragen der Religionsförderung durch das staatliche Steuer- und Abgabenrecht. Er weist auf die Steuerbefreiung kirchlichen Vermögens (z. B. von der Grundsteuer) sowie der steuerlichen Absetzbarkeit von Kirchensteuern, Spenden etc. hin. Diese Vergünstigungen führen zu Einnahmeausfällen des Staates in Höhe mehrerer Milliarden Euro im Jahr. Weitere Einzelheiten werden von *Martin Hochhuth* zum „Beschneidungsurteil" oder von *Norbert Janz* zur Kontrolle der Verwendung von Staatsleistungen durch Rechnungshöfe der Länder thematisiert. Ein weiterer Beitrag von *Friedhelm Hufen* thematisiert das Verhältnis von Kirche und Kulturförderung. Während dieser Beitrag sich detailliert mit Einzelaspekten auseinandersetzt, greift der Mitherausgeber *Matthias Pulte* nach einer historischen Einführung knapp und teilweise etwas plakativ eine Vielzahl von Herausforderungen auf (u. a. die Integration von Muslimen in das deutsche Staat–Kirchen-Verhältnis, Kath.-Theol. Fak.en, kirchliches Arbeitsrecht). Er hätte hier zumindest die Passagen weglassen können, die bereits in anderen Beiträgen ausgiebig behandelt worden sind.

Sebastian Müller-Franken greift europarechtliche Aspekte der staatlichen Religionsförderung auf. Die EU hat die hergebrachten Staats-Kirche-Beziehungen in den Mitgliedsstaaten zu respektieren. Bei der Förderung kirchlicher Wohlfahrtsverbände können Fragen des europäischen Beihilfe- und Wettbewerbsrechts tangiert sein. *Francis Messner* (Straßburg) erläutert ausgehend vom Prinzip der Laizität das französische Konzept der Trennung von Kirche und Staat. Gegen eine Finanzierung erzieherischer oder sozialer Einrichtungen der Kirche gibt es in Frankreich keine Einwände. Weiterhin können die Gemeinden Baumaßnahmen an Kirchgebäuden finanziell unterstützen. Staatliche Finanzierung ist auch in der Anstaltsseelsorge (Gefängnisse, Militär etc.) möglich. Während Anfang der 1970er-Jahre noch 2400 Geistliche in Frankreich vom Staat bezahlt wurden, ging diese Zahl wegen der fehlenden Priester um rund 1000 zurück. Auf die gesonderte Rechtslage in Elsass-Lothringen wird besonders hingewiesen. Die Situation in Ungarn wird von *Balazs Schanda* eingebracht. Nachdem mit der Einführung des Sozialismus der umfangreiche Bodenbesitz der Kirchen verstaatlicht worden war, zahlte der sozialistische Staat auch zwecks Kirchenkontrolle bescheidene Staatsleistungen. Nach dem Ende des Sozialismus wurden Gebäude rückübertragen bzw. die Kirchen/Religionsgemeinschaften erhielten Entschädigungen bzw. dauerhafte Staatsleistungen für den Verzicht auf Rückübertragungen. Die Steuerzahler können 1 % ihrer Einkommenssteuer den Kirchen widmen, was nach Werbekampagnen eine Million Steuerzahler tun. Der Religionsunterricht wird staatlich bezahlt und Spenden spielen eine wichtige Rolle.

Es schließen sich noch ein Überblick von *Rik Torfs* über die Situation in Luxemburg und Belgien (starke Staatsfinanzierung nach dem Napoleon-Konkordat von 1801) sowie den Niederlanden an. Dort gibt es zwar staatlich finanzierte Militärseelsorge sowie Steuererleichterungen für Spenden an Kirchengemeinden. Ansonsten ist eine Eigenfinanzierung angezielt. In dem Beitrag werden wichtige Überlegungen zur zukünftigen Gestaltung der staatlichen Religionsförderung angestellt. *Markus Vinzent* behandelt die Situation der Church of England – der einzige Beitrag, der nicht die katholische Kirche in den Vordergrund stellt. Er geht besonders auf die Konsequenzen religiöser Pluralisierung für den Religionsunterricht ein. Leider sind die in diesem Beitrag abgedruckten Graphiken kaum entzifferbar. Ein Nachwort des Hg.s *Ansgar Hense* rundet den Band ab.

Es wird deutlich, dass durch eine religiöse Pluralisierung (Zuzug von Muslimen und anderen) sowie den Verlust der christlichen Kirchen durch eine hohe Zahl von Konfessionslosen Wandlungsprozesse in vielen europäischen Ländern anstehen. Dabei treten historische Gesichtspunkte (Entschädigungen für Enteignungen) zurück zugunsten heutiger gesellschaftlicher Beiträge von Religionsgemeinschaften (soziale Nützlichkeit) sowie der Gleichbehandlung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. In dem Band fehlt die protestantische Sichtweise, weil die Evangelische Kirche in Deutschland von allen Änderungen der Staats-Kirche-Beziehungen gleichermaßen betroffen wäre. Die nach Veröffentlichung des Bandes 2015 erfolgte Abschaffung der Staatsfinanzierung der Kirche in Luxemburg ist ein exemplarisches Beispiel für Wandlungsprozesse im europäischen Kontext und demonstriert damit die Aktualität der behandelten Thematik.

Bochum Joachim Wiemeyer

Petrat, Nils: **Gebetsräume in öffentlichen Gebäuden**. Ein Trendphänomen kirchenrechtlich betrachtet. – Essen: Ludgerus 2015. 172 S. (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canoni, 71), kt € 34,00 ISBN: 978–3–87497–287–1

Der Text von § 54 des Gesetzes über den Vollzug der Freiheitsstrafe und der freiheitsentziehenden Maßregeln der Besserung und Sicherung – Strafvollzugsgesetz (StVollzG) lautet: „(1) Der Gefangene hat das Recht, am Gottesdienst und an anderen religiösen Veranstaltungen seines Bekenntnisses teilzunehmen." Das Bemerkenswerte an dieser Bestimmung ist, dass in einem staatlichen Gesetz das Recht zur Teilnahme am Gottesdienst, also eine kanonistische Materie, geregelt wird. Die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 14 des Zweiten Vatikanischen Konzils begründet das Recht und die Pflicht der Gläubigen zur aktiven, bewussten und vollen Teilnahme am Gottesdienst theologisch. Es ergebe sich aus dem Wesen der Liturgie. Kanon 214 des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 spezifiziert dieses aus dem Wesen der Liturgie abgeleitete Recht der Gläubigen durch die Bestimmung, es stehe den Gläubigen zu, „den Gottesdienst gemäß den Vorschriften des eigenen, von den zuständigen Hirten der Kirche genehmigten Ritus zu feiern" (c. 214 CIC/1983).

Man wird von ebendiesem Recht der Gläubigen auf die Feier des Gottesdienstes ausgehen müssen, um verstehen zu können, warum die Errichtung von Gottesdiensträumen, Orten des Gebetes und Stätten der Stille in öffentlichen Gebäuden im Trend liegt. Eine Kirchenleitung, die diesem Trend nachkommt, orientiert sich mit der Schaffung von neuen religiösen Orten an den Lebensräumen der Menschen. Sie realisiert, dass im modernen Bewusstsein Gottesbezug und Glaube ihre Relevanz entfalten, wenn sie im Leben der Menschen Gestalt gewinnen. Werden sie ausschließlich als normative Vorgabe, an der sich das Leben zu orientieren habe, verkündet, verlieren diese an Bedeutung. Dass und wie sich gesellschaftlich die Verhältnisse in der Beziehung zwischen Leben und Religion umgekehrt haben, hat bereits vor Jahren Rudolf Englert auf den Begriff gebracht: „Was früher Waage war, die Religion, bzw. der christliche Glaube, wird nun selbst gewogen und was ehemals gewogen wurde, die jeweilige Lebensgeschichte, ist zum Maßstab und Testfall für die Gültigkeit religiöser Gewichtungen geworden. Nicht das Leben wird in den normativen Rahmen der Religion eingefügt, das Leben selbst ist der Rahmen, in den Religion eingefügt wird." (Rudolf Englert: „Haben wir Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen", in: *Lebenswege und Religion.* Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik, hg. v. D. Dormeyer / H. Mölle / T. Ruster, Münster 2000, 221–236, hier: 223).

Der beobachtbare Trend hin zu Gebets- und Gottesdiensträumen in öffentlichen Gebäuden, den in einer beachtenswerten Studie Nils

Petrat aus kirchenrechtlicher Perspektive untersucht, wäre damit weniger als ein Phänomen der Zivilreligion zu verstehen und vielmehr als Ausdruck einer lebensraumorientierten Ausrichtung der Pastoral. Dass interreligiöse Abgrenzungen und konfessionelle Profilierungen bei interkonfessionell oder multireligiös orientierten Raumprogrammen einerseits nötig sind, man sich für sie andererseits aber kaum auf die durch die entsprechenden Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils grundsätzlich ermöglichten ökumenischen und interreligiösen Gesprächs- und Kooperationsangebote berufen kann (37–48), macht einen Teil der Problematik aus. P. stellt in kluger Weise heraus, dass kirchenrechtlich die angemessenen Kategorien für diesen Trend in der sachlich gebotenen Differenzierung erst noch zu finden wären. Der rechtliche Status quo verhindere es eher, Kapellen, Oratorien und Räume der Stille in Flughäfen, an Autobahnen und in Bahnhöfen, in Parlamentsgebäuden, Krankenhäusern, Gefängnissen und Hochschulen sowie Sportarenen als Zeugnis einer ökumenisch offenen, lebensraumorientierten Präsenz der Kirche im öffentlichen Raum zu verstehen. Die kanonistischen Bestimmungen über Kirchen, Kapellen, Oratorien und andere Stätten der Andacht, der Gottesverehrung und des Gebets orientieren sich an der Heiligkeit des Ortes. Die juristisch zu verstehende Kategorie der Heiligkeit (vgl. 47) besagt, dass ein Ort durch Weihe und Zustimmung der kirchlichen Gewalt aus dem Profanen ausgesondert, zu einem sakralen Ort wird, zu einem Ort der Begegnung mit dem transzendenten Gott, zu einer „Freistätte", als Ort des Asyls und der Immunität, d. h. des Schutzes vor weltlicher Gewalt (vgl. 147).

Wie diese kanonistisch verbürgten und staatlich im Rechtskreis der Bundesrepublik Deutschland anerkannten Rechtsgüter zu bewahren und wie gleichzeitig die Bedeutung der „schon neu entstandenen und wohl auch noch weiter entstehenden religiösen Gebetsräume[…]" (149) rechtlich angemessen zur Geltung gebracht werden kann, diese Frage an ausgewählten Beispielen aus den Sektoren „Mobiles Leben/Öffentliche Verkehrsinfrastruktur" (75–96), „Staatliche Einrichtungen" (97–140) und „Freizeit/Sport" (141–146) auf der Basis einer Interpretation der einschlägigen rechtlichen Bestimmungen im CIC/1917 (25–36) und im CIC/1983 (49–68) herausgearbeitet und durchdekliniert zu haben, das ist das bleibende Verdienst der unter Leitung von Thomas Schüller sorgfältig und umsichtig erstellten Lizentiats-Diss. Dass die Berufung auf das Kriterium der Weihe zur Würdigung des Raumes, sei es, dass sie kanonistisch als dedicatio oder als benedictio constitutiva verstanden werden müsste, allein kaum ausreichend zu sein scheint, wird anhand der Verlegenheit deutlich, in die der damalige Leiter des Katholischen Büros Düsseldorf, der kanonistisch versierte Prälat Martin Hülskamp geraten ist, als er den durch seinen Vorgänger mit initiierten Raum der Stille im Landtag eröffnen sollte und ihn als „Ort in einem öffentlichen Raum" bezeichnete, „der kein ‚Ersatz für einen sakralen Raum wie eine Kapelle oder eine Kirche [sei], er stellt vielmehr ein zusätzliches Angebot in besonderen Situationen dar'" (101). P. hat dieses „Herumgeeiere" süffisant aufgespießt: „Was […] positiv über den Charakter des Raumes gesagt werden kann, blieb offen." (101) Bedenkt man, dass maßgeblich für die Einrichtung des Raumes der Wunsch nach einem Gottesdienstraum für die Andachten gewesen ist, die die Verantwortlichen des Katholischen und Evangelischen Büros für die Parlamentarier (99) angeboten haben, wird die „negative Ekklesiologie" Hülskamps vollends absurd. Nicht weniger absurd zu sein scheint die von P. genüsslich aufgespießte Wortwahl von Thomas Sternberg. Der theologisch ausgewiesene Abgeordnete Sternberg bezeichnete die erste Andacht in diesem Raum als „liturgische Inbesitznahme" (100) und füllte damit die von Hülskamp offengelassene Bestimmung ebenso unzutreffend.

Wuppertal Michael Böhnke

Theologie und Gesellschaft

Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur, hg. v. Alfred Bodenheimer / Jan-Heiner Tück. – Ostfildern: Grünewald 2014. 228 S., kt € 25,00 ISBN: 978-3-7867-3000-2

Im Juni 2012 führte ein Symposium Judaist/inn/en, Theolog/inn/en und Literaturwissenschaftler/innen in Basel zusammen. Gemeinsam reflektierten sie die Aufnahme und Gestaltung der Grundformen religiöser Rede in „ganz unterschiedlichen Werken der Literatur des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts" (9) in deutscher und englischer Sprache. „Loben, bitten, danken, klagen, aber auch segnen, hadern und fluchen" (8) gehören zu den schon biblisch bezeugten religiösen Sprachgesten. Auf je eigene Weise, in je eigener Transformation und Anknüpfung finden sie Eingang in die Gegenwartsliteratur. Davon zeugt dieser Band. Dass der eigenständige, breit und äußerst differenziert rezipierte Gestus des „Dankens" dabei weder in den Titel des Buches noch in das Zentrum der Darstellungen rückt, überrascht ein wenig und wird auch nicht begründet.

Zahlreiche führende Köpfe des deutschsprachigen literarisch-theologischen Diskurses der letzten Jahrzehnte tragen zu diesem Sammelband bei, erweitert um renommierte Autor/inn/en des anglo-amerikanischen Sprachraums. Die konzeptionelle Stärke des Bandes liegt in der klaren und eindeutig begrenzten Fragestellung des Zugangs.

Die drei meistgewählten hermeneutischen Verfahren, die sich innerhalb des Forschungsfeldes von Theologie und Literatur herausgebildet haben, finden sich auch hier:

Erstens: Die Konzentration auf einen besonders aussagekräftigen Einzeltext, der kontextuell und analytisch theologisch-literarisch erschlossen wird, hier etwa auf Paul Celans Gedicht *Psalm* (*Jan-Heiner Tück*), auf das Selbsterfahrungsbuch *Kaddisch* des amerikanischen Juden Leon Wieseltier (*Alfred Bodenheimer*) oder auf Anna Mitgutschs Roman *Wenn du wiederkommst* (*Mirja Kutzer*).

Zweitens: Das biographisch-literarische Porträt, das von der Person und ihren Kontexten her einzelne Werke hervorhebt, hier etwa im Blick auf die in Deutschland bislang nur wenig bekannte jüdisch-amerikanische Erzählerin Dara Horn (*Gerhard Langer*), auf die liturgiesensiblen deutschen Erzähler Arnold Stadler und Hanns-Josef Ortheil (*Erich Garhammer*) sowie auf den deutsch-iranischen Lyriker SAID und seine Psalmen (*Christoph Gellner*).

Drittens: Der Zugang über motivische Perspektiven, innerhalb derer Autor/inn/en und ihre Werke exemplarisch verortet und gedeutet werden, hier etwa der Blick auf die religiösen Fragen in der deutsch-jüdischen Lyrik (*Eva Lezzi*), auf den Fluch als häufig aufgegriffene Form areligiöser Rede in der amerikanisch-jüdischen Prosa (*Caspar Battegay*), auf liturgische Spuren in der Gegenwartsliteratur (*Andreas Bieringer*), auf die postmoderne Tradition des epistemisch eingesetzten Wortspiels (*Nicole A. Sütterlin*) oder auf das Motiv der Klage in deutschsprachigen Kriminalromanen von Andrea Maria Schenkel und Friedrich Ani (*Andreas Mauz*).

Diese grundsätzlich gründlich erarbeiteten, bestens dokumentierten und meistens explizit in den Forschungsdiskurs eingebundenen Beiträge sind also nicht hermeneutisch in dem Sinne kreativ, dass sie neuartige Zugänge zu theologischen Literaturdeutungen suchen würden. Das sollen und wollen sie auch gar nicht. Vielmehr verbreitern sie die quantitative Palette der bisherigen Studien im literarisch-theologischen Feld, und zwar in vielerlei Hinsicht. Erstens zentrieren sie den Blick auf die literarisch rezipierten Formen der religiösen Rede – ein bislang selten gewählter Fokus. Zum Zweiten rücken sie bislang nur selten oder gar nicht betrachtete deutschsprachige Autor/inn/en wie Anna Mitgutsch oder Friedrich Ani in den Mittelpunkt. Drittens spiegeln sie das deutschsprachige literarische Feld an Entwicklungen, v. a. aus dem Bereich der amerikanisch-jüdischen Gegenwartsliteratur, wider. Werke von Leon Wieseltier, Dara Horn, Thomas Pynchon, Mordecai Richler oder Shalom Auslander sind in Deutschland bislang fast unbekannt. Ihre Integration in den Diskurs sprengt die Binnenkonzentration auf den deutschsprachigen Bereich und erweitert so die Perspektiven. Schließlich geraten so insgesamt Werke aus der unmittelbar jüngsten Literatur ins Blickfeld, wodurch der theologisch-literarische Diskurs seine Anbindung an die Entwicklungen der aktuellen Gegenwart demonstriert.

Die Einzelbausteine des Sammelbandes überzeugen. Aus ihnen wird freilich kein Gebäude. Dem Band fehlt der Versuch, die Beiträge auswertend zusammenzubringen. Dabei ließen sich leicht grundlegende erkenntnisleitende Fragen stellen: Welche Tendenzen zeigen sich mit Blick auf die literarische Rezeption der Grundformen religiöser Rede? Was sagen die zahlreichen, so überzeugend ausgedeuteten Zeugnisse über die Präsenz von Religion in der Gegenwartskultur aus? Wie könnte und wie müsste literaturwissenschaftliche Theoriebildung diese Befunde für ihr eigenes Anliegen aufgreifen? Welche Erkenntnisse und Folgerungen ergeben sich aus der Spiegelung der jüdisch-amerikanischen und aktuellen deutschsprachigen Literatur? Welche theologischen Anfragen und Anregungen ergeben sich hinein in den Bereich zeitgenössischer theologischer Reflexion? Wie können v. a. Religionspädagogik und Pastoraltheologie von den differenziert gedeuteten Befunden im Transfer auf die eigenen Fragestellungen – fernab aller kurzsichtigen Funktionalisierungen – profitieren?

Diese Fragen und die sich aus ihnen ergebenden Perspektiven lassen sich aus den Einzelstudien durchaus aufgreifen und fruchtbar machen. Im Buch selbst jedoch sucht man nach derartigen Ansätzen vergebens. Schade! Gleichwohl liegen hiermit fundierte, gut geschriebene Zugänge vor.

Augsburg Georg Langenhorst

Lobsien, Verena Olejniczak: **Jenseitsästhetik**. Literarische Räume letzter Dinge. – Berlin: Berlin University Press 2012. 438 S., pb. € 29,90 ISBN: 978–3–86280–044–5

Die Frage nach dem Jenseits betrifft nicht nur das logische Denken, sondern mindestens ebenso die Ästhetik. Dieser sprachtheoretischen Problematik widmet sich Verena Olejniczak Lobsien in ihrer literaturwissenschaftlichen Studie *Jenseitsästhetik* auf eindrückliche und eindringliche Weise. In Konsequenz zu dieser Problemstellung wertet sie die Jenseitsthematik nicht nur als philosophisch-theologischen Topos, sondern auch als eine eminent sprachliche und literarische Herausforderung. Jenseitsästhetik, so die im Vorwort bereits präludierte Grundthese des Buches, könne als „Topopoetik" (7) beschrieben werden, deren „Strukturen, Organisationsprinzipien und Verfahrensweisen" (408) anhand einer Reihe von literarischen Texten in ausführlichen Einzelanalysen erarbeitet werden. Von Beginn an steht die Untersuchung dabei unter dem Vorzeichen der Interdisziplinarität, insofern die eschatologischen Orts- und Raummetaphern nicht nur philologisch, sondern auch mit Blick auf philosophische und theologische Implikationen untersucht werden.

Der älteste Text, der im ersten Kap. untersucht wird (9–64), ist der Roman *Utopia* von Thomas More, der erstmals im Jahr 1516 veröffentlicht wurde. Mit diesem Roman kommt ein erster Ort zur Sprache, der sich bereits etymologisch als Nicht-Ort erweist und gerade in dieser Negation ein jenseitsästhetisches Programm erkennbar werden lässt. „Ausgerechnet der Text, der zum Gründungsmanifest einer emphatischen Jenseitsliteratur geeignet schien, führt uns hartnäckig in die eigene Immanenz zurück – aber, indem er ebenso insistent die Frage nach einer anderen Lebensform offenhält, die im Vertrauten eben nicht aufgeht." (48) Zur sprachlichen Struktur, die L. in dem Roman herausarbeitet, zählt wesentlich der „litotisch-ironische Duktus" (50); die ironisierende Distanznahme und die beständige „Negation des Gegenteils" (48) eröffneten, so L., einen „Imaginationsraum" (49), der die Lesenden zu einer „Meliorisierung" (51) hinleite: Alles Erlebte könne auch anders und besser sein. L. fasst daher die „Jenseitsästhetik der *Utopia*" in dem markanten Satz zusammen: „Sie fixiert uns hier und verweist uns zugleich auf dort." (55)

Mit dem zweiten, umfangreichsten Kap. (65–177) lenkt L. den Blick auf Edmund Spensers *Faerie Queene* und somit auf einen Text, der als das „größte epische Gedicht des englischen 16. Jahrhunderts" (65) apostrophiert wird. Wenn L. in ihrer Monographie insgesamt auf die Relevanz des literarischen Jenseitsbezugs für das Diesseits abhebt, so gibt Spensers Text ihr Gelegenheit, die strategische Bedeutung des Jenseits für die Realpolitik z. Z. Elisabeths I. zu beleuchten. Als grundlegendes jenseitsästhetisches Verfahren arbeitet L. insbes. die Allegorie heraus, die es ermögliche, „das Verborgene zu offenbaren, das Unsichtbare sichtbar zu machen" (74). Allegorie erläutert L. somit in alteritätstheoretischer Diktion als eine „Anders-Rede" (77), die es erlaube, anders zu sprechen, als es im antiken Griechenland auf dem öffentlichen Markt, der Agora, üblich gewesen sei. Die Allegorie, die nichts weniger sei als „das wirkungsvollste Verfahren der Andersrede" (417), ermögliche zweierlei: „ein zeigendes Verbergen und ein verbergendes Zeigen" (120).

Das dritte Kap. (178–237) befasst sich mit den *Chroniken von Narnia* von Clive Staples Lewis, welche als ein „Jenseitstext zweiter Ordnung" (182) präsentiert werden; die erzählte Welt stelle nicht nur eine Jenseitswelt vor, sondern generiere in sich eine „Meta-Jenseitswelt" (ebd.), durch die das Jenseits als eine nicht-statische, dynamische Größe dargestellt werde. Der Transzendenzbezug, den Lewis mit seinem Text vor Augen führt, interpretiert L. somit als eine je größere Sehnsucht nach dem Jenseits, die sich mit der Erfüllung stets weiter nährt. Gerade in dieser unendlichen Progredierung sieht L. ein jenseitsästhetisches Narrativ realisiert, das philosophisch auf „neuplatonischen Voraussetzungen" (190) basiere und das sie mit der Allegorie verbindet, auch wenn Lewis selbst Vorbehalte gegenüber einer allegorischen Deutung geäußert habe.

Mit dem literarhistorischen Rückgriff auf John Bunyans *The Pilgrim's Progress* im vierten Kap. (238–265) rückt L. ein topologisches Motiv in den Vordergrund, das in den vorigen, traditionell orientierten Narrativen wenig Beachtung gefunden hat: den Übergang von der diesseitigen in die jenseitige Welt. Das verhältnismäßig kurze Kap. dient dabei selbst als eine Schwelle zu insgesamt fünf weiteren Autorinnen und Autoren der europäischen Literatur.

In dem aus philosophischer und theologischer Perspektive vielleicht fruchtbarsten fünften Kap. (266–316) setzt sich L. mit Sibylle Lewitscharoffs Roman *Blumenberg* auseinander. Die in diesem Roman vorgenommene Reduktion auf wenige Räume und geringe Ortsveränderungen sieht L. in Kontrast zu dem literarischen Kunstgriff Lewitscharoffs, einen Löwen in dem Arbeitszimmer des bekanntlich zurückgezogenen Philosophen Hans Blumenberg zu platzieren. Der auf diese Weise metaphorisch inszenierte Einbruch des Jenseits in das Diesseits der Arbeits- und Alltagswelt stelle einen Transzendenzbezug her, der mit der „nicht mehr vorstellbaren, aber doch als unvorstellbare sich bemerkbar machenden Jenseitigkeit" (281) konfrontiere. L. zeigt in diesem Kontext die bemerkenswerten Grenzverschiebungen zwischen dem vermeintlich Vertrauten und einer bleibenden Unvertrautheit, zwischen dem räumlichen Interieur und der im Innern hausenden Fremdheit. Durch die wiederholten Bezugnahmen auf das philosophische Werk Blumenbergs gewinnt die Darstellung des Romans nicht zuletzt in metapherntheoretischer Hinsicht an Relevanz: Der Löwe eröffne, so L., das Verständnis eines im Hier und Jetzt verorteten Anderswo und Anderswoher.

Das sechste Kap. stellt auf sehr dichte Weise summarisch drei weitere Schriftsteller vor, die ganz unterschiedlichen Zeitepochen und Ländern entstammen, die aber durch den topologischen Aspekt „‚Arkadien'" (321) miteinander verbunden sind: Philip Sidney, Charles Ferdinand Ramuz und Felicitas Hoppe. Gemeinsam mit dem ersten Teil des siebten Kap.s (388–402), der sich Winfried Georg Sebalds Texten – schwerpunktmäßig *Austerlitz* – widmet, wirkt die Darstellung geraffter als in den Kap.n zuvor, jedoch ohne dass dadurch eine unangemessene Verknappung einträte. Bereits bearbeitete Topoi, wie bspw. die Allegorie, werden unter den veränderten Bedingungen neu beleuchtet bis hin zu der Beobachtung, dass Sebalds Schreibverfahren sich „als eine spätmoderne Travestie der Allegorie" erweise (402). Von besonderer Bedeutung gerade für die von Beginn an erstrebte Interdisziplinarität ist der zweite Teil des siebten Kap.s (402–423), der die Überschrift „Jenseitsästhetik als Topopoetik – eine systematische Skizze" (402) trägt. Denn hier werden die jenseitsästhetischen Themen, Motive und Verfahren systematisiert und gebündelt präsentiert.

Rückblickend erschließt sich somit die Motivation und Vorgehensweise des gesamten Buches, insofern die präsentierte Literatur als Forschungsfeld dargestellt wird, dessen poetische Qualität sich dadurch auszeichne, „das Unaussprechliche zu sagen, das Unsichtbare vor Augen zu stellen und das Unvorstellbare zu artikulieren" (406). Diese Charakterisierung lässt L. in der Literatur einen Mehrwert gegenüber der Metaphysik erkennen. Denn die Literatur „könne manche Fragen vielleicht prägnanter stellen und unbefangener erkunden als das unter der ungleich strengeren Sprachdisziplin heutiger Philosophie und Theologie möglich ist" (ebd.). Diese allzu undifferenzierte Gegenüberstellung lässt neuere Entwicklungen gerade in der Philosophie und Theologie unberücksichtigt. Nicht nur mit Blick auf den genannten Hans Blumenberg, sondern auch von Ansätzen der Phänomenologie her, wie sie bspw. von Emmanuel Levinas oder Bernhard Waldenfels, um nur diese beiden Philosophen zu nennen, entwickelt worden sind, hätten die vorgestellten Analysen fruchtbar weitergeführt werden können. Damit soll aber nicht im Mindesten die Leistung der Monographie geschmälert werden, die wesentlich in der Erkundung eines unter der gewählten Perspektive weithin unbekannten Terrains besteht. Die am Ende präsentierte, denkbar präzise Beschreibung der Jenseitsästhetik als einen Versuch, „das Nichterscheinende in der Welt des Erscheinenden zur Erfahrung zu bringen" (418), stellt gerade mit dem Erfahrungsbegriff die Lesenden vor die Aufgabe, die Suche nach dem Jenseits nicht nur im Bereich der Logik oder der Ästhetik, sondern auch im Bereich der Ethik und somit des je eigenen Lebens zu verorten.

Eichstätt René Dausner

Pollack, Detlef / **Rosta**, Gergely: **Religion in der Moderne**. Ein internationaler Vergleich. – Frankfurt/New York: Campus 2015. 460 S. (Religion und Moderne, 1), kt € 39,90 ISBN: 978–3–593–50175–8

Detlef Pollack zählt ohne Frage zu den führenden Religionssoziologen Europas, ein Grace Davie oder ein Robert Wuthnow in Deutschland. Er ist auch ein bekannter und anerkannter Befürworter der Säkularisierungstheorie und seine Artikel und Bücher weisen ein konstant hohes Niveau theoretischer Nuancierungen und empirischer Konsequenz auf. Seit einigen Jahren arbeitet der ungarische Soziologe Gergely Rosta am Exzellenzcluster *Religion und Politik* der Univ. Münster, der sich v. a. durch seine Kenntnisse in höherer Statistik in der Religionssoziologie einen Namen gemacht hat. Diese beiden Vf. stellten am Anfang des Jahres 2015 ein mächtiges Buch auf den Tisch der deutschsprachigen Soziologie und Religionswissenschaft, welches sicher für mehrere Jahre die Diskussion über das mehrschichtige Verhältnis von Religion und Moderne entscheidend mitbestimmen wird.

In der Einleitung schildern die Vf. die Diskussionslage um die Säkularisierungstheorie und stellen – wie ein *videtur quod non* – die Gegenargumente kritisch dar. Mit Recht stellen sie fest, dass es bisweilen in der Soziologie Mode geworden ist, die Theorie der Säkularisierung als „toten Hund" zu bezeichnen, ohne jedoch die wichtigsten Zusammenhänge oder Grundbegriffe konsequent theoretisch zu klären sowie ohne die Gegenargumente mit einem statistischen Apparat zu verifizieren (9–21).

„Wissen wir wirklich bereits, worin die dominanten Tendenzen des religiösen Wandels in den modernen Gesellschaften bestehen? Und: Sind wir in der Lage, diese Tendenzen zu erklären?" (12)

Mögen solche Fragen auch sehr einfach klingen, sie stellen für die Forscher die wichtigsten Fragen hinsichtlich der gesellschaftlichen Lage und Wirkung von Religion dar. Die Vf. machen von Anfang an keinen Hehl daraus, dass sie beide Fragen grundsätzlich mit „Ja" beantworten können. Für ihre Antworten stellen sie ihre breit angelegten theoretischen Klärungen und Analysen an begründet ausgewählten Gesellschaften innerhalb und außerhalb Europas zur Diskussion.

Das Buch besteht aus fünf Teilen. Zunächst werden die Grundbegriffe des Forschungsgegenstandes geklärt und das ganze Projekt dargestellt. Im zweiten und dritten Teil wird dem schematischen Vorurteil nachgegangen, wonach Religion sich im Westen im Niedergang und im Osten in einer Renaissance befinden würde. Im vierten Kap. haben die Vf. dies an drei Fallbeispielen religiösen Wandels ausgearbeitet: an den USA, Südkorea und an den neuen religiösen Erweckungsbewegungen in Europa, Nord- und Südamerika. Das fünfte Kap. fasst die systematischen Perspektiven zusammen.

Wie in den früheren Arbeiten P.s bereits deutlich wird, vertritt er konsequent die These, dass die Modernisierungstheorie, die eine funktionale Differenzierung und auch eine Säkularisierung mit einbezieht, die am besten geeignete Theorie für die Erklärung des religiösen Wandels ist, nicht nur bzgl. Westeuropas, sondern auch für andere Teile der Welt. P. und R. gehen auch der Frage nach, ob empirisch beweisbare Ansätze besser geeignet wären. Die eine Alternative wäre demnach die sog. Individualisierungstheorie (*rational choice*) und die andere die Marktheorie. In dem vorletzten Kap. des Buches analysieren die Vf. die Erklärungskraft der verschiedenen Modelle mit hochkomplexen statistischen Rechnungen. Sie kommen auf sehr nuancierte Ergebnisse, wonach die Markttheorie empirisch am wenigsten durch die Daten und Rechnungen unterstützt werden kann. Nach diesem „empirischen Zwischenschritt", wie die Vf. ihre Analyse der Erklärungskraft der verschiedenen Theorieansätze nennen, kommen sie im Abschlusskap. (458ff) zur eigentlichen zusammenfassenden Schlussfolgerung ihrer Arbeit, die sie als „multi-paradigmatische Theorie" bezeichnen (437–457).

In der Fallstudie des Buches über die Religiosität in den USA wird der Frage nachgegangen, ob die Spirituellen eine neue Form der Religiösen darstellen bzw. ob sich nach einem möglichen Rückgang der Religiosität das Aufkommen von Spiritualität als Haupttrend abzeichnen werde. Für die inhärente Logik des Buches ist diese Frage deshalb entscheidend, da viele Kritiker der Säkularisierungstheorie auf eine wachsende Spiritualität hinweisen und sich auf die USA als ein Gegenbeispiel zu Europa berufen (354–360).

Mit ihrer ganzen Arbeit samt theoretischen Klärungen, präzise durchgeführten Analysen, triftig ausgewählten und treffend ausgearbeiteten Länder- und Fallbeispielen, wollen die Vf. eine überzeugende und fundierte Stellungnahme zur Wirkung der Modernisierung auf die Stellung der Religion im privaten wie im öffentlichen Leben liefern. Das abschließende Kap. (458–485) ist teilweise der erneuten Wiederholung der Thesen und Forschungsergebnisse sowie der Reflexion auf die Mehrdimensionalität der Modernisierungsprozesse gewidmet. Als Ertrag wurde von Anfang an kein Entwurf eines Masternarrativs genannt, sondern die komplexe Darstellung und Prüfung von miteinander kombinierbaren Theorieelementen. Diese werden nach nochmaliger Beschreibung letztlich auch aufgelistet (482–483). Die Vf. betonen, dass die Modernisierung und die Säkularisierung nicht unbedingt als Fahrstuhl, der nur nach unten fährt, verstanden werden dürfen. Allerdings wird aufgrund der eingehenden Analysen festgestellt, dass „von den Prinzipien der funktionalen Differenzierung auf die Attraktivität und Akzeptanz religiöser Zugehörigkeiten, Praktiken und Überzeugungen eher hemmende Effekte" (483) ausgehen. Es wird nicht bezweifelt, dass in den letzten Jahren die Religion im Allgemeinen mehr in der Öffentlichkeit präsent ist und eine in den 1970er- oder 1980er-Jahren nicht vorstellbare politische Relevanz erlangt hat. Gleichzeitig wird aber mit Recht kritisch angemerkt, dass diese Transformationsprozesse mindestens mit der gleichen theoretischen Fundierung und methodologischen Konsequenz analysiert werden sollen, wie die Theorie der Säkularisierung und somit Argumente „aus anderen Quellen als der Publizistik schöpfen" sollte (485).

Die Vf. versuchen mit diesem umfangreichen Buch alle bedeutenden Argumente für die Relevanz der Theorie der Modernisierung und Säkularisierung auf den Tisch der fachsoziologischen Diskussion zu legen. Obzwar sie vieles aus ihren früheren Publikationen wiederholen und in vielen Teilen des Buches ihre Position beinahe als Refrain betonen, kann das Buch als ein wichtiger Meilenstein in der Theoriediskussion der Religionssoziologie wahrgenommen werden. Die Vf. werden sich bzgl. der ziemlich unebenen Verwendung des Grundwortes „Religion" verteidigen und vielleicht noch mehr wegen manchen weniger fundierten Argumenten kritisieren lassen müssen.

Szeged András Máté-Tóth

Kurzrezensionen

Barker, William D.: **Isaiah's Kingship Polemic**. An Exegetical Study in Isaiah 24–27. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIII) 254 S. (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 70), kt € 64,00 ISBN: 978–3–16–153347–1

Die Arbeit stellt die überarbeitete Fassung einer Diss. unter der Leitung von Robert P. Gordon dar, die im Jahre 2007 in Cambridge eingereicht wurde. Ausgangspunkt sind die Kapitel Jes 24–27, die meist immer noch unter der Bezeichnung „Apokalypse" figurieren, was weder ihrer Gattung noch ihrem Inhalt entspricht. Im kurzen Einleitungskap. skizziert der Vf. die Forschungsgeschichte, geht aber mit keinem Wort auf den Ansatz ein, diese Kapitel als Höhepunkt der Völkersprüche in Jes 13–23 zu verstehen (vgl. Beuken: *Jesaja 13–27*, Freiburg 2007, 310ff). Der Fall Assurs und Babels und aller anderen Mächte wäre demnach das Prolegomenon zur allumfassenden göttlichen Herrschaft. Wenn dem so ist, können diese Kapitel nicht aus dem 8. Jh. v. Chr. stammen, was der Vf. favorisiert. Die Frühdatierung entspricht seiner Zielsetzung, einzelne Passagen (u. a. Jes 25,6–8; 27,1) als Verwertung ugaritischer Mythen im Sinne nordwestsemitischer Kulturkenntnis zu verstehen: das Verschlingen des Todes, das Trinkgelage auf dem Berg, der Kampf gegen Leviathan. Die Auseinandersetzung der JHWH-Religion mit dem Baal-Kult hätte diese Adaptation im 8. Jh. v. Chr. befördert. Bei einer eventuell späteren Datierung des Textes wäre die Übernahme als Polemik gegen idolatrische Praktiken im Allgemeinen zu verstehen.

Für die Erforschung der Entstehungsgeschichte des Jesajabuches trägt diese Arbeit zwar wenig bei, wohl aber ist sie eine detailreiche Studie über den kulturellen Subtext, an dem die Kapitel Jes 24–27 partizipieren und den sie mit Blick auf JHWHs Königtum aktualisieren.

U. B.

Bieberstein, Sabine / **Kosch**, Daniel: **Paulus und die Anfänge der Kirche.** Neues Testament, II. 2. – Zürich: Theologischer Verlag 2012. 380 S. (Studiengang Theologie), kt € 30,00 ISBN: 978–3–290–20081–7

Dieser Band ist der zweite Teilband zum NT (II. 1: *Jesus und die Evangelien* von S. Bieberstein) im Rahmen des Studienmaterials aus der katholischen Bildungsinstitution *Theologiekurse.ch* in der deutschsprachigen Schweiz (ein vierjähriger berufsbegleitender Studiengang Theologie). Darin geben die Vf. einen hervorragenden, allgemeinverständlichen Überblick über die Inhalte der Apostelgeschichte, der Briefe des NT und der Offenbarung. Sie verbinden die Inhalte jeweils gekonnt mit Forschungsgeschichte, gegenwärtigem Forschungsstand, neueren Methoden (hauptsächlich deutschsprachige Forschung aus dem universitären Kontext) und immer wieder auch mit Fragen der Aktualisierung. Nach einem knappen Überblick der Entwicklungen von Jerusalem bis Antiochien (15–42; Auferstehung Jesu, die Verkündigung des von Gott rehabilitierten Gekreuzigten, frühe Jesusboten in Galiläa – so die Quelle Q, Anfänge in Jerusalem, der Schritt zu den Völkern) liegt der Schwerpunkt auf Paulus und den paulinischen Gemeinden (43–324): Quellen, Leben und Wirken, Paulus im Beziehungsgefüge – hier wird ein wichtiger, aber oft vernachlässigter Aspekt ausführlicher dargestellt (105–138), dann Römerbrief (139–201, dieser Teil stammt von Kosch), Korintherbriefe (203–251), weitere Paulusbriefe und pseudepigrafe Briefe in der pln. Tradition. Der Hebräerbrief, die katholischen Briefe sowie die Johannesoffenbarung werden nur sehr knapp behandelt (325–339!). Auch die Apg mit ihrem eigenen Anliegen kommt zu kurz, sodass der Inhalt zwar dem Titel gerecht wird, aber insgesamt keine ausgewogene Darstellung des „Nicht Evangelien"-Teils des NT und seiner Vielfalt bietet. Angesichts der neueren Forschung hätte auch der Blick in die nachntl. Schriften der ersten beiden Jh.e dazugehört. Die Literaturangaben sind teilweise eigenwillig. In dem, was geboten wird, ist das selbstgesteckte Ziel erreicht: „dass der theologische Stoff interessant und gut lesbar vermittelt wird und in ökumenischer Offenheit einen verlässlichen Einblick in die Fragen, Problemstellungen und Antwortrichtungen heutiger Theologie gibt" (Geleitwort). Der Band eignet sich auch für anspruchsvollen Religionsunterricht in der Oberstufe bzw. für einführende akademische Veranstaltungen.

Chr. St.

Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, hg. v. Mariano Delgado / Michael Sievernich. – Freiburg: Herder 2013. 455 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–34051–2

Die Hg. verweisen in ihrem einleitenden Aufsatz darauf, dass die „großen" Metaphern des Konzils (im Unterschied zu den „kleinen", wie etwa die Bilder für die Kirche in *Lumen Gentium*) für das Verständnis der Konzilsrezeption wichtig sind; es sei zu kurz gegriffen, die Rezeption auf den Gegensatz zwischen einer Hermeneutik der Kontinuität und der eines Bruchs zu reduzieren. Vielmehr seien Metaphern wie die des Sprungs, des Kompasses oder der Fackel wichtig, um eine Hermeneutik der Evangelisierung erfassen zu können. Vor diesem Hintergrund versammelt der vorliegende Band 22 Beiträge ausschließlich katholischer Autor/inn/en, die zentrale große Metaphern des Konzils diskutieren. Entsprechend der Breite der Konzilsthemen reicht deren Spektrum von allgemeinen Begriffen der grundsätzlichen Konzilshermeneutik wie den „Zeichen der Zeit" oder der „Hierarchie der Wahrheiten" über Fragen der Liturgie (im weiteren Sinne) und der Beziehung der Kirche zur Welt bis hin zu Analysen konkreter Aspekte

wie der Friedensbotschaft des Konzils oder der Bedeutung der Religionsfreiheit. Bemerkenswert ist, dass kein Exeget unter den Beteiligten ist und sich auch kein Text im Buch finden lässt, der sich explizit mit der Bedeutung von Schriftverständnis und Schriftauslegung befasst. Doch insgesamt handelt es sich um eine interessante Publikation, die einen neuen Aspekt der Konzilsrezeption aufzeigt und fruchtbar macht.

Th. B.

Drubek, Natascha: **Russisches Licht**. Von der Ikone zum frühen sowjetischen Kino. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2012. 527 S. (Osteuropa medial, 4), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–412–20456–3

Die vorliegende Arbeit, Habil.schrift der Vf.in (Slavistik, München 2007), bietet für die theologische Beschäftigung mit dem Thema „Bild" reichhaltiges Material – neben den hier nicht zu besprechenden literatur- und kulturwissenschaftlichen Aspekten. Der Wert der Arbeit liegt nicht nur in den von der Vf.in referierten theologischen Grundsätzen und Hintergründen der Ikone (bzw. des „Schauens"), sondern v. a. in der Analyse der Rezeptionsformen des religiösen Kultbildes und seiner medientheoretischen Voraussetzungen für postreligiöse – ästhetische und/oder propagandistische – Zwecke. Überzeugend werden die Bedeutung des „Schauens" und die Ikone als sein ursprüngliches Medium dargestellt; in der frühen sowjetischen Avantgarde wird v. a. die Idee des Lichts wieder aufgegriffen, die schon in theologischen Traktaten eine wichtige Rolle gespielt hat. Doch auch der Widerstand der orthodoxen Kirche gegen das Kino, die Wichtigkeit, die die sowjetische Führung in diesem Medium erkannt hat, die Aufnahme von religiösen Motiven in der frühen sowjetischen Kultur oder die Verwendung des Filmes für antireligiöse Propaganda sind Aspekte, die sich in diesem Buch finden lassen. Somit ergibt sich eine anregende Lektüre, die immer wieder neue Denkanstöße liefern kann.

Th. B.

Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia, hg. v. Cándida Ferrero Hernández / Óscar de la Cruz Palma. – Madrid: Editorial CSIC 2014. 383 S. (Nueva Roma, 41), geb. € 40,00 ISBN: 978–84–00–09900–8

Unter den zahlreichen Sammelbänden der letzten Jahre zur Geschichte des Islambildes in Europa sticht dieser neue Beitrag der Forschungsgruppe *Islamolatina* (Univ. Barcelona) besonders hervor. Dabei harmoniert die ansprechende Aufmachung in der Reihe *Nueva Roma* mit der hohen Qualität der Artikel. Hervorzuheben sind die Informationsfülle und Bandbreite sowie die Vielzahl neuer Gesichtspunkte in den 18 Aufsätzen. Sie beleuchten das Leben und die Gestalt Muhammads aus der Sicht christlicher Texte und teilweise auch der bildenden Kunst. Neben eher bekannten Gestalten wie Isidor von Sevilla, Ramon Lull oder Dante werden auch zahlreiche weniger bekannte Quellen wie Embrico von Mainz, Markus von Toledo oder auch anonyme Schriften untersucht. Das Spektrum reicht von den ersten Anfängen und eventuellen manichäischen Hintergründen mancher Traditionen im Koran über das frühe Mittelalter und die Renaissance bis weit in die Neuzeit mit Ludovico Marracci (17. Jh.) und einer anonymen griechischen Vita aus dem 18. Jh. Erstaunt liest man, welche vielfältigen Facetten das Vorstellungsbild des Propheten in der westlichen Wahrnehmung hatte, etwa in der Ähnlichkeit seines Porträts mit dem Rembrandts, aufgrund seiner angeblichen Predigttätigkeit in Cordoba und seiner Vertreibung aus Spanien oder auch als Theaterfigur, um nur drei besonders auffällige zu nennen. Für zukünftige Arbeiten zur Auseinandersetzung des Westens mit der Person Muhammads gehört dieser Band zur Pflichtlektüre.

U. R.

Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio, hg. v. Marek Jędraszewski / Jan Słowiński. – Poznań: Arcidiocesi di Poznań 2013. 613 S., geb. o. A. ISBN: 978–83–87487–79–9

Zenon Kardinal Grocholewski gehört als Präfekt der Bildungskongregation zu den dienstältesten Vorstehern eines Dikasteriums an der Römischen Kurie. Anlässlich seines 50-jährigen Priesterjubiläums widmen ihm Wegbegleiter aus seiner Heimat in Polen und aus seiner langen Zeit in den vatikanischen Behörden eine Festschrift. Nach Grußworten kirchlicher Würdenträger, u. a. von *Papst Franziskus* und *Papst em. Benedikt XVI.* (9–31), handelt der erste Hauptteil über das Leben des Kardinals (34–124). Im zweiten Hauptteil kommt der lebensgeschichtlich erste Forschungsschwerpunkt von Zenon Kardinal Grocholewski zur Sprache, das kanonische Recht (125–288). *Klaus Lüdicke* diskutiert darin z. B. den Reformbedarf und die Perspektiven des sich in Überarbeitung befindenden Strafrechts, während *Nikolaus Schöch* das Thema der Fristen für einen Rekurs gegen die Untätigkeit im CIC und im CCEO bespricht. Der dritte Teil behandelt Bildungsthemen (289–599), z. B. die Auswirkungen des Bologna-Prozesses auf das kirchliche Hochschulrecht, die Ausbildung der angehenden Kleriker oder auch die Bedeutung der kirchenmusikalischen Ausbildung der Seminaristen. Eine bunte Auswahl von Fotos des Geehrten (601–610) aus mehreren Jahrzehnten rundet den gelungenen Band ab.

Th. S.

Novenson, Matthew: **Christ Among the Messiahs**. Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism. – Oxford: Oxford University Press 2012. (XIII) 239 S., geb. £ 47,99 ISBN: 978–0–19–984457–9

Im Gegensatz zu den relativ spärlichen und diversen Vorkommen messianischer Terminologie im Frühjudentum begegnet der Begriff „Christus" knapp 300-mal im Corpus Paulinum. In der Forschung galt es lange als Konsens, dass Paulus die Bezeichnung „Christus" nicht als Titel im konventionellen frühjüdischen Sinn, sondern eher ergänzend als Namensangabe verwendet. Angesichts dieser Lage untersucht Novenson das Vorkommen und die Funktion frühjüdischer messianischer Terminologie und versteht das pln. Vorkommen als instruktive Fallstudie im Rahmen frühjüdischer Vorstellungen und Terminologie. Mit welchen existierenden sprachlichen Konventionen schreiben frühjüdische Autoren vom Messias und wie passt der pln. Gebrauch in diese Konventionen? Nach einem Forschungsüberblick („The Modern Problem of Christs and the Messiahs") skizziert N. die messianische Terminologie im Frühjudentum, deren Bedeutung als Name, Titel und weiteren Gebrauch, um auf diesem Hintergrund die Christusaussagen und -abschnitte bei Paulus zu beleuchten. N. zeigt, dass die Messias-Begrifflichkeit im Frühjudentum flexibel, ja flexibel genug war, um den angeblich abweichenden pln. Gebrauch mit einzuschließen. Nach N. ist „Christus" bei Paulus als der Ehrentitel „Messias" zu verstehen, in der Form vergleichbar mit den Bezeichnungen „Epiphanes", „Augustus" oder „Bar Kochba". Der bei Paulus häufig vorkommende Christus-Begriff ist demnach als unschätzbares Beispiel messianischer Sprache und Vorstellungen im Frühjudentum zu werten („the Pauline letters provide a wealth of corroborating evidence – and some altogether new evidence – for diverse strands of messianism in ancient Judaism", 177). Anstatt von diesen signifikant abzuweichen, ähneln die pln. Briefe anderen frühjüdischen messianischen Texten und Vorstellungen sehr stark. Die Wege trennen sich im Bekenntnis Jesu von Nazareth als diesem Messias. In dieser Perspektive sind die Paulusbriefe eine wichtige Quelle für die Messiasvorstellungen des Frühjudentums in ihrer ganzen Vielfalt.

Die überzeugende Studie bietet wichtige Einsichten in die Messiasvorstellungen und Eschatologie des Frühjudentums sowie die ntl. Christologie. Sie unterstreicht, dass die pln. Christologie nicht nur von den Begriffen „Kyrios" und „Gottes Sohn" bestimmt ist, sondern in ihrem Wesen zutiefst frühjüdisch geprägt ist. Die Monographie stellt heraus, in welchem Ausmaß das NT zuerst als Zeugnis frühjüdischer Theologie zu verstehen ist und bietet wichtige Impulse für den jüdisch-christlicher Dialog.

Chr. St.

Recker, Klemens-August: **Streitfall Berning**. Bischof in Kaiserreich, Demokratie und NS-Diktatur 1914–1955. – Münster: Aschendorff 2014. 191 S., pb. € 12,80 ISBN: 978–3–402–13082–7

Das anzuzeigende Buch beruht größtenteils auf den mehr als 15 Jahre alten Forschungen des Vf.s aus dem Jahr 1998 und soll dem interessierten Laien mittels thematischer Essays einen Überblick über die Tätigkeit des Osnabrücker Bischofs v. a. zur Zeit des Nationalsozialismus ermöglichen. Lediglich in den Kap.n zum Kaiserreich sowie zu den Jahren nach 1945 zieht der Vf. neue Quellen aus dem Bistumsarchiv Osnabrück heran. Auf einen Fußnotenapparat wird dabei allerdings gänzlich verzichtet, was den wissenschaftlichen Wert des Bandes weiter schmälert. Erfährt der Experte damit wenig Neues, so wird dem interessierten Leser zum 100. Jubiläum der Bischofsweihe Bernings ein

wohlwollendes Porträt des Osnabrücker Oberhirten präsentiert. Dieser sei den meisten seiner heutigen Kritiker intellektuell überlegen gewesen, habe seinen 1933 eingeschlagenen Irrweg als Brückenbauer zum Nationalsozialismus bereits 1934 revidiert und das umstrittene Amt des preußischen Staatsrats nur auf Druck des Papstes sowie des Gesamtepiskopats nicht niedergelegt. Er habe das religiöse Leben intensiviert und sei ein moderner, kluger, toleranter, weltoffener und frommer Bischof gewesen.

Es liegt somit ein Erinnerungsband zum Verschenken an interessierte Gläubige vor – eine wissenschaftliche Würdigung Bernings auf breiter Quellenbasis inklusive der vatikanischen Akten steht allerdings weiter aus.

S. Hi.

Rubel, Georg: **Paulus und Rom.** Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels. – Münster: Aschendorff 2014. (XII) 253 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 57), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–402–11440–7

Der Vf. unterzieht die kirchliche Tradition, wonach Paulus in Rom den Märtyrertod erlitten hat, anhand der frühesten literarischen und archäologischen Zeugnisse einer kritischen Überprüfung. Das Letzte, was wir von Paulus selbst wissen, ist, dass er – vermutlich von Korinth – nach Jerusalem und von dort über Rom nach Spanien reisen wollte (Röm 1,8–17; 15,22–33). Die Apostelgeschichte erzählt zwar von der Ankunft des gefangenen Paulus in Rom, weiß aber nichts von einer Spanienmission und schweigt sich über sein Lebensende aus (Apg 28,14–31). Umgekehrt zeichnen 2 Tim 4,6–8 und 1 Clem 5,5–7 zwar das Bild des Märtyrers, erwähnen aber Rom nicht. Erst in den Acta Pauli (2. Hälfte des 2. Jh.s) kommen alle drei Informationen zusammen: Paulus kommt nach Rom und stirbt dort als Märtyrer. Die jüngsten Ausgrabungen in der römischen Basilika S. Paolo fuori le Mura konnten das dortige Paulusgrab und die Verehrung des Apostels als Märtyrer am Ende des 4. Jh.s archäologisch nachweisen. Im Ergebnis stellt der Vf. eine „lückenlose Kontinuität" (224) der römischen Paulus-Märtyrer-Tradition fest. Fraglich bleibt dabei am ehesten, ob Paulus als freier Mann (so die Paulusakten; vgl. Apg 28,30f) oder als römischer Bürger aufgrund seiner Appellation an den Kaiser gefangen (so Apg 21,18–26,32) nach Rom kam. In jedem Fall dürfen historische Möglichkeit und Wirklichkeit nicht miteinander verwechselt werden.

W. E.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. John F. Baldovin SJ, 140 Commonwealth Avenue, Chestnut Hill, MA 02467, USA
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, 52, rue Jules Wilhelm, 2728 Luxembourg, Luxemburg
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Lukas Bormann, Lahntor 3, 35032 Marburg
Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Pater-Philipp-Jeningen Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Benjamin Dahlke, Arcostr. 76, 44309 Dortmund
Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Stephan Ernst, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
Prof. Dr. Martin Fischer, Mayerweckstr. 1, 1210 Wien, Österreich
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, 53113 Bonn
P. Reinhard Gesing SDB, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern
Assistant Prof. Bradley C. Gregory, PhD, 620 Michigan Ave., N.E., Washington, D.C. 20064, USA
Prof. Dr. Katharina Greschat, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Basilius J. Groen, Heinrichstr. 78 B/DG, 8010 Graz, Österreich
Prof. Dr. Bernhard Grümme, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Stefan Heil, Ottostr. 1, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Angela Kaupp, Universitätsstr. 1, 56070 Koblenz
Dr. Marie-Luise Lakmann, Pferdegasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dr. Magnus Lerch, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Seminarplatz 4, 39042 Brixen Südtirol, Italien
Prof. Dr. Dr. András Máté-Tóth, Egyetem u. 2., 6722 Szeged, Ungarn
Prof. Dr. Johannes Meier, Saarstr. 21, 55099 Mainz
Dr. Annette Mertens, Im Blumengarten 32, 53127 Bonn
P. Dr. Rafael Rieger OFM, St.-Anna-Str. 19, 80538 München
Dr. Marc Röbel, Stapelfelder Kirchstr. 13, 49661 Cloppenburg
Dr. Dietrich Rusam, Markusplatz 3, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Stefan Schapdick, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Prof. Dr. Matthias Sellmann, Postfach 102148, 44721 Bochum
Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum

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.
Printed in Germany
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

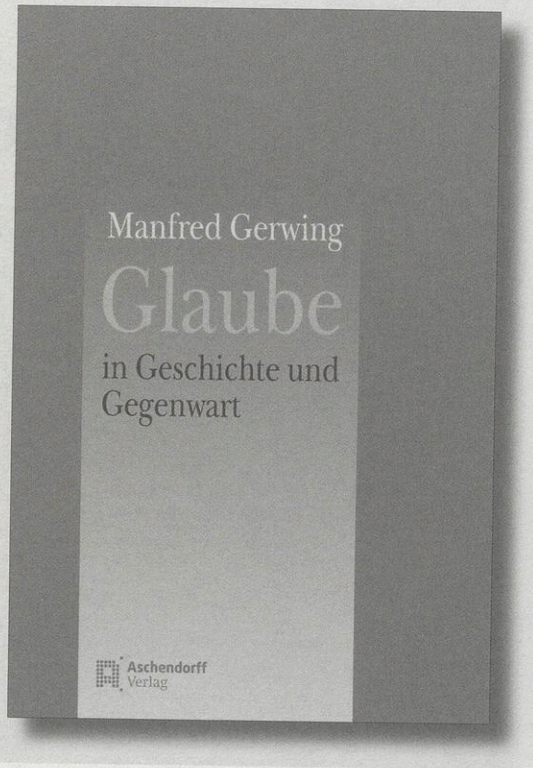
© 2015 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Manfred Gerwing

Glaube in Geschichte und Gegenwart

Festschrift für Ludwig Hödl

2015, 344 Seiten, geb. 54,– € | sFr 92,–
ISBN 978-3-402-13136-7



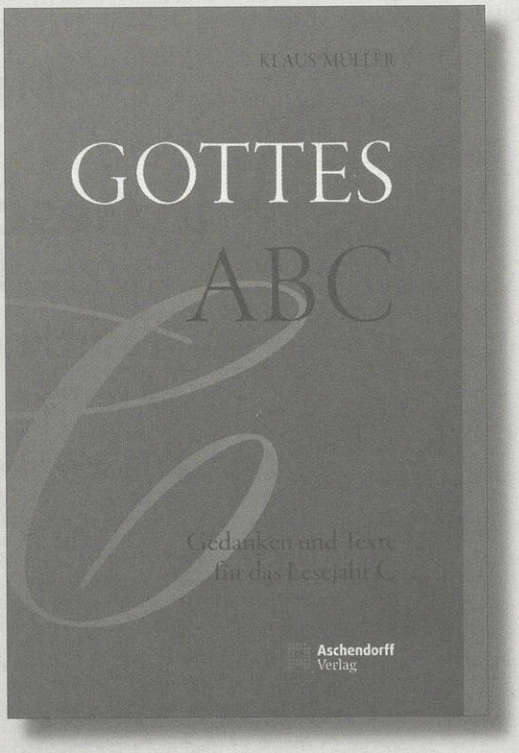
Christlicher Glaube ist kein Abstraktum, kein theoretisches Phänomen, das irgendwo im luftleeren Raum schwebt, sondern ein konkretes Verwurzelt-Sein im persönlichen Leben sowie in der Weltgeschichte, ein Verwurzelt-Sein in Geschichte und Gegenwart. Anhand von 15 Aufsätzen zu verschiedenen (dogmatisch-)relevanten Themen wird dieses Charakteristikum christlichen Glaubens exemplifiziert, wodurch ein sehr facettenreiches Bild für das Heute gezeichnet wird: die Trinität, die Christologie, Gottes Wirken in der Geschichte, die spannungsreiche Theodizee-Problematik, das Verhältnis von Glaube und Vernunft und nicht zuletzt anthropologische Fragestellungen werden in ihrem Aktualitätsbezug analysiert. Immer wieder – gleichsam wie ein roter Faden – zeigt sich dabei die Notwendigkeit eines verantworteten Glaubens, der Rechenschaft über sich selbst abzugeben weiß.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Klaus Müller

GOTTES ABC

Gedanken und Texte
für das Lesejahr C



2015, 348 Seiten, geb. 24,80 € | sFr 43,50
ISBN 978-3-402-13042-1

Zum neuen Kirchenjahr legt Klaus Müller den dritten Band von Gottes ABC vor. Seine Gedanken, Texte und Impulse folgen dem Rhythmus der Sonn- und Feiertage der katholischen Liturgie. Der Band C setzt ein im Advent 2015. Gemeinsam bilden nun die drei Bände als Gesamtwerk einen reichhaltigen geistlichen Begleiter für die Leseordnung aller Kirchenjahre.

GOTTES ABC
„ist mehr als ein Predigtbuch, es ist ein wahrhaft geistliches Lesebuch. Die Texte sind keine ausgearbeiteten Predigten, sondern mehrseitige Betrachtungen zu den Lesungen der Sonntage und Feiertage im Lesehjahr A. ... Die anspruchsvolle, angenehm zu lesende Sprache lässt den Hochschullehrer, aber auch den engagierten Seelsorger und Spiriatual erkennen."
Pastoralblatt 5 (2014) zum ersten Band von Gottes ABC

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Josef Rist / Christof Breitsameter (Hg.)

KIRCHE UND STAAT

Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses

Theologie im Kontakt. Neue Folge, Band 2

2015, 240 Seiten, kart. 24,80 € | sFr 35,50.
ISBN 978-3-402-13676-8



Der zweite Band der 2013 begonnenen Reihe „Theologie im Kontakt. Neue Folge" beschäftigt sich mit dem spannungsreichen Verhältnis von Kirche und Staat. Auch hier bilden acht Vorträge, die im Rahmen des Kontaktstudiums der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum im Wintersemester 2012/2013 gehalten wurden, die thematische Grundlage. Für die Publikation wurden sie als eigenständige Bearbeitungen neu konzipiert. Hinzu kommen vier Beiträge, die das Themenfeld abrunden.

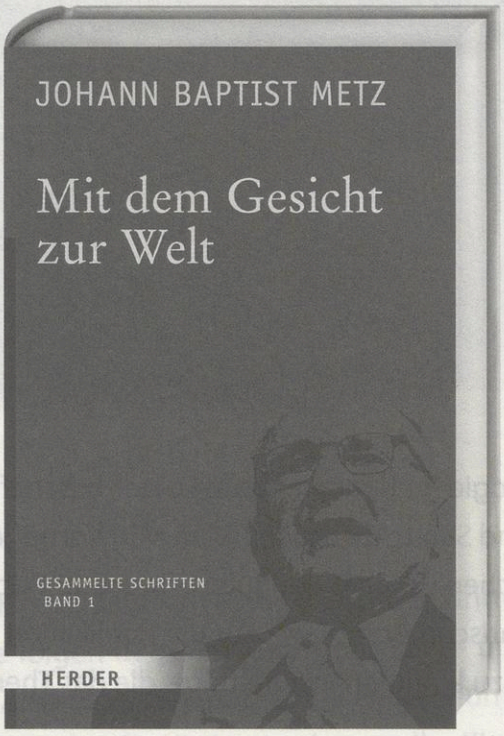
Der Band nähert sich seinem Gegenstand aus vier Richtungen. Während zunächst der Weg des frühen Christentums in die Öffentlichkeit und erste Modelle einer Verbindung von Staat und Kirche in der Spätantike vorgestellt werden, behandeln vier Beiträge aus systematisch-theologischer Sicht das spannungsreiche Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in der Moderne. Drei Beiträge befassen sich aus der Perspektive des Kirchenrechts mit der rechtlichen Stellung der katholischen Kirche in Deutschland, u. a. mit einem Plädoyer für eine Neuausrichtung des deutschen Kirchensteuerrechts. Die folgenden zwei Beiträge suchen aus praktisch-theologischer Sicht nach dem konkreten Ort von Kirche in einer pluralen Gesellschaft. Abschließend betrachtet der amtierende Präsident des Deutschen Bundestages, Norbert Lammert, aus der Sicht eines Politikers das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Neue Reihe in 10 Bänden:

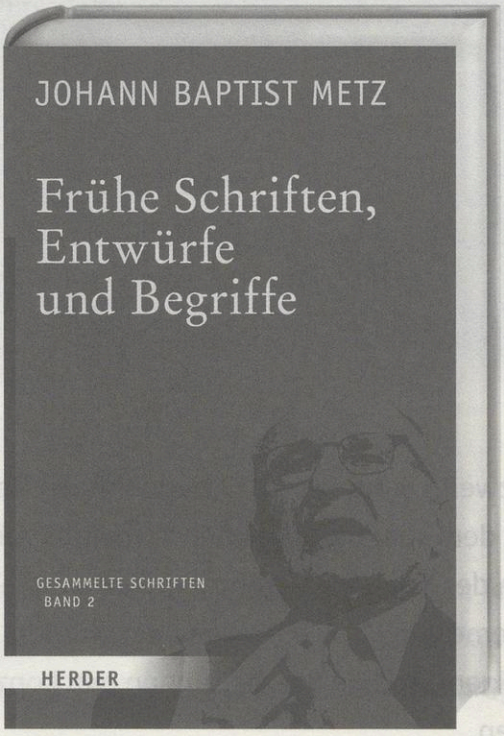
Johann Baptist Metz –

Gesammelte Schriften



Band 1
Mit dem Gesicht zur Welt
296 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
Einzelpreis € 45,- / SFr 55.90 / € [A] 46,30
Subskr.-Preis € 40,- / SFr 49.50 / € [A] 41,20
ISBN 978-3-451-34801-3

Metz hat in seinen Arbeiten den »Weltblick« mit seinen Unterbrechungserfahrungen in die Gottesrede aufgenommen und fundamentale Revisionen der Theologie angemahnt. Aufklärung, Säkularisierung und Emanzipation erzwingen für ihn eine Entprivatisierung der theologischen Begriffswelt und der Verkündigungssprache. Er legt die rettende und inspirierende Kraft des Christentums in einem globalisierten Zeitalter frei.



Band 2
Frühe Schriften, Entwürfe und Begriffe
360 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
Einzelpreis € 49,99 / SFr 65.- / € [A] 51,40
Subskr.-Preis € 45,- / SFr 55.90 / € [A] 46,30
ISBN 978-3-451-34802-0

Der Band enthält frühe Denkentwürfe des Autors, die sich der »anthropologischen Wende« christlicher Gottesrede verpflichtet wissen. Metz macht Welt nicht mehr als »Kosmos«, sondern als Geschichte kenntlich, seine neue »Denkform« ist primär an geschichtlichen Existenzverhaltungen orientiert. In ihr bringt sich die Wende von der Substanz zum Subjekt und von der Natur zur Geschichte zur Geltung.

