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