HERDER
Lesen ist Leben

Nähere Informationen zur Reihe in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

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 | **2015** | **111. Jahrgang**

Nach dem Beben. Zum Stand der finanzethischen Diskussion (Bernhard Emunds) . . . . . Sp. 437

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 455

Wörterbuch alttestamentlicher Motive, hg. v. Michael Fieger / Jutta Krispenz / Jörg Lanckau (Egbert Ballhorn)

Blum, Erhard: Grundfragen der historischen Exegese. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament, hg. v. Wolfgang Oswald / Kristin Weingart (Hannes Bezzel)

Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt (Rüdiger Schmitt)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 459

Peters, Ronald D.: The Greek Article. A Functional Grammar of ó-items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article (Hans Förster)

Rollens, Sarah E.: Framing Social Criticism in the Jesus Movement. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q (William Arnal)

Conway, Kevin P.: The Promises of God. The Background of Paul's Exclusive Use of 'epangelia' for the Divine Pledge (Juan Manuel Granados Rojas)

Witetschek, Stephan: Thomas und Johannes – Johannes und Thomas. Das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium (Wilfried Eisele)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 466

Baumkamp, Eva: Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum (Stefan Klug)

Heuft, Christian: Spätantike Zwangsverbände zur Versorgung der römischen Bevölkerung. Rechtshistorische Untersuchungen zu Codex Theodosianus 13.5–9 sowie 14.2–4 (Benedikt Eckhardt)

O'Malley, John W.: Eine kurze Geschichte der Jesuiten. Übersetzt aus dem Französischen von Cornelia M. Knollmeyer (Gregor Klapczynski)

Mühlbauer, Friederike: Religionskontroversen in der Friedensstadt. Evangelisch-katholische Beziehungen in Osnabrück 1871–1918 (Manfred Eder)

Faggioli, Massimo: Sorting out Catholicism. A Brief History of the New Ecclesial Movements (Joachim Schmiedl)

Weiss, Otto: Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die Deutsche Kultur. 1900–1933 (Rudolf K. Höfer)

Jovanović, Zoran M. (Text) / Brujić, Dragan (Karten): Beogradska nadbiskupija i njeno okruženje u vremenu i prostoru

Jovanović, Zoran M.: Istorija župe Uznesenja Bl. Dj. Marije – od „francuske crkve" do katedralne župe (Thomas Bremer)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 474

Ein Heiliger unterwegs in Europa. Tausend Jahre Koloman-Verehrung in Melk (1014–2014), hg. v. Meta Niederkorn-Bruck (Mirko Breitenstein)

De Voragine, Jacobus: Legenda aurea – Goldene Legende. Legendae sanctorum – Legenden der Heiligen. Lateinisch – Deutsch. 2 Bände, hg. v. Bruno W. Häuptli (Reinhard Hoeps)

Nieden, Marcel: Gerhard Mercator als Theologe (Detlef Metz)

Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Karl Martin in Verbindung mit Detlef Bald und Axel Denecke (Heiner Süselbeck)

Wippermann, Wolfgang: Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus (Burkhard Neumann)

Philosophie . . . . . Sp. 482

Seidl, Horst: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Hauptprobleme und Lösungen dargelegt anhand der Quellentexte (Henryk Anzulewicz)

Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, hg. v. Jochen Schmidt / Heiko Schulz (Eberhard Tiefensee)

Gómez de Pedro, María Esther: Auftrag und Risiko. Zum Freiheitsbegriff im Denken von Joseph Ratzinger (Thorsten Paprotny)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 487

Kunst, Kirche, Kontroversen. Der Streit um die kirchlichen Begleitausstellungen zur *documenta*, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern (Christian Wessely)

Grössl, Johannes: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit (Gregor Predel)

Straub, Salomo: Gemeinschaft mit dem Heiligen. Zur Ekklesiologie Peter Brunners (Konrad Fischer)

Haudel, Matthias: Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt (Jürgen Werbick)

Dogmatik . . . . . Sp. 494

Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, hg. v. José Martínez Gázquez / John Victor Tolan (Ulli Roth)

Fritz, Peter Joseph: Karl Rahner's Theological Aesthetics (Leo J. O'Donovan)

Lerch, Magnus: Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (Ralf Miggelbrink)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 499

Tworuschka, Udo: Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft (Bernhard Maier)

Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention, hg. v. Rauf Ceylan / Benjamin Jokisch (Karl Prenner)

Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs, hg. v. Philipp Thull / Hamid Reza Yousefi (Klaus von Stosch)

Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie, hg. v. Markus Luber / Roman Beck / Simon Neuberg (Rainer Neu)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 505

The Public Significance of Religion, hg. v. Leslie J. Francis / Hans-Georg Ziebertz (Julian-Christopher Marx)

Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, hg. v. der Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft" (Carola Fleck)

Stelzer, Marius: Wie lernen Seelsorger? Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung (Philipp Müller)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 510

Müller, Markus: Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken (Gregor Klapczynski)

Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven, hg. v. Claudia Kohli Reichenbach / Isabelle Noth (Reinhold Boschki)

Identitätsraum Dorf. Religiöse Bildung in der Peripherie, hg. v. Michael Domsgen / Ekkehard Steinhäuser (Richard Hartmann)

Bibliographie . . . . . Sp. 515

Nach dem Beben
Zum Stand der finanzethischen Diskussion

Von Bernhard Emunds

Die globale Finanzkrise, die in den Monaten nach dem Zusammenbruch der Investmentbank Lehman Brothers im September 2008 ihren Höhepunkt erreichte, ist die Folge eines „Age of Euphoric Finance“[1], das etwa drei Jahrzehnte angehalten hatte. In dieser Zeit eines überschwänglichen Optimismus expandierten die Finanzinstitute ihre Bilanzen; in vielen Industrieländern steigerten nicht nur die Regierungen, sondern auch die privaten Haushalte und die Unternehmen ihre Verschuldung erheblich. Die mit den zusätzlichen Krediten steigende Kaufkraft wurde in einigen Ländern v. a. für den Kauf neu bereitgestellter Güter verwendet, z. B. in Südeuropa u. a. zum Kauf von Produkten, die aus Deutschland und anderen nordeuropäischen Staaten importiert wurden. Mit einem Großteil der zusätzlichen „Gelder“ wurden jedoch auch bereits bestehende Vermögenswerte (Immobilen, Aktien, Derivate) gekauft, sodass im globalen Norden mit den Schulden vieler Akteure zugleich auch die Preise auf zahlreichen Vermögensmärkten immer weiter stiegen; in den Industrieländern wuchsen also Preisblasen. Diese platzten in der Krise, während die hohen Schuldenstände, die aufgebaut worden waren, und die überdehnten Bilanzen der Finanzinstitute auf breiter Front zu Unternehmensbankrotten und (Beinahe-)Zusammenbrüchen von Banken führten, mit denen sich die Krise immer weiter verbreitete und mehr vertiefte. Für die Wirtschaft schien es kein Halten mehr zu geben: hohe Vermögensverluste und Einkommenseinbußen, sprunghafter Anstieg der Arbeitslosigkeit sowie Staaten, die Banken retteten und konjunkturelle Einbrüche aufzufangen suchten, und sich dadurch noch höher verschuldeten. Mit der Zeit versuchten einige Regierungen, die große Lücke zwischen laufenden Ausgaben und Einnahmen durch Sparanstrengungen wieder zu schließen – nicht selten vergeblich und zumeist vorrangig zu Lasten der Schwächeren, die auf staatliche Hilfen besonders angewiesen sind. In vielen Industrieländern – allerdings nicht in Deutschland – gibt es heute eine erdrückende doppelte Erblast von „boom and bust“, von Euphorie und Krise: eine hohe öffentliche Verschuldung, die die Regierungen weitgehend handlungsunfähig macht, und – in der deutschen Debatte häufig übersehen – ein im Durchschnitt sehr hoher Schuldenstand bei Unternehmen und privaten Haushalten, der diese zu Zurückhaltung bei den Ausgaben zwingt und so die Konjunktur nach wie vor lähmt. Mit niedrigen Zinsen und ungewöhnlichen Geldspritzen versuchen die Zentralbanken, die Konjunktur wieder „anzukurbeln“. Aber ein Großteil des zusätzlichen Geldes wird erneut zum Kauf von Vermögenswerten genutzt, sodass deren Preise seit ein paar Jahren wieder kräftig steigen. Die reichen Vermögensbesitzer konnten auf diese Weise ihre krisenbedingten Verluste wettmachen. Aber nicht alle Akteure haben sich von der globalen Finanzkrise gut erholt. Die Weltwirtschaft insgesamt kommt unter der Last hoher Verschuldung kaum wieder in Gang, die Europäische Währungsunion droht an den Problemen einiger überschuldeter Mitgliedsländer zu zerbrechen und viele Arme – z. B. in Südeuropa – leiden unter gekürzten Gesundheits- und Sozialausgaben. Wann und wie die Spätfolgen der globalen Finanzkrise und des vorausgehenden Booms der Finanzwirtschaft überwunden werden können und ob es noch zu krisenhaft zugespitzten Rückschlägen kommen wird, ist nach wie vor offen.

In den Monaten, die auf den Lehman Brothers-Konkurs folgten, schien „global finance“ beinahe in eine Kernschmelze abzurutschen. Während die Kernschmelze von Fukushima letztlich auf ein Erdbeben zurückzuführen ist, war es hier genau umgekehrt: Die Beinahe-Kernschmelze der Finanzwirtschaft und die mit ihr verbundene Wirtschaftskrise lösten in den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie im Feuilleton ein Erdbeben aus. Fundamentale Kapitalismuskritik, über Jahrzehnte eher ein randständiges Phänomen, wurde wieder en vogue.[2] Überzeugte Marktwirtschaftler bekennen sich zu Zweifeln an der „unsichtbaren Hand“. In Frage gestellt wird sogar das aktuelle Geldsystem, in dem die privaten Banken mit der (in Boomzeiten) dynamischen Geschäftsexpansion zugleich auch für ein starkes Wachstum des in der Wirtschaft zirkulierenden Geldes sorgen. Vorschläge, den Banken diese Fähigkeit zur Geldschöpfung zu nehmen, finden nicht nur in der Zivilgesellschaft Gehör[3], sondern auch Befürworter unter prominenten wirtschaftspolitischen Publizisten[4]. Zivilisationskritische Stimmen mahnen, der Westen habe den Individualismus und die Ermutigung, im Wirtschaftsleben eigennützig zu handeln, zu weit getrieben, das Pendel müsse nun – und werde auch – wieder in Richtung Gemeinschaft und Gemeinsinn zurückschwingen.[5] Auf dem Höhepunkt der Krise wurde in der Redaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* sogar darüber gestritten, ob sich in der Finanzkrise nicht das Ende westlicher Rationalität offenbare.[6]

Solch fundamentale Verunsicherung ging auch an denen nicht spurlos vorüber, die beruflich mit „finance“ zu tun hatten und haben, also an der akademischen Ökonomie, der Finanzmarktpolitik und den Praktikern der Finanzwirtschaft. Seit einigen Jahren argumentieren – auch in Deutschland – viele Ökonom/inn/en differenzierter und abwägender als vor der Krise. In den Jahren nach der Beinahe-Kernschmelze zeigten sich Politiker/innen sowie Vorstände und Mitarbeiter/innen der Banken offener für eine kritische Debatte über das Finanzsystem. Bis heute signalisieren sie einen erhöhten Bedarf an ethischer Debatte. Mit der Nachfrage weitet sich auch das Angebot aus. Innerhalb der Wirtschaftsethik gewinnt die Finanzethik an Bedeutung. So hat z. B. der protestantische Wirtschaftsethiker Nils Ole Oermann, der einen individualethisch ergänzten Wirtschaftsliberalismus vertritt, in die Taschenbuchausgabe seines Grundlagenwerks eine Fallstudie über Akteure in der Finanzwirtschaft integriert.[7] In seiner kleinen Einführung in die Wirtschaftsethik stammen gleich drei der sieben Fallbeispiele aus der Finanzethik.[8] Angeschwollen ist auch der Fluss der ausschließlich finanzethischen Bücher. Das Rinnsal, das seit Anfang der 1990er-Jahren nie ganz versiegt war, hat sich seit den Anfängen der globalen Finanzkrise zu einem lebhaft plätschernden Bach entwickelt. Über diese finanzethischen Publikationen – soweit sie in Deutsch oder Englisch geschrieben sind – soll der vorliegende Beitrag einen Überblick verschaffen, mit dem allerdings kein Anspruch auf Vollständigkeit verbunden ist.

[1] Paul H. Dembinski / Simona Beretta: *Beyond the Financial Crisis.* Towards a Christian Perspective for Action, Chambésy 2014 (The Caritas in Veritate Foundation Working Papers, IV), 17, abgerufen wurde: http://www.fciv.org/downloads/FCIV%20WP4%20Beyond%20the%20Financial%20Crisis.pdf (letzter Abruf: 20.10.2015).

[2] Es gibt auch theologische Ausläufer dieser Renaissance der Kapitalismuskritik, u. a. *Duchrow*, Ulrich: *Gieriges Geld.* Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven. – München: Kösel 2013. 287 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–466–37069–6 und *Befreiung vom Mammon.* Liberation from Mammon, hg. v. Ulrich Duchrow / Hans G. Ulrich. – Münster: Lit 2015. 270 S. (Die Reformation radikalisieren. Radicalizing Reformation, 2), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–643–12847–8.

[3] Das Standardwerk der deutschsprachigen Vollgeld-Bewegung: *Huber*, Joseph: *Monetäre Modernisierung.* Zur Zukunft der Geldordnung: Vollgeld und Monetative. – Marburg: Metropolis [4]2014. 258 S., brosch. € 26,80 ISBN: 978–3–7316–1092–2. Eine Kritik des Geldsystems, eingebettet in eine Kapitalismuskritik: *Simon*, Klaus: *Zwickmühle Kapitalismus.* Auswüchse und Auswege. – Marburg: Tectum 2014. 268 S., brosch. € 17,95 ISBN: 978–3–8288–3257–2.

[4] Vgl. v. a. *Mayer*, Thomas: *Die neue Ordnung des Geldes.* Warum wir eine Geldreform brauchen. – München: FinanzBuch 2014. 252 S., kt € 17,99 ISBN: 978–3–89879–840–2. Die Vollgeld-Befürworter übersehen allerdings, dass sich Unternehmen in einem dynamischen Kapitalismus immer die Tauschmittel beschaffen werden, die sie benötigen. Statt des aus ihrer Sicht zu knapp gehaltenen Vollgelds wären das dann private Geldersatzformen – mit der Folge eines wesentlich instabileren monetären Systems.

[5] Diese kulturkritische Reaktion auf die Krise spielte offenbar in der britischen Öffentlichkeit eine wichtige Rolle. Das wird in dem Sammelband deutlich, den der Erzbischof von Canterbury gemeinsam mit einem Wirtschaftsjournalisten herausgegeben hat: *Crisis and Recovery.* Ethics, Economics and Justice, hg. v. Rowan Williams / Larry Elliott. – New York: Palgrave Macmillan 2010. (XIV) 256 S., geb. £ 28,50 ISBN: 978–0–230–25214–1. Besonders aufschlussreich sind darin die kommunitaristisch argumentierenden Beiträge von *Phillip Blond* (77–99) und *Adam Lent* (100–122), die z. T. auch auf die katholische Sozialverkündigung Bezug nehmen.

[6] Vgl. u. a. Frank Schirrmacher: „Mehr als eine Finanzkrise. Das Zeitalter des Unglücks“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (18.09.2008).

[7] Vgl. *Oermann*, Nils Ole: *Anständig Geld verdienen?* Eine protestantische Wirtschaftsethik. – Freiburg: Herder 2014. 390 S. (Herder spektrum, 6571), kt € 12,99 ISBN: 978–3–451–06571–2, hier: 275–308.

[8] *Ders.*: *Wirtschaftsethik.* Vom freien Markt bis zur Share Economy. – München: C. H. Beck 2015. 127 S. (Beck'sche Reihe, 2845), kt € 8,95 ISBN: 978–3–406–67549–2.

In der finanzethischen Debatte kann man recht eindeutig zwei Kristallisationspunkte identifizieren, einen berufsethischen und einen institutionenethischen:[9] Büchern, in denen es vorrangig um eine ethische Handlungsorientierung von Vorständen und Mitarbeiter/inne/n der Finanzinstitute (im Folgenden auch einfach: von Bankern) geht, stehen Bände gegenüber, die v. a. der ethischen Legitimation bzw. Kritik finanzwirtschaftlicher Institutionen und des Finanzsystems insgesamt gewidmet sind oder nach ethisch gebotenen bzw. vorzugswürdigen Veränderungen an dieser Finanzarchitektur fragen. Im Folgenden wird zuerst der berufsethische Kristallisationspunkt vorgestellt und dann der institutionenethische. Der Beitrag endet mit einem kurzen Ausblick auf Desiderata der Christlichen Sozialethik und der Theologie insgesamt bei der Behandlung finanzwirtschaftlicher Themen.

Berufsethik für „Banker“: Von der Suche nach dem Richtigen im Falschen

Zu Recht entwickeln Ethiker/innen, die anwendungsorientiert arbeiten und jeweils den Praktikern eines Handlungsbereichs Orientierungshilfe zu geben versuchen, nicht zuerst rein theoretisch ein komplexes Normensystem, um dieses dann auf die ethischen Problemlagen des untersuchten Handlungsbereichs bloß anzuwenden. Vielmehr beziehen sie sich bereits bei der Grundlegung auf eine Praxis, die sie als gute Praxis verstehen: als eine Praxis, die von Regeln bestimmt ist, die im Gemeinwohl bzw. im allgemeinen Interesse gründen und denen sich die Praktiker innerlich verpflichtet wissen. Die Art und Weise, *wie* anwendungsorientierte Ethiker/innen die ethischen Regeln und Intuitionen der jeweiligen Praktiker aufgreifen, mag differieren, aber die Notwendigkeit einer solchen Bezugnahme steht außer Frage. So stehen Finanzethiker/innen, die v. a. den Praktikern in den Finanzinstituten bei der Suche nach ethischen Orientierungen helfen wollen, vor dem Problem, dass es in großen Teilbereichen der heutigen Finanzwirtschaft schwerfällt, eine solche gute Praxis zu identifizieren. Zwar gibt es in fast allen ethischen Diskussionen mit Finanzpraktikern Stimmen, die zur Rückbesinnung auf die Praxis und das Ethos der Bankenmitarbeiter vergangener Jahrzehnte mahnen. Aber ein solch einfacher Rekurs auf die Vergangenheit hat für eine nicht selten fundamental veränderte Praxis in einem grundlegend veränderten Handlungsbereich wenig Orientierungskraft.

Schaut man sich die vorliegenden Veröffentlichungen zur Bankberufsethik – alle in Englisch geschrieben – en détail an, dann fällt auf, dass in ihnen die Unterscheidung zwischen Markttransaktionen einerseits und Kunden- bzw. Treuhandbeziehungen andererseits von zentraler Bedeutung ist. Diese Differenz spiegelt z. B. das Handbuch *Finance Ethics. Critical Issues in Theory and Practice* wieder, das u. a. zwei große Teile zu „Financial Markets“ und zu „Financial Services“ enthält.[10] Diese Unterscheidung ist aber auch zentral in den drei vorliegenden und zu besprechenden Monografien, deren Vf. alle vorrangig das Ziel verfolgen, Finanzpraktiker und „finance“-Student/inn/en ohne besondere moraltheoretische Vorkenntnisse in die Finanzethik bzw. in einen ihrer Teilbereiche einzuführen. Auch wenn die drei Vf. für den Handel mit Finanztiteln an grundlegenden ethischen Ansprüchen wie Ehrlichkeit oder den Verzicht auf Manipulation (z. B. des Preises) festhalten, betonen sie zugleich alle drei die viel weiter reichenden treuhänderischen Pflichten der „Banker“ gegenüber Kunden, die für Beratungsleistungen oder für die Verwaltung ihres Vermögens Gebühren bezahlen. V. a. hier kommt es zu den – für die Finanz-Berufsethik so zentralen – Interessenkonflikten: zur Divergenz zwischen dem Interesse der Kunden an guten Finanzprodukten bzw. an einem – für ihre Anlagesumme – möglichst einträglichen, aber wenig riskanten und ggf. umwelt- und sozialverträglichen Vermögensportfolio und dem Interesse des Finanzinstituts, Finanzprodukte zu verkaufen oder Transaktionen mit Vermögenswerten zu vermitteln, an denen es selbst möglichst viel verdient.

In Sammelbänden kommen fast immer Vf./innen mit unterschiedlichen Überzeugungen zu Wort. In dem oben erwähnten Handbuch vertreten z. B. *Wayne Norman* und *Duane Windsor* zu „shareholder value“ gegensätzliche Positionen,[11] ohne dass sie aufeinander Bezug nehmen würden; auch wird an keiner anderen Stelle eine Vermittlung versucht. Demgegenüber haben die drei nun vorzustellenden Monografien zur Finanz-Berufsethik den Vorteil, dass sie ein vergleichsweise kohärentes Bild zeichnen. Unter diesen muss zuerst das Buch *Ethics in Finance* von John R. Boatright erwähnt werden, der auch der Hg. des vorgestellten Sammelbandes ist. Seine Monografie war 1999 die erste systematische Einführung in die Finanz-Berufsethik und ist nun in der dritten Auflage erschienen.[12] Hier wird fündig, wer verlässliche ethische Einschätzungen sucht zu Interessenkonflikten, Täuschung oder Verschweigen wesentlicher Informationen in der Finanzwirtschaft oder zu Praktiken, bei denen gezielt zusätzliche Gebühren generiert werden (wie z. B. beim „churning“, dem unnötigen Umschichten eines Portfolios).[13]

Die zweite Monografie *Ethics in Investment Banking*, die der britische Theologe und „Investmentbanker“ John N. Reynolds mit Unterstützung des anglikanischen Priesters Edmund Newell geschrieben hat,[14] behandelt – wie der Titel bereits verrät – ausschließlich ethische Fragen des Investmentbankings. Unter diesen Begriff fallen zum einen Finanzinstitute, die neben dem – heute besonders gewichtigen – Finanztitel-Handel auf eigene Rechnung v. a. mit der Begleitung von Wertpapieremissionen, Fusionen und Übernahmen sowie mit dem Erfinden neuer Finanztitel Geld verdienen, und zum anderen Abteilungen in Universalbanken, die auf die gleichen Aktivitäten spezialisiert sind. Im Vergleich zum Kredit- und Einlagengeschäft gilt das Investmentbanking als besonders riskant. V. a. in Boomzeiten wird im Investmentbanking sehr viel Geld verdient, entsprechend stark ausgeprägt ist hier ein – mitunter aggressives – Streben nach einem schnellen hohen Gewinn. Nicht wenige „Investmentbanker“ nehmen auf ethisch legitime Interessen anderer Akteure, die nicht wirksam rechtlich geschützt sind, kaum Rücksicht. Das Unterfangen, für die „Fische“ in einem solchen „Haifischbecken“ nach ethischer Orientierung zu fragen, macht den besonderen Reiz des Buches aus.

Den beiden Vf.n gelingt es, ihre Leser/innen zu packen – erfreulicherweise mit dem ethisch informierten Blick von Insidern und nicht mit Skandalgeschichten. Im Gegenteil, stärker ausgeprägt als die Tendenz zur Skandalisierung ist bei Reynolds und Newell die Gefahr, ethisch hochproblematische Praktiken nicht eindeutig als ethisch verboten einzuschätzen. Zwar markieren die beiden Vf. im Allgemeinen immer wieder klare ethische Grenzen, die Investmentbanker nicht überschreiten sollten, aber wenn es um reale Einzelfälle geht, fällt ihre ethische Einschätzung zurückhaltender und milder aus, als es nachvollziehbar ist. Ein deutliches Beispiel ist ihr ethisches Urteil – besser: das Vermeiden eines ethischen Urteils – über den berühmten ABACUS-Fall. Im April 2007 hatte Goldman Sachs anderen Finanzinstituten, u. a. der IKB Deutsche Industriebank, den Kauf von Wertpapieren (mit dem Namen „ABACUS“) empfohlen, die die Investmentbank selbst konstruiert hatte und die auf einer bestimmten Gruppe von Hypothekenkrediten fußten. Dabei verschwiegen die Investmentbanker von Goldman Sachs ihren Kunden, dass die Hypotheken zum Teil von einem externen Hedgefonds-Manager ausgewählt wurden, der seinerseits auf die Ausfälle genau dieser Kredite wettete – auf Ausfälle, die dann in großem Umfang auch eintraten. Am Ende längerer Ausführungen kommen Reynolds und Newell nicht etwa zu dem eindeutigen Schluss, dass hier ein besonders skandalöser Fall des Vorenthaltens relevanter Informationen vorliegt. Vielmehr bieten sie ihren Leser/inne/n lediglich zwei mögliche Konklusionen an: dass Goldman Sachs, obwohl Hauptakteur des Investmentbankings, bei ABACUS auf eine Weise Einnahmen erzielt habe, die auf die Dauer das Vertrauen in dieses Geschäftsfeld untergrabe und damit eine für die Bank zentrale Einnahmequelle versiegen lasse, oder dass die Investmentbank Goldman Sachs hier lediglich als ein Marktteilnehmer neben vielen anderen zu begreifen sei, sodass ihr auch keine besondere Verantwortung für das Geschäftsfeld insgesamt zukomme.[15]

Ein anderes Manko des Buches *Ethics in Investment Banking* besteht darin, dass aus der hier konsequent eingenommenen Binnenperspektive der Mitarbeiter/innen einer Investmentbank einige wichtige ethische Aspekte des Investmenbankings gar nicht erst in den

[9] In den letzten Jahren wurde offenbar keine wissenschaftliche Monografie zur ethischen Reflexion der herrschenden Finanz*theorien* veröffentlicht. Allerdings gab es einige Beiträge dazu, z. B. in Teil II des Sammelbands *Finance Ethics*. Critical Issues in Theory and Practice, hg. v. John R. Boatright. – Hoboken, NJ: Wiley 2010. 592 S. (The Robert W. Kolb Series in Finance), geb. € 84,00 ISBN: 978–0–470–49916–0, hier: 21–159.

[10] Vgl. a. a. O., 161–271 („Financial Markets“), 273–434 („Financial Services“).

[11] Vgl. Wayne Norman: „The Financial Theory of the Firm“, in: a. a. O., 143–159; Duane Windsor: „Shareholder Wealth Maximization“, in: a. a. O., 437–455.

[12] *Boatright*, John R.: *Ethics in Finance*. – Malden/MA: Wiley ^{3}2014. 296 S., pb. € 36,40 ISBN: 978–1–118–61582–9.

[13] Vgl. a. a. O., 45–62, 66–68, 72–77.

[14] *Reynolds*, John N. / *Newell*, Edmund: *Ethics in Investment Banking*. – New York: Palgrave Macmillan 2011. (XIII) 178 S., geb. £ 29,99 ISBN: 978–0–230–28508–8.

[15] Vgl. a. a. O., 79. Vorausgehende Ausführungen: a. a. O., 63–74, 77–79.

Blick kommen. Ein Beispiel sind die Ausführungen der beiden Vf. zum Thema „Spekulation", also zu dem Versuch einiger Marktteilnehmer, erwartete kurzfristige Preisveränderungen gewinnbringend auszunutzen. Zwar hat Spekulation – wenn nicht zu viel spekuliert wird – häufig eine positive Bedeutung; v. a. ermöglicht sie es Produktions- und Handelsunternehmen, Preisrisiken zu „managen", genauerhin: sie ganz oder teilweise an die spekulativen Marktteilnehmer abzugeben. So kann sich z. B. eine Firma, die in drei Monaten mit Sicherheit 1.000 Barrel Öl benötigt, vom Risiko eines starken Ölpreisanstiegs befreien. Dazu kann sie heute für einen festen Tag in drei Monaten einen Ölkauf zu einem bestimmten Preis fest vereinbaren („Future"). Oder sie kauft nur das Recht, 1.000 Barrel Öl zu einem bestimmten Preis zu kaufen, ohne sich zu diesem künftigen Kauf zu verpflichten („Option"). Ist der Preis in drei Monaten dann höher, als in der Option vereinbart, nutzt sie diese. Andernfalls lässt die Firma die Option ungenutzt verfallen. Solche Absicherungen sind nur möglich, weil es spekulative Marktteilnehmer gibt, die der Firma das Preisrisiko abnehmen. Aber die beiden Vf. schießen weit über das Ziel eines ausgewogenen ethischen Urteils hinaus, wenn sie Spekulation einfachhin für ethisch unproblematisch erklären – und davon einzig jene spekulativen Transaktionen ausnehmen, mit denen die Marktteilnehmer andere Akteure bewusst schädigen möchten (z. B. durch Devisenspekulationen, die eine Währungskrise auslösen).[16] Unberücksichtigt lassen die Vf. v. a., dass es häufig zu Wellen oder „manias" kommt, in denen sehr viel spekuliert wird, und Preisblasen immer weiter wachsen oder kurzfristige Preisausschläge immer größer werden. Schließlich hat das zur Folge, dass für nichtspekulative Marktteilnehmer – wie die erwähnten Produktions- und Handelsunternehmen – die Preisrisiken (oder eben: die Kosten für das Abgeben dieser Risiken) immer weiter steigen.

Reynolds und Newell nehmen alle ethischen Probleme nicht wahr, die auf die Kumulation und das Zusammenspiel etlicher Finanzgeschäfte vieler Akteure zurückgehen. Einen blinden Fleck haben sie z. B. bei systemischen Risiken. Darunter werden in der Ökonomie plötzliche Veränderungen des finanzwirtschaftlichen Kontextes wirtschaftlicher Akteure verstanden, die zu geringeren Einnahmen (bzw. Einnahmeerwartungen) oder höheren Ausgaben dieser Akteure führen, und so deren Zahlungsfähigkeit bedrohen. Dass sich dabei kleine Veränderungen zu unerwartet großen Veränderungen selbst verstärken, liegt an Rückkopplungsschleifen, die auf Abhängigkeiten zwischen den Akteuren zurückgehen. Gläubiger z. B. sind darauf angewiesen, dass ihre Schuldner die aufgenommenen Kredite vereinbarungsgemäß bedienen, oder ein Aktionär darauf, dass nicht andere Anleger die gleichen Aktien wie die von ihm gehaltenen in großem Umfang verkaufen und dadurch einen Kurssturz auslösen. Neben den systemischen Risiken lassen Reynolds und Newell auch alle finanzkonjunkturellen Phänomene unberücksichtigt, also Aspekte des eingangs bereits skizzierten Schwankens der Finanzwirtschaft zwischen „boom and bust". Dabei sind Preisblasen für Investmentbanken hoch gefährlich. Zugleich tragen sie häufig viel zu deren starken Wachstum und plötzlichen Platzen bei und erhöhen damit die Krisenanfälligkeit des Finanzsystems. Fragiler wird das System zudem dadurch, dass Investmentbanken – wie andere Finanzinstitute auch – ihre Bilanzen in Boomzeiten überdehnen, indem sie zunehmend langfristig bindende Vermögenswerte erwerben und dies durch die Aufnahme von immer mehr kurzfristigen Verbindlichkeiten finanzieren. Dies zwingt sie dazu, ständig sehr viele auslaufende Verbindlichkeiten durch Aufnahme neuer Schulden zu ersetzen, also Akteure zu finden, die bereit sind, ihnen Geld zu leihen. Dass Investmentbanken vor 2007 ihre Bilanzen stark überdehnt haben, zählt zu den zentralen Ursachen der globalen Finanzkrise. Daran wird deutlich, wie problematisch es ist, dass Reynolds und Newell die finanzkonjunkturellen Phänomene einfach übergehen.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass die Beschränkung auf die Banker-Binnenperspektive bei Reynolds und Newell einen blinden Fleck für alle ethischen Fragen bedingt, bei denen das Handeln von Investmentbankern nur indirekt, vermittelt über das Finanzsystem als Ganzes, zu ethischen Problemen führt. Sie sehen weder die Problematik wechselseitiger Abhängigkeiten, die Systemrisiken bedingen, noch die Herausforderungen, die mit den kumulativen Prozessen der Finanzkonjunktur verbunden sind. Informierten Leser/inne/n wird dieses Manko in Reynolds und Newells Buch *Ethics in Investment Banking* direkt ins Auge springen. Es beeinträchtigt aber auch die Qualität des etablierten Standardwerks *Ethics in Finance*. Darin greift Boatright zwar Einzelphänomene der globalen Finanzkrise auf. Aber weder Finanzkonjunkturen noch Systemrisiken räumt er einen prominenten Platz in seinen finanzethischen Reflexionen ein. Dabei sind diese systemischen Aspekte für die jüngste Entwicklung der Finanzwirtschaft von zentraler Bedeutung. Sie spielen in die Geschäfte der Banker hinein und sind deshalb auch für eine Finanz-Berufsethik hoch bedeutsam: einerseits als veränderter Kontext, der die Erfolgsaussichten der eigenen Geschäftsstrategien beeinflusst, andererseits weil sie bedeuten, dass das gleichgerichtete Handeln einiger Banker einschneidende gesellschaftliche Folgen haben kann – und z. B. eine Finanzkrise auslösen kann.

Allein John Hendry, der Vf. der dritten Monografie, in der die Finanz-Berufsethik im Vordergrund steht, meidet konsequent die beschriebene Perspektivverengung. Das ist *ein* Grund, sein Buch *Ethics and Finance. An Introduction*[17] als die wichtigste und interessanteste finanzethische Neuerscheinung der letzten Jahre zu identifizieren. Ein anderer Grund ist schlichtweg, dass Hendry eine solide und ausgewogene, aber gut lesbare Einführung in die Finanzethik gelungen ist. Dass er die Perspektivverengung konsequent zu meiden sucht, zeigt schon der Blick in das Inhaltsverzeichnis. Darin finden sich neben den zentralen Kap.n zur Finanz-Berufsethik (Kap. 5–8) auch Kap. zur Finanzkrise und zum Finanzsystem, in denen Phänomene der Finanzkonjunktur – Euphorie, starke Verschuldung, Preisblasen und das plötzliche Umschlagen in der Krise – eine zentrale Rolle spielen, sowie ein Epilog, der ethischen Fragen der Finanzregulierung gewidmet ist.

Zugleich – und das dürfte für die Weiterentwicklung der Finanzethik noch wichtiger sein – bezieht Hendry in seinen berufsethischen Reflexionen hin und wieder die systemische Dimension der reflektierten Geschäftspraktiken ein; d. h. er greift Phänomene auf, die mit der Kumulation und dem Zusammenspiel vieler Finanzgeschäfte zu tun haben. So verweist er z. B. bei seiner ethischen Reflexion der Spekulation mit Optionen und anderen komplexen Finanztiteln darauf, dass auf den entsprechenden Märkten nicht selten sehr viel spekuliert wird, dass dadurch häufig die Preisrisiken steigen und dass jeder einzelne Händler mit seinen spekulativen Transaktionen zu diesem Problem beiträgt. Wenn Hendry Phasen intensiver Spekulation und deshalb stark schwankender Kurse mit großstädtischen Verkehrsstaus zur Rushhour vergleicht und dementsprechend die Verantwortung, solche Übel zu vermeiden, eher den Regulatoren (wie der Stadtverwaltung) statt den einzelnen spekulativen Marktteilnehmern (bzw. den einzelnen Autofahrern) zuweist,[18] trifft er einen wichtigen und richtigen Punkt.

Allerdings kann man ihm zugleich auch entgegenhalten, dass sich hier ein grundlegendes Problem der Finanz-Berufsethik zeigt, das dringend einer eingehenden Reflexion bedarf. Offenbar gibt es – wie auch Hendry in seinem institutionenethischen Kap. über das Finanzsystem klar herausstellt[19] – Gruppen von Finanzgeschäften, die nichts zum Wohlstand der Gesellschaft(en) beitragen oder sich gar negativ auf ihn auswirken. Ist es eine überzeugende Lösung, die berufsethische Reflexion dieser Geschäfte mit dem Hinweis einer vorrangigen Verantwortung der Regulatoren zu beenden und alle weiterführenden Fragen in die Institutionenethik auszulagern? Oder muss nicht auch in der Berufs-Ethik herausgestellt werden, dass sich die Finanzinstitute besser aus den entsprechenden Geschäftsfeldern zurückziehen oder dass sie diese anders gestalten sollten?

Den Punkt, um den es hier geht, kann man anhand einer besonders weit verbreiteten Geschäftspraxis noch etwas deutlicher herausarbeiten; diese Praxis beäugt auch Hendry kritisch, allerdings ohne seine Einschätzung abschließend in einem ethischen Urteil zu bündeln:[20] Ein Großteil der Anlagefonds, die Privatleuten oder auch Stiftungen usw. angeboten werden, sind aktiv gemanagte Fonds. Das bedeutet, dass die Verwalter der Fonds die Zusammensetzung des Anlageportfolios stetig verändern. Bei einem aktiv gemanagten Aktienfonds erwerben die Fondsmanager immer wieder – wie sie beanspruchen – renditeträchtigere Aktien, während sie solche Aktien, für die sie eine unterdurchschnittliche Entwicklung erwarten, abstoßen. Beachtet man, dass sich an der Börse das gegenüber dem gesamten Aktienmarkt bessere Abschneiden der Einen und das schlechtere Abschneiden der Anderen immer die Waage hält, und bezieht zudem die Gebühren,

[16] Vgl. a. a. O., 93, 155f. Für eine ausgewogene ethische Einschätzung von Spekulation vgl. zuletzt: Joachim Wiemeyer: „Immer ein Übel? Spekulation aus sozialethischer Sicht", in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 566–571.

[17] *Hendry*, John: *Ethics and Finance*. An Introduction. – Cambridge: Cambridge University Press 2013. 320 S. (Cambridge Applied Ethics), geb. € 72,76 ISBN: 978–1–107–02422–9.

[18] Vgl. a. a. O., 167.

[19] Vgl. a. a. O., 102–106.

[20] Vgl. a. a. O., 210–212.

die bei Kauf und Verkauf sowie für die „aktive" Betreuung des Fonds durch die Verwalter anfallen, mit ein, dann gelangt man zu der recht eindeutigen Schlussfolgerung, dass der Durchschnitt dieser „aktiv gemanagten" Fonds eine schlechtere Rendite bieten muss als der Aktienmarkt insgesamt. Empirische Untersuchungen bestätigen nicht nur diese einfache Überlegung, sondern zeigen auch, dass es keinem Fonds gelingt, über lange Zeiträume hinweg besser als der Aktienmarkt insgesamt abzuschneiden – ein Ergebnis, für das die Kapitalmarkttheorie im Übrigen gute, hier nicht zu rekapitulierende Gründe benennen kann. Kurzum, das verbreitete aktive Management von Fonds (hier: von Aktienfonds) hat für die Anleger keinen positiven Effekt. Sie würden auf die Dauer höhere Erträge erzielen, wenn sie die Aktien von 20 oder 30 großen Konzernen verschiedenster Branchen kauften und diese erst wieder verkauften, wenn sie das Geld benötigen. Der Wohlstandsbeitrag des ganzen Geschäftsfeldes aktiv gemanagter Fonds ist also fraglich. Müsste den Bankern nicht auch in einer Berufsethik nahegebracht werden, dass sie sich in ihren Instituten am besten für einen Rückzug aus diesem oder aus ähnlich problematischen Geschäftsfeldern stark machen sollten?

In den Ohren vieler Banker mögen derart kritische Bemerkungen zu einträglichen Geschäftsfeldern wohlfeil klingen; in Texten, in denen es um die ethische Orientierung ihres beruflichen Handelns geht, erscheinen diese ihnen wahrscheinlich als deplatziert oder eben als Indiz dafür, dass – wie es dann gerne heißt – Ethiker/innen blauäugig sind. Was hier jedoch zu Tage tritt, sind v. a. die Grenzen einer Berufsethik, deren Aufgabe ja darin besteht, das berufliche Handeln einzelner zu orientieren. In der Finanzwirtschaft gibt es eben Geschäftsbereiche, in denen dieses ethisch zu orientierende Handeln v. a. aus – in der Branche weit verbreiteten – Praktiken besteht, die zu negativen Konsequenzen führen. Eine solide ethische Reflexion kommt zu dem Ergebnis, dass diese Praktiken nicht zu rechtfertigen und folglich aus ethischen Gründen einzustellen sind. Da es sich dabei aber nicht nur um ein paar zweifelhafte, für den Gewinn des Finanzinstituts insgesamt unerhebliche Grenzfälle handelt, sondern ggf. auch um weit verbreitete Praktiken, die den Kern des Geschäftsfeldes ausmachen, steht in diesem Teilbereich das Geschäftsmodell insgesamt in Frage. Schlimmstenfalls, wenn es sich um wichtige „Cash Cows" des Instituts handelt, wäre vielleicht sogar sein Fortbestehen insgesamt bedroht. Eine Berufsethik, die in einem ganzen Teilbereich zu einem derart eindeutig negativen Ergebnis kommt, hebt sich selbst auf. Sie läuft – in einem Teilbereich (!) – auf die Forderung hinaus, jenes Handlungsfeld abzuschaffen, in dem sie eigentlich mit dem Ziel angetreten ist, Handlungen zu orientieren.

Abschließend noch ein Wort zu den moraltheoretischen Grundlagen der vorgestellten berufsethischen Arbeiten: Alle drei Monografien bieten ihren Leser/inne/n kurze – z. T. auch: ultra-kurze – Einführungen in ethische Theorien (v. a. Utilitarismus, Kant, Vertragstheorien, Tugendethiken). Allerdings werden diese Theorien von allen Vf.n nur eklektisch verwendet. Immerhin deutet Hendry an, welche finanzethischen Fragestellungen den Rückgriff auf welche ethische Theorie nahelegen.[21] Zugleich halten die Vf. aller drei Monografien aber an einem kognitivistischen Verständnis von Ethik fest. Keiner von ihnen zieht sich auf die Position zurück, dass man bei allen ethischen Fragen jeweils nur zu einer Pluralität von Sichtweisen und Positionen kommen könne, dass es also weder Normen noch normative Argumente mit einem universalen Geltungsanspruch gebe. Reynolds und Newell z. B. sehen bei dem Verzicht auf eine kognitivistische Ethik die Gefahr, „to draw upon various ethical criteria to rationalise what we *want* to do, rather than to work out from a reasoned ethical framework what we *ought* to do"[22]. Offenbar haben die angelsächsischen Vf. der drei Monografien klar vor Augen, dass es für die Orientierung wirtschaftlichen Handelns – gerade in einer Branche, in der ethisch hochproblematische Geschäftspraktiken verbreitet sind – einer Moraltheorie bedarf, die auch einmal zu einer eindeutigen Grenzziehung in der Lage ist. Business Schools und Wirtschaftsfakultäten in Deutschland lassen da eher eine andere Tendenz erkennen. Falls sie überhaupt in ihren Lehrkörpern eigene Dozent/inn/en oder Prof./inn/en für Wirtschaftsethik integrieren, sind dies zumeist Kolleg/inn/en, die ein nonkognitivistisches Verständnis von Ethik vertreten. Dies scheint besser in einen Wissenschaftskontext zu passen, in dem ein verengtes Verständnis von Vernunft als technische bzw. ökonomische Rationalität weit verbreitet ist – man könnte auch sagen: Es stört dort weniger.

[21] Vgl. a. a. O., 74–78.

[22] *Reynolds / Newell*, 38 (Hervorhebung im Original, B. E.).

Institutionenethik: In der Spannung zwischen Apologetik und Fundamentalkritik

Nach den Büchern zur Finanz-Berufsethik sollen Veröffentlichungen zur Finanzwirtschaft mit institutionenethischem Schwerpunkt vorgestellt werden. Auch hier besteht eine der zentralen Aufgaben der Grundlegung darin, die moraltheoretische Basis der finanzethischen Argumentation zu klären. In dieser Hinsicht kann man die Vf./innen der neueren institutionenethischen Monografien recht eindeutig zwei Gruppen zuordnen: Die eine Gruppe kombiniert zwei Argumentationslinien: eine erste Linie, in der nach den allgemeinen Wohlstandswirkungen der Finanzwirtschaft gefragt wird, mit einer zweiten Linie, die auf Rechte bzw. auf Verteilungsfragen – etwa im Sinne eines Rechtes auf ein Existenzminimum – zielt. Die erste Linie kann mit Amartya Sen als welfaristisch bezeichnet werden.[23] Dazu gehören klassisch-utilitaristische Reflexionen auf das Gesamtwohl der Bevölkerung und Untersuchungen, in denen – wie beim Paretoprinzip der Ökonomie – nach Möglichkeiten gefragt wird, Personen(-gruppen) besser zu stellen, ohne andere schlechter zu stellen. Für die zweite, verteilungs- bzw. rechtebezogene Linie wird u. a. auf John Rawls, Alan Gewirth[24] oder eine Menschenrechtsethik zurückgegriffen. Die andere Gruppe von Vf./inne/n argumentiert im Fahrwasser der Neuscholastik. Diese Wirtschaftsethiker/innen beziehen zwar Wohlfahrtswirkungen, Verteilungseffekte und Fragen nach verletzten ethischen Rechten mit ein, aber integrieren diese Aspekte in eine Gesamtargumentation, in der sie das Wesen (finanz-)wirtschaftlicher Entitäten (wie z. B. Unternehmen, Bank, Aktie, Aktienmarkt) zu erfassen suchen, um daraus ethische Orientierungen für Banker und für Finanzmarktpolitiker/innen zu gewinnen.

Die problematischen Entwicklungen der Finanzindustrie, die in und seit der globalen Finanzkrise offen zu Tage treten, legen für institutionenethische Reflexionen eine recht grundlegende und weitreichende Kritik der Finanzwirtschaft nahe. Tatsächlich identifizieren beinahe alle Vf./innen der hier vorgestellten institutionenethischen Reflexionen fundamentale ethische Problemlagen der heutigen Finanzwirtschaft. Aber gerade mit Blick auf diese kritischen Entwicklungen, die zu Recht in den Mittelpunkt ethischer Reflexionen gerückt werden, ist es von entscheidender Bedeutung, sich auch ein positives Bild von den gesamtwirtschaftlichen Funktionen der Finanzwirtschaft zu machen: Wozu überhaupt Finanzinstitute und -märkte, wozu die Finanztitel, die von den Instituten bereitgestellt oder auf den Märkten gehandelt werden? Wenn Finanzethiker/innen diese Frage übergehen, laufen sie Gefahr, „das Kind mit dem Bade auszuschütten", nämlich in eine – in der Öffentlichkeit verbreitete – fundamentalistische Globalkritik an der Finanzbranche einzustimmen, die häufig mit dem Vorwurf der Gier an alle Banker verbunden ist. Aus einer solchen globalen Fundamentalkritik heraus lassen sich in keiner Weise hilfreiche ethische Handlungsorientierungen entwickeln – nicht einmal für eine Finanzmarktpolitik, die die Herkulesaufgabe in Angriff nähme, das globale Finanzsystem grundlegend zu verändern.

In den hier vorgestellten finanzethischen Veröffentlichungen wird immer wieder auf die ersten vier der folgenden gesamtwirtschaftlichen Funktionen von „finance" rekurriert: 1) einer Gruppe von Akteuren *Geldanlage* zu ermöglichen und 2) einer anderen *Finanzierungs*möglichkeiten (jenseits des eigenen „Geldbeutels") zu erschließen, bzw. – die zwei Aspekte zusammenführend – zwischen diesen beiden Akteursgruppen zu vermitteln („Finanzintermediation"). Hinzu kommen 3) das *Risikomanagement* (vgl. u. a. die kurzen Bemerkungen oben zu „Futures" und „Optionen") und 4) die *Abwicklung des Zahlungsverkehrs* (vgl. z. B. die Guthaben- und die Abbuchungen auf unseren Girokonten durch Überweisungen, Einzugsermächtigungen etc.). Ein weiterer, nicht immer beachteter, aber für das Verständnis der Finanzwirtschaft zentraler Punkt ist 5) die *Geldschöpfung*, denn das Gros unserer Zahlungsmittel ist Buchgeld (z. B. unser Guthaben auf den erwähnten Girokonten), das die Kreditinstitute selbständig schaffen können. Zu beachten sind 6) die Leistungen, mit denen Finanzinstitute und -märkte dazu beitragen, dass Wirtschaftsakteure von ihren Geschäftspartnern als zahlungsfähig angesehen werden, damit sie im

[23] Vgl. Amartya Sen: *Development as Freedom*, Oxford 2001, 58f.

[24] Grundlegend v. a. Klaus Steigleder: „Ethics and Global Finance", in: *The Morality and Global Justice Reader*, hg. v. Michael Boylan, Boulder/CO 2011, 169–184. Neben der im Folgenden besprochenen Monografie von Simone Heinemann vgl. auch die am Nell-Breuning-Institut entstandene Diss.: Wolf-Gero Reichert: *Finanzregulierung zwischen Politik und Markt*. Perspektiven einer Politischen Wirtschaftsethik, Frankfurt/Main – New York 2013, hier: 33–40.

Sinne einer „self-fulfilling prophecy" auch *dauerhaft zahlungsfähig* sind. Eine letzte Funktion besteht darin, 7) das Handeln der Kapitalnehmer im Interesse der Kapitalgeber zu beeinflussen. Das kann man als *Kapitalnehmersteuerung* bezeichnen, deren bekanntester Teilaspekt „corporate control" ist.[25]

Die erwähnte Globalkritik an den Finanzmärkten zumindest in einem Fall – nämlich für Aktienbörsen – begründet zurückzuweisen, ist das zentrale Anliegen der philosophischen Diss. *Ethik und Ästhetik der Börse* Sven Grzebetas[26], der ersten deutschsprachigen Monografie zur Börsenethik seit Oswald von Nell-Breunings *Börsenmoral*[27] von 1928. Grzebeta trägt in seinem Buch eine Vielzahl an eindrücklichen Beobachtungen sowie an spannenden Bezügen und Querverbindungen zu Diskursen verschiedener Wissenschaften zusammen. Die Globalkritik ist für ihn verschränkt mit der ästhetischen Vermittlung der Börse, z. B. in Romanen und Filmen, die in hohem Maße moralisch aufgeladen ist (Zockerbude, Betrugsfälle, schneller Reichtum…). Diesem populären Börsendiskurs stellt er die rein funktionale – man kann auch sagen: amoralische – Sicht v. a. von Insidern und von Ökonom/inn/en gegenüber. Seine eigene ethische Argumentation kann man wohl als Versuch deuten, primär an die besser informierte ökonomische Sicht anzuschließen, aber deren rein funktionale Perspektive zu überwinden und ethische Problemlagen des Phänomens Aktienbörse zu identifizieren sowie zugleich unbegründete Problemdiagnosen zurückzuweisen.

Zur moraltheoretischen Fundierung seiner börsenethischen Reflexionen befragt Grzebeta mit der Diskursethik, der Ökonomischen Theorie der Moral Karl Homanns und der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie drei (wirtschafts-)ethische Ansätze, die in der heutigen, deutschsprachigen Diskussion prominent sind, nach ihrer Leistungsfähigkeit für eine Ethik der Börse. Dabei schneidet John Rawls eindeutig am besten ab. Insgesamt glaubt Grzebeta zeigen zu können, dass Aktienbörsen – v. a. aufgrund ihres positiven Beitrags zu einer effizienten Ressourcenallokation (vgl. oben: Doppelfunktion der Finanzintermediation) – zu den Institutionen gehören, auf die sich die Akteure im Urzustand in einer dritten Anwendungsstufe einigen würden. Der ethische Anspruch eines gerechten Verfahrens ist für den Vf. aufgrund eines – seines Erachtens – gleichen Zugangs aller Akteure zur Börse erfüllt. Verluste von Börsenteilnehmer/inne/n seien mit Ronald Dworkin als „option luck" zu begreifen, also als Ergebnis eines bewussten Sich-Einlassens auf ein riskantes Geschehen, sodass Verteilungswirkungen zwischen Börsenteilnehmern – Verluste und Gewinne aus dem Börsenhandel – moralisch nicht zu beanstanden seien.

Ethische Problemlagen entdeckt Grzebeta fast ausschließlich in der Wirkung der Aktienbörsen nach außen: auf Personen, die nicht am Börsengeschehen beteiligt sind, bzw. auf die Gesellschaft als Ganze. Vom Börsenhandel geht unter Umständen ein hoher Renditedruck auf Unternehmen aus, der für Gruppen von Arbeitnehmern zu niedrigen Löhnen und schlechten Arbeitsbedingungen führt. Außerdem kann die Börse dazu beitragen, dass es zu einer Wirtschaftskrise kommt, in der viele einen erheblichen Verlust an Einkommen hinnehmen müssen. Aber diese Problemlagen ändern nichts an der grundsätzlichen ethischen Berechtigung der Aktienbörse, die für den Vf. v. a. in ihrem Beitrag zur effizienten Ressourcenallokation besteht. Natürlich muss das Risiko, dass die Finanzmärkte eine Wirtschaftskrise auslösen (von Grzebeta „systemisches Risiko" genannt), durch Regulierung minimiert werden. Aber alle anderen Probleme – insbes. der Verteilung – gehen nicht auf die Institution Aktienbörse allein zurück, sondern sind Folge des kapitalistischen Wirtschaftssystems insgesamt und müssen insofern auch von anderen Institutionen als der Börse bearbeitet werden.[28]

Man kann – wie Grzebeta – an der grundsätzlichen Berechtigung von Aktienbörsen festhalten, ohne das Bild, das er vom Börsengeschehen zeichnet, zu teilen. Es ist ein realitätsfernes Idealbild der Börse, das – wie noch zu verdeutlichen ist – ausschließlich auf *einer* „finance"-Theorie beruht. Zudem muss der Vf. für seine Position, dass die Aktienbörse in der Gegenwart für die effiziente Ressourcenallokation in der Gesamtwirtschaft zentral ist, mindestens zwei gut belegte Phänomene ausblenden: Die Emission neuer Aktien spielt für die Finanzierung des Unternehmenssektors nur eine verschwindend geringe Rolle. Zudem können Manager aktiver Aktienfonds, die ihre Kauf-/Verkaufsentscheidungen tatsächlich an den zu erwartenden Erträgen des jeweiligen Unternehmens ausrichten („fundamentale Analyse"), allenfalls über wenige Monate gegen die allgemeine Marktstimmung durchhalten; danach müssen sie sich dem Markttrend doch anpassen. Es ist insofern sehr unwahrscheinlich, dass Aktienbörsen dafür sorgen, dass Anlagegelder wirklich zu denjenigen Unternehmen fließen, bei denen aus guten Gründen die höchsten Renditen (bei gegebenem Risikoniveau) zu erwarten sind. Aber selbst dann, wenn dem so wäre, kann man ausschließen, dass Aktienbörsen in einem Umfang für die Allokation von Finanzmitteln sorgen, der für die Entwicklung der Gesamtwirtschaft von großer Bedeutung wäre.

Der Vf. rekonstruiert das Börsengeschehen anhand der Theorie des (informations-)effizienten Kapitalmarkts und unterstellt dabei, dass es bei den effizient verarbeiteten Informationen v. a. um Hinweise auf die Ertragsentwicklung der Unternehmen geht und nicht vorrangig um andere, Aktienmarkt-interne Informationen (z. B. die über die jüngsten Kursbewegungen von Aktien der gleichen Branche). Anders als Grzebeta kombinieren die meisten Finanzökonom/inn/en die – stark idealisierende – Theorie des effizienten Kapitalmarktes mit Analysen der „Unvollkommenheiten" von Finanzmärkten. So werden neben dem asymmetrischen Zugang zu Informationen (vgl. Informationsökonomie) und deren ineffizienten Verarbeitung (vgl. u. a. „behavioural finance") auch ungleiche Zugänge der Akteure zu den Finanzmärkten einbezogen. Außerdem gibt es neben dieser heute dominanten – gewissermaßen dualen – Sicht von „finance" noch eine Minderheitenposition, welche die Stimmungsanfälligkeit der Märkte, ihr Schwanken zwischen „boom and bust" betont;[29] auch die Perspektiven dieser alternativen „finance"-Theorien sollten Finanzethiker/innen nicht einfach übergehen.

Das größte Manko der Börsenethik Grzebetas ist, dass er die Ungleichheit des Börsenzugangs ausblendet. Nur deshalb kommt er zu der Behauptung, dass an der Börse Verfahrensgerechtigkeit garantiert sei. Mehrere Phänomene, die dieser Sicht widersprechen oder zu widersprechen scheinen, drängen sich auf. Aber nicht alle sind der Institution Börse selbst anzulasten. Kleinanleger z. B., denen man für sie völlig ungeeignete Finanzprodukte verkauft hat, sind v. a. Opfer einer fragwürdigen Anlageberatung – z. B. von Banken. Ein unzweifelhafter Beleg für die Ungleichheit des Zugangs zu Börsen ist jedoch der Hochfrequenzhandel, der seit einigen Jahren stark expandiert. Er stellt für einige große Finanzinstitute v. a. deshalb eine sehr einträgliche Einnahmequelle dar, weil es ihnen mit teurer Soft- und Hardware und durch den Kauf von Stellplätzen für ihre Computer in räumlicher Nähe zum Börsenserver gelingt, Transaktionen um Bruchteile von Sekunden schneller abzuwickeln als alle anderen Marktteilnehmer. Dadurch können sie bei jeder Transaktion eine minimale Preisspanne nutzen. Bei der Unmenge der abgewickelten Transaktionen führt das zu hohen Gewinnen, die von den Marktteilnehmern mit einem langsameren Börsenzugang bezahlt werden. Die Ungleichheit des Zugangs zur Börse macht hier gerade den Kern des Geschäftsmodells aus – von Verfahrensgerechtigkeit keine Spur!

Die Kritik, dass in Grzebetas Börsenethik das strahlende Idealbild des effizienten Kapitalmarkts die Schattenseiten der Börse, wie z. B. das Problem des ungleichen Zugangs, unsichtbar macht, verweist auf eine theoretische Herausforderung der Finanzethik, die sich v. a. bei institutionenethischen Beiträgen stellt: die Frage nach den Theoriebausteinen, mit deren Hilfe man Finanzwirtschaft, den Gegenstand der ethischen Reflexion, zu begreifen sucht. Für ein differenziertes Bild, in dem auch jene Eigenschaften und Entwicklungen der heutigen Finanzwirtschaft zum Vorschein kommen, die aus ethischer Sicht sehr problematisch sind, reicht der Rückgriff auf die ideale Modellwelt, die in der Theorie des effizienten Kapitalmarktes konstruiert wird, nicht aus; vielmehr bedarf es dazu der Kombination mehrerer Theorien. Ein solches Bemühen, mehrere Sichtweisen von „finance" aufzugreifen, kennzeichnet die folgenden institutionenethischen Beiträge, die alle zumindest eine grundlegende Problemlage oder Fehlentwicklung der heutigen Finanzwirtschaft in den Mittelpunkt stellen.

Im Zentrum der Diss. *Ethik der Finanzmarktrisiken am Beispiel des Derivatehandels*[30], die die Philosophin Simone Heinemann an der Ruhr-Univ. Bochum eingereicht hat, steht das systemische Risiko. In

[25] Für eine ausführliche Darstellung der Funktionen vgl. Bernhard Emunds: *Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte*, Wiesbaden 2014, 53–84.

[26] *Grzebeta*, Sven: *Ethik und Ästhetik der Börse*. – München: Fink 2014. 379 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–7705–5680–9.

[27] Oswald von Nell-Breuning: *Grundzüge der Börsenmoral*, Freiburg/Br. 1928 (Nachdruck 1989).

[28] Vgl. *Grzebeta*, 293–313.

[29] Vgl. z. B. die Gegenüberstellung bei Helge Peukert: *Die große Finanzmarkt- und Staatsschuldenkrise*. Eine kritisch-heterodoxe Untersuchung, Marburg [4]2012, 29–219.

[30] *Heinemann*, Simone: *Ethik der Finanzmarktrisiken am Beispiel des Finanzderivatehandels*. – Münster: mentis 2014. 272 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–89785–632–5.

der kenntnisreichen und schlüssig argumentierenden Studie geht es der Vf.in um eine Konkretion und Weiterentwicklung der Risikoethik für Risiken auf den Finanzmärkten. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass Heinemann mit der risikoethischen Literatur „systemisches Risiko" als die Gefahr definiert, dass ein für menschliches (Zusammen-)Leben wichtiges System kollabiert, hier also: dass es zu einer Finanzkrise kommt. Sie fasst den Begriff damit wesentlich enger, als es in der Ökonomie üblich ist, wo alle plötzlichen Veränderungen in der Finanzwirtschaft (Preisstürze auf Finanzmärkten, Zahlungsausfälle einzelner Akteure, Probleme einzelner Finanzinstitute), die einen relevanten Kreis von Akteuren in Zahlungsschwierigkeiten bringen können, unter diesen Begriff fallen (vgl. oben) – also auch solche, bei denen der Bestand des Finanzsystems insgesamt nicht bedroht ist.

Da eine umfassende Untersuchung von Finanzmarktrisiken ein breites Spektrum an Phänomenen berücksichtigen müsste, beschränkt Heinemann ihre risikoethische Reflexion zu Recht auf die Risiken des Derivatehandels. Unter Derivaten versteht man Finanztitel, deren Kurswert von der Preisentwicklung anderer Güter oder Vermögenswerte abhängt. Mit „Futures" und „Optionen" waren oben bereits zwei Grundformen von Derivaten eingeführt worden. Dabei wurde auch skizziert, wie Produktions- und Handelsunternehmen Derivate zur Reduktion von Risiken nutzen können und dass sie dazu auf spekulative Marktteilnehmer angewiesen sind, die ihnen diese Risiken (teilweise) abnehmen. Der Derivatehandel dient aber nicht nur der Reduktion von Risiken einzelner Marktteilnehmer, er schafft auch neue Risiken. Der Begriff „Risiko" steht dabei in Heinemanns Studie sowohl für mögliche negative Folgen, die sich die Akteure ausmalen und für die sie Eintrittswahrscheinlichkeiten abschätzen, als auch für die Ungewissheit der Akteure darüber, welche negativen Konsequenzen denn alle möglich sind und wie verlässlich die eigenen Prognosen dazu sind. Die in der Studie besonders bedeutsamen systemischen Risiken ordnet Heinemann überzeugend den mit dem Derivatehandel verbundenen sozialen Risiken zu, also jenen Risiken, bei denen es auch um mögliche Beeinträchtigungen der Lebensperspektiven von Menschen geht, die sich in keiner Weise an Derivatgeschäften beteiligen. Im Anschluss an die risikoethische Literatur sind solche sozialen Risiken auf die Legitimität der Risikoübertragung hin zu befragen: Unter welchen Bedingungen kann man es als ethisch erlaubt ansehen, dass Menschen durch ihr Handeln – hier eben: durch Geschäfte mit Finanzderivaten – andere Personen erheblichen Risiken aussetzen?[31]

Die Legitimation solcher Risikoübertragungen durch direkte Zustimmung ist kein gangbarer Weg, u. a. weil eine vollständige Befragung aller potenziell Betroffenen undurchführbar ist. Deshalb müssen inhaltliche Kriterien für die ethische Bewertung des Finanzderivatehandels identifiziert werden, deren Einhaltung dann auch als Indiz für eine hypothetische Zustimmung der Betroffenen gewertet werden kann. Hier geht es Heinemann einerseits – welfaristisch argumentierend – um die allgemeinen Wohlstandswirkungen des Derivatehandels, andererseits um seine Auswirkungen auf die moralischen Rechte der Betroffenen. In der Begrifflichkeit von Alan Gewirth geht es bei letzteren um den Zugang aller zu Elementargütern, also zu Gütern, ohne die es auf Dauer unmöglich wird, überhaupt zu handeln (wie z. B. Nahrung oder Kleidung), zu Nichtverminderungsgütern (wie etwa Wohnung und Arbeitsstelle), ohne die man das bereits erreichte Ausmaß an Möglichkeiten, erfolgreich zu handeln, nicht bewahren kann, und zu Zuwachsgütern, derer es für eine Erweiterung der Chancen, erfolgreich zu handeln, bedarf (z. B. der Bildung). Eine erste, prinzipielle Legitimation des Derivatehandels ergibt sich entsprechend daraus, dass er wirtschaftlichen Akteuren, wie z. B. den produzierenden oder Handel treibenden Unternehmen, Risikomanagement ermöglicht. Damit leistet er einen Beitrag dazu, dass die Finanzwirtschaft insgesamt ihre Funktionen für die Gesamtwirtschaft gut erfüllt – damit dann diese wiederum (besser) in der Lage ist, den Zugang aller zu den Elementar-, Nichtverminderungs- und Zuwachsgütern zu ermöglichen bzw. zu verbessern.

Mit dieser prinzipiellen Legitimation des Derivatehandels ist aber noch nicht gezeigt, dass die mit ihm bzw. mit *bestimmten* Derivatgeschäften verbundene Risikoübertragung ethisch zu rechtfertigen ist. Dies setzt nämlich u. a. voraus, dass die drohenden Schäden, v. a. für unbeteiligte Dritte, nicht zu groß sind; sie dürfen nicht so groß sein, dass der mit ihnen verbundene Nachteil gewichtiger ist als die positive Bedeutung des Derivatehandels für die Verwirklichung grundlegender Handlungsrechte. Der entscheidende Punkt ist, dass ein entsprechender Nachweis bei systemischen Risiken (im Sinne der Risikoethik) gerade nicht geführt werden kann. Die Schäden einer Finanzkrise sind ggf. katastrophal.[32] In der globalen Finanzkrise z. B. verloren nicht nur viele Menschen in den Industrieländern durch Unternehmenskonkurse und den Zusammenbruch des Immobilienmarktes ihren Arbeitsplatz bzw. ihre Wohnung – und damit Nichtverminderungsgüter. Vielmehr rutschten u. a. durch den panikartigen Abzug von Finanzanlagen auch viele Menschen in Entwicklungs- und Schwellenländern noch tiefer in die Misere, sodass sie teilweise sogar den Zugang zu elementaren Gütern verloren. Aufgrund dieser möglichen weitreichenden Folgen ist es für Heinemann ethisch nicht zu rechtfertigen, dass Finanzmarktteilnehmer auf Derivatemärkten so agieren, dass mit dem Derivatehandel systemische Risiken verbunden sind, denen auch andere, unbeteiligte Akteure ausgesetzt sind.

Trotz dieses negativen Ergebnisses veranschlagt die Vf.in die positive Bedeutung des Derivatehandels für die Gesamtwirtschaft so hoch, dass sie an seiner prinzipiellen Berechtigung festhält. Zu Recht mag sie der Finanzmarktpolitik nicht empfehlen, den gesamten Derivatehandel zu verbieten. Stattdessen sucht sie der künftigen Regulierung der Derivatemärkte dadurch ethische Orientierung zu geben, dass sie verschiedene Typen von Derivatgeschäften unterscheidet.[33] V. a. bestimmt sie zwei Geschäftstypen, mit denen *keine* systemischen Risiken verbunden sein können. Das sind zum einen Transaktionen, bei denen eine wirkliche Lieferung (im obigen Beispiel einer Option: die Lieferung von 1.000 Barrel Öl) vereinbart wurde, und nicht nur die Zahlung des Differenzbetrags (in dem Beispiel: die Zahlung der Differenz zwischen den höheren Kosten für 1.000 Barrel Öl zum Fälligkeitstermin der Option und den Kosten, die bei dem in der Option genannten Preis entstünden). Zum anderen geht es um Geschäfte, bei denen zumindest einer der beiden Partner nicht spekuliert, sondern (so wie die Firma im obigen Beispiel) ein Absicherungsinteresse verfolgt. Alle anderen Derivatgeschäfte sind für Heinemann problematisch, weil mit ihnen die Ketten der beteiligten Akteure immer länger werden, sodass sie (ggf.) zum Aufbau des systemischen Risikos beitragen. Dafür weist die Vf.in zu Recht darauf hin, dass es mit der enormen Expansion der Derivatgeschäfte immer intransparenter wird, wer welchen Anteil an den Risiken trägt, die mit den Derivaten dieses Typs „gemanagt" werden sollen. Zudem werden so immer mehr Akteure einbezogen, die in dem Augenblick, in dem das Derivatgeschäft abzuwickeln ist, vielleicht nicht zahlen können. Und schließlich werden durch die Vielzahl dieser Geschäfte die Verbindungen zwischen den Akteuren immer intensiver, sodass ihre wechselseitige Abhängigkeit davon, dass keiner der Beteiligten zahlungsunfähig wird („interconnectedness"), immer weiter steigt.

Viel spricht für Heinemanns Diagnose, dass mit der starken Expansion der Derivatemärkte, ein – vermutlich progressiver – Zuwachs des systemischen Risikos verbunden ist, und für ihre Empfehlung an die Finanzmarktpolitik, den Derivatehandel z. B. durch die Belastung mit Steuern zu reduzieren. Nicht überzeugend ist jedoch die Begründung, für die – wie skizziert – die Unterscheidung verschiedener Typen von Derivatgeschäften zentral ist. Die beiden von ihr als legitim identifizierten Typen machen nur einen verschwindend geringen Bruchteil der Transaktionen mit Derivaten aus. Würde man den Handel auf diese beiden Formen beschränken, würden sämtliche Derivatemärkte völlig „austrocknen". Das ist keineswegs in allen Fällen wünschenswert. Derivatemärkte sind nur funktionsfähig, wenn sie liquide sind, d. h.: wenn auf ihnen kontinuierlich in erheblichem Umfang Transaktionen stattfinden. Nur dann kann z. B. ein Akteur, der in größerem Umfang ein Preisrisiko absichern will, davon ausgehen, dass er die von ihm benötigte hohe Zahl an Derivaten erwerben kann, ohne dadurch eine starke Preissteigerung auf dem entsprechenden Derivatmarkt auszulösen. Ließe man dagegen auf Derivatemärkten nur solche Transaktionen spekulativer Marktteilnehmer zu, bei denen der Transaktionspartner ein realwirtschaftlich begründetes Absicherungsinteresse verfolgt, würde auf den Märkten nicht in ausreichendem Maße gehandelt, d. h. es wäre zu wenig Liquidität vorhanden. Versuche, ein Preisrisiko in größerem Umfang abzusichern, würden dann zu massiven Preisausschlägen auf dem entsprechenden Derivatmarkt führen. Der Vorteil, dass man sich auf Derivatemärkten gegen Preisrisiken absichern könnte, wäre großenteils dahin. Für Heinemanns Diagnose und Politikempfehlung bedarf es aber ihres Argumentationsgangs über verschiedene Typen von Transaktionen mit Derivaten gar nicht. Es reicht

[31] Vgl. a. a. O., 84–109.

[32] Vgl. a. a. O., 177–186.

[33] Vgl. a. a. O., 135–148.

die plausible – allerdings noch nicht empirisch belegte – These, dass mit der Expansion der Geschäfte auf einem Derivatmarkt einerseits das systemische Risiko progressiv steigt, andererseits der Vorteil höherer Liquidität, der mit zusätzlichen Transaktionen verbunden ist, immer geringer wird.

Bei Heinemann steht die globale Finanzkrise exemplarisch für die Schrecken, die mit einem Kollaps des Finanzsystems verbunden sind; sie illustriert, was alles auf dem Spiel steht, wenn der Zunahme des systemischen Risikos nicht Einhalt geboten wird. In den Schriften des Ökonomen Paul H. Dembinski dient die Krise dagegen als Indikator für langfristige Fehlentwicklungen der Finanzwirtschaft, die weit über eine gestiegene Krisenanfälligkeit hinausgehen. Dembinski, der aus Polen stammt und an der Univ. Fribourg lehrt, ist seit zwei Jahrzehnten die wichtigste treibende Kraft der finanzethischen Debatte in Kontinentaleuropa – aufgrund seiner Veröffentlichungen, aber auch als „Spiritus Rector" der Genfer Stiftung *Observatoire de la Finance*, die seit 1998 die französisch- und englischsprachige Zeitschrift *Finance & the Common Good/Bien Commun* herausgibt. Sein Buch *Finance: Servant or Deceiver?*[34] beinhaltet eine beeindruckende Analyse des galoppierenden Wachstums der Finanzwirtschaft in den letzten drei Jahrzehnten. Besonders schnell ist der Handel mit Devisen, Wertpapieren und Derivaten gewachsen. Diese immer weiter anschwellende Flut an Transaktionen deutet Dembinski als eine Transformation der Finanzwirtschaft, die auch in der Gesellschaft insgesamt einen tiefgreifenden Wandel bewirke.

In der Finanzwirtschaft werden Transaktionen („transactions") dominant, Finanzbeziehungen („relationships") müssen demgegenüber in den Hintergrund treten.[35] Das Konzept der „Finanzbeziehungen" steht für langfristige Relationen zwischen Kapitalnehmern und Kapitalgebern (zwischen Schuldnern und Gläubigern, Unternehmen und ihren Anteilseignern), die sich persönlich kennen, einander vertrauen und deshalb eine hohe Bereitschaft haben, auf unerwartete Entwicklungen flexibel zu reagieren und ggf. die Bedingungen ihres Finanzierungsverhältnisses anzupassen. Das Konzept der „Finanztransaktionen" verweist dagegen auf den Handel mit Finanztiteln, also mit Rechten bzw. mit Zahlungsverpflichtungen oder -versprechen, die zumeist ihren Ursprung in Finanzbeziehungen hatten. Finanzbeziehungen beinhalten nicht selten eine ganze Reihe von Transaktionen, die im Laufe der Zeit abgewickelt werden. Aber Transaktionen bieten einer Seite der Finanzbeziehung, zumeist der Kapitalgeberseite, die Chance, die Finanzbeziehung einseitig zu beenden. Neben Unternehmensanteilen, die zu börsengehandelten Aktien werden, sind die Verbriefungen von Bankkrediten, die sich in den letzten 30 Jahren schnell ausgebreitet haben, ein gutes Beispiel. Bei einer solchen Verbriefung („securitization") werden die Zahlungsansprüche aus einer größeren Zahl ähnlicher Kredite in einem „Pool" zusammengefasst, dann wieder (im einfachsten Fall) in sehr viele gleiche Teile aufgeteilt, die als eigenständige Wertpapiere an Anleger verkauft werden. Diese können die neuen Wertpapiere ihrerseits jederzeit weiterverkaufen, sodass häufig ein reger Handel damit entsteht – also eine Vielzahl an Transaktionen durchgeführt wird. Bei börsengehandelten Aktien und verbrieften Krediten kann die Kapitalgeber-Rolle also schnell wechseln. Das verdeutlicht: Die heutige Dominanz der Transaktionen gegenüber den Beziehungen bedeutet auch, dass das Finanzierungsverhältnis anonym wird. Kapitalgeber und -nehmer kennen sich zumeist nicht mehr persönlich, sie sehen sich nicht mehr der anderen Seite verpflichtet und bilden kaum mehr Vertrauen zueinander aus. Wenn unerwartete Entwicklungen Probleme verursachen, suchen die Beteiligten häufig nicht mehr nach einverständlichen Lösungen im gemeinsamen Interesse. Zumindest eine Seite – meist ist es die Kapitalgeberseite – verfügt über eine Exit-Option und nutzt diese häufig auch, um sich im drohenden Ernstfall schnell einer aufwändigen Suche nach Problemlösungen zu entziehen.

Der Prozess, der zur heutigen Dominanz der Transaktionen über die Finanzbeziehungen führte und diese immer noch weiter verstärkt, ist für Dembinski eine Transformation nicht allein der Finanzwirtschaft.[36] Vielmehr würden die Unternehmen mit dem Erstarken der Transaktionsdimension ganz auf ökonomische Effizienz, auf die Maximierung des „shareholder value" ausgerichtet. Entsprechend wandelten sich auch die Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern – weg von einer langfristigen Mitarbeiterschaft, in der beide Seiten auch die Interessen des jeweils anderen im Blick behalten, hin zu vorübergehenden Jobs, bei denen beide Seiten eine begrenzte Zeit lang jeweils nur für sich selbst das Beste „rauszuholen" suchen. Auch im Alltag gerieten Menschen zunehmend unter den Imperativ ökonomischer Effizienz, deuteten die eigenen Fähigkeiten immer häufiger als ein Portfolio an „assets", die es möglichst gut für künftige Einkommensströme zu nutzen gelte, bzw. sähen sich wechselseitig als solche Portfolios an, mit denen bestimmte Nutzenströme verbunden seien. Vertrauen erodiere, die Bereitschaft, nach Lösungen im gemeinsamen Interesse zu suchen, schwinde, die Orientierung ausschließlich am eigenen Erfolg nehme zu. Auf diese Weise setze sich die Rationalität einer von den Transaktionen bestimmten Finanzwirtschaft in den Köpfen der Menschen fest, präge zunehmend ihr Verhalten und ihre Institutionen. Es ist dieser umfassende Wandel der Gesellschaft, den Dembinski mit dem – auch sonst häufig, allerdings sehr unterschiedlich verwendeten – Begriff der „Finanzialisierung" („financialization"[37]) bezeichnet.

Die zunehmende Dominanz der Transaktionen und der Schwund langfristiger Finanzbeziehungen, die im Mittelpunkt der Analysen und Reflexionen Dembinskis stehen, stellen zweifellos einen zentralen Aspekt des grundlegenden finanzwirtschaftlichen Wandels dar. Es ist ein Aspekt, der sich v. a. aus kontinentaleuropäischer Sicht geradezu aufdrängt. Schließlich waren die nationalen Finanzsysteme des westlichen Kontinentaleuropas noch bis vor 20 Jahren völlig vom Kredit- und Einlagengeschäft der Universalbanken geprägt, was sich z. B. in festen Hausbankbeziehungen („relationship lending") selbst großer Unternehmen und in der Bedeutungslosigkeit der Wertpapiermärkte für die Unternehmensfinanzierung manifestierte. In den angloamerikanischen Finanzsystemen gab es dagegen schon damals recht lebhafte Wertpapiermärkte, spielten insofern Transaktionen bereits eine größere Rolle als in Kontinentaleuropa. Allerdings sind in den letzten 30 Jahren auch in den USA und im Vereinigten Königreich die Handelsvolumina der Wertpapier- und Derivatemärkte sowie der Gesamtwert dieser Finanztitel rasant – und wesentlich schneller als die Bankkredite – gestiegen. Insofern gab es auch dort einen starken Bedeutungszuwachs der Transaktionen.

Im Vergleich zu Dembinskis treffender Analyse, wie sich die Finanzwirtschaft in den letzten Jahrzehnten geändert hat, bleiben seine Überlegungen, was dies für die Gesellschaft insgesamt bedeute, sehr holzschnittartig. So gibt es im Unternehmenssektor natürlich auch Gegenbewegungen und Gegenkräfte zur einseitigen Orientierung am „shareholder value". V. a. seine kulturpessimistische Sicht, dass auch im alltäglichen Interagieren der Menschen das kurzfristige Voneinander-Profitieren („transactions") die langfristigen Vertrauens- und Solidaritätsbindungen („relationships") immer mehr verdränge, vermag kaum zu überzeugen.

Die Analysen und Reflexionen der Studie *Finance: Servant or Deceiver?* werden u. a. in einem Working Paper der *Caritas in Veritate-Foundation* fortgeführt, das neben neueren einschlägigen Texten der Römischen Sozialverkündigung auch den gut 80 S. langen Beitrag *Beyond the Financial Crisis. Towards a Christian Perspective for Action* enthält, den Paul H. Dembinski gemeinsam mit der Mailänder Ökonomie-Prof.in Simona Beretta verfasst hat.[38] In einem ersten, sehr lesenswerten Teil deuten die beiden Vf. den Wandel der Finanzwirtschaft als Teilmoment eines grundlegenden Strukturwandels der Weltwirtschaft, der – beginnend mit dem Ende des Bretton Woods-Systems fester Wechselkurse – von einer sukzessiven Rücknahme staatlicher Steuerung und einer immer stärkeren Dominanz privater Akteure und Märkte geprägt ist. Der zweite Teil weitet die bereits vorgestellte Finanzialisierungsthese Dembinskis aus, indem er eine ganze Reihe von Asymmetrien in der Weltwirtschaft identifiziert. Einige von ihnen – im vorliegenden Kontext die wichtigsten – kreisen um das Verhältnis von Finanz- und Realwirtschaft.[39] Dazu gehören: 1) die Dominanz virtueller Charts und Finanzziele gegenüber der tangiblen Realität von Menschen, Produktionen und Handel; 2) die Übermacht hoch mobiler spekulativer Marktteilnehmer, die sich ständig neue Typen von Vermögenswerten erschließen, um bald darauf die entsprechenden Märkte wieder zu verlassen, gegenüber den realwirtschaftlichen Akteuren, die auf die Kauf- und Verkaufsmöglichkeiten eines Marktes nicht verzichten können; und schließlich 3) der Kontrast zwischen dem großen Einfluss und den aufgeblähten Volumina der Finanztrans-

[34] *Dembinski*, Paul H.: *Finance.* Servant or Deceiver? Financialization at the Crossroads. – New York: Palgrave Macmillan 2008. (X) 185 S. (Observatoire de la Finance), geb. £ 79,00 ISBN: 978–0–230–22037–9.

[35] Vgl. a. a. O., 74–82.

[36] Vgl. a. a. O., 5–7, 111–120, 134–137.

[37] A. a. O., 6.

[38] Vgl. Dembinski / Beretta.

[39] Vgl. a. a. O., 36f.

aktionen einerseits und den geringen Anteilen der Finanzwirtschaft an der Beschäftigung und der Wertschöpfung der Gesamtwirtschaft (5 % bzw. 10 %) andererseits.

Der Versuch der beiden Vf., im dritten Teil des Papers eine spezifisch christliche bzw. katholische Perspektive zu entwickeln und aus ihr heraus die heutige Finanzwirtschaft zu kritisieren, ist für die theologische Wirtschaftsethik besonders interessant, auch wenn er in einigen Punkten nicht überzeugt. Neoklassische Theoriebausteine, wie z. B. Allgemeine Gleichgewichtsmodelle, deuten Dembinski und Beretta als harten Kern einer ökonomistischen Weltanschauung, die nur isolierte materielle Einzelinteressen kenne und stets auf der Suche nach effizienten Gleichgewichtszuständen und maximal möglichen Outputsteigerungen sei („‚Ideality-inspired Efficient Equilibrium' [IEE] view"[40]). Mit ihr kontrastieren sie eine Gemeinwohl-Sicht des Wirtschaftens, bei deren Entwicklung sie sich an Texten der Römischen Sozialverkündigung in einer eher neuscholastisch-ontologisierenden Lesart orientieren.

Problematisch an diesem Orientierungsversuch ist zum einen die Konstruktion der IEE-Sicht als eines weltanschaulichen Gegenübers zur „common good"-Sicht. Dabei greifen die Vf. zwar auf Elemente zurück, die (wie die Beschränkung der Akteure auf das Verfolgen eines in monetären Größen begriffenen Eigeninteresses oder das Ausblenden von Chancen der Kooperation) sich tatsächlich in den gängigen neoklassischen Modellkonstruktionen finden, die aber von kaum einem Ökonomen oder einer Ökonomin als Teil eines realistischen Bildes von Wirtschaft oder gar der Gesellschaft insgesamt angesehen werden. Das hier konstruierte Menschen- und Gesellschaftsbild der IEE ist nicht mehr als ein Pappkamerad, der ausschließlich der Profilierung der katholischen „common good"-Alternative dient. Der zufolge verlieren die Akteure auch in ihrem wirtschaftlichen Handeln die Bedürfnisse der Anderen nicht ganz aus den Augen; zugleich sind sie an Kooperationen interessiert und behalten das Wohl der Gemeinschaft bzw. des Gemeinwesens im Blick.

Zum anderen vermag auch die Konstruktion dieser Gemeinwohl-Sicht der Wirtschaft nicht in jeder Hinsicht zu überzeugen. So vertreten Dembinski und Beretta einen ontologisch aufgeladenen Gemeinwohlbegriff, in dem sie sozialen Einheiten, wie etwa Unternehmen, ein bestimmtes Wesen zusprechen, dem eine eigene – vom Wohlergehen der Beteiligten unabhängige – Dimension des Gemeinwohls entspreche. Aber gehen die ethischen Defizite z. B. einer „shareholder value"-Unternehmenspolitik wirklich über die Beeinträchtigungen der Lebens- und Entfaltungschancen der betroffenen Individuen (z. B. von Arbeitnehmer/inne/n, Zulieferern und Anwohner/inne/n) hinaus? Ist es wirklich sinnvoll anzunehmen, in solchen Fällen bestünde unabhängig von den Nachteilen der Einzelnen ein weiteres ethisches Problem der rücksichtslosen Geschäftsstrategie darin, dass sie das Wesen des Unternehmens nicht respektiere?[41] In ähnlicher Weise ist nicht verständlich, warum der Vf. und die Vf.in jede konsequentialistische Ethik (also auch die nichtutilitaristischen Varianten) als defizitär ablehnen. Schließlich behandelt ihr Text jeweils Typen wirtschaftlichen Handelns und nicht bestimmte einzelne Handlungen eines Individuums, in denen möglicherweise der moralische Charakter des Handelnden zum Ausdruck käme. Worin genau soll – da es doch um wirtschaftliche Handlungen geht und nicht um Folter, Lüge oder Ähnliches – „the moral quality of the action as such"[42] bestehen, die zusätzlich zu den Handlungsfolgen für alle betroffenen Individuen zu beachten sei. Offenbar rezipieren die Vf. eine Form von Ethik, die unter neuscholastischem Einfluss nach dem Wesen von Handlungen und dem Wesen sozialer Entitäten fragt und den Handelnden darauf verpflichtet, diese in seinem Handeln zu respektieren.

In dem Buch *Ethik der Banken*[43] des 2012 verstorbenen Wirtschaftsethikers Peter Koslowski avanciert ein vergleichbares naturrechtliches Argumentationsmuster zu dem entscheidenden Schema ethischer Urteilsfindung: Handlungen und institutionelle Regelungen bewertet Koslowski ausschließlich danach, ob sie der „Natur der Sache" entsprechen, was er dreifach konkretisiert: Werden die gleichen Rechte für alle Beteiligten respektiert (Gerechtigkeit als *Rechtsgleichheit*), ist für stabile Erwartungen der Beteiligten gesorgt (*Rechtssicherheit*) und, v. a., wird durch die Handlungen und Regelungen der mit der Sache an sich bereits gegebene *Zweck* verwirklicht?[44] So besteht Koslowskis Buch im Wesentlichen darin, dass der Vf. (finanz-)wirtschaftliche Geschäftspraktiken beschreibt und sie daraufhin befragt, ob sie dem Zweck des jeweiligen Sachbereichs entsprechen und so dazu beitragen, dass die (Finanz-)Wirtschaft insgesamt ihrem Ziel (besser) entspricht. Für Koslowski widerspricht es z. B. dem Zweck von Unternehmen, wenn die Maximierung des „shareholder value" zum obersten Ziel der Geschäftspolitik wird. Mit der Ausrichtung auf einen hohen Marktwert des Unternehmens können alle Beteiligten diszipliniert werden, ihren Teil zum Erfolg des Unternehmens beizutragen; aber der objektive Zweck von Unternehmen, auf den alles Handeln ausgerichtet werden soll, ist die Produktion bzw. die Bereitstellung von Gütern und nicht die Maximierung des Marktwerts. Oder: Banken sollen dauerhaft zwischen Sparern und Investoren vermitteln oder andere Finanzdienstleistungen erbringen. Hohe Boni haben die Banker von diesem Zweck abgelenkt. Mit ihnen wurden sie dazu verführt, schnell hohe Gewinne zu erzielen und dafür einerseits riskante Geschäfte zu tätigen, andererseits sich hoch zu verschulden.[45]

Koslowskis Werk hat für die deutschsprachige Renaissance der Wirtschaftsethik in den 1980er- und für die Anfänge der Finanzethik in den 1990er-Jahren große Bedeutung. Dennoch stellt sich die Frage, ob man mit einem essentialistischen Naturrecht heute noch Ethik betreiben kann. Schwer wiegen die Einwände gegen Versuche, das unveränderliche Wesen sozialer Gebilde (wie z. B. von Unternehmen) zu bestimmen und dann daraus Sollensforderungen mit einem universalen Geltungsanspruch abzuleiten. Immer geht es in Koslowskis Finanzethik um die „Natur der Sache", v. a. um den Zweck der Finanzwirtschaft insgesamt, von Finanzinstituten, -geschäften oder -instrumenten. Die Lebensperspektiven und Interessen der betroffenen Menschen, ihr Leid sowie ihre persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrungen des Gelingens treten angesichts der Vielzahl an vorgegebenen Zwecksetzungen und Normierungen in den Hintergrund. Es dominieren die naturrechtlichen Gehäuse. Hinzu kommt, dass es – gerade in der Finanzwirtschaft – häufig leere Gehäuse sind; aus denen ist im Verlauf des „Age of Euphoric Finance" das Leben längst ausgezogen. Wie viel Orientierung vermag eine ethische Reflexion zu geben, die auf eine Praxis der Vergangenheit rekurriert, deren damaligen Beitrag zum Zusammenleben der Menschen herausarbeitet und heutiges Handeln auf die gleichen positiven Wirkungen verpflichtet? Wie überzeugend ist eine so argumentierende Wirtschaftsethik, wenn sie sich auf eine Branche bezieht, die sich seit drei Jahrzehnten schnell verändert?

Tatsächlich sind mit einigen Geschäftsmodellen der im Umbruch befindlichen Finanzbranche erhebliche ethische Defizite und Probleme verbunden. Dabei geht es jedoch um negative Auswirkungen auf Menschen. Da zudem einige Geschäftsmodelle einträglich sind, aber den Kunden der Finanzwirtschaft keinen Vorteil bringen, muss in diesen Fällen auch das Fehlen jeglicher positiven Wirkung problematisiert werden. Das ist allerdings etwas Anderes als zu monieren, dass *bestimmte* Wirkungen, die früher einmal mit dem Handeln in diesem Bereich verbunden waren, fehlen, und zu behaupten, nur ein Handeln mit solchen Wirkungen entspräche der „Natur der Sache".

Um die Finanzwirtschaft zu stabilisieren, also Finanzkrisen mit ihren katastrophalen Folgen unwahrscheinlicher zu machen, bedarf es v. a. einer einfachen, strengen Regulierung. Z. B. müssen Finanzinstitute – wesentlich stärker als durch die bisher beschlossenen Regeln („Basel III") – zu hohen Eigenkapitalquoten gezwungen werden. Viel Eigenkapital bedeutet, dass die Institute ein großes Sicherheitspolster gegen Einnahmeausfälle haben und stärkt die Haftung der Aktionäre sowie der Topbanker für die eingegangenen Risiken.

Eine wichtige Teilursache der globalen Finanzkrise besteht allerdings darin, dass viele Banker nicht einmal die Grenzen eingehalten haben, die die Gesetzgeber mit eigentlich viel zu laxen Regulierungsvorschriften zu setzen versuchten. Viele Vorstände und Mitarbeiter/innen der Finanzinstitute haben – wie Koslowski bereits in den 1990er-Jahren zu Recht kritisierte – die gesetzlichen Regeln nur dem Buchstaben und nicht dem Geiste nach eingehalten. Hier zeigt sich, dass die Institutionenethik der Finanzwirtschaft nicht ohne eine Finanz-Berufsethik auskommt. Allerdings reicht es dafür nicht, an die Einsicht und den guten Willen der Banker zu appellieren. Es bedarf auch eines eigenen organisatorischen Kontextes, in dem Banker ihre eigene Geschäftspraxis kritisch in den Blick nehmen, Leitlinien einer guten Finanzpraxis entwickeln und Verstöße dagegen sanktionieren;

[40] A. a. O., 59.
[41] Vgl. a. a. O., 36, 62, 64, 72, 94 (Fn. 58).
[42] A. a. O., 65, vgl. a. a. O., 89.
[43] *Koslowski*, Peter: *Ethik der Banken*. Folgerungen aus der Finanzkrise. – Paderborn: Fink 2009. 274 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–7705–4765–4.
[44] Vgl. a. a. O., 24–29.
[45] Vgl. a. a. O., 179–191, 196–205.

es bedarf eines Gegengewichtes zu den einseitig auf materiellen Erfolg ausgerichteten Organisationskulturen der Großbanken. Berufsverbände, wie etwa die *Association Cambiste International*, könnten sich zu einem geeigneten Organisationskontext entwickeln[46] – für die traditionelle katholische Sozialethik kein völlig neuer Gedanke.

Einige Aufgaben der Christlichen Gesellschaftsethik und der Theologie insgesamt

In der Sozialverkündigung der Katholischen Kirche, zumal der römischen Zentrale, finden sich v. a. kritische Bemerkungen zu Spekulation und – in den jüngsten Texten – zur Dominanz der Finanz- über die Realwirtschaft. Solche Anfragen wären glaubwürdiger, wenn zugleich auch herausgestellt würde, was Finanzinstitute und -märkte zum Funktionieren einer hoch komplexen Wirtschaft beitragen (können), v. a. würden sie präziser und könnten deshalb mehr ethische Orientierungskraft gewinnen. Die Christliche Sozialethik hat insofern auch die Aufgabe, für kirchliche Diskurse ein differenziertes Verständnis der Finanzwirtschaft aufzubereiten, das dann in einem zweiten Schritt auch in die Sozialverkündigung Eingang finden könnte. Im Vergleich zu den bisher vorliegenden finanzethischen Studien könnten und sollten dabei die Verteilungswirkungen von „finance" präziser und umfassender berücksichtigt werden.[47] Neben dieser und anderen institutionenethischen Aufgaben steht die bisher noch nicht oder kaum bearbeitete Herausforderung, theologisch-ethische Orientierungshilfen und pastorale Konzepte für die beruflichen Dilemmata und Konfliktsituationen von Bankern zu entwickeln, die immer wieder nach dem „Richtigen im Falschen" oder nach helleren Mischungsverhältnissen in einer breiten Skala von Grautönen suchen müssen.

Die globale Finanzkrise wirkt heute u. a. in der europäischen Schuldenkrise nach. Die vorliegenden Beiträge aus christlich-sozialethischer Sicht[48] wiederholen zumeist die Plausibilitäten der Mehrheit der deutschen Ökonomie, die – darin von Ökonom/inn/en anderer Länder heftig kritisiert – fast ausschließlich die „Schuld" bei den Schuldnern, also bei den hoch in der Kreide stehenden südeuropäischen Mitgliedsstaaten des Euros, sucht. Stärker als dies bisher geschieht, sollten künftige christlich-sozialethische Reflexionen vom Leid der Menschen in Südeuropa ausgehen; neben den politischen Problemen vor Ort müssten auch die Konstruktionsfehler des Euros (währungs- ohne wirtschaftspolitische Integration) sowie die in einer Währungskrise hochproblematischen Wirkungen der Exportorientierung und Leistungsbilanzüberschüsse Deutschlands in den Blick genommen werden.

In den letzten Jahren sind vermehrt inter- und transdisziplinäre Bücher zu zentralen Kategorien der Finanzwirtschaft erschienen, die eine sorgfältige theologische Rezeption verdienen. Ein beeindruckendes Beispiel ist der große Sammelband *Bonds*[49], dessen von Thomas Macho zusammengetragenen kulturwissenschaftlichen, anthropologischen, historischen und gesellschaftstheoretischen Beiträge für eine systematisch-theologische Reflexion über Kredit, Schulden und Schuld fruchtbar gemacht werden könnten. Ansätze für Reflexionen, wie sie hier möglich und sinnvoll wären, finden sich in Ulrich Hemels Buch *Die Wirtschaft ist für den Menschen da*[50] – bei ihm allerdings zum Begriff „Kapital". Seine theologisch-anthropologischen Erwägungen münden in einige individualethische Überlegungen, während das abschließende sozialethische Kap. leider nicht an die vorangehenden Reflexionen anschließt. Eher als zu „Kredit"/„Schulden" oder zu „Kapital" wurden zu „Geld" in den letzten Jahren sorgfältige theologische Reflexionen veröffentlicht. Neben der großen systematisch-theologischen Studie Alois Halbmayrs zur Gottesrede in einer Geld-bestimmten Gesellschaft[51] ist hier z. B. der praktisch-theologische Sammelband *Pastoral und Geld* zu erwähnen, in dem u. a. die Beiträge Ottmar Fuchs' und Christoph Lienkamps interessante weiterführende Perspektiven erschließen.[52]

Schließlich: In der Gegenwart kann man als Theologe oder Theologin nicht über Geld, Kapital, Finanzen und Vermögen reflektieren oder mit Zeitgenossen über ethische Orientierungen für die Finanzwirtschaft debattieren und über die Finanzen der Kirche und ihren Umgang mit Vermögen schweigen. Besondere Brisanz erhielt das Thema hierzulande mit den Verirrungen am Limburger Bischöflichen Stuhl. V. a. zum Thema „Ethisches Investment" wird auch im kirchlichen Kontext viel publiziert[53] – allerdings kaum zu der wichtigen Frage, ob bzw. in welchem Maße die ethisch orientierte Wertpapieranlage auch wirkt und insbes. Einfluss auf den Unternehmenssektor hat.[54] Die bereits erarbeiteten ethischen Orientierungen zur Vermögensanlage bedürfen einerseits einer Fundierung durch theologische Reflexionen auf die Rolle der Kirche – einer reichen Kirche (!) – in modernen Gesellschaften, andererseits endlich auch einer glaubwürdigen Umsetzung. Schließlich kam eine jüngst veröffentlichte Bestandsaufnahme der aktuellen kirchlichen Praxis v. a. für die katholischen Bistümer zu einem sehr ernüchternden Ergebnis.[55]

[46] Vgl. Reichert, 172–184, 333–335. Zur traditionellen Sozialethik vgl. z. B. Oswald von Nell-Breuning: „Berufsständische Ordnung", in: Ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, 1, Freiburg/Br. 1956, 219–227.

[47] Für erste, noch bruchstückhafte Reflexionen dazu vgl. *Hendry*, 106–119; Emunds, 86–88, 205–214, 363f, 370f, 406–411; Dembinski / Beretta, 47–52.

[48] *Die Weltwirtschaftskrise.* Lösungsansätze aus christlich-ethischer Sicht, hg. v. Herbert Pribyl. – Heiligenkreuz: Be&Be 2013. 331 S., pb. € 15,90 ISBN: 978–3–902694–50–8; *Schüller*, Alfred / *Nass*, Elmar / *Höffner*, Kardinal Joseph: *Wirtschaft, Währung, Werte.* Die Euro(pa)-Krise im Lichte der katholischen Soziallehre. – Paderborn: Schöningh 2014. 120 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–506–77868–0. Ein Teil der Beiträge in dem Buch *Überwindung der EU-Schuldenkrise zwischen Solidarität und Subsidiarität*, hg. v. Martin Dabrowski / Judith Wolf / Karlies Abmeier. – Paderborn: Schöningh 2013. 172 S. (Sozialethik konkret), kt € 19,90 ISBN: 978–3–506–77734–8, ist ähnlich einzuschätzen. Andere Artikel dieses Tagungsbands sind dagegen inspirierend, z. B. der von *Michael Schramm*, 89–110 u. a. zu Christina von Brauns Opfer-Sicht des Geldes und zur Schuldenkapitalismus-These. Erhellend auch die Zusammenschau von globaler Finanz- und europäischer Schuldenkrise in: Friedhelm Hengsbach: „Ein globales Finanzregime unter dem Anspruch der Gerechtigkeit", in: *Wirtschaftsethik interreligiös*, hg. v. Klaus von Stosch, Paderborn 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie, 12), 31–57.

[49] *Bonds.* Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten, hg. v. Thomas Macho. – München: Fink 2014. 547 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7705–5633–5. Gute Anknüpfungspunkte für theologisch-ethische Reflexionen bieten u. a. die inspirierenden Beiträge von *Christina von Braun*, *Marcel Hénaff*, *Michael Hutter* und *Dieter Schnaas*.

[50] *Hemel*, Ulrich: *Die Wirtschaft ist für den Menschen da.* Vom Sinn und der Seele des Kapitals. – Ostfildern: Patmos 2013. 256 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–8436–0344–7.

[51] *Halbmayr*, Alois: *Gott und Geld in Wechselwirkung.* Zur Relativität der Gottesrede. – Paderborn: Schöningh 2009. 516 S., kt € 66,00 ISBN: 978–3–506–76736–3.

[52] *Pastoral und Geld.* Theologische, gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen, hg. v. Johann Pock / Ulrike Bechmann / Rainer Krockauer / Christoph Lienkamp. – Wien: Lit 2011. (VII) 262 S. (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse, 16), kt € 24,90 ISBN: 978–3–643–50198–1, darin *Fuchs* (5–27) und *Lienkamp* (65–82).

[53] *Berg*, Helmut: *Vom Gelde, das dem Leben dient.* Mikrofinanz und andere Aspekte sozial verantwortbaren Umgangs mit Geld im Licht der ökonomischen Bedingtheit des Menschen. – Frankfurt: Peter Lang 2011. 572 S. (Finance and Ethics, 2), pb. € 74,80 ISBN: 978–3–631–63088–4 (mit einem Grundlegungsteil zum Thema Geld: 45–291). Beiträge v. a. aus dem thematischen Umfeld des Ethischen Investments enthält der Sammelband *Ethical Finance.* Festschrift für Bischof Alois Schwarz zum sechzigsten Geburtstag, hg. v. Johannes Krall / Franz Lamprecht / Richard Lernbass / Erhard Rauch. – Frankfurt: Peter Lang 2012. 671 S., geb. € 89,95 ISBN: 978–3–631–63425–7, u. a. auch einen Beitrag von *Karl Defler* und *Philipp Maisel* zu der kaum bearbeiteten Ethik des Immobilienvermögens (283–291).

[54] Eher skeptisch: *Mit Geldanlagen die Welt verändern?* Eine Orientierungshilfe zum ethikbezogenen Investment. Eine Studie der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik", hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2010, 43–47.

[55] *Foltin*, Oliver: *Methoden der Bewertung und Messung der Nachhaltigkeit von ethischen, sozialen und ökologischen Kapitalanlagen.* Am Beispiel des Anlageverhaltens der Kirchen in Deutschland. – Marburg: Metropolis 2014. 410 S. (Hochschulschriften, 144), kt € 38,00 ISBN: 978–3–7316–1064–9.

Exegese / Altes Testament

Wörterbuch alttestamentlicher Motive, hg. v. Michael Fieger / Jutta Krispenz / Jörg Lanckau. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013. 478 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–24681–6

Ein *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* herauszugeben, ist ein unbestreitbares Verdienst, und es stellt sich unwillkürlich die Frage, warum ein solches nicht schon früher auf dem exegetischen Buchmarkt erschienen ist.

Überraschend erscheint, dass die Definition dessen, was ein „literarisches Motiv" darstellt, gar nicht leicht ist. Die intuitiv vorhandene klare Vorstellung lässt sich nur schwer in eine formale Definition überführen. So ist es auch bezeichnend, dass in der Einleitung auf eine lange Definition des Motivs in der Musik (9f) eine nur knappe literaturwissenschaftliche Definition („kleiner, selbständiger und charakteristischer Baustein" [10f]) folgt. Wie unterscheidet man Stichworte, Metaphern, Motive, Stoffe und theologische Themen voneinander? Die Definition aus dem klassischen Methodenleitfaden Stecks, der „geprägte Bilder, geprägte Themen", „Themenensembles, Wortensembles" sowie „geprägte Sachverhalte z. T. hinter den Formulierungen" nennt, hilft hier vielleicht einen Schritt weiter.

Die (möglicherweise unausweichliche) Begriffsunschärfe der Definition spiegelt sich dann auch in den konkreten Artikeln wider. Aus verständlichen Gründen behandeln die einzelnen Artikel keine Motive, sondern die jeweils übergeordnete Symbolebene. Der Artikel „Berg" bezeichnet mit seiner Überschrift noch kein Motiv, wohl aber die diesem Artikel jeweils untergeordneten Abschnitte, nämlich den Berg sowohl als Offenbarungs-, Sterbe- und Kultort als auch den eschatologischen Gottesberg Zion bzw. den Heiligen Berg.

Bei anderen Motiven erscheint die Orientierung innerhalb des Wörterbuchs schwieriger. Bei der Suche nach dem Stichwort „Flut" wird auf die Artikel „Wasser" und „Kasten, bergender" verwiesen, beim Stichwort „Sintflut" auf „Kasten, bergender", „Regenbogen" und „Schöpfung". Im Wasserartikel erscheint das Flutmotiv jedoch nur sehr am Rande; ein Verweis auf den Artikel „Chaoskampf" findet sich nicht.

Einige Artikel widmen sich wirklichen Einzelmotiven, wie z. B. der Artikel „Gefährdung", der sich ausschließlich mit dem Motiv der Gefährdung/Preisgabe der Ahnfrau beschäftigt. Andere Motive erhalten trotz gemeinsamen Oberbegriffs je eigene Artikel; so gibt es z. B. mehrere Artikel zum Thema „Frau", und zwar jeweils mit der Ergänzung „trauernde", „untreue", „verdächtige", „verführende". Der kurze Unterabschnitt „Tochter Zion" versteckt sich hingegen im Artikel „Stadt", einen Verweis findet man über das Stichwort „Zion", nicht jedoch unter „Tochter". Der eigene Artikel „Frau im Efa" widmet sich dagegen keinem Motiv, sondern einem einmalig vorkommenden atl. Bild.

Und auch wenn die Nennung fehlender Artikel durchaus arbiträr erscheint, so könnten bspw. Artikel zum Motivkomplex des Namens (Namensgebung, Offenbarung des Gottesnamens, Ausrufung des Gottesnamens) ebenso in das Wörterbuch hineinpassen wie zum Motiv der Völkerwallfahrt oder des Hirten (Gott/König als Hirte) – die unter diesem Stichwort gegebenen Verweise auf die Artikel „Dienst" und „Feind" holen das Motiv nur ansatzweise ein.

Das Wörterbuch will ausdrücklich den Umgang mit der Bibel gerade auch den Nichtexegeten erleichtern. Um dann aber bestimmte Motive zu finden, braucht es einige bibeltheologische Grundkenntnisse, die möglicherweise auch Studierende nicht ohne weiteres aufbringen können.

Weil die Hierarchie der Kategorien bei der Benutzung nicht gut erkennbar ist, sei der Wunsch vorgebracht, dass bei einer späteren Auflage das Stichwortregister deutlich vermehrt werde, um ein Auffinden der mitunter in den Artikeln versteckten Motive zu erleichtern. Ebenso sollte ein Bibelstellenregister beigefügt werden, das erstaunlicherweise fehlt. Bei der Orientierung im Buch könnte es gute Dienste leisten.

In ihrem Einleitungskap. plädieren die Hg. für einen diachronen Ansatz der Exegese, was sich v. a. in den hilfreichen religionsgeschichtlichen Abschnitten vieler Artikel niederschlägt. Darüber hinaus leisten biblische Motive jedoch einen unschätzbaren Beitrag in der Vernetzung biblischer Bücher, auch jenseits von Autorenintentionen, traditionsgeschichtlichen Abhängigkeiten und redaktionsgeschichtlichen Tätigkeiten. Auch wenn es den Umfang deutlich gesteigert hätte: Eine ausführliche Berücksichtigung der Rezeption atl. Motive im NT könnte einen unschätzbaren Beitrag zu einer gesamtbiblischen Theologie leisten (manche Vf. haben von sich aus diese Perspektive berücksichtigt; vgl. z. B. die Artikel „Berufung", „Jungfrau", „Vater"). Gerade über die Sprachgrenzen Hebräisch/Griechisch hinweg spannen Motive Sinn-Netze auch zwischen den Testamenten, die zur Lesbarkeit der Bibel als Buch beitragen und dem Gesamttext neue Dimensionen hinzufügen.

Die angemerkten Kritikpunkte und Fragen sollen den grundsätzlichen (Mehr-)Wert dieses Buches nicht schmälern. Das *Wörterbuch alttestamentlicher Motive* bildet eine hochwillkommene Ergänzung der Landschaft atl. Nachschlagewerke.

Dortmund Egbert Ballhorn

Blum, Erhard: **Grundfragen der historischen Exegese**. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum Alten Testament, hg. v. Wolfgang Oswald / Kristin Weingart. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (VI) 230 S. (Forschungen zum Alten Testament, 95), geb. € 94,00 ISBN: 978–3–16–153571–0

Unter dem Titel *Textgestalt und Komposition* (Forschungen zum Alten Testament, 69) erschien vor fünf Jahren ein erster Aufsatzband Erhard Blums mit exegetischen Studien zu Tora und Vorderen Propheten.

Die „Grundfragen" präsentieren sich nun als komplementär dazu, indem sie in den gesammelten elf Beiträgen weniger exegetische Einzelfragen als – so der Klappentext – „methodologische und philologische Grundlegungen sowie hermeneutische Implikationen" ansprechen. Diese drei Stichwörter – „Methodik", „Philologie" und „Hermeneutik" – geben die Gliederung des Buches in drei Abschnitte vor, von denen der erste („Methodologie der Exegese und Pragmatik alttestamentlicher Texte") sechs, der zweite („Sprachwissenschaftliche Klärungen") drei und der dritte („Vorverständnis und historische Hypothesen") zwei Aufsätze umfasst. Im letzten Fall könnte man auch gut von eineinhalb Aufsätzen sprechen, denn der noch vor seiner „Erstveröffentlichung" abgedruckte Vortrag „Das Vorverständnis hinterfragen" greift nicht nur das Anliegen der 1995 veröffentlichten Augsburger Antrittsvorlesung „Volk oder Kultgemeinde?", sondern auch einige Schlüsselzitate und Beispiele aus dem älteren Beitrag auf. Erneut geht es B. darum, exegetische Deutungsmodelle und historische Rekonstruktionen auf ihre theologischen Voraussetzungen und hermeneutischen Implikationen nicht zuletzt im Lichte des jüdisch-christlichen Dialogs transparent zu machen. B. kritisiert darum ein weiteres Mal das Denkmodell der nachexilischen „Jerusalemer Kultgemeinde", nun ergänzt um die Erinnerung an Martin Noths Rede vom „Ende Israels" nach der Zerstörung des zweiten Tempels und die verwandte Problematik des Begriffs „Spätjudentum".

Der Band schließt mit einer Antrittsvorlesung, und von einer anderen wird er eröffnet: Der in Tübingen 2001 gehaltene (und 2005 publizierte) Vortrag bestimmt „Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese" in einer klassischen Mittelposition: Einerseits verwehre die unhintergehbare Erkenntnis, dass die Schriften des AT über einen längeren Zeitraum hinweg entstanden sind, im wissenschaftlichen Bereich einen ahistorischen, holistischen Zugriff; andererseits zeuge die gegenwärtige Hypothesenvielfalt von der Notwendigkeit, die angewandten Kriterien für literargenetische Rekonstruktionen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Entgegen einem als solchen ausgemachten Trend, ausschließlich in Kategorien literarischer Abhängigkeiten, Grundschichten und Fortschreibungen zu denken – B. spricht von einem „Axiom der Selbigkeit der Texte" (15) – sei in der atl. Literaturgeschichte mit einer weit größeren Vielfalt möglicher Operationen zu rechnen. Auch Kürzungen oder die bearbeitende Übernahme ganzer Überlieferungseinheiten seien in Betracht zu ziehen. Nötig sei innerhalb der Disziplin ferner die „Verständigung über strengere, theoretisch und empirisch fundierte Plausibilitätsmaßstäbe" (17) sowie das Einbeziehen einer Ebene ständig mitlaufender metaexegetischer (Selbst-)reflexion, für die B. das schöne Wort „Exegetik" prägt.

Beide Postulate überzeugen unmittelbar, doch drängen sich die Fragen auf, ob a) es jenseits der polemischen Zuspitzung tatsächlich Exegetinnen und Exegeten gibt, die Literarkritik in dem von B. skizzierten unreflektierten Stil betreiben, und b) die implizite Methodendiskussion nicht bei der – wiederum unpolemischen – Rezeption neuer Thesen innerhalb der „scientific community" ohnehin stattfindet. Wäre dies nicht der Fall, Exegese verdiente das Prädikat „wissenschaftlich" in der Tat nicht. Ob und inwieweit dabei jedoch ein Konsens erreicht werden kann oder auch nur sollte, ist eine weitere Meta-Frage.

Es empfiehlt sich, unmittelbar nach diesem ersten Aufsatz den sechsten des Buches zu lesen. „Zwischen Literarkritik und Stilkritik" (2013) demonstriert in Auseinandersetzung mit Ludwig Schmidts Analyse der Josefsgeschichte (vgl. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 124 [2012], 19–37), wie die methodischen Prämissen B.s im konkreten Fall wirksam werden: Während Schmidt Gen 37–50 auf drei, nur mehr fragmentarisch rekonstruierbare „Quellen" verteilt, rechnet B. mit einer weitgehend einheitlichen (durch das *Stilmerkmal* der Dublette gekennzeichneten) Josefserzählung, die durch K^P mit der

„eigenständigen Exodus-Mose-Überlieferung" (121) verbunden wurde und einzelne nachpriesterschriftliche Bearbeitungen erfuhr.

Korrespondiert dem ersten Aufsatz der sechste, so in noch stärkerem Maße – einer Ringkomposition gleich – der zweite dem fünften. In „Historiographie oder Dichtung?" (2005) spricht sich B. im Vergleich mit den frühen griechischen Historikern (und im kritischen Dialog mit van Seters) dafür aus, im atl. Fall nicht von Geschichtsschreibung zu sprechen, da hier, anders als dort, an keiner Stelle ein Autoren-Ich in kritische Distanz zu dem ihm vorgegebenen Stoff trete. Ebenso wenig sei das AT fiktionale Literatur; beides, Historie wie Fiktionalität, beginne in Israel erst mit dem hellenistischen Zeitalter. Zu dieser präzisen und erhellenden Studie bildet nun „Die Stimme des Autors in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments" von 2008 die Parallele. Die Berührungen mit dem älteren Beitrag sind eng, und es ergeben sich nicht selten déja lit-Momente (vgl. etwa 36–38 mit 93–95 und 41 mit 99). Der Abdruck eines der beiden Stücke hätte im Rahmen eines Sammelbandes genügt.

Zwischen beiden eingefügt thematisieren zwei Aufsätze exegetische Begrifflichkeit. „Vom Sinn und Nutzen der Kategorie ‚Synchronie'" (2004) verfolgt die Begriffsgeschichte der „synchronen Analyse" zurück zu de Saussure. Anders als im zeitgenössischen exegetischen Gebrauch meine der Terminus bei ihm keineswegs eine holistische Endtextinterpretation, sondern werde diachron relational verstanden: Synchrone Auslegung betrachtet gleichzeitige Elemente – genau wie es die klassische diachrone Exegese immer schon versucht. „‚Formgeschichte' – ein irreführender Begriff" (2006) dekonstruiert den in Frage stehenden exegetischen Terminus begriffsgeschichtlich und -analytisch mit Blick auf seine beiden Bestandteile. Der Begriff sei am besten aufzugeben, die im Allgemeinen darunter verhandelten Anliegen wie Gattungsforschung oder die Frage nach dem Sitz im Leben blieben aber wichtige exegetische Anliegen.

Den Mittelteil des Buches bilden drei „Sprachwissenschaftliche Klärungen" von höchst unterschiedlichen Ausmaßen. Den Anfang macht eine Miszelle zu Ps 2,7c aus dem Jahr 1975: B. favorisiert hier die Übersetzung „Ich selbst mache dich hiermit zu meinem Kind" (132) – unter den „Grundfragen der historischen Exegese" vielleicht eine der eher nachgeordneten. Anders der folgende Beitrag „Der vermeintliche Gottesname ‚Elohim'" (2008), bildet doch das „Gottesnamenkriterium" seit Beginn der kritischen Pentateuchforschung eines der wichtigsten literarkritischen Argumente. Sorgfältig linguistisch argumentierend zeigt B. überzeugend, dass, appellativ gebraucht, „Elohim" an keiner Stelle als Eigenname zu verstehen, sondern am ehesten mit einem „unmarkiert-determinierten Titel" (145) wie Pharao oder Rabschake zu vergleichen sei. Ob diese Erkenntnis jedoch tatsächlich impliziert, dass „die sprachlogische Grundlage für das oben vorgestellte sogenannte ‚Gottesnamenkriterium' [entfällt]" (150), ist eine andere Frage. Seiner mechanistischen Anwendung wehrt sie freilich in jedem Falle: Ein Nebeneinander von Tetragramm und „Elohim" kann, muss aber nicht Anzeichen für eine literarische Naht sein.

Die längste Studie des Buches geht schließlich um „Das althebräische Verbalsystem" (2008). B. ordnet Tempora und Modi in Inversionspaaren einander in einem System zu, das in seiner Akribie beim Rez.en den Eindruck überzeugender Fundiertheit erweckt, das kritisch zu beurteilen seine semitistischen Fähigkeiten jedoch übersteigt.

Insgesamt vereint der Band somit durchaus heterogene Beiträge, denen neben der argumentativen Sorgfalt und philologischer Präzision ein spürbares Anliegen des Vf.s gemein ist. Es bildet den letzten Halbsatz des Buches und kann sowohl als Motto B.s wie auch als Aufgabe für jede Exegetin und jeden Exegeten angesehen werden: „eigene Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen" (226).

Jena Hannes Bezzel

Assmann, Jan: **Exodus**. Die Revolution der Alten Welt. – München: C.H. Beck 2015. 493 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-406-67430-3

Die neue Studie des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann knüpft thematisch an seine in der Theologie z.T. kontrovers diskutierten Arbeiten *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (1998), *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa* (2000), *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (2003) und *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (2006) an und führt die hier formulierten Thesen zur Genese und Wirkungsgeschichte des Monotheismus im AT weiter.

A.s Hauptthese ist schnell zusammengefasst: Die (exilisch-nachexilisch datierte) biblische Exoduserzählung reflektiere einen für die alte Welt revolutionären Ausstieg („Exodus") aus dem System der altorientalischen Sakralkönigtümer mit der Propagierung einer neuen Form politischer Vergemeinschaftung, die den Gründungsmythos des erwählten Gottesvolkes bilde, den Ausstieg aus dem polytheistischen bzw. kosmotheistischen System der symbiotischen Einbettung von Göttern und Menschen in eine Welt hin zu einem überweltlichen, transzendenten Gott sowie den Übergang von einer mythischen Zeitordnung, der *historia divina*, in eine heilsgeschichtliche, einer *historia sacra* (396f). Im Unterschied zu seinen vorherigen Studien betont A. jedoch weniger den sonst von ihm konstatierten Absolutheitsanspruch des Monotheismus mit der inhärenten genetischen Verbindung von Eingottglaube und Gewalt durch die „mosaische Unterscheidung" zwischen wahr und falsch (was er freilich auch nicht relativiert), sondern fokussiert den Aspekt des Bundes zwischen Jahwe und Israel und die entscheidende Forderung der Bundestreue – die freilich ebenso wie die „mosaische Unterscheidung" zu einer Unterscheidung zwischen „Freund" und „Feind" führe und religiös motivierte Gewalt begründe (280). Der in der Offenbarung gründende dreifache (politische, religiöse und weltbildliche) Exodus habe einerseits die Unterscheidung von Religion und Kultur ermöglicht, andererseits aber auch einen potentiellen Hegemonieanspruch der Religion über die „Kultur" (Recht, Politik, Wirtschaft etc.) begründet.

So anregend A.s Thesen auch immer wieder sind, so beruhen sie doch auf einer Reihe von religionsgeschichtlich problematischen Voraussetzungen und fragwürdigen historischen Metatheorien. Von den zahlreichen kritischen Anfragen im Hinblick auf seine Methodik und die religionsgeschichtliche Rekonstruktion, die an den Vf. zu richten wären, muss der Rez. sich hier auf einige wenige beschränken: A. konstatiert immer wieder einen fundamentalen Gegensatz zwischen der monotheistischen Religion Israels als Offenbarungsreligion bzw. „primärer Religion" und der kosmotheistischen, polytheistischen Religion Ägyptens. Dieser fundamentale, strukturelle Antagonismus ist sozusagen ein Leitmotiv, das alle einschlägigen Arbeiten A.s charakterisiert. Beginnen wir mit dem postulierten Gegensatz „Kosmotheismus" vs. „Monotheismus": Die nachexilische Religion Israels mit ihrer Fokussierung auf den Opferkult und andere Formen ritualsymbolischer Kommunikation am 2. Tempel, wie sie insbes. im priesterlichen Schrifttum belegt ist, widerspricht einer Kategorisierung als „primäre", „Offenbarungs-", „Gegen-" oder „Bekenntnisreligion": Die nachexilische Religion ist vielmehr auf der Ebene des offiziellen Kultes, wie ihn die priesterschriftlichen Ritualtexte repräsentieren, und der Ebene der familiären Religion am zutreffendsten als primäre, kosmotheistische Religion zu bezeichnen, da sie im Bereich der offiziellen religiösen Vollzüge wesentlich auf die „In-Gang-Haltung" der Schöpfung bezogen ist und sich damit welt-, sinn- und handlungsbezogen im Assmann'schen Sinn darstellt sowie im Bereich der familiären Religion auf die Sicherung der existentiellen Bedürfnisse der Familie bezogen ist.

Der biblische Jahwe ist – weder in der Priesterschrift noch sonstwo in den kanonisch gewordenen Texten des AT – keinesfalls ein transzendenter Gott, sondern ein ganz und gar „kosmotheistischer", der sich in ominös lesbaren Naturerscheinungen äußert und die Mächte des Chaos besiegt (Jes 27, Ps 74,12ff). In der Praxis religiöser Vollzüge (u.a. Opferkult, Divination, rituelle Reinigung und Heilung) unterscheiden sich Monotheismus und Polytheismus daher nicht. Der Absolutheitsanspruch Jahwes, wie er u.a. in der nachexilischen prophetischen Fortschreibungsliteratur greifbar ist (und deren Bedeutung von A. religionsgeschichtlich überbewertet wird, siehe 331ff), spielt in den existentiellen religiösen Vollzügen für den Einzelnen, die Familie und für das Kollektiv keinerlei Rolle. Es handelt sich hier um einen Diskurs innerhalb einer schmalen literaten Elite, der erst im Zusammenhang mit dem Prozess der Kanonisierung an Breitenwirkung gewinnen konnte.

Die Begriffe der „Offenbarungs-", „Bekenntnis-" oder „Gegenreligion" beziehen sich auf eine religiöse Invention durch einen Religionsstifter oder eine innovative religiöse Bewegung, die einen Bruch mit religiösen Traditionen herbeizuführen sucht. Die Jahwe-Religion ist religionsgeschichtlich jedoch keine Stifterreligion oder das Ergebnis einer religiösen „Revolution" (wie der Titel des Buches impliziert), sondern das Produkt einer längeren, manchmal linearen, zuweilen aber auch beschleunigten Entwicklung, die auch nach der Kanonisierung ihrer heiligen Schriften zahlreiche Transformationen erfahren hat. A.s Ägypten/Israel-Antagonismus ist von einer zutiefst protestantischen Sichtweise geprägt, die letztlich auf Wellhausens Unterscheidung zwischen „ethischem Monotheismus" und kultusbestimmter Religion basiert sowie auf einer ebenso protestantischen Auffassung von Offenbarungsreligion, die die Offenbarung der atl. Gesetze und Ritualvorschriften im Lichte des Offenbarungsverständnisses des NT versteht und diese „Offenbarung" zu einer Entscheidungsfrage macht (vgl. 35). Doch genau dies ist die atl. Gesetzesoffenbarung nicht: Sie ist

vielmehr mytho-historische Ätiologie der Kultordnungen, die – wie in den altorientalischen Religionen generell – von den Göttern gestiftet und von Mittlerfiguren (in Mesopotamien z. B. Adapa/Oannes, im AT Moses als Urbild des Propheten und Aaron als Urbild des Priesters) implementiert wird. Dies wird insbes. in der Erzählung vom Zauberwettstreit in Ex 7 deutlich, der Ätiologie rituell-„magischer" Autorität der aaronidischen Priesterschaft. A. offeriert hier eine für die alte Welt unsachgemäße Unterscheidung von wunderwirkendem Gotteswort und Zauberei (175ff; 317) und schließt sich implizit dem obsoleten Paradigma von der „Überwindung der Magie" im biblischen Monotheismus an. Exegetischer Widerspruch zu erheben ist auch gegen A.s These einer „Theologisierung" des Rechts als etwas spezifisch Alttestamentliches, das sich von der altvorderasiatischen Rechtsstiftung, wie im *Codex Hammurapi*, unterscheide (285f): Auch der *Codex Hammurapi* ist göttlich legitimiert, der König etabliert im Prolog das Recht auf Geheiß des Marduk bzw. im Auftrag des Richtergottes Šamaš auf dem Relief der Stele. Zu fragen ist ferner, ob neben den genannten problematischen Oppositionen der Antagonismus von Mono-und Polytheismus überhaupt ein für altvorderorientalische Religionen heuristisch sinnvolles Paradigma ist, wenn Mono- und Polytheismus sich in ihrer religiösen Praxis letztlich nicht unterscheiden und auch strukturell nur graduelle Unterschiede aufweisen – hat doch auch die Jahwe-Religion ein „Pantheon" (die „Gottessöhne", Engel etc.), dessen Interaktion mit der Welt im Mythos beschrieben wird (z. B. in Gen 6,1–8).

Insgesamt muss der Rez. daher feststellen, dass A.s *Exodus* nicht viel mehr als eine Variation bekannter Motive aus den früheren Veröffentlichungen ist und kaum neue oder überzeugendere Argumente für den von ihm konstruierten und religionsgeschichtlich höchst problematischen Israel/Ägypten- bzw. Monotheismus/Polytheismus-Antagonismus und das dem Monotheismus vermeintlich inhärente Gewaltpotential bietet.

Münster Rüdiger Schmitt

Exegese / Neues Testament

Peters, Ronald D.: **The Greek Article**. A Functional Grammar of ὁ-items in the Greek New Testament with Special Emphasis on the Greek Article. – Leiden: Brill 2014. 287 S. (Linguistic Biblical Studies, 9), geb. € 122,60 ISBN: 978–90–04–25722–1

Ein wichtiges Thema behandelt Ronald D. Peters in seinem Werk *The Greek Article*. Im Untertitel wird die Thematik auf die Relativpronomina erweitert. Gerade die (oftmals unreflektierte) Annahme, dass die Verwendung des Artikels in unterschiedlichen Sprachen ähnlichen oder sogar gleichen Gesetzen folgt, ist dazu angetan, bei Übersetzungen einen Sinn in den Text hineinzulesen, der möglicherweise nicht dem entspricht, was dort gemeint war. Und so weist der Vf. auf einen entscheidenden Unterschied im Gebrauch des Artikels zwischen dem Englischen und dem Griechischen hin, ein Unterschied, der auch von anderen Grammatikern beobachtet wurde: Während das Englische (und auch das Deutsche) den unbestimmten Artikel kennt, unterscheidet das Griechische zwischen dem Gebrauch des Artikels und seinem Nichtgebrauch.

In seinem historischen Abriss über den Artikel (1. „Historical Overview"; 5–68) zitiert der Vf. griechische Gelehrte wie Aristoteles, um auf die grundlegende Funktion des griechischen Artikels hinzuweisen: Als ἄρθρον vermag ein Artikel, wie ein Gelenk, Verbindungen herzustellen: „The treatment of the article by ancient writers is difficult to interpret. Categorically, the article was labelled an ἄρθρον, a *joint word*, which suggests a possible cohesive function. Unfortunately, the writers do not explain what they mean by this, or how it was accomplished." (10) Im weiteren Verlauf der wissenschaftsgeschichtlichen Darstellung widmet der Vf. sich in einem extrem kurzen Abschnitt der Tatsache, dass die deutschsprachige Wissenschaft die englischen Grammatiken stark beeinflusst habe (11–13).

Hier ist bereits ein erstes methodisches Problem versteckt. Im Gegensatz zum Englischen kennt das Deutsche wie auch das Griechische drei Genera und vier Fälle des bestimmten Artikels, die voneinander verschieden sind. Das Englische hingegen kennt nur die Form „the" für den bestimmten Artikel, der nicht dekliniert wird. Dies erklärt natürlich, warum Funktionsanalogien leichter zwischen Griechisch und Deutsch als zwischen Griechisch und Englisch aufzuzeigen sind. Als zweites methodisches Problem ist der Zugang zu werten: „Translators do indeed need a comprehensive theory of the article's function in order to guide and test both translation and interpretation." (42) Es darf bestritten werden, dass eine „umfassende Theorie" benötigt wird. Was benötigt wird, ist vielmehr die möglichst detaillierte Beschreibung und Auflistung von Fallbeispielen, *wie* ein griechischer Artikel verwendet wird. Grundsätzlich ist damit dem Vf. zuzustimmen, wenn er bemerkt: „The grammar of the Greek article must be revisited based on a methodology that is grounded in the Greek language and grows organically from it." (66) Allerdings wird der Vf. gerade diesem Anspruch nicht völlig gerecht. Schließlich eröffnet die These, wie ein Artikel im Griechischen funktioniert, den systematischen Teil seiner Arbeit (2. „The Common Function of the Article and Relative Pronouns: Methodology"; 69–82): „If the Greek article is closely related to the Greek relative pronoun, it is more closely analogous to WH-items in English, rather than TH-items under which the English definite article is found." (73) Diese Theorie mag manches erklären, stößt aber sehr deutlich an Grenzen.

Das deutet sich bereits in dem Abschnitt an, in dem er Relativsätze mit substantivierten Partizipien vergleicht (3. „Defining and Non-Defining Relative Clauses"; 83–122). P. kommt zu folgendem Schluss: „[…] the use of relative clauses and articular participial clauses to fill the same syntactical slot and perform similar functions demonstrates that the article and relative pronoun have a far greater grammatical and functional relationship than has been historically acknowledged." (121) Methodisch ist diese Beschreibung der Funktion des Artikels nicht unproblematisch. Es ist richtig, dass man ein mit einem Artikel versehenes Partizip als Umschreibung eines Relativsatzes sehen kann. Man kann es aber auch als substantiviertes Partizip deuten. Dem Englischen liegt die Umschreibung als Relativsatz aufgrund der eigenen Grammatik näher. Deswegen ist jedoch nicht gesagt, dass Griechen ein mit einem Artikel versehenes Partizip nicht als substantiviertes Partizip wahrgenommen haben. Diese Beschreibung birgt also die Gefahr, englische grammatische Strukturen ins Griechische zu projizieren. Relativsätze können auch an die Stelle eines Subjekts oder Objekts treten (4. „Relative Clauses as the Head of a Nominal Group"; 123–150). Die Untersuchung dieser Materie stützt seine These: „The use of articular participial clauses as a component of a subject or complement is yet another example of how such clauses fill the same slot and perform a similar function as a relative clause. […] this further supports the hypothesis that the article and relative pronoun are morphologically, grammatically, and functionally related." (150) Im nächsten Abschnitt (5. „ὁ-Items in μὲν … δέ Structures"; 151–178) kommt der Vf. zu folgendem Ergebnis: „It has also been argued that the categorization of ὁ-items as demonstrative and personal pronouns in these structures is an incorrect reading of the data." (178) Diese Deutung wird möglich, indem der Vf. mit dem Konzept der Elision arbeitet. Er übersieht dabei jedoch, dass es das Wesen zahlreicher Pronomina ist, auf etwas zu verweisen, und damit könnte man auch – gerade mit Hinweis auf die Struktur ὁ μὲν … ἄλλος δέ (vgl. Mt 16,14; Joh 7,11) bzw. ὁ μὲν … ἐκεῖνοι δέ (Mk 16,19–20) oder gar τοῦτο μὲν … τοῦτο δέ (Hebr 10,33) – behaupten, dass in diesen Strukturen der Artikel wie ein Demonstrativpronomen verwendet wird.

Ein weiterer Abschnitt setzt sich mit dem Gebrauch des Artikels als Artikel auseinander (6. „The Function of the Article Defined"; 179–192). Es folgt ein Kap. mit ausgewählten Beispielen des Artikelgebrauchs (7. „The Article with Individual Parts of Speech"; 193–212) und ein Abschnitt über die Verwendung des Artikels mit Gruppen (8. „The Article with Groups"; 213–225). Daran schließt sich der Gebrauch des Artikels mit Hauptwörtern an (9. „The Article with Nouns"; 226–252).

Hier warnt der Vf. in der Einleitung: „While English idiom will require us to use the definite article in certain structures, it should be approached with caution as a matter of *translation*." (226) Vorsicht bei der Übersetzung lässt der Vf. nicht immer walten. So übersetzt er Röm 1,26c: „They exchanged natural sexual desire for *the one contrary to nature*" (224) (μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν). Es darf darauf hingewiesen werden, dass χρῆσις nicht „Verlangen", sondern „Gebrauch" bedeutet. Noch problematischer erscheint ein anderer Ausflug in die Philologie. Bezüglich 1 Kor 7,1b (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι) bemerkt er: „Since *touch a woman* is a euphemism for sexual intercourse, we might use an English euphemism to produce the same effect: *it is good for man not to sleep with woman*." (242) Er führt für diese philologische Interpretation des vorliegenden Verbs keinerlei Literatur an. Der Bibelwissenschaftler ist gezwungen zu fragen, was Jesus – falls der Vf. des vorliegenden Werkes Recht haben sollte – in Joh 20,17b Maria von Magdala sagen möchte, wenn er spricht: μή μου ἅπτου. Philologische Behauptungen mit derart weitreichenden Konsequenzen sollten gründlich belegt werden.

Das vorletzte Kap. (10. „The Article as a Structural Element"; 253–270) behandelt die Strukturierung von Text mit Hilfe des Artikels. In der Zusammenfassung (11. „Conclusion"; 271–273) wiederholt der Vf. noch einmal seine These, dass

der griechische Artikel in seiner Funktion nicht dem Demonstrativpronomen, sondern dem Relativpronomen zugeordnet werden müsse. Es folgt eine kurze Bibliographie (275–280), ein Index der antiken Autoren (281), ein Index moderner Autoren (282–283) sowie ein Verzeichnis der zitierten biblischen Texte und Stellen (284–287).

Während durchaus zugestanden werden kann, dass es Fälle gibt, in denen der Artikel wie ein Relativpronomen funktioniert, ist die Ausschließlichkeit, mit der dies für den Artikel behauptet wird, nicht belegbar. Das vorliegende Werk hat also zahlreiche wichtige Fragen aufgeworfen, eine letztgültige Antwort bietet es nicht.

Wien Hans Förster

Rollens, Sarah E.: **Framing Social Criticism in the Jesus Movement**. The Ideological Project in the Sayings Gospel Q. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIV) 226 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 374), pb. € 75,00 ISBN: 978–3–16–153120–0

Sarah E. Rollens' *Framing Social Criticism in the Jesus Movement* is an important intervention in the scholarly discussion about the social circumstances behind the sayings gospel Q, but will be of interest to a wider audience than simply Q scholars because of its engagement with social theory and antiquity, and even more broadly, with the role of intellectuals in mediating class differences.

The book begins by stating the basic problem: the common identification of Q with a "peasant" audience and the friction that results from noting that the document is a rather learned intellectual product. What are Q scholars, or students of the beginnings of the Jesus-movements, to make of this? How can sociological theory and comparison shed light on the development of what may be one of the first documents to use Jesus as a spokesperson?

Chap. 2 starts developing an answer to these questions by focusing on the category of "peasant" itself, whether this category can be applied to ancient Christianity and how it can be defined in an analytically useful way. It reviews the history of peasant studies, its impact on the field of Christian origins (with special attention to Douglas Oakman and Richard Horsley's work, as well as critics), concluding (correctly, in my view) that the term has significant utility for understanding the agrarian sociology of first-century Palestine only insofar as it refers to a specific pattern of socio-economic realities. The chap. is especially notable for its powerful critique of the cultural idea of a "peasant mentality", noting (especially 41–42) that shared economic and social conditions are more than sufficient to account for cross-cultural behavioral similarities among peasants.

Chap. 3—the most strikingly interesting theoretical intervention I have seen in Christian origins in years—goes on to explore the other side of the equation: the *intellectuals* who must of necessity have developed the ideological project of Q. R. explores specifically the sociology of intellectuals and their role in social movements. Beginning with Gramsci's work on "organic intellectuals" and contrasting this to the tendency of scholarship on peasant societies "to assume too strongly that education and literacy were mostly restricted to the elite" (50), R. moves on to describe what can only be called *mediating* figures in antiquity—not a "middle class" as such, of course, but rather those figures who occupy "a pivotal position between the elite and non-elite population" (53). Cross-cultural comparisons (especially examples of agrarian movements in the 20th century) show a tendency of such figures to structural marginality and divided loyalties, and a corresponding tendency not simply to serve as the dominant culture's voice to the peasants, but also to serve as *the peasant's voice to the dominant culture* (and in this role variously as advocates *or* manipulators). Drawing on the work of Dick Pels, R. notes that this interstitial identity can promote innovation and creativity: "the structurally marginal person has experiences and makes connections that are otherwise not evident to one at the center of a particular social configuration" (60).

It should not go unnoticed how informative this claim really is: R. is not simply theorizing the intellectual-peasant interaction which she thinks is behind Q, though she is of course doing that as well. But in addition, she is actually suggesting an *explanation* for the innovations that Q's contents (and one might add, the novelties exhibited by other early Jesus-people as well) seem to display. This chap. in particular should be read carefully by a much larger audience than Q-scholars: it will be of interest to anyone who recognizes the intellectual character of the first Jesus-movement(s), and indeed, anyone exploring social relations in the ancient world, or the wider issue of the role of intellectuals in religious change.

Chap.s 4 through 6 then apply these insights to the composition of Q. Chap. 4 addresses background issues pertaining to the language, written nature, date, and provenance of Q. Chap. 5 discusses at considerable length current views on the social location of the people responsible for Q, contrasting views that associate Q with itinerants (Theissen et al.), and that associate Q with "prophetic" performers (especially Horsley), with the somewhat more recent claim that Q was written by *kōmogrammateis*, village scribes. R. argues (again, correctly in my opinion) that trenchant and as yet unanswered critiques of the itinerancy thesis have largely refuted this model, and, with respect to "prophetic" readings of Q, that "almost no aspect of this reconstruction stands up to scrutiny" (124). Instead, drawing on a broad range of evidence derived from Q's genre, its legal language, its ideology and affinities to petitions preserved in documentary papyri (especially as explored in the work of Giovanni Bazzana), R. concludes that Q was indeed a scribal product, which in turn raises the question, already considerably theorized in the earlier chap.s: "if the Jesus movement in Q originally spoke to the concerns of rural agrarian villagers (i.e., peasants), how did this tradition get 'written up' by scribes?" (139)

With all this in mind, then, chap. 6 explores Q's ideological project. R. demonstrates that while "concerns for socio-economic disadvantage are thus *present* in the language of Q, [...] they function argumentatively not indicatively/demonstratively" (146): Q *uses* peasant *economic* concerns to engage in *social* criticism. What Q actually gives expression to is social marginality, and thus "the text of Q bears marks of being produced by structurally marginal people" (167). Finally—and again it is here where we see the extraordinary explanatory potential of R.' analysis—R. suggests that "the features of Q which have caused problems for some commentators in the past (the audience of Q, the kingdom of God, Q's 'radical' inversionary rhetoric) will benefit from an analytical lens that *sees these features as creative negotiations of multiple discourses*" (168, emphasis added). Such creativity bears fruit in Q's language of the kingdom of God, which hybridizes and manipulates a variety of traditional tropes in order to creatively diagnose the present and imagine a different future. This creativity also serves to negotiate and bridge class differences, or, more accurately, to imaginatively reconfigure class lines: "the authors are not simply capitalizing on a coherent class that is fully formed and waiting to be represented. They are instead creating their own 'class,' or constituency, through this Jesus movement, stitched together from a variety of figures on their social landscape." (176) In short, Q's kingdom of God creatively synthesizes a wide range of different ideas about both politics and society, and in so doing is creating (at least discursively) different social alignments. Chap. 7 sketches out the implications of the analysis, highlighting, *inter alia*, the political dimensions of the kingdom of God, the structural marginality of the people responsible for Q and its impact on their ideology and its creativity, and the circulation and appeal of a document like Q.

One can quibble with minor points here and there. For example, R. claims that the language of storage in Q reveals the interests of administrators rather than peasants. But—as Horden and Purcell have emphasized—storage was a fact of life for Mediterranean economies, even at the subsistence level, and the storage of items like grain and water was a desideratum for *everyone*. Nonetheless, the basic point behind this argument is still correct: that Q shows interests that simply cannot be attributed to peasants. Or again, I would have been interested to see a more extended analysis of the so-called Q "mission charge", a text which is difficult to make much sense of (except on the itinerancy thesis!), but which would benefit tremendously from a sustained political reading. Minor cavils aside, however, R.' work is an important and persuasive contribution to the on-going analysis of the social setting of the sayings gospel Q, and represents a major step forward in our understanding of Q, of first-century Galilean social relations, of the sociology of the first Jesus-people, and of antiquity generally.

Regina, Saskatchewan William Arnal

Conway, Kevin P.: **The Promises of God**. The Background of Paul's Exclusive Use of 'epangelia' for the Divine Pledge. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. (XVIII) 297 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 211), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–037507–7

The book is a version of the doctoral diss. of Kevin Conway completed at Cambridge Univ. and supervised by William Horbury and Graham Davies. It seeks to demonstrate two main ideas: (1) the Pauline use of the linguistic group ἐπαγγελία in reference to a divine pledge is unattested in Greek literature; (2) the apostle made use of the linguistic group ἐπαγγελία because of its conceptual and linguistic affinity with the notion of εὐαγγέλιον.

To prove his thesis, C. starts by limiting the field of his linguistic research. Beginning with the term *promissio* in the Vulgate and working backwards, C. searches all equivalent expressions in biblical literature. The result of this first delimitation consists in the extended analysis of the terms ὅρκος / ὄμνυμι; ὑπόσχεσις / ὑπισχνέομαι; ἐπαγγελία / ἐπαγγέλλω (middle voice) in texts from the LXX (with and without corresponding forms in the MT), in classical and Hellenistic literature, apocryphal intertestamental literature, as well as in Philo and Flavius Josephus. As a result of this analysis C. observes that: (1) the most widely used vocabulary in ancient literature to indicate a divine commitment was ὅρκος and ὑπόσχεσις, whereas that of ἐπαγγελία was known but certainly less used; (2) although the apostle could have used other terms known at the time to denote the divine promise, he deliberately chose to use ἐπαγγελία.

The methodological approach in the first part of the thesis deals with the analysis of the word groups mentioned above; in fact C. con-

centrates only on the statistics for those terms corresponding to *promissio*. C.'s thesis is worked out in close dialogue with that of Gerhard Sass (*Leben aus den Verheißungen*: Traditiongeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus, Göttingen 1995 [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 164]) but differs from it because C. does not confine himself to the study of *divine* promise (6), offering instead an analysis of the vocabulary used in reference to a promise in general (87). C.'s methodological approach, however, does not take into account general speech terms that concern God's commitment to Abraham in Genesis. Actually, at the beginning of his examination of the texts in the LXX with MT counterparts, C. acknowledges that "regardless of whether or not any formal pledge terms" are found in the Abrahamic narrative, he must start his analysis with the story of Abraham (46). In it the correlated terms are somewhat general: λέγω, λαλέω. Nevertheless, C. refrains from including such general terms in his statistical analysis. This kind of methodological approach also leaves out the analysis of διαθήκη, a very important term for understanding the particular nature of the promise in Paul.

After examining the lexical occurrences corresponding to *promissio*, C. concludes that the Pauline use of ἐπαγγελία to denote a divine promise is "exclusive" and "unique". This does not mean that Paul is the only one to use ἐπαγγελία to describe a divine pledge. Rather, what is important is that Paul uses ἐπαγγελία *exclusively*, even though he had other terms at his disposal to denote the divine promise. The second conclusion that he draws from the statistical analysis states that the Pauline use of ἐπαγγελία is unique because it refers concretely to the promises made to Abraham. In the literature before or contemporaneous with the apostle ἐπαγγελία is used to describe a divine promise, occasionally to denote the Mosaic covenant (cf. Josephus, *AJ* 3.77), but never to denote the Abrahamic covenant. This usage, therefore, is entirely original.

In the second part of his diss., C. seeks to explain the reason for this particular use of ἐπαγγελία. His thesis picks up an observation made during his statistical analysis of the texts in the LXX: in Psalm 55,9 the play on words based on the root *sphr* is rendered with the expressions ἐξήγγειλα / ἐπαγγελία. On the basis of this evidence C. seeks to show that Paul makes use of a similar assonantal correspondence in his letters (namely, the stem αγγε). The reason why Paul uses ἐπαγγελία in an exclusive way is to be found in its conceptual and linguistic links with the term εὐαγγέλιον.

The conceptual links between ἐπαγγελία and εὐαγγέλιον in the Letter to the Romans are to be found in the epistolary framework: in the opening greetings the apostle refers to the εὐαγγέλιον that God "promised beforehand" (προεπηγγείλατο); in the conclusion to the letter starting at 15,8 Paul confirms the promise and the fulfilment of the revelation (179). Moreover, in Rom 4,13.14.16.20.21 C. sees a close connection between the content of the promise made to Abraham and the gospel. Unfortunately, that link is stated rather than demonstrated. C. goes so far as to say: "For Paul, the two terms are so intertwined that ἐπαγγελία almost serves as a substitute for εὐαγγέλιον in the passage." (187) This suggestion ("almost serves as a substitute") becomes a bold affirmation in the conclusion of the study: "the εὐαγγέλιον and the ἐπαγγελία are closely identified with each other by their association with the Abrahamic covenant" (232). The same statement is applicable to his analysis of Rom 9–11. It is true that in Romans ἐπαγγελία refers fundamentally to the promises made to Abraham; it is also true that the εὐαγγέλιον in Rom 10,16 (and in 16,25) could be understood in a very wide sense as the fulfilment of those promises. However, in Romans as a whole it would be very difficult to identify the promises made to Abraham with the δύναμις θεοῦ for the salvation of mankind. The fact that they are related terms does not mean that they are interchangeable.

The conceptual links between ἐπαγγελία and εὐαγγέλιον in the Letter to the Galatians are not to be found in the epistolary framework, but they can be traced mainly in chap.s 3–4. C. concludes: "Paul appears to go to great lengths to identify the close association of God's ἐπαγγελία to Abraham with Paul's εὐαγγέλιον. [...] It appears that Paul does this to emphasize the interchangeable nature of two terms." (206–207) However, that "interchangeable nature" prevents C. from seeing several fundamental issues in the letter: why does Paul prefer to speak of the ἐπαγγελία to Abraham instead of a διαθήκη with Abraham? Why does it become so important for Paul to demonstrate that the ἐπαγγελία was given to Abraham before the διαθήκη (3,17) and of course before the circumcision (cf. Gn 17,10–14)?

The overall value of this study is limited, especially with regard to the second part. The conceptual links noted by C. are weak. In his eagerness to use statistics to show the interchangeable nature of both terms (ἐπαγγελία and εὐαγγέλιον) C. ends up overlooking a basic question: why does Paul prefer to speak of ἐπαγγελία instead of διαθήκη? The linguistic links, on the other hand, are reduced to the possible assonantal relationship of the two terms, a very unreliable criterion to which C. gives undue importance. Lastly, some misprints are to be noted: the Greek word ὅρκος on pp. 27, 29, 49 (n. 25), 108 (n. 94), 113, 121 (n. 39), 122 (n. 34); also note the final Hebrew *mem* on pp. 11, 50, and *shin* instead of *aleph* on p. 183.

Rom Juan Manuel Granados Rojas

Witetschek, Stephan: **Thomas und Johannes – Johannes und Thomas**. Das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium. – Freiburg: Herder 2015. (IV) 584 S. (Herders Biblische Studien, 79), geb. € 75,00 ISBN: 978–3–451–31579–4

Seit der Erstveröffentlichung des koptischen Thomasevangeliums durch A. Guillaumont u.a. (Leiden 1959) sind seine überlieferungs- und literargeschichtlichen Beziehungen zu den synoptischen Evangelien immer wieder zum Gegenstand umfassender Untersuchungen gemacht worden. Erst allmählich scheint sich aber die Erkenntnis durchzusetzen, dass weder die Abhängigkeit noch die Unabhängigkeit der beiden Überlieferungsstränge voneinander generell behauptet werden kann, weil in einer losen Spruchsammlung – wie dem Thomasevangelium – jedes Logion für sich betrachtet werden muss und Rückschlüsse vom einen auf das andere jeweils eigens begründungsbedürftig sind. Witetschek macht mit dieser Einsicht radikal Ernst und bringt sie auf einem Feld zur Anwendung, das bisher nur wenig beackert worden ist. Der Untertitel seiner Münchener Habil.schrift ist Programm: Er untersucht das „Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums" (also einzelner Sprucheinheiten, nicht des ganzen Corpus) „zum Johannesevangelium" als einer redaktionell geformten Einheit. Zu Recht kritisiert W. Arbeiten, die „jeweils eine globale Theorie zum Thomasevangelium aufstellen und die einzelnen Logien in diese Theorie einpassen – ein Vorgehen, das der lockeren Komposition des Thomasevangeliums [...] nur bedingt gerecht wird" (14).

W. selbst legt in Teil „A. Einleitung" (11–51) nicht nur über den so skizzierten literarischen Charakter des koptischen Thomasevangeliums (NHC II,2) Rechenschaft ab, sondern bezieht auch die griechischen Fragmente (P.Oxy. 1; 154; 155) mit ein, die in der folgenden Untersuchung – soweit vorhanden – mitberücksichtigt und im Fall von EvThom Prol.+1 und EvThom 30 erneut kritisch ediert werden (71f.284). Mit Blick auf das Johannesevangelium unterscheidet W. „drei Arten von Parallelen: (1) Literarische Abhängigkeit im Sinne der direkten Bezugnahme auf den jeweils anderen Text, (2) Rekurs auf eine Überlieferung bzw. auf gemeinsame Tradition, (3) Analogie. In allen drei Fällen kann aber das Ausmaß bzw. die Intensität des Kontaktes durchaus unterschiedlich sein. In allen drei Fällen (auch bei der Analogie) kann es (1) Übereinstimmungen im Wortlaut geben, aber auch (2) thematische Übereinstimmungen und (3) Übereinstimmungen in einem oder mehreren untergeordneten Motiven." (51) So entsteht eine Matrix, die es erlaubt, neun Klassen von Parallelen zu unterscheiden (55.493–503). Den Hauptteil „B. Durchführung" (53–503) nehmen weitestgehend Einzeluntersuchungen zu den 37 Thomas-Logien ein, die in der Forschung aus verschiedenen Gründen mit dem Johannesevangelium in Verbindung gebracht wurden. Deren Ergebnisse, die in den meisten Fällen stichhaltig und plausibel sind, können hier nicht im Einzelnen referiert werden. Nur an wenigen Stellen ergeben sich Anfragen, z.B.:

W. hält es für ausgeschlossen, dass „der lebendige Jesus", der dort zu Thomas spricht, der Auferstandene und die Situation damit von Joh 20,24–29 inspiriert sei, weil das Thomasevangelium nur Worte des irdischen, nicht aber des erhöhten Jesus enthalte (evtl. Gegenbeispiel EvThom 24; vgl. 220). Wenn aber „der Prolog als ‚Etikett' korrekt angibt, was sich im folgenden Text befindet" (68f), dann dürften die Worte Jesu dort auch nicht als „verborgene Worte" gekennzeichnet werden; denn die zahlreichen Parallelen in der frühchristlichen Literatur belegen, dass der Inhalt der folgenden Logien weithin bekannt war. So oder so müssen wir also damit rechnen, dass der Prolog als späte redaktionelle Hinzufügung dem Corpus eine Bedeutung gibt, die von den darin enthaltenen Worten nicht unbedingt gedeckt ist. Deshalb spielt es auch keine Rolle, dass in Joh 20,24–29 „keine geheimen oder sonstwie bedeutsamen Worte speziell an Thomas" (84) ergehen. Der Prolog des Thomasevangeliums kann das später trotzdem behaupten und dadurch Thomas zum exklusiven Gewährsmann seiner Logienüberlieferung stilisieren.

In EvThom 25,1 steht das Liebesgebot: „Liebe deinen Bruder wie deine Seele." Im Vergleich zum synoptischen Ausdruck „wie dich selbst" (ὡς σεαυτόν – Mk 12,31 parr.) ist die Formulierung „wie deine Seele" von manchen als Semitismus aufgefasst worden. Dann wäre sie

allerdings „‚semitischer' als der hebräische Referenztext" (242), der in Lev 19,18 ebenfalls „wie dich (selbst)" (כמוך) liest. „Auf der anderen Seite fällt auf, dass die Versionen des Liebesgebotes mit der Wendung ‚wie deine Seele' speziell im syrischen Sprachraum beheimatet sind" (241). Dies führt W. auf „das im Syrischen nicht vorhandene Reflexivpronomen" (241) zurück, das es allerdings im Hebräischen genauso wenig gibt. Anders als W. meint, hätte der syrische Übersetzer statt „wie deine Seele" (*'jk npšk*) durchaus „wie dich (selbst)" (*'kwtk*) sagen können.

Wenn überhaupt, bleibt Jesus nach EvThom 28 den Menschen nicht deshalb verborgen, weil er sich etwa nicht zeigte, sondern weil sie ihn nicht erkennen. Als Grund wird ihre Trunkenheit erwähnt, in der Parallele Joh 1,26 bleibt er unausgesprochen. Eine thematische Nähe beider Logien zueinander lässt sich kaum bestreiten (gegen 256). Der Unterschied zwischen Perfekt ἕστηκεν und Aorist ἕστην wird von W. überbewertet, zumal der Aorist wohl eher effektiv (oder komplexiv) als ingressiv aufzufassen ist.

Die Bewertung von EvThom 30,1 bleibt schwierig. Bei der Rekonstruktion von P.Oxy. 1,24 herrscht nach wie vor ein Patt zwischen den Befürwortern von εἰσὶν θεοί (zu denen W. gehört; 277–284) und εἰσὶν ἄθεοι. Offenbar ist der Papyrus so weitgehend zerstört, dass Sicherheit mit den heutigen Methoden nicht zu gewinnen ist. Bis auf Weiteres können daher nur formkritische Erwägungen weiterhelfen, und hier ist klar: Liest man das griechische EvThom 30,1–2 mit εἰσὶν ἄθεοι, ergibt der Spruch einen einwandfreien Sinn, während er mit der Lesart εἰσὶν θεοί genauso sinnlos und rätselhaft bleibt wie sein koptisches Pendant. Dies spricht m.E. für die Lesart εἰσὶν ἄθεοι.

Was macht W. so sicher, dass EvThom 56 und 80 völlig gleichbedeutend sind (377f), obwohl sie sich in einem zentralen Begriff unterscheiden? Gewiss kann σῶμα (EvThom 80) wie πτῶμα (EvThom 56) einen „Leichnam" bezeichnen; σῶμα kann aber genauso gut für den lebendigen Leib stehen. Der Unterschied ist erheblich: Als πτῶμα ist die Welt *per definitionem* tot; als σῶμα ist sie zwar dem Tod geweiht, kann aber als solche lebendig sein. Während EvThom 56 ein ganz und gar negatives Weltbild zeichnet, bleibt dasjenige von EvThom 80 ambivalent und steht dadurch dem vielschichtigen Weltbild des Johannesevangeliums näher.

Der Schlussteil „C. Ergebnis" (505–513) fällt der Anlage der Arbeit entsprechend kurz aus. Die anfänglichen Vorbehalte gegenüber allzu globalen Theorien werden bestätigt: „Das Gegenüber zum Johannesevangelium ist also nicht das Thomasevangelium als literarische Einheit, sondern die 37 für den Vergleich in Frage kommenden Logien. Dabei zeichnete sich als Tendenz ab, dass der erste Eindruck, nach dem ein Logion als ‚johanneisch' erscheint, oftmals trügerisch ist: Nur für etwa die Hälfte der oben besprochenen Logien ließ sich tatsächlich eine spezifische Beziehung zum Johannesevangelium – und sei es nur auf der Ebene gemeinsamer Traditionen – wahrscheinlich machen." (506) Gleichwohl sind diese W. Beleg genug dafür, dass beide Texte „in einem Zusammenhang entstanden sind, der nicht nur intellektueller, literar- und traditionsgeschichtlicher, sondern auch realer und sozialer Natur war" (511).

Im Einzelnen wie im Ganzen überzeugt W.s Arbeit durch ihre differenzierte Argumentation und ihre ausgewogene Darstellung. Durch seine unvoreingenommene Herangehensweise kommt W. immer wieder zu überraschenden und weiterführenden Ergebnissen, z.B. im Blick auf EvThom 24: „Der Kernbestand des Logions hat trotz des Stichwortes ‚Licht' keine einschlägige Beziehung zu den johanneischen Schriften, doch die vorgeschaltete Frage EvThom 24,1 scheint das Johannesevangelium zu rezipieren. In seiner Endgestalt setzt EvThom 24 also das Johannesevangelium voraus, aber ganz anders, als man auf den ersten Blick meinen würde." (234) Nebenbei macht W. Beobachtungen, die für die schwierige Kompositionsgeschichte des Thomasevangeliums von größter Bedeutung sind: „So wie die Endfassung von EvThom 24 auf den Kontext angewiesen ist [weil Jesus als Sprecher nicht genannt wird; W.E.], ist sie nicht als eigenständiges Logion abgefasst, sondern schon als Bestandteil des Thomasevangeliums, eines Textes, den seine Abschreiber und Übersetzer zunehmend als ein Ganzes wahrnahmen" (232f). Auch wenn er mit der klassischen Formgeschichte die kleinere Einheit meistens als die ursprünglichere identifiziert, etwa Jesusworte, denen erst später – oft unpassende – Jüngerfragen zugewachsen seien, erwägt W. im Einzelfall doch auch den umgekehrten Weg, z.B.: „Ist es wirklich ausgeschlossen, dass spätere Tradenten aus dem Komplex Q 7,24–28 einzelne Elemente wie EvThom 46; 78 herausnahmen und separat überlieferten?" (457) So ist für alle Fragen, die das Verhältnis der Logien des Thomasevangeliums zum Johannesevangelium betreffen, ein Referenzwerk erster Güte entstanden, das eine klaffende Forschungslücke schließt und lange Zeit unentbehrlich bleiben wird.

Münster Wilfried Eisele

Kirchengeschichte

Baumkamp, Eva: **Kommunikation in der Kirche des 3. Jahrhunderts**. Bischöfe und Gemeinden zwischen Konflikt und Konsens im Imperium Romanum. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 376 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 92), brosch. € 89,00 ISBN: 978–3–16–153686–1

Ständige Kommunikation in und zwischen Gemeinden war ein wesentlicher Faktor für die Ausbreitung und Konsolidierung des antiken Christentums und bildete eine seiner Stärken gegenüber den paganen Kulten. Als zentrales Medium im Netzwerk der Gemeinden und Bischöfe galt der Brief, der eine Vielzahl von Funktionen erfüllte. Briefe ermöglichten Kontakte zwischen mitunter weit voneinander entfernten Kirchen, bewirkten Erbauung und Stärkung im gemeinsamen Glauben, förderten den Austausch von Informationen, die Klärung von Problemen und ließen Netzwerke an sozialen Beziehungen entstehen. Nicht zuletzt wurden Lehre und Organisation der Kirche durch die Verwendung von Briefen entscheidend mitgeprägt. Dieser Thematik widmet sich die vorliegende Diss., die an bestehende Tendenzen althistorischer und altkirchengeschichtlicher Forschung anknüpft, Kommunikationsformen in sozialen Netzwerken zu analysieren. Die Münsteraner Althistorikerin behandelt dabei einen Zeitraum, der bislang nicht Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung war. Anhand der (z.T. lückenhaft) überlieferten Briefsammlungen der beiden bedeutendsten Bischöfe des 3. Jh.s, Cyprian von Karthago (248/249–258) und Dionysius von Alexandria (247/248–264/265), thematisiert die Studie die verschiedenen Mechanismen der Bewältigung innerkirchlicher Konflikte und der Beilegung von Streitigkeiten mittels kommunikativer Verfahren.

Nach der Einleitung, die in die Fragestellung einführt und knapp den aktuellen Forschungsstand zu Cyprian und Dionysius sowie generell zum frühchristlichen Informationsaustausch darlegt (1–16), referiert die Vf.in die notwendigen Verständnisgrundlagen für die Analyse frühchristlicher Kommunikationsstrukturen (kirchliche Versammlungen, der Brief als Medium, jüdische und christliche Briefpraxis) und stellt die Briefkorpora der beiden Protagonisten vor (17–57), gefolgt von einem knappen Überblick über den Ablauf der decischen Christenverfolgungen Mitte des 3. Jh.s (58–64). Im Anschluss an einige Ausführungen zur ägyptischen Kirche und zur Rolle des alexandrinischen Bischofs Dionysius (65–77) beschreibt die Studie die Funktion und Bedeutung eines neuen, von Dionysius etablierten Brieftypus, dem sog. Osterfestbrief, der neben der Forcierung einer gemeinsamen christlichen Identität auch zur Stabilisierung der Gemeinden während der akuten Krisensituation der Verfolgung beitragen sollte (77–91). Danach werden einige, z.T. über Ägypten hinausgreifende Konflikte in den Blick genommen, die verdeutlichen, wie Dionysius innerhalb seiner Kirchenregion einheitliche Glaubensvorstellungen durchzusetzen und seine – teils angefochtene – Stellung als Bischof zu festigen versuchte (92–104). Die Studie wendet sich im Folgenden Cyprian von Karthago zu, indem zunächst seine Bischofspersönlichkeit, die nordafrikanische Kirche und die Besonderheiten des karthagischen Episkopats vorgestellt werden (105–122). Sodann erörtert die Vf.in den tiefgreifenden Konflikt um die Wiederaufnahme von Christen, die im Zuge der Verfolgungen vom Glauben abgefallen waren (den sog. *lapsi*), und analysiert die kommunikativen Strategien, mit deren Hilfe Cyprian seine Amtsautorität, die durch seine umstrittene Flucht und Abwesenheit von der Gemeinde massiv infrage gestellt wurde, wiederherzustellen gedachte (122–183). Zur Sicherung seines Machtanspruchs baute sich Cyprian z.B. eine treue Klerikergefolgschaft auf, schickte eine Delegation nach Karthago, führte Exkommunikationen durch und ließ seine Position bzgl. der *lapsi* auf einem Konzil bestätigen. Das nächste Kap. rückt den Informationsaustausch Cyprians mit der einflussreichen römischen Kirche in den Fokus, wodurch der karthagische Bischof seine Anerkennung in Rom durchsetzen und damit seine Stellung innerhalb der eigenen Kirche behaupten konnte (183–206). Daran anschließend werden die Vorgänge um das Schisma des römischen Presbyters Novatian thematisiert, der nach der Bischofswahl seines Kontrahenten Cornelius von seinen Anhängern zum Gegenbischof ausgerufen wurde (207–282). Das Schisma fand schnell eine reichsweite Verbreitung, und angesichts der prekären Situation wandte sich Cornelius an Cyprian, um seine Anerkennung durch die gesamte afrikanische Kirche zu erreichen. Von diesem Informationsaustausch, der insbes. über Boten, Gesandtschaften und durch das Abhalten von Synoden praktiziert wurde, profitierten beide Bischöfe gleichermaßen, indem sie wechselseitig ihre Position innerhalb der jeweiligen Kirche stärkten. Cornelius fungierte dabei als reichsweiter Multiplikator der afrikanischen Synodalentscheidungen. Allerdings bauten die Anhänger Novatians ein konkurrierendes Informationsnetz auf, um ihre rigorosen Ansichten im Umgang mit den *lapsi* zu verbreiten. Dionysius unternahm mehrere briefliche Initiativen, um die Ausbreitung des Schismas einzudämmen und die kirchliche Einheit zu bewahren. Dabei stand er mit dem römischen Bischof in engem Kontakt. An dieses Kap. schließt sich eine Analyse des sog. Ketzertaufstreits an (282–315). Hierbei handelt es sich um das drängende Problem, wie mit Christen verfahren werden sollte, die aus schismatischen bzw. häretischen Gruppen in die „katholische" Großkirche zurückkehren wollten. Ausgehend von jeweils unterschiedlichen theologischen Auffassungen zur Wiedertaufe weitete sich der Streit zu einem Machtkonflikt zwischen Rom und Karthago aus, wodurch die Kirchengemeinschaft zwischen Cyprian und dem römischen Bischof Stephanus zeitweilig unterbrochen wurde, als Stephanus seinen Amts-

kollegen exkommunizierte. Cyprian nutzte erfolgreich die Möglichkeiten des intensiven innerkirchlichen Informationsaustausches, um den nordafrikanischen Episkopat gegen Stephanus zu positionieren. Auch diesmal griff Dionysius mit mehreren Briefen vermittelnd in den Streit ein, um die kirchliche Einheit wiederherzustellen. Eine direkte Korrespondenz zwischen Dionysius und Cyprian ist allerdings nicht bezeugt. Das nachfolgende Kap. untersucht die letzten Briefe Cyprians, die er während seiner Verbannung aus Karthago im Zuge der valerianischen Christenverfolgung bis zu seinem Märtyrertod verfasste (316–326), gefolgt von einem kurzen Fazit (327–334).

Die Studie arbeitet umsichtig und präzise die Besonderheiten – und nicht zuletzt die Ambivalenzen – des frühchristlichen Informationsaustausches durch Briefkommunikation, Gesandte und Synodalwesen heraus, mit dessen Hilfe nicht nur die Organisation des Gemeindelebens verstärkt und vorangetrieben, sondern auch Macht- und Autoritätskonflikte unter Bischöfen ausgetragen wurden. Zu Recht verweist die Vf.in allerdings darauf, dass aufgrund der selektiven und tendenziösen Zusammenstellung der Quellenkorpora – einerseits durch den unbekannten Kompilator der Cyprian-Briefe, andererseits durch den antiken Kirchenhistoriker Eusebius – eine gewisse Vorsicht vor allzu weitreichenden Schlussfolgerungen geboten ist. Wenngleich viele, an sich bekannte Zusammenhänge aus der Geschichte des frühen Christentums erörtert werden, so liegt das Verdienst der Studie darin, die große Bedeutung von kommunikativen Strukturen für die institutionelle Entwicklung der Alten Kirche überzeugend herausgestellt zu haben, gerade vor dem Hintergrund bestimmter Krisenzeiten, wie etwa den Christenverfolgungen, die gewissermaßen als Katalysatoren dieser Entwicklung wirkten. So wird deutlich, dass der nachhaltige Erfolg des Christentums in der antiken Welt nicht zuletzt auch im Aufbau von sozialen Beziehungen, einer überregionalen Vernetzung und der Suche nach Konsens in Fragen der gemeinsamen christlichen Identität begründet lag.

Münster Stefan Klug

Heuft, Christian: **Spätantike Zwangsverbände zur Versorgung der römischen Bevölkerung**. Rechtshistorische Untersuchungen zu Codex Theodosianus 13.5–9 sowie 14.2–4. – Hildesheim: Olms 2013. 373 S. (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, 11), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–487–15030–7

Zu den Charakteristika des spätantik-christlichen Staates gehört nach traditioneller und noch heute verbreiteter Sicht die Einschränkung wesentlicher Freiheiten, die die Bevölkerung in der Zeit der Republik und des frühen Prinzipats innegehabt hatte: Der Vereinheitlichung und verbindlichen Regelung der Religion hätten demnach vergleichbare Prozesse auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens entsprochen; Ergebnis solcher Gängelung sei der spätantike „Zwangsstaat" gewesen. Ein Argument in dieser Debatte war lange Zeit die Bindung von Menschen an ihren Beruf und damit an ihren sozialen Status. Speziell die für die Lebensmittelversorgung der Hauptstädte Rom und Konstantinopel notwendigen Transport- und Produktionsbranchen (*navicularii*, *suarii* und *pistores*) waren in der Spätantike durch Korporationen geprägt, die mittels eines Systems von Privilegien und Verpflichtungen aufs engste an den Staat gebunden waren, daher strikten Regelungen unterlagen und in der Regel mit den Söhnen der Mitglieder stetig neu aufgefüllt wurden.

Mit diesen „Zwangskorporationen" beschäftigt sich die rechtshistorische Diss. von Christian Heuft. Das Hauptargument, das sich in den detaillierten Untersuchungen der einzelnen Konstitutionen entfaltet, ist abzüglich der vorbereitenden und flankierenden Beobachtungen schnell umrissen. H. wendet sich – im engen Anschluss an die Arbeiten von Sirks – gegen das Bild eines spätantiken Zwangsstaats, der Menschen über Generationen an einen Beruf gebunden hätte. Ein solcher Eindruck entsteht zwar in den Konstitutionen immer da, wo es um Zugehörigkeit zu einer Korporation durch *origo* geht, doch ist damit nach H. keine Bindung der Person, sondern eine Bindung des Vermögens beschrieben. Es geht nicht um (standesmäßige) „Herkunft", sondern darum, dass einmal der Korporation verpflichtetes Vermögen diese Prägung auch beim Erbgang nicht verliert (239–244 und passim). Der Sohn eines *navicularius*, *suarius* oder *pistor* tritt also an die Stelle seines Vaters nicht deshalb, weil er dies von Geburt her muss – er könnte das Erbe auch ausschlagen oder die belasteten Teile veräußern. H. sieht in diesem System und den daraus folgenden Regelungen einen rigiden, aber letztlich nicht außergewöhnlichen Weg des Staates, der Fürsorgepflicht gegenüber seinen Bürgern nachzukommen; von Zwangsstaat oder der Sklaverei vergleichbaren Zuständen könne keine Rede sein (346f).

Dem rechtshistorischen Argument wird man durchaus folgen können, und es mag ungerecht sein, von einer Arbeit, die in erster Linie auf dieser Ebene überzeugen muss, einen stärkeren Bezug zur historischen Realität zu erwarten. Bezieht man letztere aber mit ein, erscheinen H.s Schlüsse in einem anderen Licht. Dass die (speziell bei den *pistores* sogar zwingend vollständige) Nichtannahme des Familienerbes gerade unter antiken Lebensbedingungen für die allermeisten Menschen überhaupt keine realistische Option war, die Vermögensbindung also *de facto* in einer über Generationen hinweg bestehenden Personenbindung resultierte, erwähnt H. spät und eher beiläufig (287). Verbunden mit den (wieder v. a. die *pistores* betreffenden) familienrechtlichen Restriktionen, wie etwa dem seit 403 bestehenden Verbot, außerhalb der Korporation zu heiraten (CTh 14.3.21), ergibt sich in der Praxis doch wohl ein dunkleres Bild, als H. es zeichnet, nämlich eine zumindest partielle Ständebindung. Die strengen Regelungen gegen Flucht- und andere Versuche, sich den Verpflichtungen zu entziehen, sprechen eine deutliche Sprache, auch wenn H. den insgesamt gehobenen Status der betroffenen Personen betont.

Manche Hintergrundinformation zum Leben einzelner Kaiser ist für den Kontext belanglos, anderes hätte man gern zusätzlich behandelt gesehen (etwa die von H. nicht diskutierten Versuche von Klerikern, sich mit Hinweis auf ihr Kirchenamt den navikularischen *munera* zu entziehen, denen die Kaiser entschieden entgegentraten: CTh 14.3.11 u. ö.). Leider unternimmt H. insgesamt wenig, um seine Arbeit in aktuelle historische Debatten zu Kaiserzeit und Spätantike einzubetten. Er kennt die neueren Werke zur *annona*; für alles, was darüber hinaus führt, verlässt er sich weitgehend auf Paulys Realencyclopädie. Diese ist in wesentlichen Teilen deutlich über 100 Jahre alt; selbiges gilt in der Regel für die wenigen Werke, die H. über die RE hinaus benutzt hat. H.s Darlegungen erscheinen somit isoliert von weiten Teilen der gegenwärtigen historischen Forschung (eklatant etwa im Überblick über das ältere Vereinsrecht [306–309]; bezeichnend ist die generelle Nichtberücksichtigung epigraphischer Zeugnisse).

Dennoch liest man sie nicht ohne Gewinn. Die dichte Analyse der Konstitutionen macht diese voraussetzungsreichen Texte leicht zugänglich, und die insgesamt stringent verfolgte Kernthese ist aus rechtshistorischer Perspektive – und es handelt sich um eine rechtshistorische Arbeit – kaum zu kritisieren. Impulse zu weiterführenden historischen bzw. kirchenhistorischen Überlegungen bietet H. zwar nicht von sich aus an, doch als Kommentar zu den Primärquellen ist sein Buch allemal hilfreich.

Bremen Benedikt Eckhardt

O'Malley, John W.: **Eine kurze Geschichte der Jesuiten.** Übersetzt aus dem Französischen von Cornelia M. Knollmeyer. – Würzburg: Echter 2015. 164 S., € 14,90 ISBN: 978–3–429–03777–2

Der Vf. dieser informativen und gut lesbaren jesuitischen Ordenskurzgeschichte schöpft spürbar aus dem Vollen. V. a. im Vorwort wird die radikale Selbstbeschränkung deutlich, die er sich auferlegen muss. Mit nachgerade kokettem Understatement bezeichnet der renommierte Kirchenhistoriker von der Georgetown Univ. sein Büchlein dort (allerdings nur in der deutschen Ausgabe) als ein „Gerippe", an das sich eine „etwas willkürliche Auswahl" der bedeutendsten Unternehmungen aus der Geschichte des Jesuitenordens angelagert habe (12). Das anatomische Bild, dessen er sich bedient, lockt freilich verführerisch auf eine falsche Fährte. Denn was O'Malley auf wenigen Seiten bietet, geht über eine statisch-„skelettöse" Faktensammlung weit hinaus, hat auch mit schlaffem Geschichtsgewebe nicht das Geringste zu tun, das sich lose dazwischen spannen würde. Vielmehr legt er – in der von ihm selbst gewählten Metaphorik weiter gesprochen – einen durchaus „muskulösen", kraftvoll-dynamischen Deutungsversuch über jenen Orden vor, dessen Mitglied er ist. Ein Unbeteiligter, das liegt auf der Hand, kann er dabei nicht sein. Aber er möchte sich seinen Ordensbrüdern doch wenigstens „unvoreingenommener" nähern als eine parteiische Geschichtsschreibung, die in denselben noch bis vor wenigen Jahren nichts anderes als wahlweise „Heilige" oder „Teufel" zu erblicken vermochte (12).

„Die Gesellschaft Jesu hat sich mehrmals neu gegründet", so lautet der erste Teil der Grundthese, die die gesamte Darstellung durchzieht. Die offizielle Anerkennung der Gesellschaft Jesu durch Papst Paul III. 1540 sei ja nur ein Anfang gewesen. Die „zweite Gründung" verortet O'M. um das Jahr 1550, als sich der Orden „die schulische Bildung zum vorrangigen Apostolat" (155) erkor. Die dritte erblickt er in der Wiederherstellung des Ordens (1814) nach seiner Aufhebung im Jahre 1773. Damals habe eine „kulturelle, politische und sogar religiöse Mentalität" im Orden Einzug gehalten, die der allgemeinen „Kultur der Restauration" entsprach. Erst anderthalb Jh.e später sei diese auf der 31. Generalkongregation (1965/66) unter Pedro Arrupe wieder überwunden worden. Diese „vierte Gründung", so O'M., habe „die Gesellschaft über die Barrieren gewisser Positionen hinweg[geführt], auf die sie sich unter den Verhältnissen von 1814 formell oder informell festgelegt hatte" (157).

Der zweite Teil von O'M.s These lautet in Anbetracht all dieser Ab-, Um- und Aufbrüche: „Auch wenn jede Neugründung das Wesen ihrer Identität aus der Vergangenheit übernahm, formte sie das Vergangene zum Teil um oder überholte es." (154) Oder umgekehrt formuliert: In O'M.s Wahrnehmung hielt der Jesuitenorden stets an seiner „wesentlichen Identität" (156) fest. Aus der Vergangenheit heraus, so wird damit klar, betreibt der nordamerikanische Jesuit historisch-theologische Identitätsbildung für Gegenwart und Zukunft seines Ordens. Dieses Anliegen verdichtet sich zuletzt in seinen Schlusssätzen: „Der Gesellschaft Jesu bleibt, wie immer, die Herausforderung, ihre Identität zu wahren, während sie zugleich ihre traditionelle Anpassung an Personen, Orte und Umstände ausschöpft. Es besteht", so O'M. weiter, der damit für einen kurzen Augenblick aus der Rolle des Historikers in die des Propheten schlüpft, „die begründete Hoffnung, diese Identität zu wahren". Denn: „Durch all die Veränderungen hindurch konnten die Jesuiten auf einige große Quellen zurückgreifen, die weiterhin Prüfsteine ihrer Authentizität bleiben. [...] Während jedes dieser Dokumente zu Flexibilität und Anpassung rät, bleiben die sie untermauernden Prinzipien fest und stabil. Sie bilden das Fundament einer Identität, die für einen aufmerksamen Blick in ihren Grundzügen erkennbar bleibt." (157)

Weshalb das ursprünglich in englischer Sprache abgefasste Buch (*The Jesuits*. A History from Ignatius to the Present, Lanham/MD 2014) nicht aus der Originalfassung, sondern nach der französischen Ausgabe (*Une histoire des Jésuites d'Ignace de Loyola à nos jours*, Bruxelles 2014) ins Deutsche übertragen wurde, ist nicht nachzuvollziehen. Die kommentierte anglophone Bibliographie O'M.s ist auf einige wenige Hinweise „[z]um Weiterlesen" abgemagert (161f), die sich zudem auf Quelleneditionen und Sekundärliteratur deutscher Zunge beschränken. Der Vf. selbst aber hatte Glück: Unter den zehn Übersetzungen, die seine wichtige Diss. über die ersten Jesuiten erfahren hat, findet sich gottlob auch eine deutsche.

Münster Gregor Klapczynski

Mühlbauer, Friederike: **Religionskontroversen in der Friedensstadt**. Evangelisch-katholische Beziehungen in Osnabrück 1871–1918. – Göttingen: V&R unipress 2014. 317 S. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 48), geb. € 49,99 ISBN: 978-3-8471-0315-8

Seit dem ausgehenden 20. Jh. hat sich für Osnabrück – wo 1648 (neben Münster) der Westfälische Friede geschlossen wurde und dann bis 1802 die einzigartige Regelung der „Alternativen Sukzession" von katholischen und lutherischen Bischöfen bestand – die Selbstbezeichnung „Friedensstadt" etabliert. Dass dies nicht ein bloßes Label zur Tourismuswerbung ist, zeigt beispielhaft das gute Miteinander der christlichen Konfessionen in Osnabrück, das nicht nur bei besonderen Ereignissen wie dem „Ökumenischen Stadtkirchentag" anlässlich des 350-jährigen Jubiläums des Westfälischen Friedens 1998 oder dem Katholikentag 2008 zum Ausdruck kommt, sondern auch in kontinuierlicher Zusammenarbeit im Rahmen des „Arbeitskreises Christlicher Kirchen in Osnabrück" (ACKOS).

Vor einem Jh. sah es jedoch noch ganz anders aus. Dies zeigt sehr anschaulich die am Institut für Ev. Theol. der Univ. Osnabrück erstellte und für den Druck überarbeitete Diss. von Friederike Mühlbauer über das Verhältnis der Osnabrücker Protestanten und Katholiken im Kaiserreich (1871–1918), das sich in der Tat in den folgenden resümierenden Sätzen der Vf.in zusammenfassen läßt: „Protestanten wie Katholiken erkannten damals die Chancen nicht, die ihnen in dieser konfessionell so besonderen Stadt gegeben waren. Konfrontation, nicht Kooperation stand auf der Tagesordnung." (302) Einer instruktiven Einleitung, die über die Ziele der detailliert gegliederten Arbeit (14), die getätigte Quellenrecherche und den Forschungsstand Auskunft gibt, folgt ein kurzer, durchaus ansprechender Überblick zu „Politik, Kirche und Gesellschaft im 19. Jahrhundert" (19–30), der allerdings ausschließlich auf Lehrbüchern und Fachlexika basiert, während die Forschungsliteratur (darunter die ergiebigen Studien Thomas Nipperdeys) ungenutzt bleibt. Gar nicht angängig ist es, Sperrungen in Originalzitaten prinzipiell wegzulassen (vgl. 16), können diese von den jeweiligen Vf.n mit Bedacht verwendeten Hervorhebungen doch durch Kursivsetzung auf einfache Weise kenntlich gemacht werden.

Zum eigentlichen Thema führt sodann das zweite Kap. über „Konfession und Gesellschaft Osnabrücks im 19. und 20. Jahrhundert" hin (31–51), in dem das Beispiel des Bestattungswesens zeigt, dass es trotz des problematischen Verhältnisses zwischen katholischen und evangelischen Christen doch pragmatische Lösungen geben konnte. Leider wird in diesem Kap. die auch zahlenmäßig bedeutende reformierte Gemeinde Osnabrücks nicht eigens vorgestellt, sondern nur pauschal von „den Protestanten" gesprochen.

Im Mittelpunkt der nur durch zwei Schwarz-Weiß-Abbildungen illustrierten Untersuchung stehen die im dritten Abschnitt ausführlich behandelten konfessionsgeschichtlich relevanten Ereignisse in den Jahrzehnten des Kaiserreichs (53–265), beginnend mit den durch den liberalen Osnabrücker Stadtsuperintendenten Bernhard Heinrich Spiegel (1826–1895) mutwillig vom Zaun gebrochenen Jesuitenkontroversen (1878–1881), die sich letztlich gegen den katholischen Ultramontanismus und das römische Papsttum richteten, gab es doch im Deutschen Reich seit 1872 (Kulturkampf!) und in Osnabrück selbst schon seit 1783 keine Jesuiten mehr.

Als zweites Ereignis schildert M. minutiös die Osnabrücker Gedenkfeier zum 400. Geburtstag Martin Luthers im November 1883, die auf Anordnung Kaiser Wilhelms I. überall im Deutschen Reich feierlich begangen wurde und auch in der Hasestadt mit der damals üblichen Polemik, aber ohne Ausschreitungen vonstatten ging. Unnötige antikatholische Polemik bringt die Vf.in auf S. 153 selbst ins Spiel, wenn sie, um Luther gegen (heutige?) Vorwürfe zu verteidigen, er sei ein „sittenloser Rebell", dem Papsttum nicht nur Sitten-, sondern auch Gewissenlosigkeit vorwirft, die sich u. a. in der Etablierung als weltliche Macht und im Aufruf zu Kreuzzügen zeige (!), und sich dabei im wesentlichen nur auf das schon 1989 erschienene, tendenziöse Buch *Gottes erste Diener* des Ethikers Peter de Rosa stützt (hierzu Georg Denzler: „Verzerrte Geschichte. Zu Peter de Rosas Pamphlet über die Päpste", in: *Christ in der Gegenwart* 41 [1989], 246). Darin, dass der Beginn der Papstgeschichte aus heutiger kirchenhistorischer Sicht schwerlich bei Petrus anzusetzen ist, wird man M. sicher beipflichten, dass sie aber erst mit Gregor d. Gr. (590–604) anhebe, ist ebenso sicher nicht haltbar. Hier ist an Stephan I. (254–257), spätestens aber an Leo d. Gr. (440–461) zu denken.

Sehr ausführlich geht die Vf.in, für die anscheinend nur die Altkatholiken „den rechten Katholizismus" repräsentieren (21, Anm. 5), im nächsten Punkt auf den Osnabrücker Katholikentag vom 25.–29. August 1901 und sein unerfreuliches Nachspiel ein. Die Rede des einflussreichen Heilbronner Zentrumsabgeordneten Adolf Gröber (1854–1919), der einerseits die katholische Kirche als die einzig wahre apostrophierte und andererseits Kritik an der Reformation und an den Aktivitäten der Protestanten seit dem Kulturkampf übte, löste nämlich nach dem recht einvernehmlich verlaufenen Katholikentag scharfe Reaktionen der drei evangelischen Kirchengemeinden Osnabrücks und ihrer Pastoren aus und führten am 10. September 1901 zu einer großen Protestversammlung, bei der besonders der liberale Theologe und streitbare Pastor von St. Marien, August Pfannkuche (1870–1929), Schärfe in die Debatte brachte. Obwohl katholischerseits keine Replik erfolgte, blieb die konfessionelle Lage in Osnabrück, das um 1900 etwa 66 % Protestanten aufwies, in der folgenden Zeit angespannt.

Der anschließende kurze Unterpunkt ist dem 400. Reformationsjubiläum im Herbst 1917 gewidmet, bei dem die politischen und individuellen Bedrängnisse am Ende des Ersten Weltkrieges zu einer gewissen Entschärfung der konfessionellen Auseinandersetzungen führten. Etwas in der Luft hängen der nun folgende Exkurs, der unter der Überschrift „Deutsch-Christentum und liberale Theologie" Darlegungen zur inneren Zerklüftung des damaligen deutschen Protestantismus und zum evangelischen Liberalismus in Osnabrück bietet, und der samt Fußnoten nur eineinhalb Seiten füllende Kurzbeitrag über katholische Prozessionen und Wallfahrten, welcher insbes. von der Marienwallfahrt Telgte handelt.

Das vierte Kap., überschrieben mit „Fragen zur konfessionellen Koexistenz" (267–291), erörtert namentlich die Mischehen und die Krankenpflege und damit Bereiche, in denen es immer wieder Konflikte und menschlich schwierige Situationen gab. Interessant ist, dass in der Zeit um und nach 1800 im osnabrückischen Kirchspiel Belm, das Jürgen Schlumbohm näher untersucht hat, bei Hochzeiten von Paaren unterschiedlicher Konfession etwa die Hälfte der Bräute schwanger war, während es bei katholischen bzw. lutherischen Brautleuten „nur" gut 20 % waren. Zeitlich bewegt sich dieses Kap. allerdings vor dem dritten Kap. (und außerhalb des eigentlichen Untersuchungszeitraums), sodass eine frühere Positionierung ratsam gewesen wäre. Merkwürdig muten auch die zwei sehr kurzen Kap. V und VI an (293–296 bzw. 297–302), die besser zu einem einzigen Punkt „Fazit" zusammengezogen worden wären. Sehr schade ist schließlich, dass ein Register fehlt.

Trotz der überflüssigen antikatholischen Spitzen (die die Gutachter offenbar nicht gestört haben) und der genannten Defizite in der Aufbereitung und Strukturierung des Stoffes gewährt die v. a. aus zahlreichen gedruckten Quellen der Bibliotheken und Archive Osnabrücks schöpfende Studie aufs Ganze gesehen einen wesentlich detaillierteren Einblick in die Mentalitäts-, Frömmigkeits- und Konfessionsgeschichte

der Stadt Osnabrück im späten 19. und frühen 20. Jh., als er bisher möglich war.

Osnabrück Manfred Eder

Faggioli, Massimo: **Sorting out Catholicism**. A Brief History of the New Ecclesial Movements. – Collegeville/MN: Liturgical Press 2014. (XIII) 229 S., brosch. $ 19,95 ISBN: 978–0–8146–8305–7

Massimo Faggioli, Prof. an der Univ. of St. Thomas in St. Paul (Minnesota), gehört zu den scharfsinnigsten Beobachtern der katholischen Szene. Als Schüler Giuseppe Alberigos ist ihm das Erbe des Zweiten Vatikanums ein besonderes Anliegen. Unter dieser Brille beobachtet er auch die Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche und ordnet sie in die kirchenpolitischen Strömungen ein.

Im ersten Teil seiner Studie (3–144) legt F. in acht Schritten eine Geschichte der Bewegungen in der Katholischen Kirche dar. Die Movimenti seien bislang nur unzureichend zum Gegenstand historischer Auseinandersetzungen geworden (3–16), obwohl nach dem Ende der konstantinischen Ära das Christentum selbst wieder Bewegungscharakter angenommen habe. Es gelte jedoch, eine Geschichte zu schreiben, die jenseits von Gründungsmythen und Lobbyarbeit liege. In der Forschung (17–29) wurden Bewegungen unterschiedlich benannt, entweder als religiöse Kulte, als neue religiöse Bewegungen oder als kirchliche Bewegungen, bisweilen auch als Sekten. F. sieht die Ursprünge der Bewegungen um die Wende vom 19. zum 20. Jh. (30–44). Bei aller Förderung der sozialen Frage betonten die Päpste v. a. die vertikale Dimension und lehnten eine politische Betätigung von Katholiken ab. Katholische Organisationen, v. a. in Frankreich und Italien, wurden von den Päpsten akzeptiert, solange sie kontrollierbar waren. Das war allerdings bei den intellektuellen Reformbewegungen der Zwischenkriegszeit nicht der Fall (45–60). Das Gegenmodell forderte Pius XI. mit der Katholischen Aktion ein. F. ordnet in diesen Kontext die Entstehung von Bewegungen ein, die aus Spanien stammten und der Idee der „reconquista", der Rückeroberung katholischen Terrains, verpflichtet waren: Opus Dei, Legionäre Christi und Cursillos de Cristiandad.

Das Zweite Vatikanum (61–81) förderte die Bewegungen implizit, strukturell jedoch eher eine Form der Katholischen Aktion, die nicht unbedingt diesen Namen tragen sollte. Doch im Umfeld des Konzils und danach kam es zu einem Aufbruch der Bewegungen durch die offizielle Anerkennung mehrerer von ihnen durch Papst Paul VI. (Fokolare, Schönstatt, Neokatechumenaler Weg, Legionäre Christi). Die Movimenti (82–103) sahen sich gefördert durch die Wiedereinführung des Katechumenats bei der Erwachsenentaufe, die Enzyklika *Evangelii nuntiandi* und die Etablierung eines Päpstlichen Rates für die Laien. In Italien wurde durch die Förderung der Bewegung Luigi Giussanis Comunione e liberazione der Abschied von der unpolitischen Katholischen Aktion vollzogen. F. bezeichnet Paul VI. als den letzten Papst der Katholischen Aktion.

Johannes Paul II. (104–126), so die These des Vf.s, sah sein ganzes Pontifikat als Bewegung. Er vollzog die juristische Eingliederung in die Kirche, gab den Movimenti die Möglichkeit zur Errichtung von Priesterseminaren zur Ausbildung des eigenen Nachwuchses, setzte sich über Warnungen einflussreicher Kardinäle vor „parallelen Kirchen" hinweg, lud zu Massenkongressen nach Rom ein, bei denen er seine Sympathien deutlich zum Ausdruck brachte. Gleichzeitig lassen sich nach F. klerikale Tendenzen in den Bewegungen feststellen. Benedikt XVI. (127–144) führte die Linie seines Vorgängers weiter fort. Allerdings legte er strengere Kriterien an, was sich an den Auflagen bzgl. der Eigenliturgien des Neokatechumenalen Wegs und der Absetzung des Gründers der Legionäre Christi, Marcial Maciel, wegen seines Doppellebens zeigte. Papst Franziskus bleibt in der Linie der Kontinuität, betont allerdings stärker als sein Vorgänger die Einheit der Kirche gegenüber der Partikularität der Bewegungen.

Im zweiten Teil seiner Studie (147–214) geht F. auf einige Probleme ein, die sich aus seiner Beurteilung für die Bewegungen ergeben. Zunächst (147–157) beobachtet er einen Wandel von ursprünglich als Laiengruppen gegründeten Kreisen zu Gruppen, die eine Vielzahl von Berufungen in sich einschließen. Damit stellt sich die Frage nach der Ausbildung von Priestern für die Bewegungen. F. illustriert die Spannung am Beispiel der Seminare des Neokatechumenats, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass Johannes Paul II. das Diözesanseminar als den normalen Weg zum Priestertum bezeichnet und auch Papst Franziskus auf die Communio in den Teilkirchen hingewiesen hatte.

In einem zweiten Problemfeld (158–179) analysiert F. die Beziehung der Bewegungen zur Moderne und zur Welt. In der vierten Phase nach der Reaktion auf die soziale Frage, der Katholischen Aktion und der Konzilsperiode differenziert F. seit den 1980er-Jahren die Movimenti in solche, die den päpstlichen Anliegen ad extra, v. a. mit Bezug auf den interreligiösen Dialog, folgen, und solche, die einer Weltanschauung der christlichen Rückeroberung mit einer apologetischen Neukonfessionalisierung folgen. F. konstatiert eine Zurückweisung aktueller „loci theologici", nämlich der missionarischen Ausbreitung, des Pluralismus, der Ökumene und des Laienapostolats. Er verdeutlicht diese These im Blick auf Inklusion und Exklusion (180–195). Die Movimenti hätten die Kirche pluraler und weniger pluralistisch gemacht. Auf lokaler Ebene komme es bisweilen zu Konflikten zwischen Christen, die einer Bewegung angehörten, und solchen, die „nur" gewöhnliche Katholiken seien. Auf universalkirchlicher Ebene hätten sich die Movimenti eingerichtet und ihren Einfluss auf die Institutionen ausgedehnt.

F. beschließt (196–214) seine Studie mit einem Plädoyer für eine Balance zwischen den verschiedenen Typen von Bewegungen, die er in vier Formen einteilt: Assoziationen mit einem hohen Grad an Institutionalisierung und Autonomie; Bewegungen mit Verbindungen zu antiliberaler und antikommunistischer Kultur; Bewegungen des spirituell-charismatischen Typs; spirituelle Eliten, welche die Tradition des Christentums aufnehmen und den ökumenischen Geist pflegen.

F.s Studie ist ein wichtiger Beitrag zur Unterscheidung der Geister. Bei aller immer wieder spürbaren Sympathie für die Bewegungen sieht er doch klar die Gefahren. Sein Background ist das Zweite Vatikanische Konzil. Dessen offenen Geist möchte er der Kirche der Gegenwart bewahren. Dazu dient der Rückgriff auf den Reichtum der christlichen Tradition ebenso wie die Zeitgenossenschaft der Kirche. Sein Unterscheidungskriterium gegenüber den Movimenti liegt genau darin: Sind die Bewegungen in ihrer Spiritualität und in ihrer Gesellschaftsanalyse weit genug, um ihren Dienst an der Kirche sowohl auf lokaler wie universaler Ebene vollziehen zu können? So sind seine Beobachtungen, obwohl sie weitgehend aus der italienischen, nordamerikanischen und spanischen Perspektive gemacht werden, auch für die mitteleuropäische Kirche bedenkenswert.

Vallendar Joachim Schmiedl

Weiss, Otto: **Kulturkatholizismus**. Katholiken auf dem Weg in die Deutsche Kultur. 1900–1933. – Regensburg: Pustet 2014. 312 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2615–1

Die Erforschung des Katholizismus im ersten Drittel des 20. Jh.s hat in diesem Buch ein Standardwerk durch den bekannten Philologen und Historiker Otto Weiss erhalten. Mehrfach hat der Vf. über Kulturkatholizismus, Rechtskatholizismus, Modernismus und Antimodernismus geschrieben.

Im überwiegend protestantisch geprägten deutschen Kaiserreich hatten die als ultramontan geltenden Katholiken in Wissenschaft, Literatur und Kunst Nachholbedarf im Blick auf die „deutsche Nationalkultur". Für die katholischen Intellektuellen der Jahrhundertwende war das Wort „Kultur" zentral. Vielen galt die katholische Kultur als die „wahre Kultur", der sie die protestantisch „neuzeitliche Kultur" gegenüberstellten. Auch innerhalb des Katholizismus kam es zu heftigen Kontroversen. Diese wurden in Zeitschriften wie *Hochland* unter der Leitung Karl Muths und in der von Josef Eberle herausgegebenen Zeitschrift *Schönere Zukunft* ausgetragen.

W. zeichnet den Weg der katholischen Intellektuellen in die deutsche Kultur von der Jahrhundertwende bis zum Beginn des Dritten Reichs nach und stellt Portraits zahlreicher Protagonisten und Wortführer vor. Die Katholiken suchten nach dem Kulturkampf einen Weg aus der konstatierten Ghettosituation. Die Inferiorität der „katholischen Literatur" war von der kirchlichen Autorität mit verursacht, die streng über Glaube und Sitte wachte und manches Buch auf den Index setzte (25f).

Die Untersuchung beginnt mit der Krise im „fin de siècle" und reicht bis zur nächsten Krise der „Neuen Zeit", der „Neuen Ordnung" zu Beginn der NS-Herrschaft. Der „katholischen Literatur" kommt eine herausragende Rolle innerhalb der „katholischen Kultur" zu. So wollte Karl Muth im 1903 gegründeten *Hochland* Katholische Kirche und Zeitkultur zur Wiederbegegnung führen (106–109).

Zahlreiche Zeitschriften werden einbezogen und analysiert: *Das Heilige Feuer, Vom frohen Leben, Die Seele, Schildgenossen, Neuland, Abendland, Der Brenner, Friedenswarte* und *Der Friedenskämpfer, Gelbe Hefte*, einige führten direkt in den Nationalsozialismus.

Sowohl die *Historisch-politischen Blätter* wie auch die *Stimmen aus Maria Laach* (später *Stimmen der Zeit*) bemühten sich, den Unterschied zwischen katholischer und moderner Kultur herauszustellen. Zahlreiche katholische Akademiker suchten die Begegnung mit der modernen Kultur, wie Albert Erhard mit seinem Buch *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*.

Die Görres-Gesellschaft grenzte sich gegen den Katholischen Akademikerverband ab, in Österreich war es die Leo-Gesellschaft. Die Görres-Gesellschaft vertrat die Freiheit der Forschung und Wissenschaft sowie die Ausbildung der Theologen an den Univ.en (38f). Gleichzeitig forderte Papst Pius X. im Modernismusstreit konservative strengkirchliche Überwachung und die Unterordnung der Wissenschaftler unter das kirchliche Lehramt (42). Die Görres-Gesellschaft hat sich als Plattform für katholische Wissenschaftler gesehen, dem Akademikerverband wurde die religiöse Betreuung der Gebildeten zugewiesen, der trotz des Aufschwungs und Blüte als „Bewahrer des bewährten Alten" eingeschätzt wird (161). So betrieb der Akademikerverband die Errichtung einer Kath. Univ. in Salzburg (die Salzburger Hochschulwochen sind bis heute ein Erfolg), während die Görres-Gesellschaft die Katholiken an Staatsuniversitäten stützte (165).

In der Literatur wurden Prinzipien der Kunst eingefordert, die nicht mit Frömmigkeit zu verwechseln seien. Namen wie „Veremundus"-Karl Muth riefen Gegner wie Albert Maria Weiss auf den Plan, erst recht die Gründung der Zeitschrift *Hochland* 1903, die zugleich katholisch *und* deutsch sein wollte (48). Mit dem von Richard Kralik 1905 gegründeten Gralsbund wurde ein Kulturprogramm der Romantik propagiert, was zur Trennung vom *Hochland* führte und 1906 die Gegengründung *Der Gral* (54f) brachte, die antimodernistisch, mit katholisch-nationaler Literatur den Weg zum Nationalsozialismus ebnete. Der „katholische

Literaturstreit" war eine Auseinandersetzung zwischen Kralik und Muth und Autoren der jeweiligen Zeitschriften. Dass Enrica von Handel-Mazzettis Roman *Jesse und Maria* nicht auf dem Index kam, ging auf ihre Unterwerfung unter päpstliche Verlautbarungen zurück (60), während Antonio Fogazzaros Roman *Il Santo* indiziert wurde. Das Indexurteil über *Hochland* wurde mit Hilfe des Münchner Nuntius Frühwirth nicht veröffentlicht (62). Muth vertrat nach dem Erlebnis des Kulturkampfes einen „Kultur-Nationalismus" (70). Im Krieg war auch *Hochland* der Kriegsbegeisterung gefolgt, die nach der Friedensinitiative Papst Benedikts XV. zugunsten der Idee eines christlichen Friedens wich (74).

Der 1912 gegründete Katholische Akademikerverband kam zunehmend verkirchlicht in der vom Episkopat gelenkten „Katholischen Aktion" an (82). Die „liturgische Bewegung", getragen von Abt Ildefons Herwegen, Odo Casel, die in Österreich Pius Parsch in Klosterneuburg prägte, wird teils als Flucht aus der deutschen Kultur der Zeit gesehen (84).

Die Jugendbewegung in Deutschland mündete in mehreren Bünden wie Wandervögel, Quickborn mit striktem Gehorsamsprinzip (87), dann Neudeutschland und in Österreich das von Michael Pfliegler gegründete Neuland mit Bekenntnis zur deutschen Nation (89) und wie im Reichsbund mit einem „ausgeprägten Antisemitismus" (90).

Mit dem Ersten Weltkrieg sind die Katholiken als gute Patrioten in Deutschland angekommen. Nach den römischen Maßnahmen gegen den „Modernismus" und seine Reformansätze wandte sich der Katholizismus in Deutschland von demokratischen Tendenzen zur Autoritätshörigkeit gegenüber Staat und Kirche (93).

Der Theologe Erich Przywara prägte den Begriff „Sieg-Katholizismus" (96), was wenig Raum für die Ökumene ließ, nur Max Josef Metzger sei dafür genannt. Gegen Ökumene trat der Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs hervor (161). Das Autoritätsprinzip als Idee näherte sich der neuen Reichsideologie bzw. Reichstheologie (162).

Mit der „Wende zum Objekt" als Überwindung des „Geistes der Neuzeit" sah Romano Guardini Gehorsam gegen das Sein Gottes, wie es die Kirche vertrat, gefordert (99) und näherte sich damit einem wie immer gearteten Führer (153). Die *Rhein-Mainische Volkszeitung* in Köln und das katholische *Hochland* in München vertraten unterschiedliche Positionen. So bekannte sich beim Münchener Katholikentag 1922 Kardinal Faulhaber zur Monarchie während der Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer die „toten Äste der Monarchien zu Recht weggeblasen" (104) sah.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde von Peter Wust Wien als Zentrum katholischer deutscher Kultur gesehen, wo die von Joseph Eberle herausgegebene Zeitschrift *Schönere Zukunft* einen berufsständisch gegliederten Staat nach Othmar Spann (118) präferierte.

Schonungslos wird der „katholische Zugang zum Nationalsozialismus" dargestellt. Nachdem Hitler in seiner Regierungserklärung am 23. März 1933 die Weitergeltung der Länderkonkordate erklärte, schrieb Kardinal Faulhaber begeistert an Hitler (229f).

Die deutsche Jugendbewegung wirkte auch nach Österreich im Bund *Neuland* mit ihren „Führern" Michael Pfliegler und Anton Böhm, der auf dem gesamtdeutschen Katholikentag im September 1933 mit deutschnationaler Gesinnung auftrat (243). Pfliegler lobte den „Anschluss" 1938 als „Gewinn für die österreichischen und deutschen Katholiken" (244).

Über viele Zitate von den Autoren dürften manche heute entsetzt sein, sie tragen aber viel zum Verständnis der Entwicklung bei. Gehorsam, Hierarchie und Ablehnung demokratischer Ideen und Entwicklungen mit Antisemitismus verbunden, hatten zu wenig Kraft gegen die Ideologie des Dritten Reiches, ja förderten diese teils noch. Der Kampf für Gehorsam und Pflichterfüllung gegen autonome Lebensgestaltung und freies Denken führten in den Nationalsozialismus und Faschismus.

W. hat in diesem Buch ein eindrucksvolles Gesamtbild einer Epoche mit Originaltexten und ausgewogenem Urteil vorgelegt – es ist eine reichhaltige Fundgrube.

Graz Rudolf K. Höfer

Jovanović, Zoran M. (Text) / **Brujić**, Dragan (Karten): **Beogradska nadbiskupija i njeno okruženje u vremenu i prostoru**. – Belgrad: Beogradska nadbiskupija 2014. 223 S., brosch. ISBN: 978–86–89179–07–1

Jovanović, Zoran M.: **Istorija župe Uznesenja Bl. Dj. Marije – od „francuske crkve" do katedralne župe**. – Belgrad: Beogradska nadbiskupija 2014. 265 S. brosch. ISBN: 978–86–89179–06–4

Im Jahr 1914 wurde zwischen dem Königreich Serbien und dem Heiligen Stuhl ein Konkordat geschlossen, in dessen Folge – verzögert durch den Ersten Weltkrieg – 1924 das katholische Bistum Belgrad zum Erzbistum erhoben und nach langjähriger Vakanz wieder mit einem Oberhirten besetzt wurde. Die über 90 Jahre, die seither vergangen sind, waren für die Katholiken in Serbien oft schwierig: Im Königreich Jugoslawien waren sie zwar offiziell geduldet, stellten aber nur eine kleine Minderheit dar, zumeist Kroaten, Ungarn und Slowenen, aber auch Deutsche. Der Zweite Weltkrieg, in dem Serbien unter deutscher Militärverwaltung war, unterbrach die Verbindungen zu den vorwiegend katholischen Regionen Jugoslawiens. Im kommunistischen Staat war jede kirchliche Tätigkeit streng reglementiert. Der Zerfall des Vielvölkerstaates ging mit einem blutigen Krieg einher, in dem die Katholiken in Serbien häufig als Vertreter des Kriegsgegners gesehen wurden. Die vielfachen Grenzänderungen der letzten Jahrzehnte schließlich wirkten sich auch auf die kirchlichen Grenzen aus.

In einer Zeit, in der es Grund gibt, auf bessere Beziehungen zwischen den Kirchen in der Region und auf stabilere Verhältnisse auch für die katholische Kirche zu hoffen, hat das Erzbistum Belgrad sein neunzigjähriges Bestehen gefeiert und aus diesem Anlass zwei Publikationen veranlasst, die sich mit der Geschichte des Bistums und der seiner Kathedrale befassen.

Der Band zur Bistumsgeschichte ist eine konzise Darstellung der historischen Ereignisse und Entwicklungen von den Anfängen des Christentums in der Region bis in die Gegenwart. Der Vf., ein Kunsthistoriker, der bereits durch mehrere Arbeiten zur Geschichte der katholischen Kirche in Serbien hervorgetreten ist, bereitet hier in gut verständlicher Form auf, wie sich das Christentum in der Region entwickelt hat. Kaiser Konstantin I., der in Naissus (heute Niš) geboren wurde, also auf dem Territorium des heutigen Erzbistums, wird besondere Aufmerksamkeit zuteil. Dem Band sind zahlreiche Illustrationen, v. a. aber viele eindrucksvolle Karten beigegeben, die die Religionsgeschichte des gesamten Balkans darstellen. Dabei werden auch viele Einzelaspekte erfasst: die Geschichte der Orden (und der heutige Stand der Ordensniederlassungen), die Heiligen und Seligen des Bistums, die Verflechtung zwischen politischer Geschichte und Kirchengeschichte, die Oberhirten etc. Der Vf. widmet auch einige größere Exkurse der Serbischen Orthodoxen Kirche, die ja die Mehrheitskirche im Lande ist. Die letzten Teile stellen die gegenwärtige Lage dar: Die einzelnen Gemeinden und Kirchen werden ebenso vorgestellt wie etwa die religiöse Situation in den Nachbarländern. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Register beschließen den Band.

Dem Vf. ist es mit seiner Darstellung gelungen, die Geschichte der katholischen Kirche in Serbien weder als Triumph- noch als Leidensgeschichte aufzuzeigen, sondern in ihrer ganzen Ambivalenz; ihr Bestehen war immer von den geschichtlichen und politischen Ereignissen und Entwicklungen abhängig, die bekanntlich auf dem Balkan oft besonders unruhig waren. Durch die Einbindung in die weiteren Kontexte ergibt sich eine Geschichte der katholischen Kirche in der Region, in der sie nicht einfach als Größe für sich verstanden wird, sondern als mit der Geschichte des Christentums und der Menschen des Balkans verflochten. Der Titel des Buches – *Das Erzbistum Belgrad und seine Umgebung in Zeit und Raum* – macht das besonders deutlich.

Der zweite anzuzeigende Band desselben Vf.s befasst sich mit der heutigen Kathedrale des Erzbistums, die im Volksmund als „französische Kirche" bekannt war und noch ist. Der Name bezieht sich auf die französischen Assumptionisten, die seit 1924 in Belgrad weilten – sie wurden vom ersten Erzbischof angesichts des Priestermangels eingeladen, und ihnen wurde ein Gelände zugeteilt, auf dem sie eine Kirche und ein Kloster bauen konnten; außerdem wirkte in der Zwischenkriegszeit dort auch äußerst erfolgreich eine Schule. 1927 wurde die Pfarrei kanonisch errichtet. Eine provisorische Kirche sollte durch einen Neubau ersetzt werden, doch verhinderten der Krieg und das sich anschließende kommunistische Regime die Fortsetzung des angefangenen Baus. 1946 musste der französische Pfarrer die Gemeinde einem einheimischen Priester übergeben. Erst 1982 wurde der angefangene Bau der Kirche zurückgegeben, und die Arbeiten konnten fortgesetzt werden; 1988 schließlich wurde die nun fertiggestellte und geweihte Kirche zur Kathedrale des Erzbistums erhoben. Der Band enthält auch eine kurze Chronologie der Pfarrer und Details aus dem Leben der Kathedralgemeinde. Ausführliche Zusammenfassungen in französischer, englischer, deutscher und italienischer Sprache sowie eine Literaturverzeichnis und ein Register schließen sich an.

Beide Publikationen gehen auf die Initiative des jetzigen Erzbischofs Stanislav Hočevar zurück. Sie sind Ausdruck des Bemühens, die katholische Kirche als zu Serbien gehörende Minderheitskirche zu verankern. Das zeigt auch die Tatsache, dass beide Bücher in serbischer Sprache verfasst sind – der Unterschied zum Kroatischen ist nur gering, aber es war immer ein Politikum, welche Sprache die katholische Kirche in Belgrad verwendet hat. Somit sind beide Bücher nicht nur informativ für jede/n, der oder die etwas über die wenig bekannte katholische Kirchengeschichte Serbiens wissen will, sondern geben auch Hoffnung für eine bessere Zukunft der katholischen Kirche in dieser Region, die historisch so viele Probleme zu durchleben hatte.

Münster Thomas Bremer

Theologiegeschichte

Ein Heiliger unterwegs in Europa. Tausend Jahre Koloman-Verehrung in Melk (1014–2014), hg. v. Meta Niederkorn-Bruck. – Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2014. 528 S., geb. € 49,00 ISBN: 978–3–205–79556–8

Der zu besprechende Band beinhaltet Beiträge einer Tagung, die vom 11. bis zum 14. Oktober 2012 im Kloster Melk durchgeführt wurde.

Anlass der Veranstaltung war das Gedenken an die Ermordung jenes im Zentrum stehenden Protagonisten Koloman vor 1000 Jahren nahe Stockerau im heutigen Niederösterreich. Koloman, wohl ein irischer Pilger, der sich auf dem Weg nach Jerusalem befunden haben soll, wurde im damaligen Grenzgebiet zwischen Bayern und Mähren von Einheimischen ermordet, die ihn für einen Spion hielten. Bischof Thietmar von Merseburg, in dessen Chronik sich zum Jahre 1017 der älteste Hinweis auf diesen Koloman und sein tragisches Schicksal findet, berichtet von anschließenden Wundern, die nicht nur die Unschuld des Ermordeten bewiesen, sondern zugleich auch seine Heiligkeit bestätigten. Markgraf Heinrich I., der Herr des Landes, ließ, Thietmar zufolge, den so als Märtyrer erkannten Koloman daraufhin nach Melk überführen und bestatten. Er wurde dort rasch zu einem der zentralen Heiligen jener Territorien, aus denen sich Österreich entwickeln sollte: Patron nicht nur des nachfolgend am Begräbnisort gegründeten Benediktinerklosters, sondern zwischenzeitlich sogar des Landes. Nach Auskunft der Melker Annalen und regionaler Überlieferung fand die Translation aber bereits 1014 statt, das Martyrium selbst im Jahre 1012. Wie bereits dem Titel des Bandes zu entnehmen ist, hält die Hg.in das Jahr 1014 für wahrscheinlicher als jenes, das zeitnah von Thietmar gegeben wurde. *Andreas Bihrer* weist in seinem lesenswerten Beitrag über „Heilige und Helden in der Chronik Thietmars von Merseburg" zu Recht darauf hin, dass hierüber wohl nie Sicherheit gewonnen werden könne (113). Zumindest aber konnte man so, statt noch bis 2017 warten zu müssen, das Jahr 2014 als Gelegenheit fassen, um die Beiträge der genannten Tagung zu veröffentlichen.

Der Titel des Bandes greift dabei nicht jenen der Tagung auf, die das Martyrium zum Anlass hatte („Koloman 1012–2012. Unterwegs in Europa – Unterwegs für die Welt"), sondern rückt stattdessen im Untertitel die Verehrung ins Zentrum: „Tausend Jahre Koloman-Verehrung in Melk". Ein solches Unterfangen verspricht nicht nur hochinteressante Einsichten in die Verlaufsformen der Verehrung eines Heiligen, sondern ebenso auch die Möglichkeit des diachronen Vergleichs von Kultpraktiken, Heiligkeitsbildern, literarischen Formen und vielem mehr. Und es sind zahlreiche Aufsätze im Band versammelt, die diese Erwartung auf das Beste erfüllen.

David Merlins Beitrag über „Die einstimmigen liturgischen Gesänge zu Ehren des heiligen Koloman. Kompositionsoriginalität und schriftliche Überlieferung (11.–16. Jh.)", in dem er sich den musikalischen Aspekten des Koloman-Kultes in Melk widmet, oder der von *Christine Glassner* über „Literarische Transformationen des Heiligen. Die mittelalterlichen Legenden von Coloman", in dem sie die Erzählformen von der Heiligkeit des Kolomans in den Blick nimmt, vermögen dem Leser faszinierende Einblicke in Formen und Entwicklungslinien der Heiligenverehrung über größere Zeiträume zu geben. *Gottfried Glassner* („Koloman und Melk. Eine ‚Beziehungsgeschichte' zwischen Aufbruch und Ankunft") und *Werner Telesko* („Der Koloman-Altar in der Stiftskirche Melk") untersuchen wichtige Zeugnisse der Koloman-Verehrung in Melk z. Z. des Barocks und damit in einer für das Stift bis heute prägenden Zeit; *Alois Schmidt* widmet seinen Beitrag der Präsenz und Verehrung Kolomans im benachbarten Bayern. *Elisabeth Klecker* wiederum beschäftigt sich mit dem Phänomen humanistischer Hagiographie am Beispiel Kolomans und deren Niederschlag im Druck, *Edeltraud Ambros* mit seiner Präsenz in „Volksfrömmigkeit" und regionalem Brauchtum bis hinein in die Gegenwart.

Diese Beiträge, die das Thema des Bandes facettenreich und auf hohem Niveau in den Blick nehmen, repräsentieren jedoch nur eine Hälfte des Bandes; neben ihnen sind ebenso viele versammelt, die auf den Gegenstand der Koloman-Verehrung – wenn überhaupt – nur in Nebensätzen zu sprechen kommen. Nicht wenige dieser Aufsätze hätten ohne jede Veränderung auch andernorts erscheinen können, ohne dass an diesem anderen Ort ein Registereintrag „Koloman" nötig geworden wäre. Damit soll nicht der wissenschaftliche Wert dieser Beiträge in Abrede gestellt werden, die von Ausnahmen abgesehen durchweg lesenswert sind. Es darf allerdings bezweifelt werden, dass sie in diesem Band ihren angemessenen Platz gefunden haben.

Hinzu kommt jedoch noch eine gewisse Unübersichtlichkeit des Inhalts, die durch den Verzicht auf jede Binnengliederung des Bandes noch verstärkt wird. Vielleicht hätte bereits die Gliederung nach thematischen Sektionen hier etwas Ordnung stiften können. Die gewählte Reihenfolge der Beiträge hat sich dem Rez.en in ihrer inneren Logik jedenfalls nicht erschlossen. Auch sonst wäre ein mutigeres Eingreifen der Redaktion durchaus wünschenswert gewesen: Weshalb im Titel von Christine Glassners Beitrag der Name „Koloman" anders als sonst mit „C" geschrieben wurde, leuchtete nicht ein. Nicht einsichtig war zudem, warum drei Aufsätze zusätzlich zu den in den Anmerkungen bereits vollständig gegebenen bibliographischen Angaben noch ein Literaturverzeichnis enthalten, zumal von diesen drei Beiträgen zwei nur die bereits aus den Fußnoten bekannten Angaben wiederholen (Fischer, Ambros) und im dritten eine große Zahl an Titeln gelistet wird, von denen unklar bleibt, wofür sie stehen (Grünbart). Am bedauerlichsten erscheint aber der Verzicht auf Querverweise, die Bezüge zwischen den verschiedenen Beiträgen herstellen oder verdeutlichen würden. Da das, was in einem Beitrag nur angerissen wurde, sich zuweilen vertieft in einem anderen findet – verwiesen sei hier nur pars pro toto auf Thietmar von Merseburg und seine Chronik –, wäre ein solches „An-die-Hand-Nehmen" des Lesers sicher nicht unnütz gewesen.

Hiervon abgesehen ist der Ansatz des Bandes aber uneingeschränkt positiv hervorzuheben und zu würdigen: sich nämlich der Verehrung Kolomans über einen Zeitraum von fast 1000 Jahren zu widmen. Solcher diachronen Vergleiche bedarf es mehr, will man tatsächlich die Geschichtlichkeit historischer Phänomene beleuchten. Diesen Versuch unternommen zu haben, ist das Verdienst der Hg.in und ihrer Beiträger.

Dresden Mirko Breitenstein

De Voragine, Jacobus: **Legenda aurea – Goldene Legende**. Legendae sanctorum – Legenden der Heiligen. Lateinisch – Deutsch. 2 Bände, hg. v. Bruno W. Häuptli. – Freiburg: Herder 2014. 2460 S. (Fontes Christiani), Ln. € 228,00 ISBN: 978-3-451-31222-9

Das vorliegende Werk bietet in zwei Bänden auf 2447 Seiten Dünndruckpapier eine kommentierte kritische Edition der *Legenda aurea* und zudem die erste deutsche Übersetzung des vollständigen Textes seit rund 100 Jahren. Durch diese Edition und Übersetzung wird der Zugang zu einem bedeutenden Zeugnis der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte und insbes. zu einer der zentralen Quellen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kunstgeschichte neu eröffnet. Mag diese Sammlung von Legenden aus dem Leben Jesu und von Heiligen für weite Teile der modernen Theologie von untergeordneter Bedeutung (gewesen) sein, so kann sie doch für die Kunstgeschichte des Christentums gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, hat sie doch für die Künstler weitaus mehr Inspirationen bereitgehalten als etwa die biblischen Texte.

Edition und Übersetzung von Bruno W. Häuptli treten an die Stelle der bis heute gebräuchlichen Übersetzung von Richard Benz (zwei Bände, 1917–1921; Volksausgabe zuerst 1925). B. hob in der Einleitung zu seiner Übersetzung die Bedeutung dieser Legendensammlung als Dokument und als Spiegel der mittelalterlichen Religiosität hervor. Dieses Bild versprach seinerzeit, in der breit gefächerten Vielfalt von Heiligenviten und Wundererzählungen eine mythisch-religiöse Schicht gelebter Frömmigkeit unterhalb der monotheistisch fixierten theologischen Lehre sichtbar werden zu lassen, ein Monument des Mittelalters für die Nachkriegszeit des frühen 20. Jh.s, das B. mit dem steinernen Monument der gotischen Kathedrale verglich. Die Anmutung des Mittelalterlichen leitete bei B. noch die Tonlage seiner Übersetzung und sogar die Auswahl der Schrifttype, in denen ein fremdes und zugleich verklärtes Zeitalter der Vergangenheit nachklingen sollte – zur Mahnung und zur Erbauung für die Gegenwart. Mit der jüngeren Forschung ist der Hg. der vorliegenden Edition bemüht, das von B. erfolgreich etablierte Vorurteil zu revidieren, nach dem Jacobus de Voragine – ähnlich den Gebrüdern Grimm – volkstümliche Erzählungen unmittelbar dem Volksmund abgelauscht und das mündlich Tradierte allererst als authentisches Bild mittelalterlicher Frömmigkeit schriftlich festgehalten habe (40).

Vf. der Legendensammlung ist der Dominikanermönch Jacobus de Voragine (oder: Jacopo da Varazze; um 1226/30–1298), Prior in verschiedenen norditalienischen Klöstern, dann Provinzial der Lombardei, schließlich von 1292–1298 Bischof von Genua. Zu seiner Biographie bietet die Einleitung einen konzisen Überblick; die Fertigstellung seiner Legendensammlung datiert H. zwischen 1263 und 1266. Ihr Vf. versah sie ursprünglich mit dem Titel *Legendae sanctorum*. Aber schon für das 13. Jh. ist der Titel *Legenda aurea* bezeugt, was für die rasche Verbreitung und das hohe Ansehen der Sammlung spricht.

Die Legenden sind in 182 Kap. gegliedert, deren Anordnung dem Kirchenjahr folgt. In dessen Gang sind die Zeitalter der Verirrung (3. Teil, Kap. 31–53, von Septuagesima bis Ostern), der Erneuerung (1. Teil, Kap. 1–5, von Advent bis Weihnachten), der Versöhnung (2. Teil, Kap. 6–30, von Weihnachten bis Septuagesima; und 4. Teil, Kap. 54–76, von Ostern bis zur Pfingstoktav) und der Wanderschaft (2. Teil und 5. Teil, Kap. 77–182, von der Pfingstoktav bis zum Advent) integriert, wie Jacobus in seinem Prolog erläutert (72–75). Der Vf. folgt in

diesem Aufbau offensichtlich der *Summa de Ecclesiasticis Officiis* von Johannes Beleth (1160), ersetzt dabei zugleich aber auch das augustinische Dreierschema der Weltzeitalter „ante legem", „sub lege", „sub gratia" durch ein viergliedriges Geschichtsmodell. Neben Johannes Beleth identifiziert die jüngere Forschung eine Reihe weiterer Quellen, v. a. aus dem dominikanischen Bereich, z. B. Jean de Maillys, Bartholomäus von Trient und weitere (14, 39). Die in der *Legenda aurea* entdeckten Zitate sind Legion, und immer noch sind mehr als 100 Zitate nicht definitiv nachgewiesen (40). Die These eines Ur-Legendars wird diskutiert (14, 43), das sich in nicht eindeutig zu rekonstruierenden Schritten erweiterte und das Jacobus schließlich mit der Unterstützung durch ein Redaktorenteam einer abschließenden Bearbeitung unterzog (17).

Es gehört einerseits zu den Grundlagen einer Übersetzung auf der Basis einer kritischen Edition, den Text wie die Übersetzung solcher Idealisierungen wie jener durch B. zu entkleiden. Es gehört andererseits zu den Stärken dieser Edition, die Strukturen des Textes deutlich zu machen, die auch unter den Bedingungen gegenwärtiger religionshistorischer wie theologischer Diskurse den besonderen Charakter dieser Legendensammlung als Manifestation christlicher Religiosität und damit als Quelle theologischer Reflexion zu kennzeichnen vermögen. Diese Strukturen resultieren zum einen aus dem Konzept des Sammelns und zum anderen aus dem Gebrauchszusammenhang des Lesens („Legende").

Jacobus bezeichnet sich selbst als „compilator", worunter nach H. für das 13. Jh. Tätigkeiten des rezeptiven Einsammelns, aber auch der gezielten Auswahl sowie der Zusammenstellung nach eigenen Ordnungsprinzipien bis hin zur eigenständigen Autorenschaft zu verstehen sind (16f). In der Auswahl der Heiligenviten durch Jacobus äußert sich einerseits ein lebhaftes Interesse für die eigene Gegenwart (Franziskus, Dominikus, Elisabeth von Thüringen), auch für italienische Heilige (52); andererseits reicht der Blick von den Quellen der 50er-Jahre des 13. Jh.s bis zu den Kirchenvätern und schließlich bis ins AT zurück (53). Die Auswahl ist frei von jeder Scheu vor apokryphen Überlieferungen, denen teilweise durchaus Authentizität zugesprochen wird (33), die aber auch nach eigenen theologischen und ethischen Kriterien kritisch beurteilt werden (34f). Auch werden die Quellen renommierter Autoren in ihre Bestandteile zerlegt und auf neue Weise zusammengesetzt (55f).

Dieser Prozess der Kompilation mit seinen freien, teilweise poetischen Verfahren wird vorangetrieben von der Funktion, der die Legendensammlung dient: der Lesung in der Liturgie. Die *Legenda aurea* stellt Lesetexte nicht nur für die Gedenktage von 144 Heiligen bereit, sondern auch für 33 kirchliche Hochfeste einschließlich Advent und Fastenzeit; ihre Ordnung orientiert sich am Kirchenjahr, in dessen Ablauf die irdische Heilsgeschichte in vier Epochen eingeschrieben ist. In der liturgischen Markierung dieser beiden miteinander verschränkten Zeitordnungen setzt die *Legenda aurea* Impulse des Gedenkens, der Imagination und der Bedeutungsstiftung, die den Jahreskreis durch den Wechsel von Narrationen und Bildern verlebendigen, in nachdenkenswerter Weise kommentieren und so zu Antriebsfedern kleinerer und weiterer theologischer Reflexionsgänge werden. In ihrem imaginativen Potential erhebt die Kompilation der *Legenda aurea* „einen Wahrheitsanspruch, auch wenn dieser in groteskem Missverhältnis zum Wahrheitsgehalt steht" (27).

Solche theologischen Erkundungsgänge fern aller Nötigung zum umgreifenden systematischen Zusammenhang und ebenso frei von aller absichtsreichen Katechese gewinnen gerade in den gegenwärtigen Zeiten schwindender kirchlicher Bindung, fehlender oder fehlgeleiteter liturgischer Bildung, religiöser Individualisierung und ohnehin ungewisser dogmatischer Orientierung offensichtlich an Attraktivität. So etwa, wenn gerade in einer von Hans Magnus Enzensberger herausgegebenen Reihe (*Die Andere Bibliothek*, Frankfurt a. M.: Eichborn) ein „Immerwährender Heiligenkalender" (von Albert Christian Sellner, 1993) erscheint – dem im Übrigen die *Legenda aurea* als Quelle diente.

Eine auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskurse stehende deutsche Übersetzung der *Legenda aurea* – zumal zusammen mit einem kritisch edierten lateinischen Text – wurde lange vermisst und liegt nun endlich in gründlich erarbeiteter Form vor. Zu wünschen bleibt, dass auch dieser aufwändigen Edition und Übersetzung – ähnlich der von B. – bald eine erschwingliche Ausgabe für jedermanns tägliche Lektüre folgen möge.

Münster Reinhard Hoeps

Nieden, Marcel: **Gerhard Mercator als Theologe**. – Berlin: Duncker & Humblot 2014. 90 S. (Lectiones Inaugurales, 9), kt € 9,90 ISBN: 978–3–428–14109–8

Inwiefern ist der Kartograph und Geograph Gerhard Mercator auch als Theologe zu verstehen? Das ist die Frage, der Marcel Nieden in seiner an der Univ. Duisburg-Essen gehaltenen und für den Druck überarbeiteten Antrittsvorlesung nachgeht. Mit dem Prädikat „Theologe" wurde M. immer wieder belegt. Anlass dazu boten und bieten von biblischer Kenntnis und hohem Sachverstand geprägte theologische Schriften, deren Lektüre indes bis in die jüngste Zeit zu dem merkwürdigen Sachverhalt völlig konträrer Einordnungen der konfessionellen Haltung ihres Vf.s führten. Ohne Zweifel belegen M.s einschlägige Schriften, die er auffälligerweise z. T. nicht in Druck gab, ein starkes religiöses Interesse. Seine Verortung im konfessionellen Spektrum der Zeit aber fällt schwer; ein Phänomen, das, wie N. zu Recht bemerkt, bei Naturwissenschaftlern des ausgehenden 16. Jh.s kein Einzelfall ist. Mit dem komplexen Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft im 16. Jh. stellt sich für N. die Frage nach der Reichweite des Konfessionalisierungsparadigmas, seinen Deutungschancen und -grenzen.

Intention N.s ist es, M. als Theologen zu profilieren. Dazu geht er zunächst biographisch vor, untersucht den theologisch-philosophischen Bildungsweg und konfessionelle Konflikterfahrungen M.s. In einem zweiten Schritt analysiert er einschlägige Schriften M.s, um dessen theologische Position zu konturieren. Von dem so gewonnenen Bild her wirft N. als Ertrag anfragende Überlegungen zum Konfessionalisierungsparadigma auf.

Leitfrage des ersten Schrittes ist, wo und wie M. seine theologischen Erkenntnisse erworben hat. An der durch den Geist der Brüder vom Gemeinsamen Leben geprägten Stadtschule in 's-Hertogenbosch dürften humanistische Überzeugungen und bibelorientierte Frömmigkeit grundgelegt worden sein. Im Artes-Studium in Löwen wurde M. auch mit theologischen Fragen konfrontiert. Einer durch die Diskrepanz zwischen persönlichen, von der Bibel her bestimmten Glaubensüberzeugungen und seinen naturphilosophischen Einsichten evozierten Glaubenskrise begegnete er mit einer Hinwendung zur Esoterik. Der Konflikt mit der Inquisition im Jahre 1544 ist nach N. durch diese Beschäftigung und nicht durch reformatorische Ansichten ausgelöst worden. Auch für den Umzug nach Duisburg 1552 gelte, dass M. nicht als reformatorisch gesinnter Glaubensflüchtling gekommen, wohl aber durch das konziliante konfessionelle Klima im Herzogtum Kleve angezogen worden sei. M.s Zurückhaltung gegenüber konfessionelle Überzeugungen berührenden Fragen führt N. auf die Begegnung mit der Inquisition wie auf den späteren Zusammenstoß mit dem reformierten Glaubensflüchtling Castritius, wohl ein Konflikt mit persönlichem Hintergrund, zurück. Dies bedinge auch den eigentümlich nicht-öffentlichen Charakter seines theologischen Œuvres. Hinzu komme sein Bewusstsein, von Aufträgen abhängig zu sein.

Besonders analysiert N. im zweiten Schritt „‚Die kosmographischen Betrachtungen über die Entstehung der Welt'", eine Kosmologie 1595 posthum herausgegeben, den nicht in Druck gegebenen Römerbrief-Kommentar, entstanden zwischen 1585 und 1590, und zwei Briefe aus der Privatkorrespondenz M.s aus den Jahren 1576 und 1591, in denen er seine Abendmahlsauffassung darlegt. Auf eine nähere Betrachtung der 1592 bzw. bereits 1569 erschienenen Evangelienharmonie verzichtet er. Als charakteristisch für M. stellt N. folgende Theologumena heraus: Eine Besonderheit in der Schöpfungslehre ist die Vorstellung einer Urmaterie, die alles spätere geschöpfliche Sein, auch das der Engel und Seelen, in nuce enthält. Die Pneumatologie erhält in allen theologischen Bezügen eine prägende Stellung. So erschafft der Logos durch den Heiligen Geist als Vehikel die Welt. Der Geist begleitet die Geschöpfe. Nach seinem Entzug infolge des Falls der Menschen wird er durch Christus erneut den Menschen verdient und verbindet sie mit diesem bzw. Gott. M. insistiert auf einer deutlichen Unterscheidung von Gott und Welt; auch der Geist wird kein Teil der entstehenden Dinge. Stark gewichtet er die Erbsünde, die zur Konkupiszenz neigen lässt und auch durch die Taufe nicht aufgehoben wird. Andererseits lehnt er den Gedanken der doppelten Prädestination ab, der in seiner Sicht die Kräfte des Menschen schwächer einschätzt als es der Gedanke der Gottebenbildlichkeit erfordert und Gottes Erwählung willkürlicher erscheinen lässt, als es der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit impliziert. Die Sakramente sind seiner Auffassung nach nur zum Zeichen für externe Betrachter eingesetzt und bieten sensu proprio keine Gnadenmitteilung. Eine Teilhabe an Christus im Mahl gibt es nur im übertragenen Sinne. Die Rede von einem Genießen von Fleisch und Blut Christi interpretiert M. mit Verweis auf Joh 6,63 als im Glauben erfolgendes Ergreifen von Tod und Verdienst Christi. Er favorisiert ein an der Formel „Das Brot ist auf sakramentale Weise [*sacramentaliter*] der Leib Christi" festzumachendes symbolisches Abendmahlsverständnis, das nicht exklusiv aufgefasst sein will, sondern die Frage der Realpräsenz Christi im Mahl beiseite lässt. Auch die Abendmahlslehre ist Reflex seiner Unterscheidung von Gott und Welt; es besteht keine Möglichkeit einer substanziellen Vereinigung von Gott und Kreatur.

Dieses Bild sucht N. zu ordnen: Die Gnaden- und Rechtfertigungslehre lässt einerseits Nähe (Erbsündengedanke), andererseits Ferne (Auffassung der menschlichen Kräfte) zu reformatorischen Positionen erkennen. Die Ablehnung der doppelten Prädestination zugunsten einer *praedestinatio post praevisa merita* richtet sich gegen Calvin. In der Abendmahlslehre wiederum treten zwinglianische Züge zutage;

sie gemahnt aber wie die Form der Schriftauslegung und die Relevanz der Pneumatologie ebenso an die Geistreligion des Erasmus von Rotterdam, dem M. durch den Humanismus verbunden ist. Die Schöpfungslehre mit der singulären Vorstellung einer Urmaterie bedarf noch näherer Erforschung.

Wie ist dieser Eklektizismus, der in Spannung zu den Lehrsystemen der sich in der zweiten Hälfte des Jh.s konfessionalisierenden Kirchen steht, zu deuten? Für N. indiziert er, dass das Konfessionalisierungsparadigma kein geeignetes Modell zur Deutung der Religiosität naturwissenschaftlich suchender Persönlichkeiten ist; es sei, so N. mit Kaspar von Greyerz, zu etatistisch gedacht. Dazu ließe sich freilich sagen, dass ein solcher Befund nicht eo ipso dieses Paradigma desavouiert, wohl aber signalisiert: Der Konfessionalisierung war kein durchgängiger Erfolg beschieden; es gab Personen oder Gruppen, die sich als konfessionalisierungsresistent erwiesen. Dass sich M. – wie andere naturwissenschaftlich ambitionierte und zugleich theologisch interessierte Zeitgenossen – aber auch nicht in das von der neueren Forschung in produktiver Auseinandersetzung mit dem Konfessionalisierungsparadigma ausgearbeitete Spektrum individueller Rezeptions- und Realisierungsformen obrigkeitlich durchgesetzter Konfession in Gestalt von Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessioneller Pluralität oder konfessioneller Ambiguität einordnen lässt, bemerkt N. zu Recht. Züge eines protoaufklärerischen Atheismus, eines indifferenten Konfessionseklektizismus, eines kontextbedingten Konfessionsopportunismus oder bloßer Irenik seien nicht zu erkennen. Vielmehr, so N.s Ergebnis, entnehme M. den sich bildenden Konfessionssystemen das, was seiner humanistischen Geist-Religion entspreche, und vielleicht auch das, was seiner hermetisch beeinflussten Naturphilosophie entgegenkomme.

N. gelingt es, ein lebendiges Bild von dem zu entwickeln, was M. theologisch bewegt hat, und durch sorgsames Abwägen dessen theologisches Denken zu würdigen und in den zeitlichen und theologiegeschichtlichen Kontext einzuordnen. Deutlich wird, dass M. sich einfachen Zuordnungen entzieht – ein Denker sui generis. Die Frage der Glaubenshaltung theologisch interessierter Naturwissenschaftler der Zeit harrt dringend weiterer Erforschung.

Battenberg Detlef Metz

Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Karl Martin in Verbindung mit Detlef Bald und Axel Denecke. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. 256 S. (Neue Wege der Forschung, Theologie), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–534–26469–8

Der vorliegende Band enthält Texte, die einen Überblick über das Leben und die theologische Entwicklung Dietrich Bonhoeffers bieten. Karl Martin, der vor der Veröffentlichung des Bandes gestorben ist, hatte wesentliche Vorarbeiten geleistet. Die Publikation wurde nach seinem Tod von Detlev Bald und Axel Denecke zu Ende geführt.

Neben Texten von *Martin* und *Denecke* wurden ältere Arbeiten abgedruckt, die heute nur schwer greifbar sind. Dazu gehören die Ansprachen *Bischof Bells* und *Franz Hildebrandts* in dem Londoner Gedenkgottesdienst für Dietrich und Klaus Bonhoeffer am 27.7.1945, aber auch ein früherer Aufsatz *Eberhard Bethges* (1954), der eine erste Schneise für die Rezeption von Bonhoeffers Erbe schlug: „Das war […] die Sünde seiner Klasse vor Gott und Menschen: die Flucht vor der Verantwortung." Bonhoeffer überließ sich jedoch dem „Wagnis des Handelns" (25f). Davon ausgehend skizzieren die Hg. die weitere „Theologie Dietrich Bonhoeffers" (36–81) als Gratwanderung zwischen Karl Barth und Bonhoeffers Berliner Lehrer Adolf von Harnack.

Martin liefert dazu einen Entwurf (61ff), um ein „liberales Erbe" bei Bonhoeffer aufzuspüren. U. a. die Gefängnisbriefe zeigten Bonhoeffers Rückkehr zu den „liberalen Elementen" (71) in seiner Entwicklung. Die streng christologische Gedankenführung in Bonhoeffers späten Briefen (z.B. vom 16.7.1944) wird dabei leider nicht berücksichtigt. Auch Bonhoeffers „Entdeckung" des AT in der Haft (Briefe vom 27.6.1944 und 28.7.1944) wird man kaum zu einem Stück liberaler Theologie im Geiste Adolf von Harnacks erklären können.

Das folgende Kap. über Bonhoeffers „Stellung zu den Juden" (81ff) gibt Auszüge aus seinem Aufsatz „Die Kirche vor der Judenfrage" (82ff) aus dem Jahre 1933 wieder. Es folgen (gekürzt) einschlägige Texte Bethges (88ff) zum gleichen Thema.

Eigenwillig wirkt die Darlegung, mit der Denecke Bonhoeffers Satz „Der Jude hält die Christusfrage offen" (z.B. 105) neu auszulegen versucht. Er dreht Bonhoeffers Satz um, und behauptet: „Christus hält die Judenfrage offen." (82) Es ist jedoch zurückzufragen, ob die „Judenfrage offen ist". Gottes Treue lässt gegenüber Israel nichts „offen": Gott bestimmte seinen Bund mit Israel „für ewige Zeiten" (Ps 111,9). Man darf Bonhoeffers Satz nicht einfach in sein Gegenteil verwandeln.

Weitere Verkürzungen finden sich im 5. Kap. „Biblische Einzelthemen aus Bonhoeffers Theologie". Es überzeugt jedoch, wie Briefauszüge Bonhoeffers belegen, dass er einem ihn selbst bindenden Verständnis der Bergpredigt nur langsam näherkam. Bonhoeffer schreibt an seinen Bruder Karl-Friedrich: „Ich glaube zu wissen, daß ich eigentlich erst innerlich klar und wirklich aufrichtig sein würde, wenn ich mit der Bergpredigt wirklich anfinge, Ernst zu machen." (am 14.1.1935, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, 13, 272) Dies fand in Bonhoeffers Buch *Nachfolge* 1937 seinen epochalen Ausdruck. Die ersten Seiten der *Nachfolge* werden darum abgedruckt und erinnern an Bonhoeffers Begriffe der „billigen" und „teuren Gnade". Dass Bonhoeffer dieses Buch später auch kritisch sah, wird nicht erwähnt. Bemerkenswert ist jedoch die Sorgfalt, mit der Martin in der „Ethik" Bonhoeffers Weg von einer „Gewissensethik" hin zur „Verantwortungsethik" nachzeichnet. Den Abschluss dieses Kap.s bildet Deneckes Versuch, Bonhoeffers „‚nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe' im 21. Jahrhundert" im Zusammenhang darzustellen (147ff).

Denecke setzt sich kritisch mit der ersten hierzu vorgetragenen Interpretation auseinander. Gerhard Ebeling nahm damals Bonhoeffers Anfrage als das Einklagen einer der biblischen Botschaft angemessenen „Sprache" wahr. Die Sprache des „Gesetzes" war für Ebeling der religiösen Norm verpflichtet, während das „Evangelium" „nichtreligiös" befreie. Auch bei Eberhard Bethge, Christian Gremmels und Christiane Tietz gelte das Desiderat einer nichtreligiösen Interpretation als „Sprachproblem". Bonhoeffers Forderung aber ziele – so Denecke – auf *Praxis* und das „Tun des Gerechten" und nicht etwa auf die Kanzelrede. In *Widerstand und Ergebung* ringt jedoch der „Taufbrief" vom Mai 1944 um Glaubwürdigkeit *und* Sprache für die Kirche von morgen, die „befreiend und erlösend" sein werde „wie die Sprache Jesu".

Das 6. Kap. skizziert Bonhoeffers „Friedensethik und Widerstandsbeteiligung". Es ist erfreulich, dass Bonhoeffers berühmte Rede auf der Insel Fanö vom 28. August 1934 vollständig abgedruckt wurde. Ebenso beeindruckt ein Text, in dem *Wilfried Maechler* bereits 1955 den weiteren Weg Bonhoeffers „Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer" nachzeichnet.

Es wäre zu diesem Punkt weiterführend gewesen, auf Bethges *Diskussionssätze zu Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit* (1979) hinzuweisen: „Die Qualität von Gewaltlosigkeit hängt davon ab, wer sie wann, wo, wozu und wem gegenüber übt. […] Schuldlos handeln wollen ist respektabel aber unreif." Wer Bonhoeffers Erbe in die heutige Debatte um militärische Interventionsethik einbringen möchte, findet hier das Entscheidende. Der Abdruck der Protestresolution des *Dietrich-Bonhoeffer-Vereins*, dessen Vorsitz Martin innehatte, als sich der Verein anlässlich einer Rede George W. Bushs im Deutschen Bundestag gegen die „Instrumentalisierung Bonhoeffers für die Rechtfertigung von Kriegseinsätzen" wandte (246), wird jedoch dem Ernst der heutigen Debatte zu dieser Frage nicht gerecht.

Ein weiteres Kap. widmet sich den späten Gedanken Bonhoeffers zu einer glaubwürdigen Gestalt der Kirche: „Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist, um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben." (184) Die Beiträge von *Sabine Bobert* und *Martin Stöhr* sprechen sich demzufolge für eine Abkehr von volkskirchlichen Strukturen aus. Anleitung dazu bietet eine Ausarbeitung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins, in der der Verein eine „Reform der Kirchenfinanzierung" auf dem Weg zu einer Freikirche empfiehlt, ohne auf kritische Positionen zu dieser Frage einzugehen, wie etwa bei Wolfgang Huber. Wie die beiden Universitätslehrer wäre auch Martin auf die freiwilligen Gaben der Gemeinde nicht angewiesen gewesen. Sollten derartige Fragen nicht immer auch von und mit Betroffenen erörtert werden?

Ein letztes Kap. möchte sich unterschiedlichen Aspekten der Bonhoeffer-Rezeption im Verlauf der letzten Jahrzehnte widmen. Martins (versteckte) Polemik gegen die Tagungen der *Internationalen-Bonhoeffer Gesellschaft* (234) erscheint in den Augen des Rez.en falsch und sehr enttäuschend. Auch erscheint die weitere Auswahl der Texte zu diesem Kap. etwas rätselhaft. Vergleicht man den informativen Überblick – wie ihn etwa Christiane Tietz in ihrer kurzen Einführung zu Leben und Werk Bonhoeffers bieten konnte –, fehlen in Martins Darstellungen (inkl. der posthumen Bemühungen ihrer Hg.!) entscheidende Hinweise, die ein fundiertes Grundwissen über Dietrich Bonhoeffers Lebensweg hätten ermöglichen können. Das Gleiche gilt für das mit Ernst Feil einsetzende Echo auf Bonhoeffers Leben und

Theologie in der katholischen Kirche bis hin zu Gerhard Ludwig Müllers Arbeit über Bonhoeffers Verständnis der Sakramente.

Karl Barths kritische Bemerkung, die Gefängnisbriefe enthalten „Rätselworte" wie auch Barths Selbstkritik, Bonhoeffer habe 1933 in der Judenfrage „zentraler" eingesetzt, erwähnen die Hg. ebenso wenig wie die Tatsache, wie wichtig Bonhoeffers Erbe für die Kirchen in der DDR (rechts wie links) gewesen ist. Das gleiche hätte man an Widerstandsbewegungen (z. B. Bonhoeffer in Südkorea, Südafrika und Südamerika) zeigen können. Für den Widerstand in Polen war die Bonhoeffer-Biographie von Ana Morawska entscheidend. Nicht zuletzt fehlen Hinweise auf eine in den USA breit erfolgte Rezeption Bonhoeffers, die mit immer neuen Provokationen dazu anregt, sich mit ihm selbst zu befassen. Auch der vorliegende Band tut das, weil seine vielen Verkürzungen – bei allem Positiven, was der Band bietet – das Bild Bonhoeffers doch zu sehr beeinträchtigen.

Andratx Heiner Süselbeck

Wippermann, Wolfgang: **Luthers Erbe**. Eine Kritik des deutschen Protestantismus. – Darmstadt: Primus 2014. 224 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–86312–072–6

Der Vf., em. Prof. für Neuere Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut an der Freien Univ. Berlin, legt ein Werk vor, das einen äußerst kritischen Blick auf den deutschen Protestantismus wirft (wobei die evangelische Kirche in der ehemaligen DDR an vielen Stellen besser beurteilt wird als die evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland) und ihm in sechs Kap.n massive Fehlentwicklungen vorhält: im Verhältnis der Kirche zum Staat, zu Krieg und Frieden, zum Geld, zu den Juden, Roma und den Frauen. Die entsprechenden Themen werden zwar ausgehend von der Bibel durch die Geschichte hindurch behandelt, im Mittelpunkt stehen aber ausdrücklich „Luther und sein (ideologisches) Erbe" (8), wobei in der Darstellung nicht recht deutlich wird, warum sich der Vf. so explizit auf Luther stützt. Ziel ist es, in einer bewusst ideologiekritischen Argumentation eine Diskussion zu diesen Themen in der evangelischen Kirche anzuregen und damit die Reformation an den genannten Punkten entschieden weiterzuführen.

Bei einer Beurteilung dieses Buches muss man zwei Aspekte unterscheiden. Der eine betrifft die hier präsentierten Materialien zu den genannten sechs Themenkreisen, die sicherlich nicht nur die evangelische Kirche, sondern (angesichts der gemeinsamen Geschichte) alle Kirchen beschämen und die dementsprechend zum einen ein ehrliches Wahrnehmen und Bekennen der eigenen Schuld angesichts der Botschaft des Evangeliums und zum anderen eine entsprechende Umkehr der Kirchen herausfordern.

Der andere Aspekt betrifft die Art und Weise, wie diese Themen dargestellt werden. Ohne das persönliche Engagement des Vf.s kritisieren zu wollen, wird nach Ansicht des Rez.en der selbst gestellte Anspruch, Profan- und Kirchengeschichte in ein wirkliches Gespräch zu bringen, nicht eingelöst, u. a. auch deshalb nicht, weil der jeweilige Gang durch die Geschichte an vielen Stellen gerade für einen Historiker viel zu undifferenziert und z. T. polemisch erfolgt und der Komplexität historischer Prozesse dadurch ebenso wenig gerecht wird wie dem aktuellen Stand der Geschichtswissenschaft. So wird etwa im vierten Kap. die aktuelle Diskussion um Luthers Schriften gegen die Juden kaum aufgenommen. Auch die Art und Weise, wie bspw. die „Woche der Brüderlichkeit" sowie die Stellungnahmen zur Frage der Judenmission beurteilt werden (vgl. 111–113), lässt kaum etwas von dem Ernst und der Intensität der Debatte zu diesem Thema nicht nur in der evangelischen Kirche spüren. Aus katholischer Sicht ärgerlich sind darüber hinaus die immer wieder begegnenden sachlich falschen oder verzerrenden Aussagen zur katholischen Kirche bzw. Lehre, so etwa, wenn ihr unterstellt wird, sie verbreite weiterhin antisemitische Ideologien und rufe auch zu entsprechenden Handlungen auf (vgl. 180).

Das führt im Laufe der Lektüre immer wieder zu der Frage, wie reflektiert und selbstkritisch die angewandte Methode der Ideologiekritik ist. So lässt sich etwa der Anspruch, die Bibel nicht theologisch, sondern rein ideologiekritisch, d. h. im Blick auf ihre jeweilige geschichtliche Auslegung, zu interpretieren (vgl. 192, Anm. 6), natürlich nicht durchhalten, weil der Vf. dann doch sehr genau weiß, was eine richtige und was eine falsche Auslegung der Bibel ist (vgl. etwa 10; 13), und daran vergangene Interpretationen misst.

Gegen Ende des Buches wird dann die hinter allen Ausführungen stehende These des Vf.s deutlich formuliert, wonach nämlich einzig und allein der Glaube an einen persönlichen Teufel (an den nach Meinung des Vf.s Katholiken übrigens glauben *müssen*!) die Ursache all der genannten Übel und Fehlentwicklungen sei. Die Aufgabe dieser Überzeugung wird so zum entscheidenden Heilmittel zu deren Überwindung erklärt (vgl. 141f; 147; 190). Ob diese monokausale Erklärung aber ausreicht, um die genannten geschichtlichen Prozesse zu deuten und zu beurteilen, darf man mit Fug und Recht bezweifeln.

So sehr also das Material, das der Vf. hier darbietet, beschämt und sicherlich jede christliche Kirche ins Nachdenken bringen muss, so wenig überzeugt die Art und Weise, wie es präsentiert und historisch eingeordnet wird. Hier haben andere Historiker wie bspw. Arnold Angenendt gezeigt, wie man ehrlich und zugleich historisch verantwortet mit der Schuld und dem Versagen der Christenheit umzugehen hat. Es ist darum bedauerlich, dass die (um es noch einmal zu betonen) vielfach berechtigten Anfragen zur eigenen Geschichte in einer leider an zu vielen Stellen unsachlichen und ärgerlichen Weise dargestellt werden. Dem Anliegen einer Reform(ation) nicht nur des deutschen Protestantismus dient man so wohl kaum.

Paderborn Burkhard Neumann

Philosophie

Seidl, Horst: **Einführung in die Philosophie des Mittelalters**. Hauptprobleme und Lösungen dargelegt anhand der Quellentexte. – Freiburg/München: Alber 2014. 160 S., kt € 18,00 ISBN: 978–3–495–48648–1

Nach der Veröffentlichung seiner *Einführung in die antike Philosophie* (Freiburg/München ^{1}2010, ^{2}2013) legt Horst Seidl nun seine *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* vor.

Diese begreift er im Allgemeinen als die christlich adaptierte Gestalt der Philosophie der Antike und ihre Fortführung (7–8), aber ihn interessiert auch das Kriterium, nach dem die Philosophie des Mittelalters von jener der Antike unterschieden wird (88). Ausgehend von der Öffnung des frühen Christentums gegenüber der Philosophie bei den Apologeten und Kirchenvätern, der wechselseitigen Beeinflussung der christlichen Glaubenslehre und der Philosophie sowie von der Tatsache, dass „uns die Philosophie des Mittelalters hauptsächlich in den theologischen Werken dieses Zeitraumes begegnet" (13), legt S. gewisse Kriterien der Verschiedenheit dieser beiden Bereiche fest. Die formale Verfasstheit als Wissenschaft sei ihnen gemeinsam, stellt er fest, hingegen seien Gegenstand (das Objekt), Methode und Ziel ihrer Diskurse (respektive Subjekte) jeweils das Unterscheidende. Mit diesem dreifachen Kriterium sieht sich der Vf. in der Lage, die Philosophie aus dem theologischen Kontext zu erheben und zeigen zu können, dass und wie Philosophie und Theologie in der abendländischen Tradition als wissenschaftliche Disziplinen definiert und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden (I. „Einleitende Bemerkungen", 13–39).

Aus der Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie, die der Vf. einerseits eng gleichsam als die Metaphysik und andererseits restringiert als die Religion auffasst, leitet er den Wissenschaftsbegriff und die Wissenschaftsprinzipien von Philosophie und Theologie ab. In diesen und oft auch in anderen systematischen Zusammenhängen fällt auf, dass der Vf. auf die Lösungen des Thomas von Aquin verweist, die er offenbar für die Vollendungsgestalt des mittelalterlichen Denkens hält. Von einem systematischen Interesse geleitet, will er sich in seiner Darstellung auf philosophische Kernfragen konzentrieren, die bei den wichtigsten Exponenten der mittelalterlichen Philosophie zu ermitteln seien. Im Vorspann hierzu berührt er einige philosophisch relevante Aussagen im Johannesprolog und im apokryphen Jakobusbrief, bei Philon von Alexandrien und im Gnostizismus (21–39). S. geht selektiv auf die Verwendung der Philosophie bei den frühchristlichen Autoren von den Apologeten Justin und Klemens über Irenäus, Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa und Nemesius von Emesa bis Ps.-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor (40–87) ein. Philosophische Höhepunkte bei den Theologen der Frühscholastik sollen durch Schriften von Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury und Peter Abaelard vergegenwärtigt werden (88–97). Folglich hebt der Vf. die Bedeutung des *Liber de causis* und der *Theologia Aristotelis* für die theologische Adaption der Philosophie hervor und würdigt die arabischen Philosophen Avicenna und Averroes als „wichtige Wegbereiter der hochscholastischen Theologie und Philosophie" (98–103).

Den besonderen Teil seines Hauptanliegens – der „Philosophie bei Theologen der Hoch- und Spätscholastik" (105–159) – meint der Vf. anhand der Werke einiger ihrer bedeutendsten Vertreter zur Geltung zu bringen. Von ihnen berücksichtigt S. Alexander von Hales, Siger von Brabant, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Meister Eckhart, Durandus de Sancto Porciano, Petrus Aureoli und Dietrich von Freiberg, Wilhelm von Ockham und Nikolaus von Kues. Ein ähnliches Interesse und Berücksichtigung verdienten aufgrund ihrer philosophischen Bedeutung zweifellos auch andere Autoren wie Dominicus Gundissalinus, Johannes Blund, Wilhelm von Auxerre, Philipp der Kanzler, Wilhelm von Auvergne, Johannes de Rupella und Bonaventura. Es überrascht, dass Auskünfte über die Philosophie im Werk Bonaventuras bzw. über dessen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie fehlen.

Diese inhaltliche Knappheit (wenn nicht gar Oberflächlichkeit) der Darstellung lässt unweigerlich an den berühmten Spruch des frühscholastischen Theologen Hugo von St. Viktor *coartata scientia iucunda non est* (*Didascalicon* VI, 3) denken. Sachlich betrachtet muss festgestellt werden, dass der Vf. mit diesem Buch weit hinter seinem eigenen Anspruch und seinen Möglichkeiten, das Interesse an Hauptproblemen der mittelalterlichen Philosophie und ihren Lösungen zum Ausdruck zu bringen, zurückblieb. Das Buch enthält rudimentäres, fast willkürlich zusammengeworfenes Wissen, das durch ungeheuere Fragmentierungen, Vereinfachungen und den Verzicht auf hinreichende Quellenbelege sowie Literaturangaben, wie es von einer wissenschaftlichen Publikation zu erwarten wäre, gekennzeichnet ist. Besonders augenfällig ist dieser negative Befund in Bezug auf Teil IV des Buches, der in die philosophischen Probleme unter systematischer Rücksicht bei den Autoren der Hoch- und Spätscholastik einführen sollte.

Neben den oben genannten Auslassungen wichtiger hochscholastischer Denker ist ein großes Ungleichgewicht an Aufmerksamkeit festzustellen. Die einzig positiv zu verzeichnende Ausnahme bildet die Einführung in das philosophische Denken des Thomas von Aquin (115–143). Für diesen Denker zeigt der Vf. nicht nur das allermeiste Interesse, sondern er scheint ihm in toto zuzustimmen und ihn hoch zu schätzen. Nur Bruchteile der Thomas sowie seinem Lehrer Albert (109–114) gewidmeten Aufmerksamkeit bekommen andere scholastische Denker – Alexander von Hales, Siger von Brabant, Duns Scotus, Meister Eckhart, Durandus de Sancto Porciano und Petrus Aureoli, Dietrich von Freiberg, Wilhelm von Ockham und Nikolaus von Kues – geschenkt, sodass ein philosophisches Profil der präsentierten Denker kaum erkennbar wird, wohingegen ein fundiertes biobibliographisches Lexikon nützlichere Informationen und weiterführende Hinweise bieten kann. Merkwürdigerweise gilt bei vielen der Biogramme der Bezug auf Thomas von Aquin als diejenige Autorität, die eine bessere oder abschließende Lösung des erörterten Problems liefert. Diese systematische Einführung in die Hochscholastik, die teilweise als die Antizipation der philosophischen Gedankenwelt des Aquinaten anmutet, zeigt eine besonders hohe Wertschätzung für den *Doctor angelicus*. Dieses Alleinstellungsmerkmal kann aber ein gewisses Misstrauen in Bezug auf die Unbefangenheit des Vf.s beim Blick auf die mittelalterlichen Denker der zweiten und dritten Reihe und ihre allzu sehr verkürzte Darstellung sowie objektive Würdigung entstehen lassen.

Nicht so enthusiastisch wie Thomas wird sein Lehrer Albertus Magnus betrachtet. Dessen Darstellung beschränkt sich jedoch im Wesentlichen auf nur eine einzige Fragestellung, nämlich die der Beseelung des menschlichen Embryos. Ihr schickt der Vf. einige allgemeine Informationen zu Albert voraus (109) und gibt eine gekürzte, an einigen Stellen geringfügig abgeänderte Fassung seiner 1986 im *Salzburger Jahrbuch* (und erneut 1987 im Sammelband *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*) veröffentlichten vergleichenden Untersuchung „Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albert d. Gr. und Thomas Aqu." wieder. Dieser stillschweigend vorgenommene Abdruck spiegelt zunächst einen älteren Forschungsstand als seine Vorlage von 1986, denn hier wird der Leser auf Überweg-Geyers ([1]1928, unveränderter Nachdruck 1960) „gute Übersicht" zu Albert als dem Aristoteles-Interpreten verwiesen. Neu hingegen sind die Bezugnahmen auf namentlich nicht genannte „moderne Interpreten/Interpretationen" von Alberts Lehre über den Ursprung der Seele (111, 114), die sich jedoch in den einschlägigen Arbeiten zu dieser Frage von A. Delorme, J.M. da Cruz Pontes, L. Demaitre / A.A. Travill, R.C. Dales, H. Anzulewicz und E. Runggaldier nicht ermitteln lassen. Darüber hinaus sind die Annahmen des Vf.s z.T. missverständlich oder unstimmig, wie die gänzliche Verneinung des Hervorgehens der vegetativen und sensitiven Seele „aus der Materie den Sperma" zeigt (110; vgl. aber 111, 113f), oder die These, Albert habe, „wie fälschlich angenommen worden ist" (114; vgl. 111), die Auffassung von einer sukzessiven Beseelung des menschlichen Embryos, aber keine simultane Beseelung vertreten. Hierzu muss man jedoch einwenden, dass Albert in seinem Frühwerk *De homine* sehr wohl für die Simultaneität der Erschaffung der menschlichen Seele mit all ihren Vermögen eintrat und im *Liber de natura et origine animae* seine frühere Auffassung zugunsten der Konzeption einer sukzessiven Beseelung endgültig aufgab. Wie bedenklich die hier vorgelegte Albert-Darstellung zu diesem Thema ist, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass S. aus Alberts Schrift *De animalibus* nach der unkritischen Ausgabe von A. Borgnet (1891!) zitiert und die Ausgabe nach dem Autograph von H. Stadler (1915–1920) nicht benutzt.

Ungeachtet mancher durchaus informativen Seiten, die man neben der Einführung in die Gedankenwelt und in das Werk des Thomas von Aquin v. a. im zweiten und dritten Teil des Bandes vorfindet, stellt sich für den Rez.en die Frage nach dem Motiv, Ziel und Adressaten für dieses Buch. Diese Frage ist schwer zu beantworten, denn aus dem Vorwort des Vf.s geht nicht hervor, wem seine *Einführung* – für die vielleicht der Name *Hinführung* passender wäre – was genau vermitteln soll. Eine Handreichung für Studierende kann das Buch nicht sein; ein Leitfaden für die im Studium Fortgeschrittenen ist es ebenfalls nicht.

Bonn Henryk Anzulewicz

Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, hg. v. Jochen Schmidt / Heiko Schulz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XXXIV) 318 S. (Religion in Philosophy and Theology, 71), kt € 74,00 ISBN: 978–3–16–152250–5

Ist Irrationalität ein zu kritisierendes oder sogar ein zu forderndes Kennzeichen von Religion? Welche Rolle spielt sie in den diversen intra-, inter- und transreligiösen Konfliktlagen, aus denen sich der Verdacht von Atheisten und Agnostikern nährt, Religion tendiere eo ipso dazu, inkommunikabel und gewaltbereit zu sein? Schon die Einleitung des Tagungsbandes versucht in mehreren Variationen in Text und Anmerkungen (und in einer unverständlichen Matrix auf S. IX) eine Systematisierung der komplexen Problemlage des im Titel genannten Verhältnisses, um resigniert festzustellen, dass bei den vorliegenden Beiträgen bzgl. der „Irrationalität" begriffsanalytisch „ebenso wenig Einigkeit erzielt werden [konnte] wie im Blick auf die Taxierung der exemplarischen und/oder prinzipiellen Rationalitätsfähigkeit oder -unfähigkeit von Theologie(n) und/oder Religion(en)" (X) – man möchte mit O. Wiertz (s.u.) ergänzen: „[…] und/oder Religionskritik(en)".

Mit „exemplarisch" sind die historischen Darstellungen gemeint, deren durchgängiges Anliegen es ist, die ausgewählten Autoren (zur Auswahl s.u.) hinsichtlich der Komplexität des Verhältnisses von Religion einerseits und Rationalität bzw. Irrationalität oder Paradoxalität (was immer das im Einzelfall meint) andererseits zur Geltung zu bringen – die einen in ihren Religionsbestimmungen eher irrationalitätsaffin, die anderen eher rationalitätsbetont. Den Einstieg bilden Hamanns Reflexionen über das Verhältnis von (vernehmender!) Vernunft und Offenbarung (*H. Steffens*). Es folgen Hegels Kritik an der Möglichkeit einer Religion ohne Dogma (diese wäre wirklich irrational – eine Kritik an allen modernen aufklärerisch-irrationalistischen, szientistisch-nichtobjektivistischen und romantisch-subjektivistischen Verzeichnungen von Religion) (*J. Stewart*) und Schellings Absolutheitsspekulation (die das Subjekt in die Undenkbarkeit und doch Vernünftigkeit der gottmenschlichen Natur in Christus hineinzieht) (*K. Wenzel*). Den Beschluss bildet Nietzsches Proklamation des „Todes Gottes" (die weder einen rationalen Atheismus noch eine einfache Rückkehr zum bisherigen Gottesglauben zulässt) (*D. Conway*) sowie Rudolf Ottos Beschreibung der religiösen Erfahrung und ihres Objekts als irreduzibel irrational (was aber nicht zur argumentativen Engstirnigkeit führen muss, sondern auch zu weltanschaulicher Toleranz einlädt) (*T. Gooch*).

Es folgen problemgeschichtliche Beiträge zu Kierkegaard als dem Verteidiger schlechthin der Paradoxalität des Christlichen („neuer Tertullian"). Dessen irrationalistisch-dualistische Zuspitzungen des Theodizee-Problems reißen Gott und Welt unvermittelbar auseinander (das Problem von Gut und Böse ist rein weltlich-ethischer Natur und hat in der göttlichen Sphäre keinen Ort – dies ist u.a. gegen Schellings Lösungsversuch gerichtet) (*Z. Gyenge*). Sein „Tanz in Gott" findet sich als Motiv auch bei Hegel und Whitehead (Tanz als legitim-irrationale Ausdrucksweise der mystischen Transzendenzerfahrung) (*C.L. Thompson*). Die säkularistische Umdeutung des christlich fundierten Irrationalismus Kierkegaards durch Adorno (der sie von den existenzialistischen Umdeutungen durch Jaspers und Heidegger und der daraus resultierenden Anfälligkeit für politische Irrationalismen abzusetzen versucht) wird ebenfalls problematisiert (*P. Šajda*). Kierkegaards Glaubensbegriff lässt sich mit dem „philosophischen Glauben" bei Jaspers konfrontieren (Religion steht für beide jenseits der Unterscheidung von Rationalität und Irrationalität) (*I. Czako*). Kierkegaards „höherer Wahnsinn" ist als „invers dialektische" Transformation ins Eschatologische vom neurotischen bzw. vom an der Welt verzweifelnden, tragischen Wahnsinn abzusetzen (*W. McDonald*). Zum Schluss des Kierkegaard-Teils wird sein Insistieren auf die Begrenztheit einer rationalen Aufhellung der Genese und nicht nur der Geltung des Glaubens analysiert (das Schweigen Abrahams in Gen 22, Ironie und Angst markieren den göttlichen Bildungs- und Erziehungsprozess) (*D. González*).

Abschließend folgen vier systematische Beiträge: „Irrational" (so *Wiertz*) ist erst dann ein eindeutig negativ zu wertendes Synonym für „das Ziel verfehlend" und „für das Subjekt bzw. für seine Umgebung unverständlich machend", wenn man ein hinreichend allgemeines, „minimales" Rationalitätsmodell voraussetzt, dass verschiedene Arten von Rationalität (z.B. die von Gefühlen) und verschiedene Grade zulässt, temporäre (Zweifel, Lernprozesse), partielle oder andere oberflächliche Inkonsistenzen und nicht-zwingende Plausibilitäten bei Überzeugungen akzeptiert sowie situative Entscheidungsalternativen kennt. Das jedoch zumeist vorausgesetzte „klassische", an den Natur- und Handlungswissenschaften orientierte Rationalitätsmodell ist zu eng und wird oft in seinem „alles oder nichts" als lebensfremd kritisiert: Irrationalität wäre dann berechtigt. Die immer nur konkret mögliche Verwendung und Bewertung von „irrational" unterliegt also einer aufwändigen Begründungspflicht. Pauschale Vorwürfe an die Adresse der Gläubigen sind ebenso falsch (mit *P. Strasser*: „Immanenzverblendung")

wie das Lob eines strikten „Credo quia absurdum" („Transzendenzwahnsinn"). Es geht hier nämlich nicht um Gott, der über aller Logik stehen darf, sondern um die Rationalität von Glauben und Handeln sowie die Logik der Gottesrede, diese aber ist nicht selbstverständlich gegeben (siehe Gottesattribute, Theodizee-Frage). Der (christliche) Theismus erscheint so in sich als weder arational (z. B. als Geschmacksfrage) noch irrational. – Analog gilt das dann auch für die Theologie als Wissenschaft: Für sie, als bleibend auf die Offenbarung verwiesene, ist ein schwaches Denken (z. B. im Sinne G. Vattimos) angemessen, aber allen irrationalistischen Versuchungen entgegen auch notwendig (*J. Schmidt*). Aus dogmatischer Perspektive ergibt sich ein ähnliches Ergebnis: Paradoxalität des christlichen Glaubens bedeutet nicht Irrationalität (denn jene betrifft nur uns so erscheinende, nicht aber objektive Widersprüche) (*H. Schulz*). Aus ethischer Perspektive gesehen, ist das Problem der Gewaltbereitschaft von den Religionen auf den konkreten Einzelnen zu verschieben: Orientiert man sich nämlich an Peirces pragmatistischem Rationalitätsmodell (anstelle eines „rational"-„irrational"-Dualismus des Neuen Atheismus lässt er ein bipolares Kontinuum zu), dann erscheinen (religiös motivierte) Handlungen als komplexe Interpretationsprozesse, die immer auch divergierende Selbstkonzeptualisierungen enthalten (Gewaltbereite „lesen" ihre Religion anders als Friedfertige) (*G. Linde*).

Die Beiträge können das Thema nur punktuell ausleuchten. Die behandelten Autoren haben ausschließlich protestantischen, zumeist pietistischen Hintergrund. Es findet sich aber manche erhellende Differenzierung, denn immer wieder sehen sich die Vf. genötigt, gegen klischeeartige Kategorialisierungen anzugehen. Der Grund, sich vornehmlich auf Kierkegaard und seinen näheren und weiteren Kontext (insbes. des Deutschen Idealismus) zu konzentrieren, dürfte in der – sicher diskutablen – These der Hg. liegen, dass extrem irrationalitätsaffine Apologien sich vom 18. Jh. bis ca. 1950 finden. Seitdem dominiere ein eher rationaler Apologietyp, der wiederum entweder evidentialistisch die (objektive) Wahrheitsfrage ins Zentrum stellt (dies v. a. in sprachanalytischer Version) oder vornehmlich pragmatistische Kriterien wie z. B. eine subjektiv-situationsspezifische Krisenbewältigung als Rationalitätserweis heranzieht (vgl. XVIIIf). Wenn deshalb Paulus, Tertullian, Luther und Pascal nur am Rand erscheinen konnten, hätte aber wenigstens das Ringen der Aufklärungstheologie um das Verhältnis von Vernunft und (Offenbarungs-)Glauben sowie die katholische Verteidigung eines vernunftgemäßen christlichen Glaubens im 19./20. Jh. (bis hin zur Regensburger Rede Benedikts XVI.) nicht völlig außer Betracht bleiben dürfen – das Erste Vaticanum wird nur beiläufig erwähnt (248, Anm. 120). Die systematischen Beiträge, die am Ende platziert sind, verdienten eine stärkere Leitfunktion, wobei die Hg. auf den Beitrag von Wiertz („Begriff und Problem der Irrationalität aus religionsphilosophischer Perspektive") mit Recht besondere Hoffnung richten: Er wurde eigens nachgefordert, um das „notgedrungen rhapsodische[…] Aspektspektrum" (XXX) der Tagungsbeiträge zu ergänzen und die verschiedenen Konnotationen von „irrational" analytisch zu entwirren. Wiertz' luzide Begriffsanalyse empfiehlt sich als orientierender Einstieg und als Lesehilfe.

Erfurt Eberhard Tiefensee

Gómez de Pedro, María Esther: **Auftrag und Risiko**. Zum Freiheitsbegriff im Denken von Joseph Ratzinger. – Regensburg: Schnell & Steiner 2015. 108 S. (Monographische Beiträge zu den Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., 2), kt € 19,95 ISBN: 978–3–7954–2971–3

Vergleichend thomistische Verständnisweisen versprechen einen eigenständigen Zugang zur Darstellung des Ratzinger'schen Freiheitsbegriffs in anthropologischer Perspektive. María Esther Gómez de Pedro, eine Philosophin aus Chile, nimmt wiederholt Bezug auf die Lehre zur Willensfreiheit des hl. Thomas von Aquin und berücksichtigt auch die augustinische Frühschrift zu *De libero arbitrio*. Ratzingers Freiheitsbegriff wird in dieser primär philosophischen Studie deskriptiv vorgestellt und systematisch entwickelt. Theologisch zumindest unkonventionell, gewissermaßen hermeneutisch unbefangen vorgehend, bezieht sich die Vf.in häufig auf „päpstliche Lehrschreiben". Sie begründet dies damit, dass „selbstverständlich eine Kontinuität" zwischen dem Theologieprof. und dem Papst der Weltkirche bestehe, schließlich handele es sich um „ein und dieselbe Person". Die „reiche Fundgrube" nutzt G. d. P., ohne den unterschiedlichen Rang der im Pontifikat publizierten Texte Benedikts XVI. zu benennen. Diese werden summarisch als „päpstliche Lehrschreiben" und „Reden" erfasst. Unberücksichtigt bleibt, dass Benedikt XVI. selbst so behutsam wie sorgfältig unterschieden und so etwa die während des Pontifikats publizierte Jesus-Trilogie ausdrücklich als persönliches Zeugnis bezeichnet wie auch um sachlich begründeten Widerspruch gebeten hat. G. d. P. fasst die Texte eher als Konvolut der Äußerungen Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. auf.

Die Vf.in konzentriert sich auf eine „anthropologische Annäherung an die Freiheit" (17). Ratzingers Arbeiten zur Religionsfreiheit und zu einigen Formen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bleiben ausgespart. Sie betont knapp die Verbundenheit Ratzingers mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, belegt „durch seine tiefe Übereinstimmung mit dem Geist des Konzils", die hier indes glaubhaft durch die „oftmalige Bezugnahme auf die Dokumente des Konzils" näher bestimmt ist. G. d. P. scheint mit den kontroversen Diskursen über den „Geist des Konzils" nicht vertraut zu sein.

Joseph Ratzinger sieht den Menschen als personales, als partnerschaftliches Beziehungswesen an: „Für ihn ist der Mensch zuallererst Person, die aus einer Liebesbeziehung stammt und nach wahren Liebesbeziehungen strebt; jeder Mensch ‚braucht' den anderen, um wahrhaft er selbst zu werden." (10f) Konzeptionell lässt sich Ratzingers Anthropologie auch als Weg der Befreiung auffassen, konfrontiert mit Relativismus und Wahrheitsskepsis in der Zeit, als „Überwindung des eigenen Egoismus" (22). Im „verantwortungsbewussten Gebrauch der eigenen Freiheit" entfaltet sich der Einzelne in der verbindlichen Bindung an den geliebten Mitmenschen. Aufschließend für das Freiheitsverständnis scheint der Liebesbegriff zu sein: „Wer wahrhaft und ernsthaft liebt, der wird sich nicht davor scheuen, Bindungen einzugehen." (23) Die letzte Stufe der Freiheit sieht Ratzinger personal in Christus verwirklicht, im Zusammenspiel von liebender Hingabe in Freiheit. Der Mensch gewinnt die Freiheit in einem Akt der Selbstüberschreitung, der Selbstenteignung, die jede bloß innerweltliche, auf das Ich zentrierte Selbstgenügsamkeit radikal durchbricht und nach säkularen Kriterien paradox ihre Verwirklichung in einem Akt der liebenden Hingabe erreicht. Zur „Wahrheit des Menschen" gehöre die Einsicht, dass die „Fähigkeit zur Selbstbestimmung und zur freien Entscheidung kein Absolutum, sondern ein Mittel darstellt", das dem „Sinn des menschlichen Lebens" (37) dient. Diesen Sinn verspielt der Mensch, wenn er sich in sich selbst zurückzieht und allein auf sich schaut. Der geliebte Mitmensch ist niemals „Besitzobjekt", sondern Beziehungspartner: „Lieben heißt, gerade darauf zu verzichten, den anderen Menschen beherrschen oder vereinnahmen zu wollen, ihn als bloßes Besitzobjekt zu betrachten, sondern im Gegenteil, vertrauensvoll darauf zu warten, dass der andere sein Ja der Annahme zu uns spricht. Und gerade, weil dieses Ja nicht erzwungen werden kann, sondern unentgeltlich ist, ist es unendlich wertvoll, denn es setzt Freiheit voraus und respektiert diese. […] Wer den Menschen aufgrund seines Seins, das heißt aufgrund seiner realen Würde, achtet, kann dies nur, wenn er den Blick auf dessen Wesen richtet. Eine solche Liebe meint die Person an sich, ihren innersten Kern, ohne bei ihren Eigenschaften und Schwächen, die ja nur sekundär sind, stehen zu bleiben." (42)

Die liebende Hingabe in der Gestalt des verantwortungsvollen Miteinanders erwächst von innen her und entspricht dem „relationalen Wesen der menschlichen Person" (46). Die Liebe verwandelt die „unvermeidlichen gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen" in die „‚Communio'" und führt auf die „Höhe unserer Berufung zum Personsein" (51). Diese Liebesfähigkeit, die „Berufung zur Fülle der Liebe" lässt sich nur im gläubigen Vertrauen auf Gott verstehen: „Die Entscheidung dafür, sich zu öffnen, ist daher mit dem Eingeständnis verbunden, dass der Mensch der bedingungslosen und ganz und gar offenen Liebe Gottes bedarf, um in Fülle lieben zu können." (55) Die „Verwirklichung des inneren Planes des eigenen Personseins" vollzieht sich in der Einstimmigkeit mit dem „Plan Gottes". Weil Liebe nur frei geschenkt und empfangen werden könne, so sei „das Wertvollste, was wir Gott schenken können, unsere Freiheit" (56). Der Mensch steht in der Welt vor der „Alternative zwischen Liebe und Egoismus, zwischen der Offenheit für Gottes Liebe, die uns selbst fähig macht, Liebe zu schenken, und dem Sich-Verschließen vor ihr, das unfähig macht zu lieben" (57). Die Vf.in greift Ratzingers Kritik der Aufklärungsphilosophie und des postmodernen Relativismus auf und erläutert, dass die „Behauptung absoluter Autonomie" und die „Leugnung der radikalen Abhängigkeit des Menschen" den seelischen Unfrieden wie die existenziell als schmerzhaft erfahrene Einsamkeit beförderte: „Die Folge ist, dass der Mensch einsam geworden ist, unfähig, sich zu verschenken, aus sich herauszutreten und sich zu transzendieren, und von daher auch unfähig zur wahren Liebe. […] Die Fülle des Seins, nach der der Mensch von Natur aus strebt, kommt ihm von der Liebe her zu, während andererseits das größte Unglück, das bitterste Scheitern, eine Folge der Lieblosigkeit wäre, der Unfähigkeit zu lieben oder Liebe zu empfangen." (62) Der Mensch sei zur „Gemeinschaft der Liebe" (63) berufen, die dem „Sich-Verschließen im eigenen Ich" entgegengesetzt ist, „weil es den anderen nicht mehr als ein zweites Ich anerkennen will – die zwischenmenschlichen Beziehungen zerstört oder auf Macht und Wettbewerbsdenken reduziert, ja sie letztendlich in eine Diktatur verwandelt" (64). Hier deutet G. d. P. die zahlreichen Konsequenzen relativistischer Beliebigkeit an, deren Formen, die doch nicht mehr sind als „Parodien der Freiheit" (92), sich heute vermehrt in der Gesellschaft zeigen und bis in die Kirche hineinreichen.

Abschließend stellt die Vf.in eine Parallele zu den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola vor. Die „Vergötzung des eigenen Ichs, des Besitzes, der öffentlichen Meinung" sei die „Anbetung eines falschen Gottes". Der Mensch müsse sich entscheiden „zwischen dem Stolz der Anarchie, die sich auf nichts festlegen lassen will, und der Bindung an die Wahrheit". Gott gebühre der Platz im „Zentrum des eigenen Lebens". Wer sich an ihn bindet, gelangt „zur wahren Annahme seiner selbst in der Wahrheit": „Nur eine Freiheit in und für die Wahrheit macht es uns also möglich, uns selbst wahrhaft zu besitzen, so, wie wir wahrhaft sind." (96)

Diese Studie zur Rezeption der Ratzinger'schen Theologie ist kenntnisreich erarbeitet wie problemorientiert vertiefend ausgeführt und instruktiv. Ein einziger Vorbehalt besteht darin, dass die beschriebene

unkonventionelle hermeneutische Vorgehensweise akzeptiert werden muss – für eine primär philosophische Arbeit erweist sich dies als unproblematisch.

Hannover Thorsten Paprotny

Fundamentaltheologie

Kunst, Kirche, Kontroversen. Der Streit um die kirchlichen Begleitausstellungen zur *documenta*, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern. – Paderborn: Schöningh 2014. 129 S. (ikon Bild + Theologie), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–506–77708–9

Die geradezu erdrückende Fülle an Publikationen, die im Bereich Fundamentaltheologie allein im deutschen Sprachraum erscheint, macht eine flächendeckende auch nur flüchtige Lektüre schon aus biologischen Gründen unmöglich. Selektion ist notwendig, und eines meiner persönlichen Selektionskriterien ist Vf.- und Herausgeberschaft (nicht gerade fair für Nachwuchskräfte, aber um das auszugleichen, gibt es den segensreichen Brauch der mündlichen Empfehlung und mitunter einen geistgeleiteten Zufallsfund).

Wenn Josef Meyer zu Schlochtern, der Paderborner Ordinarius für Fundamentaltheologie, etwas publiziert, dann ist das für mich allemal lesenswert, da er sich seit mittlerweile über 20 Jahren mit dem Bereich Theologie, Kunst und Ästhetik befasst – ein Feld, das für einen Larcher-Schüler wie für den Rez.en naturgemäß von besonderem Interesse ist. M. z. S. ist nicht gerade auf Monografien abonniert – nur wenige haben in seiner Professorenkarriere den Weg auf den Markt gefunden (wobei insbes. der Band *Interventionen*. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen, Paderborn 2007 nach wie vor spannend und gewinnbringend zu lesen ist). Er ist eher der Mann der kürzeren, aber prägnanten und treffenden Texte in Fachjournalen und Sammelbänden, letztere gibt er auch mitunter selbst heraus. Diese Rezension befasst sich mit dem neuesten von ihm verantworteten Sammelband.

Zum Hintergrund: die *documenta* in Kassel besteht seit 1959 in regelmäßiger Form.[1] In einem zeitlichen Abstand von in der Regel fünf Jahren versucht diese in öffentlicher Trägerschaft befindliche Gesellschaft, zeitgenössischer Kunst – v. a. solcher, die sich nicht unbedingt dem *mainstream* zuordnen lässt – eine Plattform zu bieten und durch breite Präsenz im öffentlichen Raum Rezeptions- und Reflexionsprozesse anzuregen, die sehr von den jeweiligen künstlerischen Leitungspersönlichkeiten geprägt und entsprechend von unterschiedlicher Ausrichtung (subjektiv empfunden: unterschiedlicher Qualität) sind. Eine große Initiative, die inzwischen zu einer Weltmarke geworden ist und die Kunstlandschaft und das Kunstempfinden Mitteleuropas zweifellos mit geformt und geprägt hat.

Dass Kunst und Kirche ein Naheverhältnis haben, ist eine noch wesentlich ältere Tradition. Dass dieses Naheverhältnis aber aus dem engen Korsett des Mäzenatentums und der ökonomischen Abhängigkeit herausgelöst ist und beide sich als gegenseitig herausfordernde, kritisierende und befruchtende Partner und mitunter Antagonisten wahrnehmen, ist noch relativ neu; ein wesentlicher Markstein ist hier das Wirken Otto Mauers, der mit der Eröffnung der „Galerie nächst St. Stephan" eine Weiche stellte, die vom Establishment der Theologie und der Kirche zunächst mit großem Misstrauen oder zumindest Distanz betrachtet wurde, letztlich aber zu einem überaus fruchtbaren Reflexionsprozess (freilich mit dreißigjähriger Verzögerung) in der akademischen Theologie geführt hat.[2] Und nun wird es spannend: Diese Initiative Otto Mauers ist mit 1954 in der engeren Umgebung der Entstehung der *documenta* angesiedelt, als deren Vorläuferprojekt eine Präsentation der Kunst des 20. Jh.s durch Arnold Bode im Jahr 1955 angesehen werden kann.

Nun begleitet die Katholische Kirche in Kassel, die im Bistum Fulda angesiedelt ist, seit 2002 die *documenta* mit eigenen Kunstausstellungen, was seitens der *documenta*-Geschäftsführung teilweise heftig kritisiert wird. Diese Auseinandersetzung kulminierte in einem Streit zwischen den handelnden Parteien anlässlich der jeweiligen öffentlich sichtbaren Kunstinterventionen im Rahmen der *documenta 13* im Jahre 2012. Diese Auseinandersetzung bildet den Hintergrund des hier zu besprechenden Buches.

Der Band gliedert sich in drei Teile. Nach dem kurzen Vorwort führt *M. z. S.* in die komplexe Gemengelage des Konfliktes ein (9–21), indem er die (auch von evangelischer Seite getragenen) Kunstinitiativen, die zeitgleich mit der *documenta* stattfanden, präsentiert[3] und die Anthropozentrik als zentralen Terminus der 2012 kulminierenden Auseinandersetzungen herausstellt. Dementsprechend wird anschließend die Frage des christlichen Menschenbildes angesichts der Kunst in der Gegenwart behandelt. Es folgt eine Frage, die sich dem Rez.en schon vom ersten Moment an aufgedrängt hat: Welches Selbstverständnis bzw. Verständnis von „öffentlichem Raum" bildet den Hintergrund der erbitterten Einwände gegen die kirchliche Installation, wo diese doch im Kern an einer Skulptur kristallisiert, die definitiv NICHT im öffentlichen Raum steht, sondern lediglich von diesem aus sichtbar ist? Theologisch wichtig ist hier der Hinweis, dass das Christentum eine „öffentliche" Religion ist (vgl. Joh 18,20), konsequenterweise also die Sichtbarkeit vom öffentlichen Raum aus konstitutiv gesehen werden muss (18). Dass sich daraus ein größerer Horizont des Problems ergibt (wieviel Religion erträgt der öffentliche Raum, und wer befindet darüber?), liegt auf der Hand (20f).

Im Folgenden werden zunächst die Begleitausstellungen zur *documenta 11* und *12* beschrieben. *Burghard Preusler* beschränkt sich nicht auf eine rein deskriptive Betrachtung, sondern liefert auch die Einbettung in den historischen Kontext mit, wenn er etwa darauf verweist, dass mit den Objekten der Ausstellung eine politische Geschichte untrennbar verbunden ist (24f) und die katholische Kirche mithin in einer zumindest noch potentiell konfliktiven Situation steht. Dass hier vor einer „konsumierenden Leichtfertigkeit" und allzu leichtem Verzicht auf buchstäblich „Ergreifendes" gewarnt wird, ist nur allzu berechtigt (26). *Alois Zimmer* reflektiert anschließend im Detail über das In- und Zueinander der Objekte in der Kirche St. Elisabeth 2002 und 2007. Preusler schließt den Kreis mit Überlegungen zur Rolle der Kunst – besonders des Bildes – in Bezug auf die Gottes- und Religionsvorstellungen, insbes. im Blick auf die 2007 gestaltenden Künstler Katarina Veldhues und Gottfried Schumacher (33–36).

Die Ausstellung 2012 – parallel zur *documenta 13* – wird anschließend von *Christoph Baumanns* thematisiert. Die ausdrückliche Absicht der Kirche, dem Publikum der *documenta* einen Raum zu bieten, der zur Ruhe kommen lassen kann, sowie die Absicht, die *documenta* zu begleiten, wird benannt (37f). Von großer Wichtigkeit ist der Hinweis auf die sorgfältige und langjährige Vorbereitung (39) und auf die Absicht, keine Ausstellungsfläche, sondern einen gestalteten Kirchenraum zu bieten (40f). Das Zueinander von Kunstwerken, Raum und Liturgie gewinnt dadurch eine völlig andere Qualität. Der Grund der Auseinandersetzung mit der Leitung der *documenta* war allerdings nicht die Gestaltung des Innenraumes durch Stephan Balkenhols überlebensgroße Figuren und Objekte, sondern eine Installation, die sich als weithin sichtbare und sich drehende auf dem Kirchturm befand. B. beschreibt die Vorwürfe, die erhoben wurden und geht kurz auf die unterschiedlichen Facetten des Konfliktes ein (44–48); er schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse der Ausstellung (sic, in der Zusammenschau mit oben angegebener Distanzierung von einem Ausstellungsbetrieb etwas inkonsistent).

In Sachen der Begleitausstellungen zur *documenta* seitens der evangelischen Kirche legt *Andreas Mertin* eine Zusammenfassung vor. Es ist interessant, dass die EKD bereits 1982 – also 20 Jahre vor der katholischen Kirche – Ausstellungstätigkeiten auf die *documenta* bezogen hat. Nicht ganz nachvollziehbar ist die Argumentation für die Absage der bereits geplanten Begleitausstellung 2012; die entscheidenden Fragestellungen, die M. kurz anreißt (60), sind aber treffend und müssen auch von der katholischen Seite entsprechend beantwortet werden.

Der Benediktiner und ausgewiesene Systematiker *Elmar Salman* beleuchtet in der Schriftform seines Eröffnungsvortrages zur Balkenhol-Ausstellung (61–70) die potentielle Schnittmenge zwischen den Werken und der zentralen Aufgabe der Kirche – das letztlich Unsagbare gegenwärtig zu machen. Dankenswerterweise gelingt es S., dabei nicht zu vereinnahmen, sondern die notwendige Distanz zwischen Kunst und Religion in der gegenwärtigen Kultur deutlich herauszustellen; dadurch treten die Potentiale, die entfaltet werden können, umso deutlicher hervor. Dieser Beitrag ist aber nur in der Zusammenschau mit dem unmittelbar folgenden Gespräch von M. z. S. mit dem Künstler (71–81) völlig erschließbar, der über den Selbstzweck der Kunst (notabene: NICHT Kunst als Selbstzweck) reflektiert und sie von sich aus als potentielles Movens der Theologie identifiziert (81). Vor diesem Hintergrund wirkt der kurze Beitrag von *Dirk Schwarze* (83–85), der den Kirchen vorwirft, „auf den publikumswirksamen *documenta*-Zug aufzuspringen" (85) ziemlich blutleer. Sein an späterer Stelle im Band befindlicher Beitrag zu Elementen des Religiösen in der *documenta* ist hingegen hervorragend (105–111) – es wäre sinnvoll gewesen, beides zusammenzuführen und zu einer konzisen Abwägung auszubauen.

Michael Hübl nähert sich der Ausstellung deskriptiv und solide (87–96), während der unmittelbar folgende Beitrag von *Andreas Mertin* (97–104) auf die Problematik hinweist, die Balkenhol selbst mit seiner Einordnung in die christliche ikonografische Tradition eröffnet (100) – er gebe die Ambivalenz als großes Potential dafür auf. *Friedrich Meschede* schließlich stellt in seinem Beitrag (113–121, ebenfalls die Schriftform eines Vortrages) die Frage nach dem Zeitpunkt, zu dem „die christliche Bildtradition" (117) endet und macht diesen um 1500 fest, demonstriert an einem Selbstbildnis Albrecht Dürers. Er schlägt dann den Bogen zu einem Foto von Steve Jobs, dem 2011 verstorbenen Computerpionier (eine

[1] Vgl. Harald Kimpel: *Documenta*. Mythos und Wirklichkeit, Köln 1997.

[2] Vgl. Josef Mikl: *Otto Mauer*, Wien 1985; Bernhard Böhler: *Monsignore Otto Mauer*: Ein Leben für die Kunst, Wien 2003.

[3] Fragwürdig hier ein kleines Detail: M. z. S. unterstellt (9), die *documenta* sei 1952 begründet worden, ohne eine Quelle zu nennen. Die offiziellen Quellen sprechen von einer Vorläuferausstellung 1955 und dem „regulären Beginn" 1959 (vgl. http://www.documenta.de/de/about#16_documenta_ggmbh, Stand: 3.9.2015). Leider nennt M. z. S. keine Quelle.

Volte, die mir sachlich unangemessen und zu waghalsig erscheint, zumal ich schon der Grundthese nicht zustimmen kann). Im Anschluss an diesen Vortrag folgte eine Diskussion mit M. z. S. (121–126). Wer die in einzelnen Wortmeldungen vorkommenden Mitdiskutant/inn/en Neuwöhner, Jacobs und Sucrow sind, bleibt an diesem Punkt leider im Dunkeln – sie werden schlicht nicht vorgestellt. Schade.

Die Frage, was denn nun Kirche als „öffentliche" (im Sinne von „der Allgemeinheit zur Verfügung stehende") Institution öffentlich sichtbar machen darf, oder schärfer: wer sich denn nun das Verfügungsrecht über öffentlich Sichtbares herausnehmen dürfe, ist eine brennende. Es ist ein unbestreitbares Verdienst dieses Bandes, das anzugehen, wenn dieser zweifellos auch schon aufgrund der konkret zu besprechenden Situation und des beschränkten Platzes das Thema nicht voll entfalten kann. Ebenso ist es gelungen, die Vorgänge – und insbes. die Differenzen – rund um die Balkenhol-Ausstellung in Kassel 2012 zu thematisieren und ihre unterschiedlichen Aspekte zu beleuchten.

Es gibt aber einige Anmerkungen, die ein ehrlicher Rez. machen muss. Formal ist es schade, dass offenbar nicht einmal mehr der Verlag Schöningh eine Fahnenkorrektur bzw. ein solides Lektorat vornehmen lässt – anders sind die zahlreichen Schönheitsfehler nicht zu erklären, die leicht zu vermeiden wären, wenn man sich nicht einfach auf die automatische Silbentrennung verließe (z. B. E-vakuierung [24] bzw. I-deologie [62]). Die Bildlegenden sind völlig inkonsistent, manchmal sogar auf ein und derselben Doppelseite (100f), und leider gibt es auch die leidigen verwaisten Zeilen – an sich ein Anfängerfehler (101). Aber im Großen und Ganzen ist der Satz dennoch sauber und die Bindung solide. Farbbilder sind im Fließtext auf dem normalen Kernpapier gedruckt – dafür sind sie ganz in Ordnung, aber dem Anspruch einer Kunstdokumentation wird das nicht gerecht. Der geringe Mehraufwand von eingebundenen Farbdruckseiten mit qualitativ hochwertigem Papier hätte sich durchaus gelohnt.

Inhaltlich ist anzumerken, dass kein expliziter Vertreter bzw. keine explizite Vertreterin der *documenta* im Band ausführlich zu Wort kommt. Es wäre sicherlich sinnvoll gewesen, hier auch Gegenstimmen hörbar zu machen, um den eigenen Willen zum Diskurs klar darzustellen; wenn es im Vorfeld zu einem derartigen Angebot gekommen sein sollte, hätte man das bei Nichtzustandekommen auch im Vorwort erwähnen können. Immerhin: Ein intensiver Dialog wurde – wie ja im Band beschrieben – mit der Gegenseite geführt; hier die inhaltliche Positionierung genauer zu kennen, wäre ein Desiderat.

Der Band ist sehr hilfreich für jene, die mit den Umständen der Auseinandersetzung nicht vertraut sind und den Hintergrund der zwischendurch doch recht spektakulären medialen Wortwechsel bislang nicht kannten (der Rez. zählt selbst zu diesen). Als metatheoretische Einführung in das Problem an sich – die Verortung kirchlicher Präsenz im öffentlichen Raum und das vermeintliche Exklusivrecht auf Kunst einzelner Gruppierungen – ist er nicht gedacht und wäre er auch nicht geeignet.

Graz Christian Wessely

Grössl, Johannes: **Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes**. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit. – Münster: Aschendorff 2015. 335 S. (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 3), pb. € 42,00 ISBN: 978–3–402–11893–1

Das zu besprechende Werk ist die in Innsbruck im Rahmen des *Analytic Theology Projects* entstandene Diss. des Vf.s, die sich mit dem in Europa noch weitgehend unbekannten, v. a. in evangelikalen Kreisen in den USA aus missionarisch-intellektuellen Motiven heraus entstandenen sog. Offenen Theismus auseinandersetzt. Johannes Grössl hält fest, dass es „verbreitete Meinung von Theologen ist, dass der Offene Theismus mit dem katholischen Glauben weitgehend unvereinbar" sei (265, vgl. 300). Erklärtes Ziel des Werkes ist daher die Entwicklung eines Konzeptes, das die Anliegen des *open theism*, nämlich „Gott als liebende Person, Gott als Handelnden, Gott als in einer Beziehung mit freien Menschen stehend zu denken", mit einer „Lehre der Eigenschaften Gottes nach neuscholastischem Vorbild" (10) vereinbaren kann. Dabei geht der Offene Theismus von einem „zeitlichen, veränderbaren, die Zukunft nicht umfassend wissenden Gott" (11) aus. Diese Zeitlichkeit Gottes ist jedoch nicht mit weltlicher Zeitlichkeit zu identifizieren und stellt in der Sicht des Offenen Theismus die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens keineswegs in Frage. Veränderlich ist Gott aus dieser Perspektive lediglich „bezüglich seines Wissens und seiner Relation zur Welt" (301). So können Offene Theisten durchaus auch an der Allwissenheit Gottes festhalten, sie aber neu interpretieren: „Wenn Allwissenheit bedeutet, dass Gott den Wahrheitswert jeder wahren Proposition kennt, dann ist ein Gott auch dann allwissend, wenn er die Zukunft nicht vollständig kennt, vorausgesetzt Propositionen über die Zukunft besitzen heute keinen Wahrheitswert." (178) Damit ist freilich wegen der Freiheit zumindest des Menschen auch impliziert, dass „Gott mit der Schöpfung ein Risiko eingegangen ist" (179) – zumindest „in bestimmter Hinsicht" (263). Der Schöpfer verzichtet also in gewisser, „temporärer" (289) Weise auf eine vollständige Souveränität über seine Schöpfung, erlangt diese jedoch angesichts der raumzeitlich-endlichen Freiheit aller Geschöpfe schließlich eschatologisch (wieder) zurück (194f). Das Eingehen dieser „gewaltigen Risiken" (202) in der Schöpfung entspricht jedoch dem Wesen Gottes: „Liebe und nicht Kontrolle ist die zentrale Eigenschaft Gottes" (195). Als „primäres Schöpfungsziel" aus Sicht des Offenen Theismus und des Vf.s ist von daher „die Ermöglichung einer liebenden Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf" (182, vgl. 186f) anzusehen. Diese liebende Beziehung setzt eine zumindest endliche Freiheit des Geschöpfs und eine auch für Gott offene Zukunft voraus. „Ohne offene Zukunft […] keine echte Freiheit." (115) Aber „Freiheit geht notwendigerweise mit Risiko einher" (264). Dieses dem Vf. zufolge reale und unvermeidbare Schöpfungsrisiko (232) kann der Schöpfer gewiss minimieren. Ihn trifft in jedem möglichen Weltverlauf „kein Ereignis unvorbereitet; er hat immer einen ‚Plan B'. […] Gott trifft eine Balance zwischen der Maximierung an Freiheit und der Minimierung des Schöpfungsrisikos." (264) Für den Vf. steht aber auch fest, dass es „zur Frage des Schöpfungsrisikos […] sicherlich weiteren historischen und systematischen Forschungsbedarf" (305) gibt.

So kommt G. zur zusammenfassenden These: „Gottes Souveränität sollte nicht in dem Sinne verstanden werden, dass er immer und überall die Macht hat, seinen Willen durchzusetzen. Sie sollte vielmehr so verstanden werden, dass die göttliche Macht mit der göttlichen Liebe zusammenfällt, wobei Liebe niemals ihren Weg erzwingt." (301) Im Gegensatz zur Prozesstheologie sind Gott und Welt jedoch nicht *notwendig* voneinander abhängig. In den Augen des *open theism* hat sich Gott vielmehr „freiwillig von der Schöpfung abhängig und rezeptiv gemacht" (9).

Diesen Grundgedanken entfaltet der Vf. in seiner Studie systematisch und konsequent. Nach einer einleitenden Übersicht über die „Ursprünge des Offenen Theismus" (33ff) und den „Stellenwert menschlicher Freiheit" (47ff) sowie die „(Un-)Vereinbarkeit von Freiheit und Allwissenheit" (71ff) erörtert der Vf. ausführlich „theologische und metaphysische Implikationen des Libertarismus" (137ff). Im letzteren Kap. erläutert G. umfangreich die Position des Offenen Theismus zum Verhältnis Gottes zur in der Schöpfung geltenden Zeit und „Probleme der Zeitlichkeit Gottes" (169ff). Im folgenden, zentralen Kap. seines Werks entfaltet der Vf. die Vorstellung „der Schöpfung als Risiko Gottes" (179ff). Abgerundet wird das Werk durch eine ausführliche und differenzierte „Gegenüberstellung von Offenem Theismus und katholischer Lehre" (265ff). Hier verweist der Vf. nicht zuletzt auf die Vielfalt der katholisch-theologischen Tradition, die zeige, dass „im Bereich des Wissens und der Zeitlichkeit Gottes die katholischen Dogmen der Theologie einen gewissen Interpretationsspielraum lassen" (266). Besonders im Hinblick auf die Frage des Verständnisses der Überzeitlichkeit Gottes erscheint G. daher „ein fruchtbarer Dialog" zwischen katholischer Theologie und Offenem Theismus „möglich und sinnvoll" (270).

Sehr hilfreich zum Verständnis der oft sehr komplexen und differenziert dargestellten Inhalte sind die Zusammenfassungen am Ende jedes Kap.s, die die relevanten Inhalte und Ergebnisse nochmals prägnant zum Ausdruck bringen.

Das Werk ist ein wichtiger Beitrag in der aktuellen theologischen Diskussion zur Gotteslehre und der Frage nach den „Eigenschaften" Gottes. In der Darstellung und Auseinandersetzung mit dem Neuen Theismus schärft das Buch auch den Blick für Grenzen der katholischen Lehre, v. a. in der Frage nach der Allmacht und Allwissenheit Gottes in ihrem Verhältnis zu geschöpflicher Freiheit. Die Studie ist dabei allerdings eher ein Anfang eines Dialogprozesses von Offenem Theismus und „anderen zeitgenössischen theologischen Strömungen" (302) als ihr Abschluss. Die Frage nach dem Risiko der Schöpfung behandelt der Vf. der Vorgabe des *open theism* folgend weitestgehend fokussiert auf den Aspekt menschlicher Freiheit. So wird z. B. die Frage der Zufallsprozesse in Quantenphysik und Evolution (z. B. 245ff unter der Überschrift „Theistische Evolution") nur en passant gestreift. Hier wäre sicher noch ein bedeutender Spielraum für weitere Untersuchungen im Hinblick auf die Struktur der Schöpfung als Ganzer.

Bedauerlich ist, dass der Vf. gelegentlich zu einer eher saloppen Sprache greift, wenn er z. B. von Gottes „Plan B" (264) spricht oder davor warnt, den Offenen Theismus „kurzum als Häresie abzustempeln" (305). Unbefriedigend sind auch unnötige und nicht durch Literaturhinweise belegte Pauschalisierungen. So behauptet G., heute würden sich „viele Theologinnen und Theologen gerade nicht mehr

von Fragen leiten lassen, welche die Wahrheitsfähigkeit des christlichen Glaubens (bzw. der einzelnen Thesen, Dogmen und Modelle) betreffen [...]. Offene Theisten sind hingegen daran interessiert, den christlichen Glauben konsistent und verständlich darzulegen" (305). Der Vf. wirft (wieder ohne Beleg!) „vor allem der postmodernen Theologie" vor, „immer mehr lyrische und emotionale Elemente" zu enthalten, „und sich dadurch von einem rationalen Diskurs zunehmend" zu entfernen (280). Mit diesen Thesen wird G. dem intensiven und redlichen theologischen Mühen zumindest der übergroßen Mehrheit der Theologinnen und Theologen sicher nicht gerecht.

Fulda Gregor Predel

Strauß, Salomo: **Gemeinschaft mit dem Heiligen**. Zur Ekklesiologie Peter Brunners. – Neuendettelsau: Freimund 2014. 190 S., kt € 18,90 ISBN: 978–3–86540–181–6

Die bei Gunther Wenz gearbeitete und im Wintersemester 2011/2012 von der LMU München als Promotionsleistung angenommene Diss. zur Ekklesiologie des heute eher selten genannten Heidelberger Systematikers und Lutheraners Peter Brunner (1900–1981) leistet in konfessioneller wie ökumenischer Hinsicht einen wesentlichen Beitrag zur Selbstverständigung der Kirche über ihr Kirche-Sein. Gerade angesichts einer sich demographisch, soziologisch, ökonomisch und politisch rasant verändernden Welt ist die Frage nach Wesen, Grundlage und Perspektive der Kirche vor allen strategischen Fragen eine theologische, eine zutiefst geistliche, in ihrem Kern unausweichlich ökumenische Frage. Die Frage nach dem Kirche-Sein der Kirche ist sozusagen das unhintergehbare *prae* jeder kirchlichen Entwicklungs- und Zielplanung, auf welcher Ebene der faktischen Lebens- und Leitungshierarchie auch immer sie bedacht werden mag. Die Frage nach dem Kirche-Sein ist die Frage nach der Schriftgebundenheit und Apostolizität der Kirche. Damit stellt sich Strauß' Arbeit in einen weiten Gesprächszusammenhang ein.

Für B. entschied sich die Frage nach der Apostolizität der Kirche am „rechten", d. h. zutreffenden und also schriftgemäßen Verständnis des *ministerium ecclesiasticum* in Gestalt evangeliumsgemäßer Verkündigung des Wortes und stiftungsgemäßer Handhabung der Sakramente. Der als Pfarrer der Bekennenden Kirche gegenüber dem Hitler-Regime bis zur KZ-Haft widerständige und als theologischer Lehrer seit 1936 im Elberfelder Untergrund für die BK tätige profilierte Lutheraner engagierte sich nach dem Krieg intensiv im sog. Jäger-Stählin-Kreis, jener Urzelle des Dialogs zwischen Luthertum und römischem Katholizismus, der angesichts des von Deutschland ausgehenden katastrophalen Kulturversagens in der ersten Hälfte des 20. Jh.s (welches, jedenfalls was die Deutsche Evangelische Kirche anging, zugleich auch ein geistliches und moralisches Versagen der Kirche gewesen ist) unausweichlich geworden war. Im Gespräch der innerprotestantischen Ökumene hat B. frühzeitig eine Theorie der Kirchengemeinschaft entwickelt (*Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*. Pro Ecclesia, I, 225ff); er hat an den Arnoldshainer Abendmahlsthesen mitgearbeitet, hat die Entstehung der Leuenberger Konkordie kritisch begleitet und kann über seine Lebenszeit hinaus (zusammen mit seinem Freund und Weggefährten Edmund Schlink) getrost zu den wichtigsten Wegbereitern so bedeutender ökumenischer Dokumente wie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986ff), *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) und *Communio Sanctorum* (2000) gerechnet werden. Es ist das letztgenannte Dokument, dem B.s Lehre von der Kirche am nächsten steht und an welchem sich dann aber eben auch präzise der Punkt ausmachen lässt, an dem der Weg zu einer wahren Kirchengemeinschaft sein hinderlichstes, ja geradezu aporetisches Hemmnis findet.

Das zeigt sich in hervorragender Weise am inneren Gefälle der Darlegungen S.'. Man darf über den Haupttitel seines Werks *Gemeinschaft mit dem Heiligen* ein wenig erstaunt sein, wofern die Texte B.s diesen massiven Schlagtitel kaum legitimieren; und man mag auch ein wenig darüber enttäuscht sein, dass von der Verve des brunnerschen Vortrags und der Leidenschaftlichkeit seiner Theologie in der gelegentlich etwas schwerfälligen Darlegung S.' wenig zu spüren ist. Umso mehr Recht darf die Sachdarstellung für sich beanspruchen: die Entfaltung der Kirche als einer in Gottes Schöpfungsplan grundgelegten, mit Adams Fall (bei B. der „Urbundesbruch") irreversibel zerstörten und nach göttlichem Heilsratschluss in Christus gnadenhaft neu zugeeigneten Bundespartnerschaft und Gemeinschaft heiliger Liebe. Nichts von dem, was S. in den drei Teilen seiner Arbeit als ekklesiologische Grunddaten zur Sprache bringt („I. Die Kirche als Werk des dreieinen Gottes"; „II. Die Kirche als communio sanctorum"; „III. Die Wesensattribute der Kirche"), steht in einem erkennbaren Widerspruch zu dem, was auch römisch-katholische Kirchenlehre zu sagen wüsste; auch nichts davon, was nicht die protestantische Seite zu bedenken allen Anlass hätte. Hier ist insbes. auf den unter dem Einfluss Rudolf Ottos aufgenommenen Gedanken der Repräsentation und der leiblichen Realpräsenz des Auferstandenen in den Gaben der gottesdienstlichen Mahlfeier zu verweisen, von dem her B. die stiftungsgemäße Verwaltung des Sakramentes strikt (in einem an Melanchthon erinnernden quasi sakramentalen Ordinationsverständnis) an die bekenntnisgerechte Ordination des Hirten gebunden sieht. Ergänzend wären hierzu auch B.s kritische Kommentare zur Leuenberger Konkordie heranzuziehen gewesen, mit denen er mit der Hartnäckigkeit eines Gnesiolutheraners auf der unmissverständlichen Formulierung der Realpräsenz in der Feier des Abendmahls insistierte. Mit innerer Konsequenz und in hoher Sachgemäßheit steuert S.' Rekonstruktion der Ekklesiologie B.s auf den Punkt zu, an welchem Joseph Kardinal Ratzinger als Präfekt der römischen Glaubenskongregation die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zur Enttäuschung vieler evangelischer Christinnen und Christen mit der Einlassung *Dominus Iesus* kommentierte und als Papst Benedikt XVI. dem *Christus solus* der lutherischen Rechtfertigungslehre den *Christus totus* der römisch-katholischen Ekklesiologie entgegensetzte.[1] Insofern findet S.' Arbeit in den Erörterungen zu B.s Amtsverständnis ihren bündigsten Zielpunkt, und zwar nicht nur, indem er mit B. das apostolisch legitimierte und ordinierte Amt in seinem Rückbezug auf das königliche Priestertum der Gemeinde als gesonderte Stiftung göttlichen Rechts der Gemeinde gegenüberstellt; sondern mehr noch, indem er B.s gewagte Konstruktion eines evangelischen „Oberhirtenamtes" (die sich nach neuerer Forschung so kaum an Luther belegen lässt; vgl. Harald Goertz: *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997) implizit als gewissermaßen äußerstes ökumenisches Angebot und zugleich Wende- und Scheidepunkt der Konfessionen ins Licht stellt (vgl. hierzu *Communio Sanctorum*, n. 65.186ff). Dass B. an dieser Stelle (wie übrigens an noch manch anderer, wie z. B. in der Aufnahme der Begrifflichkeit vom sakramentalen und sakrifiziellen Handeln im Gottesdienst) eher mit Melanchthon als mit Luther denkt (vgl. in *Pro Ecclesia*, I, 266 B.s Bezug auf Melanchthons „Gutachten für Guillaume du Bellay", in: *Melanchthon deutsch*, 3, Leipzig 2011, 196), sei hier zumindest angemerkt.

S. hat in bewundernswerter Intensität unter Nutzung sämtlicher in Frage kommender Archive dem Schrifttum B.s nachgeforscht. Die im Anhang seines Buches erstmalig veröffentlichten Dokumente wie bspw. das im Auftrag der VELKD 1955 gehaltene Referat „Das ministerium verbi divini und das Pfarramt" und der „Briefwechsel zwischen Bischof Dietzfelbinger u. a. und Brunner zur Frage der Ordination" aus dem Jahr 1969 sind vorzüglich geeignet, das Gesamtbild abzurunden. S.' Untersuchung erweist sich als begrüßenswerte Erinnerung an den bedeutenden Lutheraner B. und darin als ein wichtiger Beitrag zum aktuellen ekklesiologischen Diskurs, dem freilich angesichts manch verunglückter Formulierung und mancher syntaktischen Entgleisung ein zupackendes Lektorat zu wünschen gewesen wäre.

Bretten Konrad Fischer

Haudel, Matthias: **Gotteslehre**. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 304 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–8252–4292–3

Matthias Haudel legt eine ausgeprägt trinitarische Gotteslehre vor, die er mit Edmund Schlink als Inbegriff der gesamten Dogmatik versteht und die deshalb alle dogmatischen Gehalte zumindest in nuce enthalten soll. Die Durchführung dieses Konzeptes muss sich natürlich auf deutlich strukturierte und profilierte Grundmotive beschränken, die immer wieder trinitätstheologisch ausgewiesen und als Kriterien einer ausgewogenen Durchführung der jeweiligen Teiltraktate geltend gemacht werden. So stellt sich einerseits der Eindruck einer immer klaren und in gleicher Weise begründeten Positionierung, andererseits wohl auch der einer gewissen trinitätstheologisch vorgegebenen Monotonie ein: Die richtige, neunizänisch-kappadokische Ausgewogenheit in der Trinitätslehre sichert die Angemessenheit der mittleren Position in der Schöpfungslehre, Christologie, Ekklesiologie und im interreligiösen Gespräch. Wo diese ausgewogene Trinitätslehre nach dieser oder jener Hinsicht verfehlt wird, zeigt sich das in (konfessions-) typischen „Engführungen", die der Vf. aufgrund seines trinitätstheologischen Konzepts korrigieren und integrieren kann.

Von solchen „Engführungen" ist häufig und natürlich pejorativ die Rede. Das weckt beim Rez.en den nur peripher bedeutsamen Wunsch, man möge diese Wortverwendung aus dem Verkehr ziehen. Das Wort hat seine ursprüngliche Bedeutung im Blick auf barocke Fugenkompo-

[1] Interview mit M. J. Rainer: *Der Glaube an die Einheit der Kirche*, in: FAZ (31.10.2007), 11.

sitionen und beschreibt dort ein ausgesprochen spannendes Kompositionsmerkmal. Keine Spur von kritisch-abwertendem Sprachgebrauch. In der Theologie erscheint das Wort in der Feder derer, die einer Position eine *verengte* Sicht attestieren und sie auf die angemessenumfassende Sicht hin weiten wollen. Das ist keine per se illegitime Kritik-Strategie, birgt aber die Gefahr in sich, mit den kritisierten Konzepten doch etwas schulmeisterlich zu verfahren: ihnen mit überlegenem Durchblick ihre jeweils defizitäre Position auf dem Feld der theologischen Lehrbildungen zuzuweisen. Wie wäre es, wenn man damit rechnen würde, dass Engführungen auch in der Theologie für Spannungen stehen, die nicht mit dem Rotstift zu korrigieren, sondern auszutragen oder zu balancieren wären?

Das Schulmeisterliche muss auch in der Theologie nicht von Nachteil sein. Es kann den Studierenden Beurteilungsmaßstäbe an die Hand geben, die sie auf zielsicherem Weg durch den Wust der einschlägigen Informationen zu einem gut orientierenden Prüfungswissen führen. Das vorliegende Lehrbuch dient auch diesem Zweck und es erfüllt ihn auf hilfreiche Weise. Eine Rezension darf auf das Referat der kompetent ausgebreiteten Informationen verzichten und sich auf die Darstellung des „Organisationsprinzips" der Theologie konzentrieren, das H. trinitätstheologisch herleitet und immer wieder neu geltend macht. Die kappadokische Trinitätslehre ist nach H. darin für die ganze Theologie von maßgebender Bedeutung, dass sie, erstens, Trinität als zugleich interpersonale und intrapersonale Gotteswirklichkeit konzipiert; zweitens, dass sie innertrinitarisch zwischen Ursprungsbeziehungen und „Existenzbeziehungen" (Weisen, das eine Gottsein auf spezifische Weise im Miteinander der drei Personen innezuhaben) unterscheidet und so – auf der Ebene der Existenzbeziehungen – die Gleichrangigkeit des Heiligen Geistes wahrt; und schließlich drittens, dass sie es auf diese Weise ermöglicht, den dreieinigen Gott „im Verhältnis von ‚Gegenüber und Nähe' zu den Menschen [zu denken], das die Voraussetzung für ein persönliches Gottesverhältnis in freier und liebender Gemeinschaft bildet" (25).

Wie hängen diese trinitätstheologischen Essentials zusammen? Das Zugleich von intrapersonalem (seit Augustinus nach dem Schema der *einen* Subjektivität gedachtem) und interpersonalem (etwa von Basilius koinonial gedachtem) Trinitätsverständnis bringt das Miteinander von „personalem" Gegenüber und überpersonalem (?) Ineinander zur Geltung, das nach H. Gottes Dasein auszeichnet und von den Menschen nicht zugleich vollzogen werden könne (was der Rez. in Frage stellen würde). Die Unterscheidung von Ursprungsbeziehungen und Existenzbeziehungen begründet die Möglichkeit, das koinonial-interpersonale Nebeneinander (bzw. logische Nacheinander) der Hervorgänge auszugleichen durch das perichoretisch gedachte Ineinander der drei göttlichen Personen (und so auch die Chance, den Filioque-Streit zu entschärfen). Das Zugleich von Gegenüber und Ineinander bildet sich ab im Menschenverhältnis Gottes: Er „wohnt" als der Geist in den Menschen, ist ihnen in diesem Sinne näher, als sie sich selbst nahe sein könnten (Augustinus); und er tritt ihnen gegenüber im Sohn, der ihnen Gott und seine Herrschaft erlösend nahe bringt.

Der Rez. stimmt H. darin zu, dass hier Entscheidendes und nicht in jeder Hinsicht Selbstverständliches über die Elementarstruktur der Trinitätslehre gesagt ist; auch noch darin, dass es hier zu einseitigen Akzentuierungen in westlicher und östlicher Theologie gekommen ist, die mitverantwortlich für das Schisma von 1054 sind. Aber man wird einwenden dürfen, dass es auch im Westen – etwa bei Richard von St. Viktor – deutlich (vielleicht sogar zu deutlich) interpersonal inspirierte Konzepte gegeben hat, welche im Übrigen auch eine Konjunktur solcher Konzepte in der Katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jh.s verständlich macht, die bei der von H. unterstellten stark intrapersonalen Prägung der katholischen Tradition überraschend wäre. Meine Rückfrage geht auch dahin, ob die Möglichkeit, von einem zugleich interpersonal und intrapersonal dreieinen Gott zu sprechen, bei H. hinreichend ausgeleuchtet wird. In der katholischen Theologie wird hier derzeit heftig diskutiert, in welchem Sinne das monistisch-panentheistische „Alles in Allem" (*hen kai pan*) das personale Gegenübersein Gottes einerseits erfordert (damit der Mensch nicht als bloßes Selbstentfaltungsmoment des Absoluten, sondern in Freiheit gesetzt wäre) und andererseits relativiert (damit Gott nicht allzu anthropomorph als das vom Menschen begrenzte bloße Andere des Menschen angesehen würde). Die Fragen, die hier aufgeworfen werden, sind seit Nikolaus von Kues theologisch und v. a. philosophisch virulent. Umso erstaunlicher, dass weder von Richard noch von Nikolaus in diesem Buch die Rede ist.

Man mag das der Zweckbestimmung eines Buches zurechnen, das sich nur begrenzt auf die genannten Voraussetzungs- und Folgeprobleme einlassen kann, wird aber vorsichtig einwenden, dass es in Vergangenheit und Gegenwart höchst diskutable Vermittlungen der von H. zu Recht als elementar angesehenen kappadokischen Modellierung der Trinitätslehre gibt, die ihre Auswirkungen auch auf andere theologische Felder haben können. Zu nennen wäre hier exemplarisch die Ekklesiologie. Es ist eines der wichtigen Verdienste H.s, immer wieder – und so auch in diesem Buch – auf ekklesiologische Konsequenzen trinitätstheologischer Positionierungen hingewiesen zu haben. Auch wenn man einwenden möchte, dass in der Ekklesiologie Sachaspekte eine Rolle spielen, die nicht trinitätstheologisch determiniert oder präfiguriert sind, wird man einräumen, dass es hermeneutisch aufschlussreich sein kann, Entsprechungen zwischen Ekklesiologie und Trinitätslehre aufzuweisen. Das Zweite Vatikanum hat es selbst getan; andere – etwa Wolfhart Pannenberg – haben es in kritischer Absicht getan, wenn sie der katholisch-hierarchischen Ekklesiologie die Orientierung an einem christologisch-trinitätstheologischen Subordinatianismus nachzuweisen suchen. Die Bezüge sind vermutlich komplexer, als es etwa bei dem von H. als für katholische Ekklesiologie repräsentativ herangezogenen Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aufscheint bzw. von H. diagnostiziert wird. Der Befund ist für H. insofern klar, als Ratzinger „ein aktuelles Beispiel dafür bietet, wie sich eine einseitig *intra*personal-monistisch orientierte Trinitätslehre in einem monistisch-hierarchischen Kirchenverständnis widerspiegelt" (276). Erstaunlich ist hier nicht nur der höchst befremdliche Gebrauch von „monistisch", sondern weit wichtiger die Diagnose, Ratzinger selbst vertrete eine „einseitig intrapersonal-monistisch orientierte Trinitätslehre", die sich dann in einem entsprechenden Kirchenbild spiegele. Der Rez. hat bisher Ratzingers Trinitätsverständnis eher – in der Spur Hans Urs von Balthasars – interpersonal akzentuiert gesehen und fand es deshalb auch nicht erstaunlich, dass Ratzinger das Verständnis der Kirche als Communio auf dem Zweiten Vatikanum durchaus teilen konnte. Erstaunlich vielmehr, dass Ratzinger diese Positionierung in der Folge nicht durchgehalten und in kirchlicher Leitungspraxis fruchtbar gemacht hat. Hier hat sich doch eine Hierarchie-Konzeption durchgesetzt, wie sie höchst folgenreich ein Theologe des Ostens in die Theologie eingeführt hat: Dionysius Areopagita.

H. sieht andere Zusammenhänge als ekklesiologisch prägend an. Man wird seine Analysen auch dann als hilfreich würdigen können, wenn man einwenden möchte, dass die unabweisbaren, auch konfessionsspezifisch ausgeprägten Entsprechungen zwischen trinitätstheologischen und ekklesiologischen Konzepten nicht schon die These tragen, ekklesiologische Positionen *erklärten sich* aus trinitätstheologischen Optionen und wiederholten gegebenenfalls deren „Engführung".

Eine Gesamtwürdigung des Lehrbuches von H. wird die gute Übersichtlichkeit der Darstellung und das zugrunde liegende klare Konzept hervorheben. Die weithin lehrgeschichtlich angebundenen Ausführungen zur Gott-immanenten Trinität werden systematisch konkret im Durchgang durch die Heilsökonomie der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses – welcher tatsächlich eine Gesamt-Dogmatik in Kurzform bietet, mitunter aber auch überraschend ausführliche und detaillierte Diskussionen führt, so etwa zum Verhältnis von Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft und zur Soteriologie. Man legt dieses Buch auch als theologischer „Profi" bereichert aus der Hand, wünscht sich eine kritische Rezeption im theologischen Lehrbetrieb und ist herausgefordert, v. a. die These zur trinitätstheologischen Prägung der konfessionellen ekklesiologischen Optionen wegen ihres ökumenisch-theologischen Potentials weiter zu durchdenken.

Münster Jürgen Werbick

Dogmatik

Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, hg. v. José Martínez Gázquez / John Victor Tolan. – Madrid: Casa de Velázquez 2013. 321 S. (Collection de la Casa de Velázquez, 138), pb. € 33,00 ISBN: 978–84–96820–94–4

Während es viele Untersuchungen gibt, die vergleichen, wie weit die einzelnen Religionen die jeweiligen Glaubenslehren oder heiligen Schriften der anderen kannten, gibt es nur wenige, die nicht die Kenntnis der Theorie, sondern die Kenntnis der religiösen Praxis, also der spezifisch religiösen Handlungen, der Liturgie und des Gebetslebens, ins Zentrum stellen. Diese Thematik aufgegriffen und nun in einem Band über die „Riten der Ungläubigen" im Spiegel aller drei monotheistischen Religionen zu einem beachtenswerten Resultat geführt zu haben, ist den Organisatoren und Vf.n dieses Sammelbandes, aber auch den unterschiedlichen Geldgebern hoch anzurechnen.

Beeindruckend ist die Breite, welche die Beiträge in ihrer Gesamtheit abzudecken in der Lage sind. Der Blick schweift vom Osten mit der Wahrnehmung der Muslime in Ungarn, dem Bericht aus der Gefangenschaft im Osmanischen Reich des Gregorios Palamas oder der Reisebeschreibung des Riccoldo da Montecroce über Darstellungen aus Frankreich oder Spanien im Westen Europas bis in den nordafrikanischen Raum. Die untersuchten Texte reichen von kanonistischen und allgemeinen theologischen Schriften bis zu den typischen antiislamischen oder antichristlichen Polemiken. Es werden dabei nicht wirklich neue oder bisher unbekannte Quellen erschlossen. Vielmehr liegt der Fokus darauf, zu einer bestimmten Thematik das bisherige Textmaterial zu sichten und daraus zu erheben, bis zu welchem Grad dieses Thema wirklich den jeweils Andersgläubigen bekannt war. Dabei geht es nicht allein um die Sichtweise der Christen, sondern, da alle drei mediterranen Monotheismen in den Blick genommen werden, auch um die der Muslime und der Juden.

Die 18 Artikel – auf Englisch, Spanisch oder Französisch abgefasst – sind in fünf Ordnungen unterteilt. Sie behandeln die Unterthemen: Neuinterpretation von Riten, Reisebeschreibungen, Darstellungsweisen des Islams, jüdisch-christliche Polemik und Assimilation oder Ablehnung. Außer einer Einführung und einem kurzen, aber sehr klaren und ausgewogen geschriebenen Schlusswort des Mitherausgebers *John V. Tolan* gibt es eine umfangreiche Gesamtbibliographie mit zahlreichen interessanten Einträgen zu neuester Literatur (281–318) sowie ein Verzeichnis der behandelten Autoren und Werke (319–321).

Unter den zahlreichen Einzelthemen und -resultaten können hier nur einige wenige hervorgehoben werden. Als Beispiele aus der religiösen Praxis werden u. a. folgende Themen angesprochen: Gebetszeiten, der Einsatz von Wasser bei Unreinheit, rituellen Waschungen oder der Taufe, Gebete und Gebetsrufe, besonders die fünf muslimischen Gebetszeiten, religiöse Vorschriften zur Sexualität, Bußpraktiken oder schließlich das Purim-Fest. Begegnungsfelder und Gemeinsamkeiten unter allen drei Religionen finden sich viele. Im neutralen Bereich sind es z. B. die chronologische Strukturierung des Tages durch die Gebetszeiten und damit die religiöse Prägung der Lebensabläufe (27), im polemischen das durchaus gegenseitige Lächerlichmachen religiöser Praktiken wie z. B. der Waschungen bzw. der Taufe (44). Dabei entspricht sich die Art und Weise, wie der Blick für die Wahrnehmung des anderen verstellt ist, in den drei Religionen, etwa dass man einander jeweils ein geistloses Kleben am Wortsinn religiöser Texte vorwirft (181), eine der eigenen Praxis ähnliche beim anderen lächerlich macht oder selbst dann, wenn man die Unangemessenheit der eigenen Polemik erahnt, doch nicht von ihr lassen kann. Dabei verhindern durchaus auch die unterschiedlichen realpolitischen Machtgefälle einen sachlichen Zugang (220). Es gibt aber auch Ansätze zu einer zumindest partikularen Wertschätzung der religiösen Praxis der anderen Religion, wie der Beitrag von *R. G. Tvrtković* zu Riccoldo da Montecroce und seinem *Liber peregrinationis* zeigt (85–98). Darin schildert er die religiöse Praxis der Muslime, die er relativ gut kennt und auch teilweise sehr zuverlässig darzustellen vermag, den christlichen Lesern gegenüber in einem recht positiven Licht. Sein Werk *Contra legem Sarracenorum* geht jedoch scharf gegen die religiösen Lehren des Islams vor. Ernüchternd bleibt, dass dann v. a. diese Polemik und nicht die positivere Darstellung eine breite Rezeption fand (92).

Der Band ist somit insgesamt sehr inspirierend, auch wenn man sich leicht in der Vielzahl von Einzeleindrücken verlieren kann. Die unterschiedlichen religiösen Handlungen und Riten werden nicht gesondert für sich, sondern nur gemischt behandelt. Eine Ausnahme macht der sehr konzentrierte Artikel von *Ó. de la Cruz Palma* (133–149) zum Wissen der Christen über das fünfmalige tägliche Gebet der Muslime. So anregend diese Artikelsammlung also ist, in einem zweiten Schritt wäre eine nach Sachthemen geordnete Darstellung durchaus wünschenswert. Es bleibt also zu hoffen, dass die sehr rege Arbeitsgruppe Islamolatina (Univ. Barcelona), die sich hier mit dem inzwischen abgeschlossenen Projekt RELMIN (The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World [5th–15th centuries]) der Univ. Nantes zusammengeschlossen hatte, diese Thematik in konzentrierter Form weiterverfolgen wird.

Freiburg im Breisgau Ulli Roth

Fritz, Peter Joseph: **Karl Rahner's Theological Aesthetics**. – Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2014. (XVII) 312 S., geb. € 49,95 ISBN: 978-0-813225-93-7

Finally! A book that undertakes a fresh look at Karl Rahner's life-long work as a whole and presents it persuasively not as an epistemologically inflected system of thought, nor as theological anthropology in a transcendental key, but as a way of life, a radical, Catholic openness to God's self-manifestation through time—an ethos.

In a ground-breaking re-interpretation of R.'s corpus as a whole, timed beautifully to coincide with the concluding volumes of the *Sämtliche Werke*, the young American theologian Peter Joseph Fritz argues that R.'s contribution was not to bridge neo-scholasticism and modern (or postmodern) thought. Nor was it to reformulate traditional faith in language understandable to "modern man", nor to reduce an overgrown jungle of beliefs to its salvific essentials (as if that were what is meant by theological simplicity). Rather than these partial views, F. proposes, R.'s contribution was to disclose through all the realities of the world how we might live in the grace of God won by the cross of Christ and communicated by the Spirit unrestrictedly through history. His vision was a practice that he himself performed.

This is a bold enterprise. It benefits greatly from having clearly defined objectives and an equally clear structure. In a sustained comparison and contrast of texts by Martin Heidegger and R., who studied with Heidegger in Freiburg from 1934 to 1936, F. has three objectives. The first is to unmask and reject the illusions of the modern subject—self-assertive, self-enclosed, a center of control. "Modern subjectivism" is an equivalent term, as is, in its historical form, modern progressivism. The second objective is to reveal an aesthetic foundation for a genuinely open and true human subjectivity aware of its essentially receptive character. (Aesthetic not in the legitimate sense of pertaining to beauty but rather in the broader sense of the manifestation of being.) Accompanying these first critical and then constructive efforts will be a determination of how R. and his teacher converge but then also diverge. If successful on the three counts, F. believes, he will have established a new, more comprehensive and generative interpretation of R.'s theology as a whole. Each of the book's five chap.s are accordingly structured in four sections, one analyzing a Rahnerian position, the next an analogous theme in Heidegger, the third reflecting on their convergence, and the fourth on their divergence.

F.'s first and second chap.s undertake a close reading of *Geist in Welt* (SW, 2) in relation to Heideggerean texts which are likely to have influenced it or at least clarify its meaning by contrast. Contrary to many recent critics, F. considers the doctoral diss. of major importance and fundamentally consistent with R.'s subsequent theology. (In fact, he never finally submitted it for approval to his director, Martin Honecker.) The text is a study not of epistemology but of the metaphysics of knowledge and the metaphysics of knowledge based on the imagination. On the way to an aesthetic revision of human knowing, R. builds on St. Thomas' analysis of the permanently interrelated moments of sensibility, imagination and intellection which bear the embodied human spirit forward in an unlimited, anticipatory sense of God (summarized with the technical term "Vorgriff", which R. adopts from Heidegger and also refers to as the excessus or transcendence of spirit). As in Heidegger's interpretation of *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929), the centrality of the imagination here reveals true human subjectivity as essentially receptive to the other from the start, freeing it from the illusion of the "modern subject" centered epistemologically on itself and committed to mastery and control of the world external to it. (Hence F.'s repeated insistence that R., with Heidegger, criticizes rather than canonizes the modern "turn to the subject".)

God is the sustaining ground of this dynamic transcendence centered in the imagination and moving through it to reveal a way of life F. calls the Catholic ethos. His second chap. specifies this aesthetic perspective as a Catholic version of the sublime by bringing R. into dialogue with Heidegger's first lectures on Friedrich Hölderlin. Here R. deepens his analysis of the "Vorgriff" as "an anticipatory sense that orients particular things apprehended by the human intellect toward their sustaining ground" in the infinite mystery of God (in sharp contrast to Heidegger's a priorism of human finitude). F. then shows the dissimilar similarity between Heidegger's reading of Hölderlin as disclosing "the poetic [as] the foundational structure of historical existence" and R.'s "more holistic sublime—an exposure (or openness) to being in the fullness of its scope", both poetically and sacramentally, as evidenced in his essay *Priest and Poet* (1958). The difference between the two thinkers appears also in their views of how the world serves as home for humanity, with Heidegger proposing the "authentic self" called to a finite home beyond the everyday world of the crowd, while R. understands "God as the 'beyond' who opens the possibility of truly affirming the world as home". More specifically, "for Rahner being is revealed first and foremost through Jesus Christ", whose Paschal Mystery manifests "God's saving exaltation of all things in the world" and implies "a form of life that affirms, appreciates, and acts upon this exaltation". (F.'s brief but trenchant exposition here of R.'s essay *The Ignatian Mysticism of Joy in the World* [1936] is particularly brilliant.)

The three further chap.s of the book juxtapose later Rahnerian and Heideggerian texts in order to expand the contrast between modern subjectivism and R.'s aesthetic sublime. The profound spirituality, indeed the mystical vein, coursing through F.'s text is particularly evident in his third chap. on "the spirit of the age", in which he examines texts that seem at first to be surprising choices but then prove to be quite revealing. While R. views the angel as a limit-idea in *Geist in Welt*, he later insists that angels cannot be spoken about apart from salvation history. In

this respect he shares an anti-objective view congruent with Heidegger's reading of Rainer Maria Rilke, whose *Duino Elegies* speak of the angel as "a harbinger of an age superior to the age of objectivism and business". A close reading of several key Rahnerian texts on Ignatius of Loyola from the 1950s and 1960s, coupled with insights from Louis Dupré and Romano Guardini, challenge the standard reading of Ignatius as a quintessential modern. More exactly, according to F., Ignatius anticipatively guides modernity to transcend itself by emphasizing "communal, cooperative subjectivity, as opposed to individual, autonomous subjectivity". R.'s Ignatius imagines an alternative modernity and reshapes the Catholic sublime as "a hopeful reaffirmation of Christian transcendence". Indeed, only by opening itself in hope to God's futurity can any humanism claim to be Christian.

To offer a fuller description of R.'s sublime, F.'s final two chap.s juxtapose later Rahnerian and Heideggerian texts with respect to language and history. Both thinkers criticize the notion of reason as the faculty of calculating mastery and promote instead contemplative, appreciative thought open to primordial mystery. R.'s well-known essays on *The Concept of Mystery* (1959) and *Reflections on Methodology* (1969) play a key role here, together with his early essay on the structuring aesthetic in St. Bonaventure's philosophy and theology. A further section on R.'s Mariology and Heidgger's lecture *The Thing* surprisingly (again) but effectively bolsters the claim for the primacy of language open to mystery and a form of discourse based on "an aesthetic rapport with reality prior to reality's noetic determination".

The two authors' contrasting approaches to suffering and evil discussed at the end of the chap. provide a transition to F.'s final chap. on "Rahner's Apocalypse". Here the key issues are Heidegger's "history of being", particularly as elaborated in Contributions to Philosophy, which F. considers second in importance only to Being and Time in Heidegger's oeuvre, and R.'s late essays on the theology of history that speak of God not only as the sustaining ground of history but as "the ground of an actual history that culminates in the self-revelation of being as the God of Jesus Christ". This approach may rightly be termed apocalyptic (if far more reticent than Hans Urs von Balthasar's) in its hope for the divinely bestowed "new earth" imagined in the Book of Revelation (Rev 21.1–3) and then *Gaudium et Spes*. It also has significant critical power, as J. B. Metz has so aptly emphasized.

This prodigiously researched book will be studied wherever theology is taken seriously, not least for F.'s even-handed responses to commentators on R. such as Hans Urs von Balthasar, Karen Kilby, Patrick Burke and Thomas Sheehan (whose materialist reduction of *Geist in Welt* is quite directly and effectively addressed). Critics are likely to argue about his interpretation of the category of "Vorgriff" and whether the idea of the transcendental method still has any place in his approach. Further discussion is also likely on how his greater emphasis on God's self-manifestation relates to R.'s pervasive emphasis on the self-communication of God. But such questions will be among those considered in the companion volume this book implicitly calls for, speaking as it does throughout of the affirmation and freedom that are part of the human anticipatory sense ("Vorgriff") of God, the choice that must be made with respect to the whole of history, and how the Catholic sublime tells of "God's saving exaltation of all things in the world" and intimates "a form of life that affirms, appreciates, and acts upon this exaltation". F.'s immediate longer-term project is a book pairing R.'s ideas on freedom and sacramentality to show how the church communally embodies Christ's grace. The volume might aptly be called *Theological Aesthetics in Practice*, and I trust that it will demonstrate how R.'s Catholic ethos incorporates his basic theses that truth is only fully attained when it is transformed into love and that the love of God and the love of the neighbor are inseparably united.

New York Leo J. O'Donovan

Lerch, Magnus: **Selbstmitteilung Gottes.** Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie. – Regensburg: Pustet 2014. 483 S., kt € 47,00 ISBN: 978–3–7917–2678–6

Ein fast 500 Seiten umfassendes Werk über den theologischen Fachbegriff der „Selbstmitteilung Gottes" löst nicht unbedingt Lesebegeisterung aus. Das ändert sich bei dieser unter Leitung Karl-Heinz Menkes in Bonn entstandenen Diss. bereits nach den ersten Seiten. Der Vf. rekonstruiert klar und verständlich in detailreichen Analysen die Diskussionen um den freiheitstheoretischen Ansatz nach Thomas Pröpper mit stupender Konzentration auf die Frage nach der Bedeutung des Selbstmitteilungsbegriffs als „Denkform" der Theologie (44–49) für eine freiheitstheoretisch argumentierende Theologie.

Das zweite Kap. ist den offenbarungstheologischen Implikationen im freiheitstheoretischen Denken gewidmet (76–139). Naturgemäß konzentriert sich der Vf. dabei auf Thomas Pröpper und seinen Gewährsmann Hermann Krings. Aber auch Magnus Striet und Georg Essen werden mit ihren Beiträgen berücksichtigt. So entsteht ein vielseitiges Bild dieser katholisch-theologischen Bewegung, ihrer Anliegen, Verfahren und Entscheidungen.

Dass mit dem nachfolgenden dritten Kap. (140–238) die Offenbarungstheologie auf Jesus Christus konzentriert wird, verwundert nicht. In ihrer christologischen Explikation des göttlichen Offenbarungshandelns entfernt sich die Pröpper-Schule grundlegend von der Theologie Karl Rahners, der dem Selbstmitteilungsbegriff in der neueren katholischen Theologie nachhaltig Geltung verschafft hat. Rahner ging es mit seiner gnadentheologisch-pneumatologischen Fassung von „Selbstmitteilung" darum, Gottes Gegenwart auch abseits der historischen Gestalt Jesu von Nazareth, ja, auch abseits der Heiligen Schrift denken zu können. Rahners Theologie begründet so die theologische Möglichkeit interreligiöser Gespräche und ermöglicht den qualifizierten Widerspruch gegen den Neo-Markionismus Adolf von Harnacks, der neuerdings mit dem evangelischen Systematiker Notker Slenzka an der Humboldt-Univ. zu Berlin wieder auflebt. Pröpper aber geht es im Anschluss an Walter Kasper darum, das Einmalige und absolut Neue in der Geschichte Jesu „hinreichend zur Geltung" zu bringen (142). Jesus von Nazareth dürfe deshalb nicht mit Rahner als besonders gelungener Fall der prinzipiell jedem Menschen angebotenen Annahme pneumatischer göttlicher Selbstmitteilung gedacht werden. Vielmehr sei Jesu – von Georg Essen so benannte – „Gottunmittelbarkeit" (154), die durch Tod und Auferweckung Jesu ihre endgültige göttliche Bestätigung erfährt, der Grund jenes Vollmachtsanspruches, mit dem Jesus als den Zentralgehalt seiner Offenbarung mitteilt, was sich nur durch personalen Vollzug mitteilen lässt (Grundprinzip der wesentlichen Entsprechung von Form, Gestalt und Inhalt!, 166–169), nämlich dass Gott in seiner absoluten, personalen Freiheit absolut für die Menschen entschieden ist (142). Der Begriff der Offenbarung wird so auf den sachlichen Gehalt des Rechtfertigungsglaubens konzentriert: Gott teilt sich als der mit, der *frei* für alle Menschen entschieden ist. Verabschiedet wird mit der Hinwendung zum freiheitstheoretischen Paradigma die von Rahner festgehaltene realontologische Explikation des Selbstmitteilungsbegriffes. Gott teilt sich nicht selbst mit, indem er quasi-formalursächlich unter der Wahrung menschlichen Selbststandes die Substanz seines eigenen *Seins* mitteilt (Rahner), sondern er teilt dem freien und von Gott unterschiedenen Menschen seine freie *Selbstsetzung* mit (Pröpper).

Im vierten Kap. erläutert der Vf., inwieweit die neuchalkedonische Position Georg Essens in der Christologie dem freiheitstheoretischen Selbstmitteilungskonzept entspringt (239–289). Die Bestimmtheit Jesu von Nazareth durch den Heilswillen Gottes ist nach Essen als *Identität* des Willens Jesu mit dem Willen Gottes zu denken. Das Selbst- und Freiheitsbewusstsein Jesu ist „unvermittelt unmittelbar bestimmt" durch die Liebe des Vaters (253). Diese materiale Identität zweier formal selbständiger Willen ist nur deszendenzchristologisch denkbar, weil das Freiheitsparadigma ein Erreichen solcher Gottunmittelbarkeit *für jeden* Menschen ausschließt (254). An die systematische Stelle der christologischen Dualität von Menschen- und Gottnatur, die freiheitstheoretisch nur als Dualität zweier Freiheiten denkbar ist, tritt jetzt die Dualität der innergöttlichen Freiheiten von Sohn und Vater (261–277). In Jesus von Nazareth vollzieht sich *frei* als innergöttliches Gegenüber des Vaters der ewige göttliche Logos in vollkommener, numerischer Identität des göttlichen Logos mit dem menschlichen Subjekt Jesus (287).

Auf diese Konzeption der christologischen Identitätsthese durch Georg Essen beziehen sich im fünften Kap. die kritischen Einwände des Vf.s. Er notiert den Widerspruch zwischen der formal unbedingten Freiheit des Menschen Jesus und dessen vollkommener Identität mit dem Willen des göttlichen Logos, die insbes. innerhalb des freiheitstheoretischen Konzepts in einer unaufhebbaren Differenz von Gott und Menschen gedacht werden müsse (314–317).

Magnus Striets Beiträge zur Hermeneutik des Trinitätsdogmas werden im sechsten Kap. als Moment freiheitstheoretischen Offenbarungsdenkens entwickelt. Striet weist das trinitätstheologische Grundaxiom Karl Rahners (Die immanente Trinität *ist* die ökonomische und umgekehrt.) zurück: Beinhaltet „Selbstmitteilung" die Mitteilung über die *Entschiedenheit* Gottes für die Menschen, so ist die bleibende Transzendenz Gottes in seiner Offenbarung um der Freiheit Gottes als eines Moments seiner Offenbarungsmitteilung denknotwendig. Der trinitarische Gott teilt sich nicht als der mit, der er von Ewigkeit her *ist*, sondern als der, der er für die Menschen *frei sein will*, darin die Freiheit der Menschen zum antwortenden Verhalten Gott gegenüber ermöglichend (329–331). Wenn interpersonale Liebe das Wesen des sich als Liebe offenbarenden Gottes beinhaltet, so ist Gott wesenhaft *immer schon* in sich durch wechselseitige Relationen (der Liebe) bestimmt (340). Freiheitstheoretisch ist auch die Neufassung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei Essen und Striet konzipiert, die sich eng an Hermann Cremer anschließt. Wenn aber Gottes Eigenschaften in der Freiheit seiner *potentia absoluta* gründen, dann kann Gott sich jederzeit ja auch anders als zur freien Liebe gegenüber den Menschen bestimmen, dann – so hebt der Vf. kritisch hervor (363–366) – fällt es schwer, den von Magnus Striet selbst konzedierten „schwelenden nominalistischen Verdacht" als „Kehrseite der Wiederentdeckung der absoluten Freiheit Gottes" abzuwehren (365f). Pröppers rhetorische Abwehr dieses Verdachtes als „schäbig" (368) bleibt jedenfalls unbefriedigend.

Die Konfrontation des Rahner'schen mit dem freiheitstheoretischen Selbstmitteilungskonzept im siebten Kap. rückt die Bedeutung des Rahner'schen Symbolbegriffes in den Vordergrund, der es ermögliche, die steilen Identitätsthesen des freiheitstheoretischen Ansatzes mit ihren nicht wenigen denkerischen und theologischen Problemen zu vermeiden. Insbes. verteidigt der Vf. das von ihm sog. Rahner'sche Proportionalitätsaxiom in seiner Bedeutung für ein freiheitstheoretisches Offenbarungsmodell: Dass zwischen Gott und dem Menschen der freie Selbststand des Menschen im selben Maße wachse wie seine Abhängigkeit von Gott, bedeute keine Aufhebung „der Instanz der formalen Unbedingtheit endlicher Freiheit" (422). Der Vf. plädiert für eine transzendentallogische Deutung von transzendentalem *Selbst* und formal unbedingter Freiheit als gleichursprünglich (425). *Selbst* und Freiheit werden so als geschenkte Größen denkbar, deren Annahme als Geschenk wegen des Proportionalitätsaxioms die formal unbedingte Freiheit nicht aufhebt, sondern im Gegenteil erst ermöglicht.

Der Vf. würdigt abschließend das Pröpper'sche Freiheitsdenken, weil es den Menschen als das Wesen begreift, dessen Freiheit jene offene Frage hervorbringt, die ihm nur *„von außen"* beantwortet werden kann (439). Deshalb richte sich der freiheitstheoretische Ansatz auf die Selbstoffenbarung Gottes als das „theologische Urdatum" der Selbstmitteilung Gottes in Person und Geschick Jesu (441), das Pröpper konsistent begründet und hermeneutisch entfaltet habe.

Das Buch ist überaus anregend und als Medium der profunden Auseinandersetzung mit dem freiheitstheoretischen Ansatz äußerst empfehlenswert. Insbes. seine Verteidigung der Rahner'schen Formel von der mit der Abhängigkeit von Gott wachsenden und nicht abnehmenden menschlichen Freiheit und die daraus resultierende chalkedonische Verteidigung des Menschseins Jesu sind beherzigenswert. Allerdings stellt deren Begründung innerhalb des freiheitstheoretischen Ansatzes und unter Absehung von metaphysischen Kategorien wohl noch ein Desiderat da.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Religionswissenschaft

Tworuschka, Udo: **Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft**. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015. 160 S. (Einführung Theologie), kt € 17,95 ISBN: 978–3–534–26376–9

Gegenstand des in 23 Kap. gegliederten Buches ist die Geschichte der Religionswissenschaft „von der (griechischen) Antike bis in die 1970er Jahre" (9).

Vergleichsweise kurz abgehandelt wird dabei der Zeitraum von den Vorsokratikern bis zum Ausgang des Mittelalters (14–27), entsprechend ausführlich dagegen die Geschichte der Religionswissenschaft bzw. ihrer Vorläufer seit der Frühen Neuzeit (28–141), insbes. im 19. und 20. Jh. (52–141). Im Mittelpunkt der Darstellung steht die Geschichte des Faches in Deutschland, doch behandelt der Vf. daneben auch Entwicklungen in Großbritannien, den Niederlanden, Belgien, Frankreich, Italien, Skandinavien, den USA, Kanada und Japan. Sind die einzelnen Kap. zumeist jeweils einem Land oder einer Gruppe von Ländern gewidmet, so erfolgt die weitere Untergliederung häufig nach Personen oder Personengruppen. Eine vierzehnseitige Bibliographie und ein knapp vierseitiges Personenregister runden das Werk ab.

Wie der Vf. gleich im ersten Satz des Vorworts bemerkt, „kommt es einer Quadratur des Kreises gleich, eine Geschichte der Religionswissenschaft auf 160 Seiten abzuhandeln" (9). In der Tat ist es wohl in erster Linie dem schmalen Umfang des Buches zuzuschreiben, dass vieles allzu knapp, manchmal gar nur stichwortartig dargestellt wird, was eine ausführlichere Behandlung verdient hätte. Zumeist findet der Leser daher nur elementare erste Informationen zu einem Autor (darunter Lebensdaten, wichtige Werke und Forschungsgebiete sowie eine Einordnung in den zeit- und wissenschaftsgeschichtlichen Kontext), nur selten dagegen Ansätze zu einer kritischen Diskussion. Hier wären Hinweise auf neuere Sekundärliteratur hilfreich gewesen, die jedoch insgesamt sehr sparsam ausgefallen sind. So verweist der Vf. etwa beim Thema „Frühchristliche Apologeten" nur auf eine einzige Monographie aus dem Jahr 1973, und bei J.G. Frazer, F. Max Müller und Joachim Wach fehlt der Hinweis auf die einschlägigen Monographien von Robert Ackerman, Lourens van den Bosch und Rainer Flasche, die man auch in der Bibliographie am Ende des Buches vermisst.

Dass dem Vf. auch einige (wenige) sachliche Fehler unterlaufen sind – so etwa gab Theodor Bibliander 1543 keine deutsche, sondern eine lateinische Übersetzung des Korans heraus (34), und die *Deutsche Mythologie* stammt nicht von Wilhelm, sondern von Jacob Grimm (59) –, war angesichts der Breite des behandelten Themas wohl kaum zu vermeiden. Ärgerlich sind indessen die Falschschreibungen von Namen (z.B. S. 19 „Sybille" statt „Sibylle", S. 36 „Kirchner" statt „Kircher", S. 42 u.ö. „Marrett" statt „Marett", S. 82 „Geradus" statt „Gerardus" und S. 90 „Guiseppe" statt „Giuseppe") sowie ebenso augenfällige wie überflüssige Inkonsistenzen. So etwa hatte der Tübinger Religionswissenschaftler Hauer die Vornamen Jakob Wilhelm (so 90, 92, 108 und 158), nicht aber Jakob Friedrich (7), Friedrich Wilhelm (109) oder Friedrich-Wilhelm (124), und Schleiermacher hieß bekanntlich Friedrich Daniel Ernst, nicht aber David Friedrich (42 u. 159) oder David Friedrich Ernst (6 und 54). Größere Sorgfalt hätte man sich auch bei dem Register gewünscht, in dem mehrere Verweise (z.B. Rudolph, Kurt S. 127 oder Geertz, Clifford und Leeuw, Gerardus van der S. 142) ins Leere laufen. Am problematischsten erscheint indessen – v. a. im Hinblick auf den einführenden Charakter des Buchs – der Verzicht auf eine systematische Diskussion der Entwicklungen in den letzten 40 Jahren, der nicht eben dazu beiträgt, Vertretern und Studierenden von Nachbarfächern der Religionswissenschaft die gegenwärtige Situation des Fachs verständlich zu machen. „Die jüngste [...] Wissenschaftsgeschichte thematisiere ich nicht mehr", heißt es gleich im Anschluss an die Festlegung der zeitlichen Obergrenze „bis in die 1970er Jahre" (9), doch behandelt der Vf. in den letzten Kap.n tatsächlich mehrere Wissenschaftler, deren Schaffen (auch) in die 80er- und 90er-Jahre des 20. Jh.s fällt, darunter Hans-Joachim Klimkeit, Karl Hoheisel, Carl-Albert Keller und Fritz Stolz (122f und 129). Vollständig unberücksichtigt blieben demgegenüber z.B. die inzwischen emeritierten Fachvertreter Peter Antes, Michael von Brück, Burkhard Gladigow, Günter Kehrer, Hans-Gerhard Kippenberg, Karl-Heinz Kohl, Michael Pye, Hubert Seiwert und Hartmut Zinser. Nun erklärt der Vf. zwar zu Beginn des 15. Kap.s, dass er „in der vorliegenden Einführung [...] lebende Fachvertreter durchweg aus der Darstellung ausschließt" (116), doch bleibt die dadurch gegebene Verkürzung der Perspektive gleichwohl bedauerlich. Dies umso mehr, als der Vf. am Anfang und Ende seiner Darstellung (vgl. Vorwort [9] und Ausblick [140f]) dem Leser mit durchweg kritischen und teilweise polemischen Bemerkungen zu der Entwicklung des Faches in den letzten Jahrzehnten zu verstehen gibt, dass ihm die Religionswissenschaft der 1960er- und 1970er-Jahre näher steht als die der jüngsten Vergangenheit oder Gegenwart. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang die unverhältnismäßig ausführliche Darstellung Gustav Menschings, der (noch vor Rudolf Otto und Friedrich Heiler) mit Abstand am häufigsten erwähnt wird und dessen neunjähriges Wirken an der Theol. Fak. der Univ. Riga dieser Stadt sogar einen Platz unter den „Frühe[n] Zentren der Religionswissenschaft in Deutschland" [!] beschert (96). Problematisch erscheint in diesem Zusammenhang die Einschätzung, man könne die deutsche Religionswissenschaft zur Zeit des Nationalsozialismus „in drei Gruppen teilen, von denen zwei seriöse Forschung betrieben: die religionshistorisch orientierten Religionswissenschaftler inner- und außerhalb des Faches und die Vertreter der ‚Religionswissenschaft des Verstehens'" (108). Wie wissenschaftsgeschichtliche Studien zeigen, waren die Verhältnisse in diesen Jahren natürlich sehr viel komplizierter, und antijüdische oder dem Zeitgeist verpflichtete unwissenschaftliche Äußerungen findet man keineswegs nur bei den üblichen Verdächtigen. Nicht vergessen sei darüber hinaus auch, dass die vom Vf. im Vorwort (9) beklagten „Paradigmenwechsel und Traditionsabbrüche" der letzten vier Jahrzehnte zumindest teilweise auch durch reale Defizite der stark theologisierenden Religionswissenschaft der Nachkriegszeit bedingt waren. Zweifellos kann man sowohl die Entwicklung der deutschsprachigen Religionswissenschaft seit den 1970er-Jahren als auch die gegenwärtige Situation des Faches – mit all ihren vielfältigen, nicht zuletzt durch Digitalisierung, akademische Internationalisierung, Mentalitätswandel und bildungspolitische Zwänge verursachten Problemen – sehr unterschiedlich beurteilen. Gleichwohl hätte man sich gerade von einer auch für Studierende bestimmten Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft eine ausgewogenere Darstellung besonders der jüngeren Vergangenheit und eine größere Zurückhaltung bei der Verteilung individueller Sympathiebezeigungen gewünscht.

Tübingen Bernhard Maier

Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention, hg. v. Rauf Ceylan / Benjamin Jokisch. – Frankfurt: Peter Lang 2014. 286 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 17), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–631–64458–4

Das von Rauf Ceylan und Benjamin Jokisch herausgegebene Buch gliedert sich neben einer Einleitung und einem Personenverzeichnis in zwei große Teile:

Im ersten Teil reflektieren die Beiträge von *Benjamin Jokisch, Abdurrahim Kozali, Bacem Dziri, Moussa Al-Hassan Diaw* über „Geschichte und Gegenwart des Salafismus in der islamischen Welt". Zu unterscheiden sei hierbei die salafistische Bewegung der Gegenwart (Neo-Salafiyya) erstens von traditionellen Gelehrten (Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Muhammad ibn Abd al-Wahhab), die ebenfalls die Rückkehr in die heilvolle Zeit der as-salaf, der „frommen Vorfahren", forderten; zum zweiten von der modernistisch salafistischen Strömung des 19. Jh.s (Muhammad Abduh, Raschid Rita, al-Afghani), die angesichts des modernen Europas für eine Erneuerung des Islams eintrat. Die politische Ausrichtung der Salafiyya entwickelte sich erst unter den spezifischen Zeitbedingungen des 20. Jh.s (Neo-Salafiyya) und kann nicht, wie ihre Vertreter behaupten, als das Ergebnis einer kontinuierlichen historischen Entwicklung gelten. Nicht nur der Verweis der Neo-Salafiyya auf autoritative Gelehrte, sondern auch

auf traditionelle Konzepte ist somit als selektiv einzustufen. Im Zentrum steht die Ausrichtung nach der traditionalistisch ausgerichteten Strömung der ahl al-hadith, die in anachronistischer Weise – unter Ausschluss der vier Rechtsschulen – gleichsam zu einer eigenen Rechtsschule erhoben wird. Entgegen der islamischen Tradition, wo sowohl Vereinheitlichung als auch Meinungsverschiedenheit gleichzeitig nebeneinander ihren Platz finden, wird bei der Neo-Salafiyya Meinungsverschiedenheit zu einem negativen Kennzeichen des Islams und daher als „Uneinigkeit" gesehen (*Dziri*). *Silvia Horsch* skizziert anhand des Märtyrerkonzeptes von Abdullah Azzam den dschihadistischen Märtyrerkult des 20. und 21. Jh.s. Zu diesem Zwecke adaptiert Azzam den säkular-nationalen Opfermythos der palästinensischen Dichtung und islamisiert ihn. Der Erlösung kommt nach diesem Konzept als Blutopfer für den Heimatboden auch eine erlösende Aufgabe für das Diesseits zu. Auf diese Weise wird die persönliche Erlösung durch eine kollektive erweitert. Mit der medialen Verbreitung von Videos, die den Märtyrertod als heilschaffend und erlösend verherrlichen, wird dieses Märtyrerkonzept visualisiert und eine neue Form der Heiligenverehrung, deren traditionelle Formen bekämpft werden, geschaffen. *Elhakam Sukhni* erörtert das unterschiedliche muslimische Meinungsspektrum bzgl. des gezielten Tötens von Zivilisten und Nichtkombattanten im salafistisch-dschihadistischen Diskurs. Hierbei werde insofern vom islamischen Kriegsrecht abgewichen, als auch Unbeteiligte das legitime Ziel von Anschlägen sein können, weil sie Ungläubige sind und die Muslime bekämpfen (die USA und ihre Verbündeten). Ferner bildet das für Ungläubig-Erklären (takfir) einen erheblichen Ermessensspielraum für legitime Terroranschläge – auch gegen Muslime. So werden von Mus'ab az-Zarqawi auch die Schiiten dem Lager der Ungläubigen zugerechnet. *Rüdiger Lohlker* stellt in seinem Beitrag „Salafismus zwischen Realität und Fantasie" die grundsätzliche Frage, ob der Begriff Radikalisierung überhaupt geeignet ist, die Vielfalt der salafistischen Prozesse darzustellen. Auch meint er, dass die Typologisierungen, v. a. die Dreiteilung (Quintan Wiktorowicz), nicht aufrechtzuerhalten seien, denn gemeinsam sei allen salafistischen Bewegungen, dass sie sich von der Mehrheitsgesellschaft lossagen und auf die Errichtung einer moralisch reinen Gemeinschaft hinzielen. Außerdem haben sich durch die arabischen Revolutionen die Tätigkeitsfelder für die salafistischen Strömungen grundsätzlich verändert, wodurch sich auch neue Differenzierungen herausgebildet haben (vgl. auch den Beitrag von *Sami Zemni*). Schließlich habe der Salafismus auch an einer Entwicklung Anteil, wo Religion und Kultur immer stärker getrennt werden (mit Verweis auf Olivier Roy). Heterogenität und Individualität zeichnen daher vielschichtige Prozesse aus, die auch die salafistischen Richtungen prägen.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem „Salafismus in Deutschland: Aspekte der Radikalisierung und Radikalisierungsprävention":

Claudia Dantschke verbindet Radikalisierung v. a. mit dem politischen Salafismus, der die demokratischen Grundwerte ablehne, und ortet hierbei drei Untergruppen: den politisch-missionarischen ohne bzw. mit Gewalt und den dschihadistischen. Im politischen Salafismus finden Jugendliche, die unter Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen leiden und daher nach Geborgenheit und Orientierung suchen, Aufnahme und Akzeptanz. Für D. bieten die verschiedenen Richtungen des Salafismus letztendlich einen von Klarheit und Eindeutigkeit – bzgl. Islaminterpretation – geprägten Lebensentwurf an, wobei auch Vorbilder aus der Pop-Szene eine entscheidende Rolle spielen. Beim „Pop-Dschihadismus" könne man daher von „einer radikalen Jugendsubkultur als Produkt der westlichen Pop-Kultur sprechen". *Sabine Damir-Geilsdorf* erörtert zu Beginn ihres Beitrages allgemein soziologische und politikwissenschaftliche Theorien zur Radikalisierung. Sie schlägt für Deutschland die Unterscheidung zwischen puristisch salafistischen, religiös-politischen und dschihadistischen Milieus vor. Weiterhin stellt sie die Forderung auf, stärker auch das puristisch salafistische Lager wahrzunehmen, welches vor den Praktiken anderer radikal ausgerichteter salafistischer Strömungen warne, die demokratische Systeme als Götzendienst ablehnen, zum Dschihad in Krisengebieten aufrufen und andere Muslime als Ungläubige bezeichnen. Zwischen den einzelnen salafistischen Gruppierungen gibt es große Auffassungsunterschiede darüber, wer überhaupt als Muslim gelten kann, ob Gewaltanwendung ein legitimes Mittel sein kann und wie sich Muslime gegenüber Gesetzen in einem nichtislamischen Staat verhalten sollen. Nach ihrer Einschätzung der Szene könnten gerade puristische Gruppen durch ihre moderate Haltung einen deradikalisierenden Einfluss auf junge Muslime ausüben. *Marwan Abou Taam* zeigt auf, dass Radikalisierung ein Produkt allgemeiner gesellschaftlicher Transformationsprozesse ist. Er lenkt das Augenmerk auf die Gruppenidentität, die Denken und Handeln der Gruppe steuere und somit gleichzeitig auch als Kontrollinstanz fungiere. Integration in die jeweilige Gruppe bringe daher neben der Isolierung der Gruppe von der Gesellschaft auch die totale Auflösung des Individuums mit sich. *Michael Kiefer* legt „Thesen zum Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung" vor. Zur Prävention gegen Missionsarbeit von Szenenakteuren stellt er 16 Thesen auf: Neben einer Bestandsaufnahme des neosalafistischen Spektrums in Deutschland fordert er auch eine Kategorisierung der Radikalisierungsprozesse. Da die neosalafistische Szene sehr heterogen ausgerichtet ist und sich darunter auch Konvertiten befinden, sei die Radikalisierungsprävention als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe zu begreifen und nicht allein Sache der muslimischen Gemeinden. Erfolgreich kann eine Prävention nur dann sein, wenn alle relevanten Akteure des Sozialraums in angemessener Weise beteiligt werden, also eine fachübergreifende Zusammenarbeit der Sozialarbeiter, der Pädagogen, Psychologen und Islamwissenschaftler stattfinde. Ähnlich argumentiert auch *Marwan Abou Taam* für Deradikalisierungsmechanismen, die, um effektiv zu sein, als gesamtgesellschaftliche Vorgangsweisen konzipiert werden müssen.

Der vorliegende Sammelband bietet einen gelungenen Überblick über die Vielschichtigkeit salafistischer Bewegungen in Geschichte und Gegenwart und speziell für Deutschland. Den Vf.n ist es anhand ihrer fachkundigen Analysen und den damit verbundenen Überlegungen bestens gelungen, das heterogene Denken und Handeln salafistischer Gruppen differenziert darzustellen und Konzepte für eine effektive Radikalisierungsprävention zu präsentieren.

Graz Karl Prenner

Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs, hg. v. Philipp Thull / Hamid Reza Yousefi. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 156 S., pb. € 29,95 ISBN: 978–3–534–26412–4

Der Münsteraner Nachwuchstheologe Philipp Thull und der sich als agnostisch bezeichnende Koblenzer Philosoph Hamid Reza Yousefi (24) wagen sich mit diesem Sammelband an ein brennendes und politisch bedeutsames Thema unserer Zeit. Sie hoffen, dass sie „dadurch einen Beitrag für Frieden und Verständigung leisten" (7) und behaupten, dass durch ihr Buch deutlich wird, „wie facettenreich der christlich-islamische Dialog ist" (13). Wörtlich heißt es: „Dieser erste Versuch möge mit all seinen Unzulänglichkeiten eine Grundlage für weitere systematische Versuche bieten, um den kritischen und versöhnlichen Dialog zwischen den beiden Weltreligionen Christentum und Islam voranzutreiben." (13) Gerne würde man den Hg.n die tatsächlich offensichtlichen Unzulänglichkeiten ihres Buches verzeihen, wenn es in Deutschland keine etablierten Formen und Foren des islamisch-christlichen Dialogs gäbe und wenn der Band tatsächlich Maßstäbe setzen würde, die es erlauben würden, auf ihm aufzubauen. Beides ist aber nicht der Fall. Als Beispiel für eine etablierte Dialogform erinnere ich nur an das *Theologische Forum Christentum – Islam*, das seit über 10 Jahren diesen Bereich prägt. Wenn man die wissenschaftliche Qualität des Bandes in den Blick nimmt, fällt negativ auf, dass kein Beitrag in dem Band länger als 11 Seiten ist, sodass selbst komplizierteste Themen in einer Weise abgehandelt werden, die viele Wünsche offen lassen. Vermutlich trifft hier nicht die Vf. die Schuld, sondern die Verlagsvorgaben bringen eine solche Beschränkung mit sich. Doch der Verlag muss sich bei derartigen quantitativen Obergrenzen fragen, welche Berechtigung das Wort „wissenschaftlich" im Verlagsnamen eigentlich noch hat, wenn zentrale Themen des Dialogs immer wieder auf sechs Seiten abgehandelt werden.

Trotz dieser grundsätzlichen Bedenken, die der Band hervorruft, greift er wichtige Themen auf und enthält einige gute Beiträge, die jeweils dialogisch angeordnet sind, d. h. in der Regel folgen ein christlicher und ein muslimischer Beitrag aufeinander und widmen sich demselben Thema. Leider gehen diese Beiträge allerdings nie aufeinander ein, sodass der versprochene Dialog nicht im Buch stattfindet, wohl aber durch seine Rezeption ermöglicht werden kann.

Der Band wird durch den programmatischen Beitrag des Koblenzer Philosophen und Mitherausgebers *H. R. Yousefi* eröffnet (15–25), in dem er das Konzept einer kontextuellen Kommunikation vorlegt und u. a. in den exklusivistischen Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen der Religionen das Haupthindernis der Kommunikation und die Quelle der Gewalt ausmacht (22) – eine Simplifizierung der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzungen um den Exklusivismus im Kontext der Theologie der Religionen, die auch einem Gegner exklusivistischer Konzepte die Schamesröte ins Gesicht treibt. Gefolgt wird Y.s streitbarer Beitrag von einem sehr knappen Plädoyer für Toleranz

durch den Eichstätter Fundamentaltheologen *C. Böttigheimer*. Seine Bezugnahme auf den Islam erschöpft sich in dem nicht weiter belegten Vorwurf, dass die islamische Welt im Blick auf die Religionsfreiheit noch Nachholbedarf habe (31f).

Deutlich gelungener ist dann das nächste Dialogtandem, das Voraussetzungen des Dialogs aus der Sicht beider Religionen benennt: Nach einem kurzen Abriss für die christliche Seite durch den Würzburger Fundamentaltheologen *W. Klausnitzer* (33–37) kommt mit *A. Falaturi* ein Altmeister des Dialogs zu Wort, dessen Beobachtungen bewegend und lesenswert sind (41–51). Implizit weist er die Hg. des Buches auch auf den Fehler hin, dass sie denken, dass Religionen miteinander Dialog führen können, und fordert genau die mikrologische Genauigkeit ein, die in der Anlage des Bandes fehlt (41). Direkt konnte er das den Hg.n allerdings nicht sagen, weil er bereits 1996 verstorben ist.

Nach zwei lexikonartigen Kurzüberblicken zum Thema „Blasphemie und Häresie aus christlicher Sicht" durch *P. Thull* (52–58) und aus muslimischer Sicht durch *E. Sukhni* (60–65), deren theologisches Profil mir nur begrenzt einleuchtet, folgt eine Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau in beiden Religionen. Während *U. Elsdörfer* einen holzschnittartigen Durchlauf durch die christliche Theologiegeschichte bietet (68–75), leistet *K.M. Hübsch* ein engagiertes Plädoyer für die Gleichrangigkeit von Mann und Frau im Islam, das einige bekannte Argumente in ansprechender Weise zusammenfasst (76–82). Auch in der Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte aus Sicht der Religion sind sich die für den hier vorliegenden Sammelband ausgewählten Vf. einig: Der evangelikale Theologe *T. Schirrmacher* übernimmt die Begründung aus der jüdisch-christlichen Tradition (84–91), bestreitet aber, dass eine solche Begründungsleistung außerhalb dieser Tradition erbracht werden kann (90). Der schiitische Theologe *M.R. Rad* bietet genau die Begründung, die Schirrmacher für unmöglich hält, aber ohne die von Schirrmacher angeführten Argumente aufzugreifen, sodass auch hier leider keine wirkliche Klärung der Fragestellung erfolgt (93–102). Nach zwei schönen Texten zur Liebe von *R. Kirste* (103–110) und von *M. Güneş* (112–117) wird das Konzept des Heiligen Krieges, das es in der islamischen Tradition gar nicht gibt, von dem Karlsruher muslimischen Theologen *A. Ginaidi* in kenntnisreicher und wohltuend ausgewogener Weise behandelt (121–129). Weitere jetzt solitär behandelte Themen des Buches sind der Fundamentalismus (*H.-J. Scheidgen*) und – in sehr kenntnisreicher Weise im Blick auf die Traditionen beider Religionen – die Mystik (*M. Tamcke*). Abgeschlossen wird der Sammelband mit einem engagierten Text zur Toleranz, in dem der Frankfurter Religionswissenschaftler *W. Gantke* völlig zu Recht darauf hinweist, dass der „vielbeschworene Kampf der Kulturen" längst stattfindet, und zwar als „Kampf zwischen den Mächtigen und Ohnmächtigen, zwischen Traditionalisten und Modernisten, zwischen Gewaltbefürwortern und den Mahnern zu Toleranz und Friedfertigkeit auch innerhalb der einzelnen Kulturen" (150) – und eben auch innerhalb von Islam und Christentum. Seiner Kritik an einer immer weiter um sich greifenden Freude an der Provokation und einer damit gepaarten Intoleranz gegenüber Menschen, die sich in ihren heiligsten Überzeugungen bedroht fühlen (153), kann man sich nur anschließen.

Insgesamt ist der Band also ein buntes Sammelsurium unterschiedlicher Zugänge und Themen, in dem spannende und weiterführende Kurzbeiträge direkt neben Beiträge gestellt werden, über die man besser den Mantel des Schweigens breitet. Die Auswahl der Vf. erscheint mir letztlich willkürlich, und es fällt mir schwer, eine innere Stringenz und Kohärenz in der Themenabfolge zu finden. Gelegentlich beschleicht einen das ungute Gefühl, als würden einfach alle Themen traktiert, die gegenwärtig von öffentlichem Interesse zu sein scheinen – unabhängig davon, ob die Themen in weiterführender Weise verknüpft werden. Die größte Schwäche des Buches scheint mir aber folgende zu sein: Durch die Anlage des Bandes und seine Rahmung durch die Hg. wird die Illusion geweckt, als gäbe es *den* Islam und *das* Christentum und als stünden die Vf. repräsentativ für ihre Religion. Nirgends wird reflektiert, wer aus welcher theologischen Schule oder Richtung heraus argumentiert und wie diese Perspektiven sinnvoll miteinander zu verknüpfen wären. Von daher bietet der vorliegende Sammelband als Gesamtwerk keine neue Leitidee christlich-islamischen Dialogs – wie der Werbetext des Buches verspricht –, sondern eine Form von Dialog, die zurückführt in die Zeit, in der es noch keine elaborierten theologischen Dialogversuche zwischen Vertretern beider Religionen gab und man sich über die kleinsten Schritte aufeinander zu freuen musste. Wie gut, dass wir im christlich-islamischen Dialog in Deutschland schon viel weiter sind, als die Hg. dieses kleinen Büchleins meinen!

Paderborn Klaus von Stosch

Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie, hg. v. Markus Luber / Roman Beck / Simon Neuberg. – Regensburg: Pustet 2015. 239 S. (Weltkirche und Mission, 5), kt € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2672–4

In diesem Sammelband, der aus der Jahrestagung 2013 des *Instituts für Weltkirche und Mission* (IWM) der Deutschen Bischofskonferenz an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main hervorgegangen ist, äußern sich zehn Expert/inn/en aus dem Bereich der katholischen systematischen Theologie zu den religionstheologischen Ansätzen der Komparativen Theologie und der Israeltheologie, die miteinander ins Gespräch gebracht und auf ihre missionstheologischen Implikationen hin befragt werden.

In ihrem Eröffnungsreferat zeigt die Berliner Juniorprof.in *Anja Middelbeck-Varwick* Probleme und Aufgabenstellungen der gegenwärtigen Religionstheologie in christologischer Perspektive auf, um in den aktuellen Stand der Diskussion einzuführen. Mit dem nachfolgenden Beitrag von *Robert C. Neville* liefert der Tagungsband dann eine theoretische Steilvorlage. In seiner religionsphilosophisch-metaphysischen Grundlegung der Komparativen Theologie postuliert der Bostoner Religionsphilosoph N., einer der Gründungsväter und Vordenker dieser Disziplin, dass die empirische Wirklichkeit aus letzten Strukturen (*ultimate structures*) besteht, die als unhintergehbare Rahmenbedingungen in allen Kulturen Einfluss auf das menschliche Denken und Handeln haben. Diese „ultimates" würden mit Hilfe der Religionen durch ihre je eigenen Symbolsysteme kognitiv erfasst und kontextspezifisch gedeutet.

Nun ist allerdings nicht zu übersehen, dass keiner der übrigen Referent/inn/en der Tagung N.s ontologischen Ansatz aufgreift und anzuwenden versucht. Dafür ist der Anmarschweg dieser abstrakten Methode des Vergleichens wohl doch zu lang und wohl auch zu umständlich, um zu aussagekräftigen empirischen bzw. historischen Aussagen zu gelangen. Die anderen Beiträge basieren eindeutig auf weniger formalen historischen und texthermeneutischen Verfahren.

Unter diesen Beiträgen finden sich eine ganze Reihe hochinteressanter und ergiebiger religionstheologischer Einzeluntersuchungen, die den Titel des Buches *Christus und die Religionen* von ganz unterschiedlichen Seiten beleuchten und bereichern und das Werk lesenswert machen. Beispielhaft möchte ich hier auf *Florian Bruckmanns* Beitrag zur Israeltheologie verweisen, der zeigt, wie eine detaillierte historisch-kritische Analyse des ursprünglichen Auseinanderdriftens der beiden Religionen neue Impulse in den jüdisch-christlichen Dialog der Gegenwart bringen kann.

Schwieriger wird die Beurteilung jedoch, wenn man den Band unter dem Aspekt seines Untertitels als „Standortbestimmung der Missionstheologie" liest. Zwar lässt sich nicht bestreiten, dass die meisten Referent/inn/en die Frage nach der christlichen Mission als ernsthafte Nagelprobe für die Praxis des interreligiösen Dialogs auffassen und die verantwortungsvolle Bezeugung des eigenen christlichen Glaubens als Bestandteil der dialogischen Praxis beteuern. Die Frage jedoch, inwieweit und in welcher Form dem christlichen Sendungsanspruch genüge getan werden kann, wird entweder umgangen oder in minimalistischer Bescheidenheit beantwortet. Wenn *Klaus von Stosch* die Aufgabe der Mission im „Einsatz für mehr Menschlichkeit" und „im Kampf gegen Not und Unterdrückung" sieht (69), dann wird man diesem humanitären Diktum gerne zustimmen, es jedoch kaum als eine „Neubestimmung des Missionsbegriffs" (67) deklarieren wollen. Originalitätswert hat hingegen die Aufgabenbeschreibung von *Ulrich Winkler*, für den – angesichts der Kolonialgeschichte und unheilvoller christlicher Herrschaften – die Berechtigung des Missionsbegriffs „*ex negativo* für die postkoloniale Verantwortung der Kirche für ihre Erblasten" (172) steht, mit anderen Worten: Die noch verbleibende Aufgabe der Mission ist die Abarbeitung kirchlicher Altlasten in Übersee – also wohl eine Art Wiedergutmachungsprojekt zum Abschluss eines unrühmlichen Kapitels der Kirchengeschichte. Wenn dies im Ernst eine „Standortbestimmung der Missionstheologie" sein soll, hätten wir es mit ihrem Schlussakt zu tun. Lediglich *Bertram Stubenrauch* formuliert die Bezeugung des christlichen Glaubens als eine positive Aufgabe, die sich – in Anerkennung fremder Glaubensinhalte und in Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis – im Kontext eines „interreligionellen Dialogs" als „ein Oszillieren zwischen Verkündigen und Hören, zwischen Lehren und Lernen" (192) ereignet.

Insgesamt scheinen es die systematischen Theologen den praktischen Theologen bzw. Missionswissenschaftlern überlassen zu wollen, die Frage zu klären, inwieweit und in welcher Form dem biblischen Missionsauftrag genüge getan werden kann. Die Feststellung eines der Mitherausgeber dieses Bandes, *Roman Beck*, am Ende seiner über-

sichtlichen und sehr informativen Einleitung, dass als Resultat dieser Tagung „das Desiderat weiterführender missionstheologischer Bestimmungen des Sendungsanspruchs" bleibt (17), darf als Stoßseufzer verstanden werden, der wohl auch dem ein oder anderen geduldigen und in seinem Urteil besonnenen Leser am Ende seiner Lektüre entfahren könnte.

Essen Rainer Neu

Pastoraltheologie

The Public Significance of Religion, hg. v. Leslie J. Francis / Hans-Georg Ziebertz. – Leiden: Brill 2011. (XI) 495 S. (Empirical Studies in Theology, 20), geb. € 174,00 ISBN: 978–90–04–20706–6

Der von den beiden Religionspädagogen Leslie J. Francis (Warwick) und Hans-Georg Ziebertz (Würzburg) herausgegebene Band versammelt 18 Beiträge, die nach den Bedeutungen und Formen von Religion in der Öffentlichkeit fragen wollen. Die Artikel des Sammelbandes gehen auf Vorträge im Rahmen der 4. Konferenz der *International Society for Empirical Research in Theology* aus dem Jahr 2008 zurück. Im Zentrum der Publikation steht der Terminus „public significance", der von empirisch Forschenden aus der Theologie und den Religious Studies aus Nordamerika und Europa her angegangen und in seinen kulturellen, politischen und religiösen Dimensionen erkundet wird. Inwieweit erlangt Religion (wieder) öffentliche Bedeutung? Wie lässt sich diese Entwicklung fassen und bewerten? Welche Motive, Akteure und Probleme sind dabei zentral?

Die Beiträge nähern sich diesen Fragen unterschiedlich: Fünf der Beiträge sind wissenschaftstheoretische Aufsätze, acht Studien gehen empirisch-quantitativ vor, fünf weitere sind empirisch-qualitative Studien oder sehen einen kombinatorischen Methodenansatz vor.

Eröffnet und grundgelegt wird der Band durch einen Aufsatz von *Hans-Georg Ziebertz*. Er fasst den Titel des Bandes sowohl als offene Frage nach der öffentlichen Bedeutung von Religion wie auch als Aussage auf, wonach die „public significance" schon längst ein Fakt sei, weshalb v. a. Art und Weise des öffentlichen Einflusses und der gesellschaftlichen Präsenz interessieren. Dieses Spannungsfeld ergründet Z. mit zeitgenössischen theoretischen Ansätzen, etwa mit Casanova, Norris/Inglehart oder Luhmann. Die öffentliche Präsenz und Relevanz von Religion nötige den klassischen Säkularisierungstheorien eine schwächere Lesart, wenn nicht gar eine Revision ihrer zentralen These des allgemeinen oder sozialen Bedeutungsverlustes ab. Welche zivilgesellschaftlichen und globalen Perspektiven sich in normativer Hinsicht für öffentliche Religion ergeben, bedürfe weiterer Forschungen.

Richard R. Osmer beschäftigt sich interpretativ und normativ mit dem konservativen Christentum in den USA. Dabei sieht der Vf. insbes. die Praktische Theologie in der Pflicht, kulturelle Polarisierungen und religiöse Subkulturen ernst zu nehmen. Erst so könne der an die Öffentlichkeit drängende Evangelikalismus theologisch operationalisierbar gemacht werden.

Hans Schilderman plädiert in seinem Beitrag für ein Konzept religiösen Kapitals, um der Frage Herr zu werden, wie Religion mit ihren partikularen Interessen transparent und kritisch zu einem „common good" in der Öffentlichkeit beitragen kann. Da religiöse Stellungnahmen in der Öffentlichkeit nicht unbedingt konsensorientiert aufträten, bedürfe es einer gründlichen Erforschung von Gütern und Interessen hinsichtlich eines verantwortlichen öffentlichen Charakters („publicness") von Religion.

David Herbert entwickelt eine soziologische Theorie religiöser „publication", die Prozesse und Formen von religiöser Präsenz in der Gesellschaft thematisiert. „Religion has gone public" – dieser Debatte könne nur begegnen, wer frei von säkularisierungstheoretischen Unterstellungen der abnehmenden Relevanz von Religion sei. Stattdessen frage „publicization" nach Bedeutung und Nutzen der öffentlichen religiösen Präsenz in ihren reaktionären und progressiven Facetten.

R. Ruard Ganzevoort zeigt auf, wie das Potenzial religiöser Bedeutungsmuster in popkulturelle Zusammenhänge transformiert werden kann. Romantische Liebe, „Thrillseeking" der Erlebnisgesellschaft und das „Mehr" zwischen Himmel und Erde seien Momente kultureller Deutungen vor dem Hintergrund religiöser Tradition. Als originär theologische Fragen stellten sie ein großes Potential dar, das jedoch nicht vorschnell durch wiederum theologische Deutungen vereinnahmt werden dürfe.

Inwieweit sich der religiöse Glaube junger Menschen in den Niederlanden auf die Haltung zur multikulturellen Gesellschaft auswirkt, untersucht *Johannes A. van der Ven* in seiner quantitativen Studie. Als Indikatoren gelten ihm die Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit. Dabei fällt auf, dass die Befürwortung der multikulturellen Gesellschaft weniger von der spirituellen Dimension der Religion, sondern vielmehr von ihrer politischen respektive sozialen Ethik abhängt.

Fünf weitere Studien setzen sich dezidiert mit Großbritannien auseinander: *Andrew Village* fragt, wie religiöse Faktoren soziales Engagement unter anglikanischen Gläubigen prägen. Trotz eines homogenen Samples sind die pluralen Formen des Engagements so individuell wie der gelebte Glaube. *Christine E. Brewster, Leslie J. Francis und Mandy Robbins* untersuchen die berufsbedingte psychische Gesundheit anglikanischer Geistlicher auf dem Land. Sie plädieren für ein „psychological type profiling", das individuellen psychischen Problemen der Erschöpfung anhand der Unterscheidungen Extraversion/Intraversion und Fühlen/Denken nachgeht. *Mandy Robbins* stellt in ihrer Studie fest, dass die individuelle Akzeptanz von Diakoninnen und Priesterinnen in der Church of England zwar wachse, diese sich bisher aber noch nicht in der allgemeinen Akzeptanz der weiblichen Geistlichen als Gruppe spiegle. Den Zusammenhang von Religiosität (Kirchenbesuch und Religionszugehörigkeit) und sich wandelnden Mustern des familiären Zusammenlebens (Ehe, Partnerschaft, Scheidung) untersuchen *Emyr Williams und Leslie J. Francis* anhand des British Social Attitudes Survey. Je liberaler sich die Gesellschaft entwickelt, desto offensichtlicher der Zusammenhang von religiöser Praxis und traditionellen Einstellungen zur Ehe. *Tania ap Siôn* wertet mittels Gebetskarten die Alltagstheologie in Gebetsanliegen aus, um zu erforschen, welches Bild sich Menschen von Gott machen und wieweit er in dieser Vorstellung auf öffentliche Themen einwirkt.

Zwei quantitative Studien (*Chris A.M. Hermans, Francis-Vincent Anthony u.a.*) beschäftigen sich mit Religion im indischen Kulturraum: Zum einen werden studentische Einstellungen gegenüber der Beziehung zwischen Religion und gewaltsamen Konflikten eruiert. Zum anderen wird die Teilnahme christlicher, muslimischer und hinduistischer Studierender an Ritualen der jeweils anderen Religion untersucht. Insgesamt sei hier ein religiöser Monismus, etwa bei Muslimen, als starker Prädikator für den Ausdruck und die Bewahrung der religiösen Identität zu sehen.

Friedrich Schweitzer behandelt in seiner qualitativ-quantitativen Studie Religion in der deutschen Vorschulerziehung. Die Studie kommt zu dem Ergebnis, dass – obwohl Religion durch Essensvorschriften, Rituale und Feste im Vorschulalltag präsent ist – die Unterstützung der religiösen Entwicklung, v. a. muslimischer Kinder, mangelhaft ausfällt. Die systematische Vernachlässigung der Religion in der Vorschule würde weder dem Recht des Kindes auf religiöse Erziehung noch den Herausforderungen der pluralen Zusammensetzung von Vorschulklassen gerecht.

Die hier beispielhaft aufgeführten Beiträge sollen die breite Vielfalt der Fragestellungen des Bandes widerspiegeln. Der Titel *The Public Significance of Religion* schürt allerdings Erwartungen hinsichtlich der Thematisierung des öffentlichen Stellenwerts von Religion, die in einigen Beiträgen kaum Erfüllung finden. Dem ambitioniert gesetzten cantus firmus des Bandes – die Debatten um Deprivatisierung der Religion und Remoralisierung des öffentlichen Raumes – ist etwas abträglich, dass die Beiträge thematisch weder gruppiert noch geordnet sind. Zudem wird in den empirischen Studien „public significance of religion" allzu oft im Lichte kirchensoziologisch enggeführter Religiosität (Gottesglaube, Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis) gesehen. Weder hat dies eine Aussagekraft hinsichtlich der öffentlichen Bedeutung von „Religion" noch wird dies den Phänomenen des Religiösen in der Gegenwart gerecht. Die gelegentlichen Rufe nach einer Revision der Säkularisierungstheorie zeichnen dann aber ein differenzierteres Bild. Insgesamt finden sich einige äußerst interessante Gedanken, die sich mit neu wahrgenommenen Herausforderungen der „publicization" von Religion weiterführend auseinandersetzen.

Berlin Julian-Christopher Marx

Werte – Religion – Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese, hg. v. der Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft". – Heidelberg: Springer 2015. 353 S., pb. € 39,99 ISBN: 978–3–658–05718–0

Die vorliegende interdisziplinäre Studie untersucht mit (quantitativen und qualitativen) empirischen Methoden die inhaltliche Vorbereitung auf die Erstkommunion und deren Auswirkungen auf die religiöse und moralische Sozialisation der Teilnehmenden. Dabei nimmt sie Kinder im Alter von neun bis zehn Jahren, ihre Eltern, Katechet/inn/en und hauptamtliche Mitarbeiter/innen in den Blick.

In drei Wellen (2010–2012) wurden vor Beginn/am Anfang der Erstkommunionkatechese, unmittelbar nach ihrem Abschluss und ein Jahr später Kinder, Eltern, Katechet/inn/en und Pfarrer mit Fragebögen und in Interviews befragt – Themen dabei waren die persönliche religiöse Einstellung (Gottesbilder, Gebetserfahrung, Feste), Erwartungen und Erinnerungen an die Erstkommunion, Werteorientierungen (Erziehungsstil, moralisches Wissen und Verhalten) und die Veränderung von Werten und Handlungskonzepten im Zeitraum der Befragung (vgl. die Aufstellung, 127). Als Kontrollgruppe diente eine Gruppe von gleichaltrigen Kindern und ihren Eltern, die im genannten Zeitraum nicht auf die Erstkommunion vorbereitet wurden.

Nach einer Vergewisserung über den Forschungsstand zur Erstkommunionkatechese sowie zur religiösen Sozialisation (Kap. 2) werden Ziele und Methoden der Evaluationsforschung sowie Fragestellungen, Hypothesenbildung und Untersuchungsziele der Studie vorgestellt (Kap. 3 und 4). Auf die Darlegung der Methodologie (Kap. 5) erfolgt im umfangreichsten Teil der Studie (Kap. 6) die

detaillierte Vorstellung der Ergebnisse. Diese werden in Kap. 7 aus religionspädagogischer und katechetischer Sicht in knapper Weise diskutiert. Die Ergebnisse in Kap. 6 werden unter den Gesichtspunkten a) Zugang zur Erstkommunionkatechese, b) Durchführung, c) Wirksamkeit und d) Veränderung und Bedingungen von Religiosität systematisiert.

Im Gegensatz zu den graphisch umgesetzten „Strukturgleichungsmodellen", die in ihrer Komplexität eher lese-unfreundlich erscheinen, geben die ab Kap. 6.4.2 wiedergegebenen Familienporträts einen intensiven und sehr konkreten Einblick in das Leben der Teilnehmenden und ihre Einstellungen zur Erstkommunion, zur eigenen Religiosität und Werteorientierung.

Unter „Fazit und Konsequenzen" finden sich in Kap. 7.2 religionspädagogische Grundlinien zur Reflexion katechetischer Prozesse, die einer falschen Gegenüberstellung von Inhaltsorientierung und Beziehungsorientierung in der Katechese entgegentreten. „Es geht nicht um eine Verkürzung der Inhalte, sondern um deren Relevanz" (336). Religiöse Bildung als „Lebensbegleitung und Erneuerung" (332) hat gerade in der Katechese die Aufgabe, die Subjektwerdung der Einzelnen, ihre Beziehungen untereinander und ihre je persönliche Gottesbeziehung zu fördern. Daraus ergibt sich für die Vf.gruppe als Konsequenzen sowohl eine differenzierte Katechese, die schablonenhaftes Überstülpen von Modellen vermeidet, als auch eine differenzierte Sicht auf „Familie" und die Aufgabe, Kommunikation innerhalb der Familien zu unterstützen (333f). Die Erstkommunionkatechese, so die Vf., hat „signifikanten Einfluss" auf christliche Werte und Dispositionen; nach ihren Angaben werden alle ihre Ziele „erreicht, zumindest teilweise" (339). Diese Ziele werden folgendermaßen umschrieben: „Es geht darum, die Kinder vertieft mit dem christlichen Glauben bekannt zu machen, sie in das Leben der Gemeinde und der Kirche einzuführen, christliche Wertvorstellungen zu vermitteln bzw. zu fördern, mit biblischen Geschichten und Liturgie, insbesondere der Eucharistie, vertraut zu machen und nicht zuletzt eine eigene Gebets- bzw. Glaubenspraxis zu fördern." (19) Diese Ziele wurden zur Fragebogenentwicklung der quantitativen Teilstudie und zur Auswertung der qualitativen Daten aus den Interviews operationalisiert (vgl. Kap. 5.8.1 und 5.8.2).

Die vorgelegte Studie ist die erste bundesweit durchgeführte, interdisziplinäre (Soziologie, Psychologie, Theologie) Wirkungsstudie zur Erstkommunionkatechese und beginnt damit, eine augenfällige Lücke in der religionspädagogischen Forschung zu schließen. Ihre Ergebnisse stellen längst festgestellte Desiderate, Vermutungen und Hypothesen zur Katechese auf eine fundierte empirische Basis.

Die Frage nach der „Wirksamkeit" von Katechese stellt sich umso dringlicher, je stärker sich kirchliche Strukturveränderungen und pastorale Umbrüche auf Prozesse der Glaubenskommunikation auswirken. Deren innerer Zusammenhang mit Wertebildung und der Entwicklung von Religiosität ist von gesamtgesellschaftlicher Relevanz, wie das Schlusswort (340) unterstreicht, und deshalb nicht nur für eine binnenkirchliche Perspektive interessant. Trotz dieses Hinweises bietet die Studie eine sehr individuelle und familienorientierte Sicht und ordnet Katechese weniger als „speziellen Fall der Pastoral" in die lebens- und sozialraumorientierten Bezüge praktisch-theologischer Forschung ein.

Empirische Studien untersuchen den Ist-Stand eines Gegenstandes bzw. eines Prozesses, in diesem Fall der Erstkommunionvorbereitung und ihrer Wirksamkeit. „Fortschritte" für die religionspädagogische Forschung sind durch die Sichtung der Daten, die Beurteilung der Ergebnisse und konkrete Handlungsoptionen in der weiterführenden Bearbeitung der Thematik zu erwarten, wie sie sich in Kap. 7 andeutet.

Wie schon auf S. 13 der Studie angemerkt, plant die Vf.gruppe ein zweites Buch, in dem konkrete religionspädagogische Konsequenzen aus den Ergebnissen gezogen werden und bewährte Beispiele aus der Praxis zusammengestellt und kommentiert werden sollen. Im Sinne einer Interpretation der Ergebnisse durch „best practice" liegt die Weiterführung der Thematik in dieser Weise nahe.

Neben der schon erwähnten Erweiterung um sozialraumorientierte/lebensraumorientierte und systemische Aspekte der Katechese ist mit Sicherheit die theologische Fundierung eucharistiekatechetischer Arbeit ein zu vertiefendes Forschungsthema. „Der wichtigste Inhalt der Eucharistiekatechese ist Begegnung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander." (336) Diese beziehungstheologisch orientierte These ist zu vertiefen und zu erweitern um Aspekte der Sakramententheologie und Katechetik, wie sie etwa bei Dieter Emeis / Karl-Heinz Schmitt dargestellt werden. „Eucharistie" wird von ihnen u.a. als „Mahl der Einheit und des Friedens", als „Nahrung und Heilung des Lebens", als „Gedächtnis und Vergegenwärtigung", als „Danksagung, Sammlung und Sendung" interpretiert (*Grundkurs der Sakramentenkatechese*, Freiburg i.Br. 1980, 121–140). Theologische Akzentuierungen wirken sich auf Form und Inhalt sakramentenkatechetischer Modelle und Lernwege aus und sind daher im Blick auf eine „Wirksamkeits-Studie" vertieft zu bedenken.

Obwohl bspw. auf S. 196 der Studie die Rolle der Gemeindereferentin im Rahmen der Eucharistiekatechese sehr lobend hervorgehoben wird, ist auf S. 12 nur von einer Befragung der Pfarrer die Rede. Rolle und Aufgaben der verschiedenen hauptamtlichen Berufsgruppen sind in Bezug auf die Eucharistiekatechese aber differenziert in den Blick zu nehmen, da sehr häufig Gemeindereferent/inn/en oder Pastoralreferent/inn/en für die Konzeption und Durchführung der katechetischen Vorbereitung und für die Begleitung der ehrenamtlichen Katechet/inn/en verantwortlich sind.

Als „Mosaikstein in einem größeren Bild" (339) – nicht nur auf Lebenslinie, sondern auch auf Lebensraum und gesellschaftlichen/kirchlichen Kontext bezogen – bieten sich für das Forschungsfeld „Erstkommunionkatechese" weitere, bereits in der Studie kurz angesprochene Forschungsfragen an: In welcher Weise lässt sie sich „inklusiv" und möglichst barrierefrei gestalten? Inwieweit trägt ein gender- und milieusensibler Blick zu Veränderungen in Form und Inhalt der Katechese bei? Und welche nachhaltige und konkrete Übersetzung findet die Forderung nach „mystagogischer Begleitung" während und nach der Zeit der Erstkommunionvorbereitung?

Die von der Vf.gruppe festgestellte gesellschaftliche Relevanz der Erstkommunionkatechese im Blick auf Wertebildung, Glaubenskommunikation und religiöse Entwicklung ruft dazu auf, nach der soliden empirischen Grundlegung vertiefend an der theologischen Fundierung und an religionspädagogischen Konkretionen zu arbeiten, die in der Praxis unterstützen und dazu beitragen, inmitten von pastoralen Veränderungen sowohl flexibel agieren als auch Orientierung geben zu können.

Trier Carola Fleck

Stelzer, Marius: **Wie lernen Seelsorger?** Milieuspezifische Weiterbildung als strategisches Instrument kirchlicher Personalentwicklung. – Würzburg: Echter 2014. 395 S. (Angewandte Pastoralforschung, 1), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–429–03748–2

Unter dem nüchternen, aber aussagekräftigen Titel „Weiterbildung und Lernen in der Pastoral: Adressaten- und Milieuforschung zu Weiterbildungsverhalten und -interessen von Priestern, Diakonen und Pastoralreferent(inn)en in der Diözese Münster" wurde diese Studie im Sommersemester 2013 von der Phil. Fak. der WWU Münster als Diss. angenommen. Ihr Vf. hat zunächst an der Kath. Fachhochschule in Paderborn Religionspädagogik studiert; hieran schloss sich ein zweijähriges Studium der Erziehungswissenschaften an der Univ. Münster an, das ihn zu einem Promotionsstudium in diesem Fach befähigte, dessen Resultat die vorliegende Arbeit ist.

Herzstück der Arbeit ist Teil II (102–290) mit einer empirischen Datenanalyse über das Weiterbildungsverhalten von pastoralen Mitarbeitern im Bistum Münster. Hierzu zählen Priester, Ständige Diakone sowie Pastoralreferent/inn/en; bei der letztgenannten Berufsgruppe unterscheidet der Vf. konsequent zwischen männlichen und weiblichen Personen. In einer Komplementärerhebung wurden anhand eines reduzierten standardisierten Fragebogens auch junge Erwachsene befragt, die sich im Studium oder in der Berufseinführung auf einen kirchlichen Beruf vorbereiten. Da im Bistum Münster auch Fachhochschulabsolventen nach abgeschlossener Berufseinführungsphase „Pastoralreferent/inn/en" heißen, taucht die Berufsgruppe der „Gemeindereferent/inn/en" in dieser Studie nicht auf. Die Ergebnisse dieser quantitativen Studie werden in Teil III (291–344) weiter ausgewertet und diskutiert. Der ausführliche Anhang (345–395) dokumentiert den der Arbeit zu Grunde liegenden Fragebogen und die Datenauszählung. Anzumerken ist, dass das Literaturverzeichnis (375–387) ein unverzichtbarer Teil einer wissenschaftlichen Arbeit ist und nicht mitten in den Anhang gehört.

Teil I (14–101) „Theoretische Grundlagen" eröffnet die Arbeit, wirft aber auch die meisten Fragen auf. Nach „Einleitung und Problemstellung" (14–28) werden auf S. 29–50 aktuelle religionssoziologische Befunde repetiert. Ein Schreibfehler ist vermutlich der Satz: „30 % aller Deutschen gehören einer christlichen Konfession an" (32); eine tendenziöse Fußnote über die Ernennung Rainer Maria Woelkis zum Erzbischof von Berlin (39, FN 37) anno 2011 hätte vor der Drucklegung der Arbeit gestrichen werden können. In Abschnitt „2.3 Symptome gegenwärtiger Kompetenz- und Professionalisierungsdefizite in der Seelsorge" (51–53) lehnt sich der Vf. unkritisch an einen polemisierenden Zeitschriftenartikel an. Aus erziehungswissenschaftlicher Perspektive vielleicht verständlich, im Gesamtduktus der Arbeit jedoch wenig zielführend ist Kap. 3 „Theoriegeschichte von Professionalitätsentwicklung durch Weiterbildung" (60–97). Zwar handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine erziehungswissenschaftliche Diss.; gleichwohl bleiben aus theologischer Perspektive drei zentrale Aspekte

unberücksichtigt: 1. Unter „1.6 Einordnung der Arbeit und Stand der Forschung" (23f) vermisst der Rez. einen Verweis auf einschlägige Studien zum Thema, wie z. B. die Habil. von Georg Köhl (*Lern-Ort Praxis.* Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann [2003]), die Freiburger Diss. von Jan Meyerberg (*Seelsorge als Prozess.* Eine empirische Studie zum Kompetenz- und Berufsprofil von Seelsorgerinnen und Seelsorgern [2002]) oder die umfangreiche Arbeit von Markus Nicolay (*Zeitgerechte Priesterbildung.* Berufsbiografische Analysen – systematische Vergewisserungen – pastoraltheologische Perspektiven [2007]). Es wäre lohnend gewesen, die Ergebnisse dieser Studien in die weiteren Reflexionen einzubeziehen. 2. Im Fokus der Arbeit stehen die pastoralen Mitarbeiter im Bistum Münster. Insofern hätte es nahegelegen, den diözesanen Kontext in einem eigenen Kap. anhand folgender Fragen stärker auszuleuchten: Welche theologischen (oder sonstigen fachlichen) Voraussetzungen muss ein Priester, ein Diakon oder ein/e Pastoralreferent/in im Bistum Münster mitbringen, und welche Einsatzfelder sind konzeptionell für sie vorgesehen? Wie wird diese Zuordnung jeweils begründet? Welche konkreten Fort- und Weiterbildungsmaßnahmen sind für welche Berufsgruppe jeweils wann obligatorisch? Seit wann gibt es in diesem Bistum Pastoralreferent/inn/en und warum wurde auf den Titel der Gemeindereferent/inn/en verzichtet? 3. Der Titel der Arbeit lautet: „Wie lernen Seelsorger?". Es fehlt eine theologische Reflexion darüber, was Seelsorge ist und was die Träger der Seelsorge ausmachen sollte.

Ab Teil II bewegt sich der Vf. auf eigenem Forschungsterrain; hier stellt er unter Beweis, dass er sein empirisches Metier beherrscht. Im Mittelpunkt der Arbeit steht eine umfangreiche Darstellung und detaillierte Auswertung des Datenmaterials. Die Kap. 5–9 machen zunächst die methodischen Vorgehensweisen sowie die zentralen Analyseeinheiten transparent, während die Kap. 10–18 auf die einzelnen Forschungsfragen differenziert eingehen, welche sich in die Themenbereiche *Weiterbildung* (Verhalten, Strategien, Planung und Barrieren), *formelles und informelles Lernen* sowie spezifische *Weiterbildungsthemen* klassifizieren lassen. Zu Beginn eines jeden Kap.s listet der Vf. die leitenden Forschungsfragen auf und hebt sie farblich hervor; am Ende werden die wichtigsten Ergebnisse nochmals thesenartig gebündelt. Es ist sehr aufschlussreich, wenn der Vf. die Befragten aufgrund eines speziellen Messinstruments jeweils einem der Sinus-Milieus zuordnet. So lässt sich erkennen, in welchem Milieu die Mitglieder der unterschiedlichen pastoralen Berufsgruppen jeweils wie stark und wo sie überhaupt nicht vertreten sind; zudem ergeben sich interessante Querverbindungen zu Einzelaspekten ihres Weiterbildungsverhaltens, die mit dem der Allgemeinbevölkerung verglichen werden. Referenzstudien sind hierbei v. a. die vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderte Untersuchung von Heiner Barz und Rudolf Tippelt über „Weiterbildung und soziale Milieus in Deutschland" sowie die einschlägigen Studien Paul M. Zulehners zu pastoralen Berufsgruppen (vgl. 165–190). Es ist jedoch fraglich, ob die Zulehner'sche Priestertypologie noch dem Selbstverständnis heutiger Priester entspricht; v. a. ist es bedenklich, diese ohne theologische Reflexion auf pastorale Laienberufe zu übertragen, weil hierdurch unter der Hand eine Klerikalisierung dieser Berufsgruppe droht.

Teil III fasst zunächst nochmals wichtige Ergebnisse des vorhergehenden Teils zusammen und entwickelt hieraus eine Reihe interessanter Handlungsperspektiven und Handlungsstrategien für eine innovative kirchliche Weiterbildungspraxis. Ein erfreuliches Ergebnis dieser Studie lautet, dass sich pastorale Mitarbeiter insgesamt in hohem Maße fortbilden, auch wenn sich je nach pastoralem Beruf und Milieuorientierung deutliche Unterschiede zeigen. Zudem ergeben sich vielfältige Impulse, welche Weiterbildungsthemen künftig relevant sind, wie eine diözesane Weiterbildung in Zukunft effektiver organisiert werden kann und welche strukturellen kirchlichen Veränderungen sich aus all dem ergeben können. Positiv hervorzuheben ist zudem die gute Verständlichkeit dieser empirischen Studie.

Insgesamt kommen in dieser erziehungswissenschaftlichen Arbeit zentrale Aspekte der Aus- und Weiterbildung zur Sprache und erfahren im Blick auf das pastorale Personal des Bistums Münster eine empirisch fundierte Antwort. Auch wenn sich die Ergebnisse dieser Studie nicht en détail auf andere Diözesen übertragen lassen, so werden doch Tendenzen sichtbar, die auch für andere Bistümer gelten. Trotzdem bleibt die Frage offen, inwieweit aus der Empirie allein Handlungsoptionen für die pastorale Praxis resultieren. Gewiss ist die Empirie eine verlässliche und unverzichtbare Methode der Wirklichkeitswahrnehmung, die in der deutschen Kirche (etwa im Vergleich zur katholischen Kirche der USA) deutlich unterbelichtet ist. Um pastorale Handlungsoptionen zu entwickeln, bedarf es jedoch zusätzlich einer gediegenen theologischen Reflexion, deren Erkenntnisse mit denen der Empirie in einem hermeneutischen Prozess zu vermitteln sind.

Mainz Philipp Müller

Religionspädagogik

Müller, Markus: **Das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik 1922–1980.** Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken. – Paderborn: Schöningh 2014. 698 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 126), Ln. € 98,00 ISBN: 978–3–506–77740–9

Untersuchungsgegenstand und methodische Konzeption dieser Tübinger Diss. sind hervorragend aufeinander abgestimmt (vgl. die knappe „Einleitung", 21–30, v. a. 25f). Anhand des „Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik" (DIP) in Münster will der Vf. einen pädagogikgeschichtlichen „Paradigmenwechsel" (vgl. 606–608) nachzeichnen, der sich im Laufe des 20. Jh.s vollzogen habe, genauer: den Übergang von der „katholischen Pädagogik" zur „Pädagogik von Katholiken". Vier chronologisch angeordnete Hauptkap. (A. „Weimarer Republik", 31–222; B. „Nationalsozialismus", 223–294; C. „Nachkriegszeit bis 1970", 295–516; und D. „ab 1971", 517–590; dazu eine „Schlussbetrachtung", 591–611) bilden den Rahmen für 22 Unterkap., in denen personen- und institutionengeschichtliche Netzwerk- sowie ideengeschichtlich orientierte Diskursanalysen geschickt so arrangiert werden, dass weit mehr entsteht als bloß eine umfassende Institutsgeschichte jener Einrichtung, die in ihrer frühen Zeit als die „Zentrale der katholischen Pädagogik" (23 u. 591) galt oder gelten wollte. Nicht nur der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung, sondern auch der historischen Bildungsforschung hat Müller ein opulentes Werk hinterlegt, das die Forschung anregen und befördern wird.

Bis über das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hinaus, so der Vf., habe das DIP, ja nahezu das gesamte katholische Erziehungsdenken im Banne dessen gestanden, was er selbst das „Paradigma der katholischen Pädagogik" (23) nennt. Was ist damit gemeint? Bekanntlich ging die katholische Vorkriegsinferiorität nach dem Ersten Weltkrieg in einen gemäßigten Triumphalismus über, der sich, wie M. zeigt, auch auf erziehungswissenschaftlichem Gebiet auswirkte. Seit seiner Gründung im Jahre 1922 stand dort das aus einer Initiative des „Katholischen Lehrerverbandes des Deutschen Reiches" und des „Vereins deutscher katholischer Lehrerinnen" hervorgegangene DIP symptomatisch für den Mentalitätswechsel von der intellektuellen Defensive in die Offensive. Rasch übernahm es die Führerschaft im katholischen Erziehungsdiskurs. Man wollte einen Beitrag zum geistig-moralischen Wiederaufbau Deutschlands leisten. Nun hatte Papst Leo XIII. (1878–1903) schon in seiner Enzyklika *Aeterni Patris* von 1879 klargestellt, dass die scholastische Philosophie nicht nur die notwendige Grundlage einer jeden Theologie, sondern jeglicher Wissenschaft überhaupt sein sollte, die sich „katholisch" nennen wollte. Was als „katholische Pädagogik" gelten durfte, das schien also zunächst einigermaßen auf der Hand zu liegen. Bereits um die Jahrhundertwende hatten Otto Willmann und sein „Verein für christliche Erziehung" auf der Basis der „philosophia perennis" eine „paedagogia perennis" aufzubauen versucht. Mit einer bloßen pädagogischen Neuscholastikadaption war es, wie man sehr bald im DIP bemerkte, inzwischen aber nicht mehr getan. Nicht als ob man sich in spätmodernistischer Volte statt an Thomas von Aquin lieber an Immanuel Kant hätte anschließen wollen, wie dies der auf die Theorien Johann F. Herbarts und Tuiskon Zillers rekurrierende Münchener (1887) bzw. Deutsche (1921) Katecheten-Verein schon seit Längerem vormachte. (Übrigens wäre vielleicht auch einmal der katholische Modernist Joseph Schnitzer eine pädagogikgeschichtliche Betrachtung wert. Womöglich sagte sich ja der Münchener Ordinarius nach der Jahrhundertwende nicht nur in der Dogmengeschichte, sondern auch in der Pädagogik von der Neuscholastik los. In diese Richtung deutet jedenfalls die Zusammenarbeit, die er anlässlich der Habilitationsquerelen um Franz X. Thalhofer 1905/1906 mit dem Jenenser Herbartianer Wilhelm Rein suchte, bei dem dieser schließlich habilitierte.) Vielmehr gerieten die katholische Zwischenkriegsphilosophie, -theologie und -pädagogik unter den maßgeblichen Einfluss von Phänomenologie und Personalismus. Aber war das wirklich noch ein „nova veteris augere et perficere" nach dem Willen Leos XIII.? War die Phänomenologie, wie Erich Przywara meinte, tatsächlich „die Form, in der die außerkatholische kantisch orientierte Philosophie den Durchbruch zu den Wesenspunkten der alten ‚philosophia perennis'" versuchte, „der Heimweg des außerkatholischen Geisteslebens zum verlassenen Dom der alten Philosophie" (Erich Przywara: *Gottgeheimnis der Gegenwart.* Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart, München 1923, 9f)? Waren Scheler und Konsorten die besseren Neuscholastiker? Oder überwand nicht, wer, wie der letztere, den neuscholastischen Intellektualismus hinter sich ließ, damit faktisch die Neuscholastik selbst? Welche Pädagogik war dann aber noch „katholisch": die neuscholastische, die nicht-mehr-neuscholastische – oder beide? Fing sich nicht vielleicht damals schon die nur scheinbar uniforme „katholische" qua neuscholastische Pädagogik in pluriformere „Pädagogiken von Katholiken" aufzulösen an? Manches spricht für eine solche Deutung.

Eine schwere Krise bedeutete für das DIP die nationalsozialistische Herrschaftsübernahme im Jahre 1933. Zwar schlüpften der zweite wissenschaftliche Leiter des Instituts Johann P. Steffes und manch andere kurzfristig in die Rolle von katholischen „Brückenbauern". Seine temporären Ambitionen, die nationalsozialistische Expertise im „natürlichen" mit der katholischen Expertise im „übernatürlichen" Erziehungsbereich zu kombinieren, berührt gerade angesichts des bekannten Schicksals seiner Mitarbeiterin Edith Stein besonders peinlich (vgl. v. a. 215–222). Aber das Scheitern solcher Versuche wurde doch schnell offenkundig. 1934 zu einer unter bischöflicher Obhut stehenden katechetischen Fortbildungsstätte umgebildet, wodurch dem Institut reichskonkordatärer Schutz gewährleistet werden sollte, kam es bereits 1938 zu seiner Schließung.

Die Wiedereröffnung erfolgte zwölf Jahre später. Wie schon in den 1920er- und frühen 1930er-Jahren, so gab man sich auch in den 50er- und 60er-Jahren des 20. Jh.s katholischerseits wieder gesamtgesellschaftlichen Rechristianisierungshoffnungen hin, die gleichermaßen hochgesteckt wie heillos überspannt waren. Nicht im Zentrum, sondern am Rande der öffentlichen Debatten fand sich das DIP zunehmend wieder. Hinzu kam, dass sich der katholisch-pädagogische Teildiskurs nach innen hin weiter pluralisierte. Nach wie vor gehörten scholastische Metaphysiker wie Gustav Siewerth dazu, nun aber auch neukantianisch geprägte Denker wie Alfred Petzelt mit seiner transzendentalkritischen Pädagogik – von 1955 bis 1958 immerhin wissenschaftlicher Leiter des DIP – und der eher praktisch orientierte Erwachsenenbildner Franz Pöggeler. Begann sich nicht spätestens jetzt die „katholische Pädagogik" in eine „Pädagogik von Katholiken" zu transformieren? Verlor nicht, präziser gesagt, der eine, vermeintlich objektive (neuscholastisch oder phänomenologisch erschlossene) „katholische" Glaubensstandpunkt nach und nach jene Plausibilität, die mehr und mehr (ob mit Kant oder ohne ihn) an die gläubigen Subjektstandpunkte „von Katholiken" überging? Für eine solche Interpretation lassen sich starke Argumente namhaft machen. Jedenfalls steuerte das DIP in der jungen Bundesrepublik auf eine tiefgehende Krise zu, zumal nicht klar war, ob das Institut – neudeutsch gesprochen – als bildungpolitisches *back office* des deutschen Katholizismus oder aber als eine Art erziehungswissenschaftlicher *think tank* zu betrachten sei. Ein erster organisatorischer Umbau im Jahre 1963 löste die Probleme nicht dauerhafter als ein zweiter im Jahre 1971. Es blieb dabei: „Letztlich gelang es dem Institut nicht, die grundsätzliche Spannung zwischen den auf Nutzanwendung zielenden Ad-hoc-Anfragen kirchlicher und anderer Stellen und dem Willen, die eigene Forschungsarbeit zielstrebig zu verfolgen, aufzulösen." (550) Den Schlusspunkt bildete die endgültige Institutsschließung im Jahre 1980.

Für M. stellt dieweil erst der um 1970 vollzogene, nicht zuletzt unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgte, grundlegende Strategiewechsel des DIP den eigentlichen Überschritt von der „katholischen" zur „Pädagogik von Katholiken" dar. Warum? Schon vor dem Konzil, 1959, hatte Wolfgang Brezinka „der weltanschaulich fundierten katholischen Pädagogik den Wissenschaftscharakter" abgesprochen und das eingeleitet, was man den katholischen Nachvollzug der „empirische[n] Wende" in der Pädagogik nennen könnte (487). Nach M.s Darstellung scheint der pädagogische Paradigmenwechsel gerade darin bestanden zu haben, dass die in Brezinkas Grundsatzkritik angelegte Trennung von Wissenschaft und Weltanschauung nach dem Konzil tatsächlich durchgeführt und genau dadurch die „katholische Pädagogik" in den späten 1960er- und frühen 1970er-Jahren zur „Pädagogik von Katholiken" umgestaltet wurde. Auf das Konzil selbst konnte sich eine solche Selbsttransformation freilich nicht berufen. Was zunächst die pädagogisch einschlägige Konzilserklärung *Gravissimum Educationis* über die christliche Erziehung angeht, ein klassisches, für verschiedene Lesarten offenes Kompromissdokument, so scheint dasselbe in den sich an die Kirchenversammlung anschließenden Auseinandersetzungen eine weniger bedeutende Rolle gespielt zu haben. Für viele Beteiligte war die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* ungleich wichtiger. V. a. auf das, was in dem Dokument unter der Bezeichnung der „iusta autonomia", der „richtigen" bzw. „berechtigten" Autonomie der Wissenschaft, firmierte (GS 36), griff man nun gerne zurück. Allerdings war dieser Gedanke keineswegs erst von den Vätern des Zweiten, sondern schon von denen des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) ersonnen worden. So hatte die dogmatische Konstitution *Dei Filius*, auf die sich *Gaudium et Spes* in dem genannten Abschnitt ausdrücklich stützte, von der „richtigen" bzw. „berechtigten Freiheit" („iustam libertatem") gesprochen, mit der „die verschiedenen Disziplinen in ihrem jeweiligen Bereich ihre eigenen Prinzipien und Methoden anwenden". Beiden Lehrdokumenten schwebte also offenbar eine relative, nicht eine absolute Wissenschaftsautonomie bzw. -freiheit vor. Einer glatten Trennung von Wissen und Glaube, von Wissenschaft und Weltanschauung redete keines von ihnen das Wort. Aber etwas anderes konnte doch legitimer Weise als wissenschaftsprogrammatische Zeitenwende gedeutet werden, dass nämlich die Pastoralkonstitution mit beredtem Schweigen die wissenschaftliche Hegemonie der Neuscholastik überging, die zwischen Erstem und Zweitem Vatikanum geherrscht hatte. Erlaubte das Konzil damit nicht faktisch den neuscholastischen Exklusivismus zu durchbrechen? Vor diesem Hintergrund dürfte der reformorientierte Kurs zu deuten sein, den Joseph Homeyer 1971 als Vertreter des Episkopats gegen konservative Widerstände in der Mitgliederversammlung des DIP durchsetzte und der in einer sehr einprägsamen, vielfältig variierbaren Formel zum Ausdruck kam. Es dürfte kein Zufall sein, dass sie sich zum ersten Mal schon bei Marian Heitger nachweisen lässt, einem Petzelt-Schüler, und nicht erst bei einem pädagogischem Empiriker. Heitger äußerte sich 1967 überzeugt, dass statt von „katholischer Pädagogik [...] wohl besser von katholischen Pädagogen, die diese Wissenschaft betreiben", gesprochen werden sollte (499). Die bald darauf von Homeyer ans DIP geholte Doris Knab postulierte ein Jahr später, dass nicht länger „katholische Kulturpolitik, sondern Kulturpolitik von Katholiken" (523) an der Tagesordnung sei. 1969 nahm dann auch Homeyer selbst die formelhafte Wendung auf, als er anlässlich der Eröffnung der Friedensschule in Münster, einer differenzierten Gesamtschule für Jungen und Mädchen, nicht „so sehr von einer katholischen Schule [...] als vielmehr von einer von Katholiken gestalteten Schule" (483) reden hören wollte. Der Sache nach, so wird deutlich, zielten derartige griffige Gegensatzbildungen weniger auf eine radikale Trennung von Wissen und Glaube ab. Vielmehr brachten sie eine schon länger schleichend progressierende Entwicklung auf den Begriff, derzufolge sich die vermittelnde Koordination von Glaube und Wissen immer weiter verlagerte: weg von Neuscholastik und Phänomenologie, weg aus dem objektiven Bereich der authentischen Lehre, hin in den subjektiven Bereich gelebter Authentizität. Den damaligen Protagonisten, so wird damit gleichfalls klar, diente die Formel in gewisser Weise zum Zwecke einer auf sich selbst hin finalisierten fachlichen Selbstkonstruktion, einer Teleologie, die allerdings den Tatsachen nicht entsprach. Zieht man nämlich wie angedeutet in Betracht, in welch unterschiedlicher Weise sich bestimmen lässt, was alles unter die Paradigmata von „katholischer Pädagogik" und „Pädagogik von Katholiken" fallen kann, so leuchtet unmittelbar ein, dass der pädagogische Paradigmenwechsel, von dem M. spricht, nicht auf die Jahre um 1970 herum eingegrenzt werden kann. Überhaupt dürfte der Vorgang besser denn als umschlaghaft-revolutionärer „Paradigmenwechsel" im Sinne Thomas S. Kuhns als ein über einen längeren Zeitraum sich erstreckender historischer Prozess beschrieben sein, in dem verschiedene Paradigmata in unterschiedlicher Gewichtung auf- und abtraten, dominierten und wieder an Dominanz verloren. Nicht zuletzt dass gerade die von manchen gewollte „Rückkehr hinter das Paradigma ‚Pädagogik von Katholiken' zurück zu einer ‚katholischen Pädagogik'" (610) dem DIP endgültig den Garaus machte, wirft ja doch die Frage auf, ob denn die „katholische Pädagogik" wirklich so schlagartig und restlos „von der Bildfläche" (23 u. 26) verschwand, wie die „Pädagogik von Katholiken" laut M. darauf aufgetaucht sein soll.

Kurzum: M. hat eine sprachlich gewandte, gekonnt disponierte, stringent durchargumentierte, manches begriffliche Klärungsbedürfnis offenlegende, deutungsstrategisch jedoch nicht immer alternativlose Studie vorlegt. Die Lektüre ist ein anspruchsvolles, aber kurzweiliges Vergnügen, das reichen Erkenntnisgewinn gewährt. Dass das Buch zu weiterführenden Diskussionen einlädt, konnte hier nur anhand seiner Hauptthese angedeutet werden. Möge es in weiten Kreisen eine freundliche Aufnahme finden!

Münster Gregor Klapczynski

Religiöse Erwachsenenbildung. Zugänge – Herausforderungen – Perspektiven, hg. v. Claudia Kohli Reichenbach / Isabelle Noth. Zürich: Theologischer Verlag 2013. 143 S. (Praktische Theologie im reformierten Kontext, 7), pb. € 27,70 ISBN: 978–3–290–17705–8

In Abhandlungen über religiöse Bildung und Erwachsenenbildung tauchen die Stichworte „Umbruch" oder „Transformation" seit einigen Jahren unvermeidlich auf, so auch im vorliegenden Sammelband (z. B. 15,27,55), eine erweiterte Dokumentation einer Tagung über religiöse Erwachsenenbildung (REB) an der Theol. Fak. der Univ. Bern im Jahr 2012. Umbruch und Transformation beziehen sich dabei sowohl auf die Gesellschaft im Ganzen als auch auf die Erwachsenenbildung im Speziellen. Der noch vor einiger Zeit „schlafende Riese" REB scheint aufgewacht zu sein, denn es sind an vielen Stellen Veränderungen und Erneuerungen zu verzeichnen, wie dieser Band auf interessante Weise aufzeigt. Drei Rubriken gliedern das Buch in „I Zugänge", „II Herausforderungen" und „III Perspektiven".

Zu I: Eine der Hg.innen, *Claudia Kohli Reichenbach* (Bern), zeichnet Entwicklungslinien auf, die die REB aus der Milieuverengung führen und Teilnehmer/innen für einen dialogischen, offenen und partizipatorischen Kommunikationsprozess gewinnen können. Konkrete Beispiele aus der Praxis illustrieren, wie „Menschen als Betroffene und Beteiligte angesprochen" (22) werden, sodass sie Impulse auf ihrer Suche nach Identität und für Fragen ihrer Lebensführung bekommen. Ein kritischer Neuansatz der REB muss sich, so die reformierte Theologin, stets „vom Rechtfertigungsgeschehen in Christus" (26) leiten lassen. *Jürgen Wolff* (Bayreuth) analysiert gängige evangelische und katholische Theoriemodelle der REB und sieht allein in dialogischen, polyperspektivischen Ansätzen (etwa in Anschluss an Rudolf Englert) Chancen zur Neudefinition. REB muss die „Suchbewegung" der Erwachsenen unterstützen und „Lernen als permanente Selbstvergewisserung" ermöglichen (40).

Zu II: Die zweite Hg.in, *Isabelle Noth* (Bern), weist zu Recht darauf hin, dass der mittlere Lebensabschnitt (übrigens, was nicht erwähnt wird, auch die Phase des jungen Erwachsenenalters) eine „terra incognita" (45) der Religionspädagogik darstellt und noch viel zu wenig empirisch untersucht wurde – im Gegensatz zu Kindern, Jugendlichen und älteren Menschen. Sie stellt fest, dass zwar „niederschwellige Modelle mit geringem Verpflichtungscharakter am ehesten Anklang finden" (54), dass aber gerade auch Menschen im mittleren Lebensalter in den Angeboten der REB *theologische* Deutungsperspektiven, eine „theologische ‚Wohin'-Dimension" (53) für ihr Leben suchen. *Daniel Schmidt Holz* (St. Gallen) nimmt deutliche Bewegungen in der REB wahr: weg von der „kirchlichen", hin zur „religiösen Erwachsenenbildung" (56), was bei weitem nicht nur ein Wechsel der Nomenklatur darstellt, sondern eine Verschiebung der Ausrichtung, nämlich hin zur Religiosität und den religiösen Bedürfnissen der Menschen. Als einziger

bringt er eine Definition: „Religiöse Erwachsenenbildung bezeichne ich als Vorgang, in dem durch theologisches Fragen Antworten auf persönliche existentielle oder gesellschaftliche Fragen gesucht werden." (58) REB verbindet sprachliche mit symbolischen Kontexten und wird von Außenstehenden insbes. in ihrer zeichenhaften Inszenierung, ihrem gestalterischen Konzept wahrgenommen. Im bewussten Einsatz dieser inszenierenden Dimension kann REB die „Schwellenhöhe" für potentielle Teilnehmer/innen reduzieren.

Zu III: Die Frage nach den Adressat/inn/en und den Zielen der REB ist eine klassische Frage, der sich die Luzerner katholische Religionspädagogin *Monika Jakobs* neu stellt. Denn Ansätze des lebenslangen Lernens und Wahrnehmung der völlig veränderten Religiosität Erwachsener erfordern neue Bildungswege, die v. a. eines nicht mehr sein können: homogen. Heterogenität ist das Kennzeichen der pluralen Gesellschaft, ebenso ihrer erwachsenen Bewohner/innen. Nur eine differenzierte und biografieorientierte Zielperspektive führt zur Erschließung neuer Zielgruppen. Ein zweiter Beitrag aus katholisch-religionspädagogischer Feder stammt von *Stefan Altmeyer* (Bonn). Er widmet sich einem wichtigen Aspekt der REB, der sich in zahlreichen Programmen von kirchlichen Bildungswerken wiederfindet: dem der Spiritualität. Dieser Containerbegriff wird zunächst kritisch beleuchtet, denn er wird von den verschiedenen Akteuren höchst unterschiedlich gedeutet. Manche gehen sogar von der These aus: „‚Spiritualität' ersetzt Religion und Religiosität" (85), was aber auch die Gefahr in sich birgt, dass „Spiritualität" Religion und Religiosität reduziert oder gar instrumentalisiert. A. hingegen forscht empirisch zu spirituellen Selbstbeschreibungen von Menschen und nimmt ihre subjektive Semantik ernst. Als Ergebnis zeigt er auf, dass „spirituelle Bildung" (93) und „spirituelles Lernen" (96) ein hohes Maß an Wahrnehmungsfähigkeit benötigen, aber gerade dadurch zu kritisch-reflektierter Sprach- und Urteilsfähigkeit beitragen können. Ein solches Bildungskonzept von REB ist weit entfernt von flachen und seichten spirituellen Angeboten, die die Bedürfnisse von Menschen oberflächlich bedienen, ihnen das Gefühl von Wellness vermitteln, aber keine weiterführende bildende Perspektiven eröffnen. *Thomas Schlag* (Zürich) plädiert für eine Profilierung der REB, die er in einer programmatischen und konzeptionellen „Partizipationskultur" der Angebote sieht. Kern seiner Argumentation ist, dass reformiert kirchliche Erwachsenenbildung sich durch Konzentration auf die Gerechtigkeit in Gesellschaft, Kirche und Bildung profilieren kann. Seine zehn Thesen dazu (108–112) sind ein Feuerwerk von Impulsen für eine konturreiche REB, die allerdings nicht einfach „nice to have" (113) ist, sondern aufrüttelt und irritiert. *Friedrich Schweitzer* (Tübingen) entwickelt einen neuen Zugang zur Religiosität Erwachsener: „Es geht darum, sie mit ihrer eigenen theologischen Kompetenz wahrzunehmen und ernst zu nehmen." (117) Diesen Ansatz bezeichnet er als „Erwachsenentheologie" und führt dabei die Linie fort, die sich in der jüngeren Religionspädagogik in Konzeptionen wie die der Kindertheologie und Jugendtheologie etablierte. Sogleich grenzt er die Rede von „Erwachsenentheologie" gegen Missverständnisse ab, etwa das der Verkürzung der REB auf theologische Informationsweitergabe (Theologie *für* Erwachsene). „Erwachsenentheologie" ist vielmehr „Reflexion und Kommunikation religiöser Vorstellungen durch Erwachsene" (120), die eigene und fremde religiöse Haltungen im Blick haben. Entscheidend für den Bildungsvorgang ist es, Theologie *mit* Erwachsenen und Theologie *von* Erwachsenen zu betreiben, d. h. sie als aktive und selbstbestimmende Subjekte wertzuschätzen. Nicht Entmündigung, sondern religiöse Mündigkeit steht im Kern und Ziel der REB. Der letzte Beitrag von *David Plüss* (Bern) macht auf eine in der REB weitgehend vernachlässigte Dimension religiöser Bildung aufmerksam: die bildende Kraft der Liturgie und ihrer Ordnung. Kommunikation des Evangeliums im Gottesdienst kann als „qualifizierende Bildungsaufgabe verstanden und gestaltet" (130) werden, wobei das Medium dieser Bildung die liturgische Ordnung darstellt. Die Ordnung der Gottesdienste in der reformierten Kirche ist „auf die Bildung religiös mündiger Subjekte ausgerichtet" (139).

Der perspektivenreiche Band zeigt die Vielfalt von Ansätzen auf, die religiöse Erwachsenenbildung in der Zeit der Postmoderne neu aufstellen lässt. Seine auf die reformierte Kirche und Theologie konzentrierte Perspektive ist seine Stärke (profilbildend), aber zugleich seine Schwäche, denn er vernachlässigt weitere Ansätze, die gar nicht oder nur implizit angesprochen werden, z. B. interreligiöse und interkulturelle Bildung Erwachsener oder die Konzeption der „unterbrechenden religiösen Erwachsenenbildung" (Ralph Bergold), die die Teilnehmer/innen in Irritation, ins „Stolpern" und dadurch in ihrer Persönlichkeitsbildung weiter bringt. Als Beitrag zur Erneuerung der REB ist der Band auf jeden Fall lesenswert.

Tübingen Reinhold Boschki

Identitätsraum Dorf. Religiöse Bildung in der Peripherie, hg. v. Michael Domsgen / Ekkehard Steinhäuser. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 178 S., kt € 28,00 ISBN: 978-3-374-03918-0

Die Publikation zur Landpastoral geht auf eine religionspädagogische Fachtagung der Theol. Fak. in Halle-Wittenberg im Jahr 2013 zurück, bleibt aber nicht nur eine Tagungsdokumentation, sondern arbeitet systematisch das gestellte Thema ab. Im Rahmen der vielfältigen Publikationen der letzten Jahre zur „Landpastoral" fragt sie nach der „Religiösen Bildung in der Peripherie". Sie geht somit auf eine zentrale Selbstbestimmung protestantischer Kirchenwerdungsprozesse ein.

Neben theoretischen Artikeln bietet der Sammelband auch Einblicke in die Praxis der Kirche, spezifisch in den neuen Bundesländern, also in die Herausforderungen der Kirche in einer mehrheitlich nicht christlich geprägten Umwelt. Der Band versucht „[d]as Thema ‚Religiöse Bildung in der Peripherie' in der Form zu diskutieren, dass das Dorf als ‚Lernort des Glaubens' und ‚Raum für Identität' verstehbar wird" (5). Dabei wird Kirche nicht nur als seelsorgerische Größe und in ihrer moralischen Funktion verstanden. Vielmehr wird ausdrücklich ihre Funktion als Träger von Identität und als Raumgestalter gewürdigt.

Einführend entfalten *Michael Domsgen* und *Ekkehard Steinhäuser* die Herausforderungen der Kirche am Beispiel Sachsen-Anhalts (13–17). Sie verweisen auf die demographische Veränderung durch die Abwanderung der Jugend und die sich damit verändernde Altersstruktur. Praktisch-theologisch ergeben sich daraus diverse Probleme mit unterschiedlichen Strategien: Die Lerngruppen bei der Konfirmation und Christenlehre sind zu klein. Die „Regionalisierung" kann auch nicht als unkompliziertes Leitbild wirken. Die Gruppe junger Erwachsener ist fast ausgestorben, was mit deutlichem „Kompetenzverlust" verbunden ist. „Kinder und Jugendliche sind im Alltag so selten geworden, ‚dass viele Menschen nicht mehr wissen, wie sie sich ihnen gegenüber verhalten sollen. In sehr stark überalterten Ortschaften sind Kinder zuweilen schon so selten, dass [...] ihre Sozialisation gegenüber Gleichaltrigen durchaus problematisch werden kann.'" (15f mit Zitat von W. Weiß / J. Fritzsch: „Folgen der demographischen Entwicklung in ländlichen Räumen", in: *Demographischer Wandel als Querschnittsaufgabe*, hg. v. K. Friedrich / P. Pasternack, Halle 2012, 69–84, hier: 77) Schon das Wissen, wie Personen mit Kinderwagen an Bus und Bahn zu helfen ist, geht verloren. Dies hat Auswirkungen auf den Bildungsauftrag der Kirche.

In drei Hauptkap.n werden die Themen bearbeitet:

Grundlegende Vergewisserungen schaffen die strukturgeographischen Beschreibungen des Dorfes als Residualort durch *Karl Martin Born* (21–39). Die Problematik der Definition von Dorf und ländlichem Raum wird aufbereitet, ein Einblick in die Funktionen und das Selbstverständnis wird gegeben. Das Dorf ist geprägt von ganz unterschiedlichen Teilgesellschaften oder wenigstens Lebensformen und Typen. Kirche ist darum „nicht nur Träger von Identität und Engagement, sondern in erheblichem Maße auch Raumgestalter in Dörfern und ländlichen Räumen: Kirchen, Gemeindehäuser, Pfarrhäuser und Friedhöfe prägen die dörfliche Physiognomie und sind dabei Identifikationssymbole und Landmarken. [...] [Sie erhalten] eine Machtposition, die sich gleichermaßen auf ihre moralische und ökonomische Position stützt." (31f) Daraus erwachsen jedoch spezifische Herausforderungen, wenn Gemeindegrößen und Kirchensteueraufkommen diese Funktionen nicht mehr tragen. Kirche muss darum klären, ob sie die Abwärtsspirale der Dörfer mitbeschleunigt oder gar durchbrechen kann. Strategisch geht das v. a. durch eine hohe Bürgerbeteiligung und damit auch durch die Beteiligung der Kirchen bei Dorf-Planungsprozessen.

Domsgen leuchtet dann die Position der Kirche als Bildungsinstitution aus (40–56). Er greift zurück auf die CA VII und wertet den Verkündigungsauftrag als Kommunikationsgeschehen der Bildung. Damit trägt sie zur Subjektwerdung bei. In Anschluss an Christian Grethlein geht es um Lehren und Lernen, gemeinschaftliches Feiern und Helfen zum Leben. Bildung ist allgemein-bildend und religiös-bildend. Grundhaltungen dazu sind „In Freiheit bilden" (45) und „Werbend bilden" (47). Orte der Bildung sind lebensweltlich geprägt.

In einem zweiten Abschnitt werden empirische Perspektiven dokumentiert. Konkret beschreibt *Frank M. Lütze* zwei Regionen Sachsen-Anhalts (59–77) unter der Perspektive der Überalterung. In beiden Kirchenkreisen geht es gerade um die Chancen, Jugendliche anzusprechen und zu Verbindlichkeit zu gewinnen. Jugendarbeit ist – bei aller Diskontinuität auf dem Land – ein subsidiäres Freizeitangebot und will helfen, dass „Religion lernen in Dorf und Region" (75) gelingt. *Kerstin Menzel* zeigt dann Potenziale der Gemeindepädagogik auf (78–112). Es kommt auf die Elementarisierung religiösen Wissens nach dem teilweisen totalen Überlieferungsabbruch an. Lebensweltliche Beziehungsgeflechte müssen diese Prozesse stützen. Eine diakonische Haltung ist grundlegend, genau wie die Bereitschaft der Kirche zur Öffnung und zu neuen Formen der Präsenz. *Ullrich Hahn* berichtet über „Themenkirchen als neues Angebot" (113–124).

Der letzte Abschnitt gibt „Orientierende Impulse", *Gerald Kretzschmar* (127–141) macht Mut: „Religiöse Bildung kann gelingen, wenn Bildungsangebote anschlussfähig sind an den lebensweltlichen Kontext der Menschen, das damit einhergehende Lebensgefühl, die maßgeblichen Faktoren der Identitätsbildung und die kommunikative Praxis." (127) Auch er betrachtet konkrete Beispiele aus der Region. Er plädiert dafür, dass „die jugendspezifischen Gelegenheitsmuster und kasuellen Phänomene als theologisch legitime Formen christlicher Gemeinschaft gewürdigt und einer abschätzigen Wahrnehmung, die darin lediglich so etwas wie Beliebigkeit, Bindungslosigkeit und Unbestimmtheit sieht, enthoben" (141) werden. Grundlegend entfaltet *Christian Grethlein* seinen Ansatz der „Kommunikation des Evangeliums" (142–154). Dabei problematisiert er einen verkürzten Begriff von Kirche und Gemeinde in Selbstwahrnehmung und Praxis. Die Kommunikationsmodi Jesu betonen die Botschaft der Versöhnung, die konkrete, aktive Nächstenliebe und den gemeinsame Tisch zur Feier der Versöhnung. Aus landeskirchlicher Sicht setzt *Thomas Schlegel* (Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland) drei ermutigende Akzente (155–160): Kirche

erreicht in der Peripherie Außenstehende, zeigt dabei ein hohes kreatives Potenzial und führt Ehrenamtliche zu Verantwortungsübernahme. Die Hg. beschließen den Band mit einer Beschreibung des momentanen Zwischenstandes (161–176). Das Evangelium müsse unterhaltend, unterstützend und vernetzt kommuniziert werden. „Religiöse Bildung gelingt, wenn sie anschlussfähig ist an den lebensweltlichen Kontext, das damit einhergehende Lebensgefühl, die maßgeblichen Fakturen der Identitätsbildung und die kommunikative Praxis der Menschen." (175)

Der Band ist auf der Höhe der Forschung zur Pastoral auf dem Lande und bringt durch die Perspektive auf die Bildungsaufgabe einen neuen zusätzlichen Akzent ein. Schade ist allein, dass – zu entschuldigen aufgrund der zahlenmäßigen Irrelevanz in den neuen Bundesländern – die interkonfessionelle Perspektive nicht in den Blick gerät und in ihren Veröffentlichungen auch nicht rezipiert ist. Umgekehrt sollte dies jedoch unbedingt geschehen.

Fulda Richard Hartmann

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

58. Bericht der Stiftung, 47. Forschungsbericht des Instituts, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Beuron: Herder 2014. 40 S., brosch. € o. A. Bestellnr. 940515.

Antonianum. LXXXIX, Fasc. 4, 2014 ISSN: 0003–6064: 543–560: Forthomme, OFM, B.: Philosophie, theologie, sagesse franciscaine et configurations scripturaires de la folie; 561–570: Capuzza, V.: La data del martirio di Paolo di Tarso nella *Lettera ai Corinti* di Clemente romano; 571–610: Núñez, OFM, M.C.: La gioia di evangelizzare. Potenzialità della *via pulchritudinis* e del linguaggio narrativo; 611–645: Harsányi, OFM, P.O.: Ricerca della felicità e mentalità consumistica. Una lettura alla luce dell'antropologia del Concilio Vaticano II; 645–678: Scozia, M.: La non classicità della metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto; 679–700: Kraschl, OFM, D.J.: A Philosophical Argument for the Createdness of the World; 701–712: Buffon, OFM, G.: Il *Proprium* del Concilio Vaticano II tra testi, ermeneutiche e stile. Appunti per una riflessione; 713–726: Solares, OFM, C.: El encuentro corre el riesgo de convertirse en un choque: Fransisco de Asís y Alik al Kamil, sultán (rey) de Egipto; 727–744: Pastwa, A.: La tutela dei diritti soggettivi nell'ordinamento giuridico della Chiesa: nell'ottica del principio sistemico aequitas canonica (can. 221 CIC); 745–756: Horowski, A.: Questioni Disputate di Alessandro Di Hales: aspetto dottrinale.

Antonianum. XC, Fasc. 1, 2015 ISSN: 0003–6064: 7–46: Allegra, OFM, G.M.: Attiraci a te, Vergine Immacolata; 47–80: Serafini, M.: "L'altezza ineffabile della sua misericordia". Incarnazione e Redenzione nella riflessione di Anselmo d'Aosta e Duns Scoto; 81–100: Mursia, A.: Frate Matteo d'Agrigento: fondatore dei primi conventi osservanti in Sicilia; 101–124: Torcivia, M.: Febronia Ferdinanda di Gesù (1657–1718). Clarissa del monastero di S. Chiara di Palmero; 125–144: Vanhoutte, K.K.P.: Chi ha paura della filosofia contemporanea continentale? Per una prospettiva di diagolo con il francescanesimo; 145–152: Demontis, L.: Perfetta pazienza e «miles celestis» nella Vita di San Lanfranco, vescovo di Pavia († 1198); 153–162: Perry, OFM, M.A.: Ministro generale, Discorso in occasione della inaugurazione ufficiale dell'Anno Accademico 2014–2015 della Pontificia Università "Antonianum" (10 novembre 2014); 161–174: Melone, SFA, M.: Rettore magnifico, Relazione sull'Anno Accademico 2013–2014; 175–192: Kośla, OFM, R.H.: *Redamatio.* L'influsso del pensiero di Giovanni Duns Scoto sulla teologia della riparazione.

Antonianum. XC, Fasc. 2, 2015 ISSN: 0003–6064: 249–274: Harmon, T.P.: Augustine and the Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy; 275–288: Moore, A.: 'From Rational Apologetics to Witness Apologetics'; 289–318: Marsh, M.N.: Above the Bright Blue Sky: A Critique of Near-Death Experiences – Artefact or Reality?; 319–342: Ruiz-Ortiz, F.-J.: "Their Fame Continues to Grow" (cf. Esth 9:4). The Book of Esther and its Reception; 343–384: Carrero, OFM, Á.D.: Tras la huella de la vida religiosa de américa latina y el caribe memoria, balance y prospectiva; 385–402: Faggioni, OFM, M.P.: L'ideologia del "gender". Sfida all'antropologia e all'etica cristiana; 403–422: Zani, A.V.: Quale idea di università? La prospettiva degli studi ecclesiastici (16 gennaio 2015); 423–428: Perry, OFM, Ministro Generale, M.A.: Fraternità e minorità fra tradizione e attulità; 429–434: Melone, SFA, Rettore Magnifico, M.: Novità e tradizione nella Pontificia Università Antonianum.

Antonianum. XC, Fasc. 3, 2015 ISSN: 0003–6064: 495–520: Forthomme, OFM, B.: La folie comme force réformatrice. Approche dialectique et romanesque selon Raymond Lulle; 521–544: Sari, S.: La percezione Iulliana della mariologie islamica; 545–562: Demontis, L.: Quomodo Terra Sancta recuperari potest. Fidenzio da Padova, Raimondo Lullo e il "Superamento" della crociata; 563–582: De Vizio, R.: Francesco d'Assisi e Raimondo Lullo: continuità e differenze nel loro rapporto con l'islam; 583–606: Ramis-Barceló, R.: Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias Iulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI; 607–622: Sedda, F.: La predicazione agli infedeli tra Francesco d'Assisi e Ramon Llull; 623–654: Díaz Marcilla, F.J.: La influencia de Ramon Llull en el entorno del *Cancionero* de Juan Alfonso de Baena; 655–660: Tessari, A.: Ramon Llull, Vida i Obres; 661–670: Compagno, C.: Il Lullismo in Italia.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 91, Fasc. 1, 2015 ISSN: 0013–9513: 1–32: Fleddermann, H.T.: The Resurrection of Jesus in the Plot of Q; 33–53: Moloney, F.J.: The Literary Unity of John 13,1–38; 55–86: Witulski, T.: Bischof contra Prophet: Das kleinasiatische Christentum des 2. Jahrhunderts zwischen lokaler Verfaßtheit und universaler Freiheit; 87–110: Nolland, J.: Does the Cultic אשם Make Reparation to God?; 111–130: Kraus, T.J.: Kritische Ausgaben des Neuen Testaments und Textkritik: Anmerkungen anhand von Lk 14,5 als Testfall?; 131–144: Juhás, P. / Lapko, R.: Aspis und Draqōnē und die mythologischen Wesen der Syrischen Baruch-Apokalypse.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 91, Fasc. 2, 2015 ISSN: 0013–9513: 201–222: Gemeinhardt, P.: The Dynamics of Mutual Condemnations in the Filioque Controversy: From the Carolingian Era to the Late Middle Ages; 223–238: Galle, G.: The Relation between the Condemnations of 1277 and Peter of Auvergne's Questions on *De caelo*; 239–256: François, W.: The Compositors' Neglect or the True Story behind the Prohibition of Vorsterman's Dutch Bibles; 257–269: Stanciu, D.: The Condemned Biography of Leonardus Lessius and the Debates on the Efficacy of Gracy; 271–280: Agten, E.: The Condemnation of Jansenist Vernacular Bibles in the Low Countries: The Case of Aegidius de Witte (1638–1721); 281–293: Vanysacker, D.: The Role of Giuseppe Garampi in the Hontheim Case; 295–309: De Pril, W.: The Resurgence of Integrism: The Action of the Holy Office against René Draguet; 311–332: Schelkens, K.: "Le plus aristocratique des goûts": Modernist, Orientalist and Anti-Semitic Bible Readings in Late Nineteenth-Century Belgium.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 61. Jahrgang, Heft 1, 2014 ISSN: 0016–0725: 5–18: Imbach, R.: „Was bringt das Klettern?" Der Aufstieg (*ascensus*) als Bild philosophischen Bemühens; 19–42: Brenet, J.-B.: Du corporel au spirituel. Averroès et la question d'un sens «agent»; 43–58: Boureau, A.: Albert le Grand, commentateur de l'Apocalypse; 59–76: Kaiser, C.: Basilius der Große und die *studia humanitatis* des Coluccio Salutati: Von Fehlschüssen, Bildungsmoden und differenten Wahrheitsformen; 77–95: Wolf, J.-C. / Buchmüller-Codoni, C.: Kierkegaard – der Einzelne gegen die Masse; 96–126: Quero-Sánchez, A.: „Einsam die Straße zu ziehn, gehört zum Wesen des Philosophen." Nietzsches Einsamkeit als metaphysisches Grundprinzip; 127–140: Cimino, A.: Messianic Experience of Language and Performativity of Faith. Agamben's Interpretation of Pauline Faith; 141–179: Knebel, S.K.: „Puella est domina sui corporis". Sexuelle Selbstbestimmung in der Theologie um 1600; 180–198: Rossini, M.: Einige Bemerkungen zum neuen Interesse an der philosophischen Anthropologie. Anlässlich der „Einführung" von H. Delitz: *Arnold Gehlen*; 199–213: Stammer, D.: Dynamische Ontologie im Ausgang von der Erfahrung des Subjekts. S.L. Frank und A.N. Whitehead; 214–236: Amor, Ch.J.: Das Leid der Tiere. Neuere Lösungsansätze der analytischen Religionsphilosophie in der Diskussion.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 61. Jahrgang, Heft 2, 2014 ISSN: 0016–0725: 301–338: Theissen, H.: Die Hermeneutik einer Schatzkammer. Der Stellenwert alttestamentlicher Perikopen im gegenwärtigen Gottesdienst; 339–358: Perkams, M.: Formen neuplatonischen Einheitsdenkens in Schellings früher und mittlerer Philosophie; 359–388: Hödl, L.: Die Eckhartsentenzen im Sentenzenkommentar des Wilhelm von Macclesfield OP († 1303) in der Brügge-Stadtbibl.-Hs. 491; 389–411: Furlan, T.J.: Aristotelian Limits; 412–429: Mayer, M.: Augustinus *De Civitate Dei*: Philosophie der Geschichte oder Geschichte der Philosophie; 430–464: Hofmeister Pich, R.: Duns Scotus's Anti-Averroism in the Prologue to *Ordinatio*: A First Approach; 465–478: Heilig, Ch.: Schöpfungsglaube und Teleologie.

Harvard Theological Review. 107:3, 2014 ISSN: 0017–8160: 255–289: Brown, B.: Jewish Political Theology: The Doctrine of *Da'at Torah* as a Case Study; 290–313: Kuehn, E.: Godforsakenness as the End of Prophecy: A Proposal from Schleiermacher's *Glaubenslehre;* 314–339: Schwartz, D.R.: Rabbinic Law between Biblical Logic and Biblical Text: The Pitfalls of Exodus 21:33–34; 340–362: Bagby, S.: Volitional Sin in Origen's *Commentary on Romans*; 363–398: Paget, J.C.: Albert Schweitzer and the Jews.

Harvard Theological Review. 108:1, 2015 ISSN: 0017–8160: 1–29: Beise Kiblinger, K.: Comparative Theology as Repeating with a Difference: Deconstruction, Yogācāra Buddhism, and Our Conditioned Condition; 30–51: Young, S.Y.: Paul's Ethnic Discourse on "Faith": Christ's Faithfulness and Gentile Access to the Judean God in Romans 3:21–5:1; 52–69: Alfsvåg, K.: Luther on Necessity; 70–97: Weiss, D.: Divine Concessions in the *Tanhuma* Midrashim; 98–112: Penny, W.K.: Dialect of the Tribe: Modes of Communication and the Epiphanic Role of Nonhuman Imagery in T.S. Eliot's *Four Quartets*; 113–128: Fraade, S.: "A Heart of Many Chambers": The Theological Hermeneutics of Legal Multivocality; 129–154: Singh, D.: Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues; 155–164: Waters, B.: Irreducible Reality, Irreducible Persons.

Harvard Theological Review. 108:2, 2015 ISSN: 0017–8160: 167–196: Pollock, B.: The Political Perfection of Original Judaism: Pedagogical Governance and Ecclesiastical Power in Mendelssohn's *Jerusalem*; 197–212: Gavrilyuk, P.L.: Georges Florovsky's Monograph "Herzen's Philosophy of History": The New

Archival Material and the Reconstruction of the Full Text; 213–234: Gregory, B. C.: Pride and Sin in Sirach 10:13 (15): A Study in the Interdependence of Text and Tradition; 235–262: Agostini, I.: Descarte's Proofs of God and the Crisis of Thomas Aquinas's Five Ways in Early-Modern Thomism: Scholastic and Cartesian Debates; 263–288: Giulea, D. A.: *Simpliciores, Eruditi*, and the Noetic Form of God: Pre-Nicene Christology Revisited; 289–306: Edwards, M.: "One Nature of the Word Enfleshed"; 307–324: Whitley, J. B.: The Literary Expansion of Ezekiel's "Two Sticks" Sign Act (Ezekiel 37:15–28).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 98, No. 2, 2014 ISSN: 0035–2209: 193–240: Tremblay, B.: La logique comme science du langage chez Albert le Grand; 241–260: Bourdin, B.: Carl Schmitt: Un contre-messianisme théologico-politique?; 261–352: Fouilloux, È.: L'affaire Chenu (1937–1943); 353–380: Durand, E.: Note sur la théologie de l'histoire; 381–404: Rousse-Lacordaire, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 98, No. 3, 2014 ISSN: 0035–2209: 413–442: Imbach, R.: Prédicateur philosophe – Philosophe prédicateur; 443–456: Sturlese, L.: Observations sur la prédication d'Eckhart; 457–478: Grellard, Ch.: Le sermon comme exercice de casuistique chez Jean Gerson; 479–496: Edelheit, A.: Philosophy and Theology in an Oral Culture: Renaissance Humanists and Renaissance Scholastics; 497–542: Rothschild, J.-P.: La philosophie dans la prédication du judaïsme espagnol du XIIIe au XVIe siècle; 543–562: Counet, J.-M.: Le sermon comme *manuductio* chez Nicolas de Cues; 563–580: Büttgen, Ph.: Martin Luther et l'objet de la prédication; 581–596: Millet, O.: La philosophie et les philosophes dans les sermons de Calvin.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 98, No. 4, 2014 ISSN: 0035–2209: 601–668: Oliva, A.: Essence et finalité du mariage selon Thomas d'Aquin. Pour un soin pastoral renouvelé; 669–704: Amir-Moezzi, M. A.: 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV); 705–732: Menin, M.: La morale des étoiles. Pluralité des mondes et providentialisme anthropocentrique dans la pensée de Bernardin de Saint-Pierre; 733–754: Jossua, J.-P.: En relisant Bremond.

Revue théologique de Louvain. 46e Année, Fasc. 1, 2015 ISSN: 0080–2654: 1–26: Lafont, G.: Le décret *Perfectae Caritatis* et la vie religieuse aujourd'hui; 27–56: Manhaeghe, É.: Le décret *Ad Gentes*. Début d'une nouvelle ère missionnaire; 57–83: Brito, E.: Dieu est-il nécessaire? L'approche d'Eberhard Jüngel; 84–96: De Martin De Viviés, P.: Les deux fils envoyés à la vigne (Mt 21,28–32). Une parabole dans tous ses états.

Revue théologique de Louvain. 46e Année, Fasc. 2, 2015 ISSN: 0080–2654: 153–177: Scheuer, J.: À 50 ans de *Nostra Aetate*. Dialogue interreligieux et théologie des religions; 178–203: Lesch, W.: *Inter mirifica*. Un texte révélateur de problèmes communicationnels; 204–224: Holzer, V.: L'unité de la christologie. La contribution du théologien Hans Urs von Balthasar à la résolution de la distase entre «Historie» et «Geschichte»; 225–247: Join-Jambert, A. / Yudistiro Adifitri Tyassanto, A.: La conciliarité en Indonésie. Nouveautés et enjeux ecclésiologiques; 248–255: Famerée, J.: Du neuf dans les relations de l'Église orthodoxe avec les autres chrétiens.

Saeculum. 64. Jahrgang, 1. Halbband, 2014 ISSN: 0080–5319: 1–8: Wendt, R.: Einleitung: Der Pazifische Ozean und die Europäer. Ambitionen, Erfahrungen, Transfers; 9–24: Rath, I.: Von Geistern, die zu Hexen wurden: Transreligiöser Kulturkontakt mit dem Bösen in der spanisch-katholischen Mission auf den Philippinen; 25–40: Crailsheim, E.: Wandel und Ambivalenz der Darstellung der „Moros" auf den kolonial-spanischen Philippinen (16.–17. Jahrhundert); 41–54: Mückler, H.: Imperialistischer Wettlauf, Stützpunktkolonialismus und „indirect rule": Britische koloniale Aktivitäten im Pazifik; 55–72: Anderhandt, J.: Statt mit den Großen zu irren. Das praktische Kolonialprogramm Eduard Hernheims; 73–90: Schütte, H.: „Ein kleiner Fortschritt in kultureller Hinsicht": Mission als Modernisierung; 91–108: Wendt, R.: Deutsche Gräber auf dem europäischen Friedhof in Neiafu, Vava'u, Tonga-Inseln. Erinnerungsort zu Auswanderung und Transkulturation; 109–124: Dürbeck, G.: Ozeanismus im postkolonialen Roman, Christian Krachts *Imperium*; 125–141: Schindlbeck, M.: Schaufenster Ozeanien. Museale Blicke auf eine Inselwelt.

Theologie der Gegenwart. 58. Jahrgang, Heft 1, 2015 ISSN: 0342–1457: 2–15: Lau, M.: „Wenn einer hinter mir nachfolgen will …". Konturen markinischer Jesusnachfolge; 16–28: Schütz, C.: Christus nachfolgen als Mönch – Ursprung und Weg; 29–41: Eder, M.: „Mach's nach!" Johann Michael Sailer (1751–1832) und Johann Evangelist Wagner (1807–1886) – zwei „Apostel" der Nächstenliebe als Vorbilder für uns heute; 42–53: Scheuchenpflug, P.: Neue Räume für ein altes Motiv. Wie „Nachfolge" zum Thema in der modernisierten Gesellschaft werden kann; 54–63: März, C.-P.: Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum"; 64–67: Holzbrecher, S.: Zwischen Rausch und Realität. Tagungsbericht „Erster Weltkrieg und die Theologie".

Theologie der Gegenwart. 58. Jahrgang, Heft 2, 2015 ISSN: 0342–1457: 82–93: Beinert, W.: Einstimmen oder Übereinstimmen? Die Aufgabe des Glaubenssinnes der Gläubigen; 94–106: Althaus, R.: Die Zulassung „wiederverheirateter Geschiedener" zu den Sakramenten. Ein Bruch mit der Tradition?; 107–119: Römelt, J.: Zweite Ehe und Kommunionempfang. Aspekte einer Gewissensentscheidung; 120–130: Kranemann, B.: Konzilsgedenken als Identitätsklärung. Das Jubiläum von Sacrosanctum Concilium in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft; 131–143: Collet, G.: Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragestellung für ein altes Problem oder alte Fragestellung für ein neues Problem?; 144–155: Feldhoff, N.: Die Kirche und ihre Finanzen. Staatsleistungen – Aufsicht – Tranzparenz.

Theological Studies. Vol. 76, No. 1, 2015 ISSN: 0040–5639: 7–28: Crowley, S. J., P.: Mystagogy and Mission: The Challenges of Nonbelief and the Task of Theology; 29–42: O'Collins, S. J., G. / Braithwaite, S. J., D.: Tradition as Collective Memory: A Theological Task to Be Tackled; 43–64: Moyaert, M.: Theology Today: Comparative Theology as a Catholic Theological Approach; 65–86: Doyle, D. M.: Otto Semmelroth and the Advance of the Church as Sacrament at Vatican II; 87–111: Johnson, C. V.: From Organic Growth to Liturgico-Plasticity: Reconceptualizing the Process of Liturgical Reform; 112–128: Chan, S. J., L.: Biblical Ethics: 3D; 129–147: Keenan, S. J., J.: Redeeming Conscience; 148–165: Vincini, S. J., A. / Brazal, A. M.: Longing for Transcendence: Cyborgs and Trans- and Posthumans.

Theological Studies. Vol. 76, No. 2, 2015 ISSN: 0040–5639: 243–259: Doran, S. J., R. M.: A New Project in Systematic Theology; 260–279: Peppard, M.: Paul Would Be Proud: The New Testament and Jewish-Gentile Respect; 280–297: Ables, T. E.: The World in Which All Things Are Spoken: Augustine, Anselm, and Bonaventure on Christology and the Metaphysics of Exemplarity; 298–310: Howland Sanks, S. J., T.: A Church That Can and Cannot Change: The Dynamics of Tradition; 311–329: Durheim, B. / Turnbloom, D. F.: Tactical Ecumenism; 300–346: Ekpo, A.: The *Sensus Fidelium* and the Threefold Office of Christ: A Reinterpretation of *Lumen Gentium* No. 12.

Zeitschrift für katholische Theologie. 137. Band, Heft 2, 2015 ISSN: 0044–2895: 127–140: Neufeld SJ, K. H.: Joseph Maréchal und Karl Rahner. Vom Umgang mit Thomas von Aquin; 141–169: Brachtendorf, J.: „Et lacrymatus est Jesus" (Joh 11,35). Die Traurigkeit Jesu in der Affektenlehre bei Augustinus, Thomas von Aquin und Meister Eckhart. Für Gerhard Leibold zum 70. Geburtstag; 170–192: Kirchschläger, P. G.: Nächstenliebe – das Leitprinzip christlicher Moraltheologie; 193–205: Markl SJ, D.: Ein „leidenschaftlicher Gott". Zu einem zentralen Motiv biblischer Theologie.

Exegese / Bibelwissenschaft

Becker, Jakob / Zimmermann, Daniel: Es war, wie geschrieben steht. Jesu Leben nach den Evangelien neu erzählt und kontrovers gedeutet. – Heidelberg: Winter 2015. 279 S., geb. € 54,00 ISBN: 978–3–8253–6480–9.

Bilby, Mark Glen: As the bandit will I confess you. Luke 23,39–43 in early Christian interpretation. – Strasbourg: Brepols Publishers 2013. 371 S. (Cahiers de Biblia Patristica, 13), pb. € 39,50 ISBN: 978–290–680–512–5.

Braulik, Georg: Psalmen beten mit dem Benediktinischen Antiphonale. – Frankfurt: Peter Lang 2011. 155 S. (Österreichische Biblische Studien, 40), geb. € 37,95 ISBN: 978–3–631–63056–3.

Eckstein, Juliane Maria: Kurz- oder Langvorlage? Anwendung des Idiolekttests auf die in der griechischen Textüberlieferung asterisierten Passagen des Ijobbuches. – St. Ottilien: EOS 2015. 176 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 98), pb. € 24,95 ISBN: 978–3–8306–7707–9.

Others and the Construction of Early Christian Identities, hg. v. Raimo Hakola / Nina Nikki / Ulla Tervahauta. – Helsinki: Finnish Exegetical Society 2013. 344 S. (Publications of Finnish Exegetical Society, 106), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–61–1.

Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: „Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes" (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 328 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–460–33149–5.

Irsigler, Hubert: „Denk an deinen Schöpfer". Studien zum Verständnis von Gott, Mensch und Volk im Alten Testament. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 349 S. (Stuttgarter Biblische Aufsätzbände – Altes Testament, 60), kt € 52,00 ISBN: 978–3–460–06601–4.

Kremser, Konrad: Augustins Auslegung des Psalms 131 (130) im Horizont neuzeitlicher Bibelwissenschaft. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 141 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 234), kt € 24,90 ISBN: 978–3–460–03344–3.

Pavan, Marco: "He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return" (Ps 78,39). The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73–89). – Frankfurt: Peter Lang 2014. 473 S. (Österreichische Biblische Studien, 44), geb. € 87,95 ISBN: 978–3–631–65623–5.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Iohannem. Fascicle 2. Jo 4,49–9,41, hg. v. Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2013. 660 S. (Vetus Latina. Neues Testament, 19), kt € 238,00 ISBN: 978–3–451–00319–6.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Marcum. Fascicule 4. Mc 4,15–6,16, hg. v. Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2015. 320 S. (Vetus Latina. Neues Testament, 17), geh. € 64,00 ISBN: 978–3–451–00589–3.

Vetus Latina. Sirach (Ecclesiasticus). Pars altera, 11/2. Fascicle 1. Sir 25,1–28,24, hg. v. Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2014. 80 S., brosch. € 64,00 ISBN: 978–3–451–00646–3.

Wrembek, Christoph: Sentire Jesum – Jesus erspüren. Vom Gottesbild Jesu und vom Gottesbild von Menschen. – Paderborn: Bonifatius 2014. 428 S., kt € 26,90 ISBN: 978–3–89710–584–3.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXIX: Super Euclidem, hg. v. Paul M. J. E. Tummers. – Münster: Aschendorff 2014. (XXIV) 125 S., kt € 98,00 ISBN: 978–3–402–10111–7.

Burkard, Dominik: Sebastian Merkle (1862–1945). Leben und Werk des Würzburger Kirchenhistorikers im Urteil seiner Zeitgenossen. – Würzburg: Schöningh 2014. 356 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, LXVII), geb. € 36,00 ISBN: 978–3–87717–073–1.

Der Jansenismus – eine „katholische Häresie"? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit, hg. v. Dominik Burkard / Tanja Thanner. – Münster: Aschendorff 2014. (VIII) 464 S.

(Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 159), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–402–11583–1.

Egelkraut, Helmuth: Die Liebenzeller Mission und der Nationalsozialismus. Eine Studie zu ausgewählten Bereichen, Personen und Positionen. Mit einer Stellungnahme des Komitees der Liebenzeller Mission. – Berlin: Lit 2015. 531 S. (Interkulturalität & Religion, 3), kt € 39,90 ISBN: 978–3–643–12980–2.

Flammer, Thomas: Nationalsozialismus und katholische Kirche im Freistaat Braunschweig 1931–1945. – Paderborn: Schöningh 2013. (CD-Beilage) 347 S. (Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 124), Ln. € 49,90 ISBN: 978–3–506–77686–0.

Die litterae annuae. Die Jahresberichte der Gesellschaft Jesu aus Altona und Hamburg (1598–1781). Erster Halbband: 17. Jahrhundert. Zweiter Teilband: 18. Jahrhundert, hg. v. Christoph Flucke. – Münster: Aschendorff 2015. 1300 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 123), kt € 49,00 ISBN: 978–3–402–13102–2.

Dominikaner und Juden / Dominicans and Jews. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. bis zum 20. Jahrhundert / Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century, hg. v. Elias H. Füllenbach OP / Gianfranco Miletto. – Berlin: De Gruyter 2015. (L) 548 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, 14), geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–004515–3.

Origenes Humanista. Pico della Mirandolas Traktat „De salute Origenis disputatio", hg. v. Alfons Fürst / Christian Hengstermann. – Münster: Aschendorff 2015. 464 S. (Adamantiana, 5), geb. € 62,00 ISBN: 978–3–402–13715–4.

Petráček, Tomáš: Church, Society and Change. Christianity Impaired by Conflicting Elites. – Lublin: EL Press 2014. 124 S., kt € o. A. ISBN: 978–83–86869–35–0.

Petráček, Tomáš: Man, Values and the Dynamics of Medieval Society. Anthropological Concepts of the Middle Ages in a Transcultural Perspective. – Lublin: EL Press 2014. 126 S., kt € o. A. ISBN: 978–83–86869–39–8.

Schmidt-Eppendorf, Peter: Die katholischen Geistlichen auf Nordstrand. 1654–1999. – Münster: Aschendorff 2015. 238 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–13096–4.

Minucius Felix. „Octavius", hg. v. Christoph Schubert. – Freiburg: Herder 2014. 766 S. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, 12), geb. € 140,00 ISBN: 978–3–451–29049–7.

Thielicke, Helmut: The Waiting Father. Sermons on the Parables of Jesus. – Cambridge: Lutterworth Press 2015. 192 S., pb. £ 19,50 ISBN: 978–0–7188–9366–8.

Wickes, Jeffrey: St. Ephrem the Syrian. The Hymns on Faith. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2015. (XXI) 424 S. (Fathers of the Church Series, 130), geb. $ 39,95 ISBN: 978–0–8132–2735–1.

Systematische Theologie

Baab, Florian: Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute. – Regensburg: Pustet 2013. 300 S. (ratio fidei, 51), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2553–6.

Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, hg. v. Margit Eckholt / Saskia Wendel. – Ostfildern: Grünewald 2012. 319 S., kt € 23,00 ISBN: 978–3–7867–2926–6.

Gerwing, Manfred: Glaube in Geschichte und Gegenwart. – Münster: Aschendorff 2015. 344 S., geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–13136–7.

Keppeler, Cornelius: Heil ohne Kirche? Antworten von Karl Rahner, dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Erklärung *Dominus Iesus.* – Hofheim am Taunus: Skepping 2015. 203 S. (Theologische Studien, 1), pb. € 16,90 ISBN: 978–3–9815322–5–8.

Kubitza, Heinz-Werner: Der Dogmenwahn. Scheinprobleme der Theologie. Holzwege einer angemaßten Wissenschaft. – Marburg: Tectum 2015. 393 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–8288–3500–9.

Moraltheologie

Kollateralopfer. Die Tötung von Unschuldigen als rechtliches und moralisches Problem, hg. v. Matthias Gillner / Volker Stümke. – Münster: Aschendorff 2014. 258 S. (Studien zur Friedensethik, 49), geb. € 46,00 ISBN: 978–3–402–11693–7.

Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe, hg. v. Thomas Knieps-Port le Roi / Bernhard Sill. – St. Ottilien: EOS 2013. 308 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7601–0.

Werden, Rita: Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie. – Münster: Aschendorff 2015. 239 S. (Studien der Moraltheologie, Neue Folge, 3), kt € 36,00 ISBN: 978–3–402–11932–7.

Ökumene

Erik Peterson und die Universität Bonn, hg. v. Michael Meyer-Blanck. – Würzburg: Ergon 2014. 345 S. (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 11), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–95650–044–2.

Peiponen, Matti: Ecumenical Action in World Politics. The Creation of the Commission of the Churches on International Affairs (CCIA), 1945–1949. – Helsinki: Luther-Agricola-Seura 2012. 434 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 66), geb. € 28,00 ISBN: 978–951–9047–74–4.

Missionswissenschaft / Religionswissenschaft

Fornet-Betancourt, Raúl: Interkulturalität und Menschlichkeit. – Aachen: Mainz 2013. 156 S. (Concordia, Reihe Monographien, 61), pb. € 25,00 ISBN: 978–3–86130–293–3.

„Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!" Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker (1913–1979). Vorträge zur Tagung am 25. Mai 2013, Universitäts- und Landesbibliothek Münster, hg. v. Ursula Hacker-Klom / Jan Klom / Reinhard Feldmann. – Münster: MV Wissenschaft 2013. 127 S. (Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe 1, 1), pb. € 12,40 ISBN: 978–3–8405–0089–3.

Eine arme Kirche für die Armen. Theologische Bedeutung und praktische Konsequenzen, hg. v. Jorge Gallegos Sánchez / Markus Luber. – Regensburg: Pustet 2015. 296 S. (Weltkirche und Mission, 6), kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2673–1.

Migration als Ort der Theologie, hg. v. Tobias Kessler. – Regensburg: Pustet 2014. 207 S. (Weltkirche und Mission, 4), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2579–6.

Reconciliation – Justice – Peace. Versöhnung – Gerechtigkeit – Friede, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Luzern: Brunnen 2014. 278 S. (Forum Mission, 10), pb. CHF 48,00 ISBN: 978–3–03727–059–2.

Liturgiewissenschaft

Chauvet, Louis-Marie: Symbol und Sakrament. Eine sakramentale Relecture der christlichen Existenz. – Regensburg: Pustet 2015. 527 S. (Theologie der Liturgie, 8), kt € 54,00 ISBN: 978–3–7917–2670–0.

Jeûne et pratiques de repentance: dimensions communautaires et liturgiques, hg. v. André Lossky / Goran Sekulovski. – Münster: Aschendorff 2015. 332 S. (Semaines d'Études Liturgiques Saint-Serge, 58), kt € 47,00 ISBN: 978–3–402–11330–1.

Lateinische Hymnen, hg. v. Alexander Stock. – Berlin: Verlag der Weltreligionen 2012. 402 S., Ln. € 38,00 ISBN: 978–3–458–70038–8.

Spiritualität

Bernhart, Joseph: „Da rief Er ein Kind …". Predigten – Betrachtungen. – Weißenhorn: Anton H. Konrad 2014. 295 S., geb. € 22,00 ISBN: 978–3–87437–563–4.

Knechten, Heinrich Michael: Russische Klostergründer. – Kamen: Hartmut Spenner 2013. 221 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XII), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–141–1.

Knechten, Heinrich Michael: Russische Glaubensboten. – Kamen: Hartmut Spenner 2013. 213 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XIII), pb. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–151–0.

Müller, Klaus: Gottes ABC. Gedanken und Texte zum Lesejahr B. – Münster: Aschendorff 2015. 347 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–402–13041–4.

Unterwegs im Namen der Religion / On the Road in the Name of Religion. Pilgern als Form von Kontingenzbewältigung und Zukunftssicherung in den Weltreligionen / Pilgrimage as a Means of Coping with Contingency and Fixing the Future in the World's Major Religions, hg. v. Klaus Herbers / Hans Christian Lehner. – Stuttgart: Franz Steiner 2014. 152 S. (Beiträge zur Hagiographie, 15), pb. € 36,00 ISBN: 978–3–515–10777–8.

Kirchenrecht

Hallermann, Heribert: Katholische Theologie im Bologna-Prozess. Gesetze, Dokumente, Berichte. – Paderborn: Schöningh 2011. 572 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 13), kt € 69,00 ISBN: 978–3–506–77123–0.

Die finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns, hg. v. Burkhard Kämper / Hans W. Thönnes. – Münster: Aschendorff 2013. (X) 189 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 47), pb. € 32,80 ISBN: 978–3–402–10565–8.

Rothe, Wolfgang F.: Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC. Eine rechtsgeschichtliche, rechtssystematische und rechtskritische Untersuchung. – St. Ottilien: EOS 2014. 538 S. (Münchener Theologische Studien, 68), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–8306–7647–8.

Wodrazka, Paul Bernhard: Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer. – St. Ottilien: EOS 2015. 75 S. (Kanonistische Reihe, 26), pb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7700–0.

Sozialethik

Friedensethik im frühen Mittelalter. Theologie zwischen Kritik und Legitimation von Gewalt, hg. v. Gerhard Beestermöller. – Münster: Aschendorff 2014. 327 S. (Studien zur Friedensethik, 46), geb. € 56,00 ISBN: 978–3–402–11690–6.

armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen" und ihre Bedeutung für die christliche Sozialethik, hg. v. Julia Blanc / Maria Brinkschmidt / Christoph Krauss / Wolf-Gero Reichert. – Münster: Aschendorff 2014. 262 S. (Forum Sozialethik, 14), kt € 19,80 ISBN: 978–3–402–10640–2.

Handbuch Militärische Berufsethik. Band 1: Grundlagen, hg. v. Thomas Bohrmann / Karl-Heinz Lather / Friedrich Lohmann. – Wiesbaden: Springer 2013. (XII) 442 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–531–17715–1.

Erben der Gewalt: Zum Umgang mit Unrecht, Leid und Krieg. Eredi della Violenza: Sulle problematiche di ingiustizia, dolore e guerra, hg. v. Jörg Ernesti / Ulrich Fistill / Martin M. Lintner. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 203 S. (Brixner Theologisches Jahrbuch. 5. Jahrgang / Annuario Teologico Bressanone. Anno 2014), geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7022–3456–0.

Arbeit – Freizeit – Muße. Über eine labil gewordene Balance, hg. v. Hermann Fechtrup / William Hoye / Thomas Sternberg. – Berlin: Lit 2015. 229 S. (Dokumentationen der Josef Pieper Stiftung, 8), kt € 29,90 ISBN: 978–3–643–12870–6.

Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, hg. v. Marco Hofheinz / Frank Mathwig / Matthias Zeindler. – Zürich: TVZ 2012. 392 S., pb. € 36,00 ISBN: 978–3–290–17557–3.

Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft. Gedenkschrift für Franz Martin Schmölz, hg. v. Elisabeth Kapferer / Gertraud Putz / Cle-

mens Sedmak / M.C. Wintersteiger. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 342 S. (Salzburger theologische Studien, 52), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7022–3417–1.

Wink, Walter: Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit. – Regensburg: Pustet 2014. 170 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2591–8.

Interreligiöser Dialog

Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität. Justice, Knowledge and Spirituality. Justicia, Conocimiento y Espiritualidad, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Aachen: Mainz 2014. 210 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 38), pb. € 29,50 ISBN: 978–3–95886–001–8.

Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven. *Towards a just Universality.* Philosophical Foundations and Political Perspectives. *Hacia una universalidad justa.* Fundamentaciones filosóficas y perspectivas políticas, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt / Hans Schelkshorn / Franz Gmainer-Pranzl. – Aachen: Mainz 2013. 242 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 36), pb. € 29,50 ISBN: 978–3–86130–641–2.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm / Safrai, Chana: Talmud lernen. Vorträge an der Evangelischen Akademie zu Berlin 1992–2001. – Bonn: Orient und Okzident 2014. 371 S., pb. € 29,00 ISBN: 978–3–9806216–6–3.

Theologie und Gesellschaft

Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft, hg. v. Christoph Böhr / Philipp W. Hildmann / Johann Christian Koecke. – Wiesbaden: Springer 2015. 332 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–658–08287–1.

Felix iste viator. Franziskanisch unterwegs in Kunst, Literatur und Geschichte. Jürgen Werinhard Einhorn zum Gedenken, hg. v. Cornelius Bohl / Bernd Schmies. – Münster: Aschendorff 2014. (XIII) 354 S. (Franziskanische Forschungen, 54), geb. € 52,00 ISBN: 978–3–402–18690–9.

Deininger, Bernd: Wie die Kirche ihre Macht missbraucht. Ein Theologe und Therapeut berichtet. – Frankfurt a.M.: Fischer 2014. 189 S., pb. € 12,99 ISBN: 978–3–596–19894–8.

Christlicher Glaube im heutigen Afrika. Beiträge zu einer theologischen Standortbestimmung, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Rodrigue M. Naortangar SJ. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013. 381 S. (Salzburger Theologische Studien, 49 – interkulturell, 13), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7022–3289–4.

Christentum – Moderne – Politik. Studien zu Franz-Xaver Kaufmann, hg. v. Stephan Goertz / Hermann-Josef Große Kracht. – Paderborn: Schöningh 2014. 186 S., pb. € 26,90 ISBN: 978–3–506–76952–7.

Krengel, Lisa J.: Die Evangelische Theologie und der Bologna-Prozess. Eine Rekonstruktion der ersten Dekade (1999–2009). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 428 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 48), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–02923–5.

Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative, hg. v. Paolo Martinelli / Albert Schmucki. – Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2014. 202 S., pb. € 18,00 ISBN: 978–88–10–54152–4.

Der kirchliche Auftrag zur Mitgestaltung unserer freiheitlichen Demokratie, hg. v. Burkhard Kämper / Klaus Pfeffer. – Münster: Aschendorff 2015. (XII) 157 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 48), kt € 32,80 ISBN: 978–3–402–10566–5.

Sander, Gisela Maria: Unter dem Diktat der Kunst. Propheten im Spiegel der Gedichte Rainer Maria Rilkes. – Ostfildern: Grünewald 2015. 455 S. (Theologie und Literatur, 29), pb. € 48,00 ISBN: 978–3–7867–3037–8.

Wenzel, Eugen: Ein neues Lied? Ein besseres Lied? Die neuen „Evangelien" nach Heine, Wagner und Nietzsche. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2014. 423 S. (Epistemata Literaturwissenschaft, 804), pb. € 56,00 ISBN: 978–3–8260–5370–2.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. William Arnal, 3737 Wascana Parkway, Regina, SK S4S 0A2, Kanada
Prof. Dr. Egbert Ballhorn, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Hannes Bezzel, Fürstengraben 6, 07743 Jena
Prof. Dr. Reinhold Boschki, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Mirko Breitenstein, Helmholtzstr. 10, 01069 Dresden
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Bernhard Emunds, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt a.M.
Dr. Konrad Fischer, Rosa-Luxemburg-Str. 2, 75015 Bretten
PD Dr. Carola Fleck, Universitätsring 19, 54296 Trier
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Juan Manuel Granados Rojas SJ, Piazza della Pilotta 35, 00187 Rom, Italien
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstr. 78 B, 8010 Graz, Österreich
Dr. Gregor Klapczynski, Stettiner Str. 57, 48147 Münster
Dr. Stefan Klug, Mindener Str. 12, 48145 Münster
Prof. Dr. Bernhard Maier, Wilhelmstr. 50, 72074 Tübingen
Julian-Christopher Marx M.A., Erich-Weinert-Str. 142 D, 10409 Berlin
PD Dr. Detlef Metz, Pfarrweg 1, 35088 Battenberg
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Philipp Müller, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
PD Dr. Rainer Neu, Universitätsstr. 12, 45117 Essen
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Leo J. O'Donavan SJ, 106 West 56 Street, New York, NY 10019, USA
Dr. Thorsten Paprotny, Appelstr. 11 A, 30167 Hannover
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. Dr. Karl Prenner, Heinrichstr. 78 B/II, 8010 Graz, Österreich
PD Dr. Ulli Roth, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg im Breisgau
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Prof. Dr. Rüdiger Schmitt, Johannisstr. 1–4, 48143 Münster
Dr. Heiner Süselbeck, C/Sevilla 2, 07150 Andratx/Mallorca, Spanien
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Prof. em. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Christian Wessely, Heinrichstr. 78 B/I, 8010 Graz, Österreich

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.
Printed in Germany
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

© 2015 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