THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2015 | 111. Jahrgang

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

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 187

Kratz, Reinhard Gregor: Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament (Michael Pietsch)

Leene, Henk: Newness in Old Testament Prophecy. An Intertextual Study (Ulrich Berges)

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Hohelied der Liebe (Nina Sophie Heereman)

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

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 194

Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, hg. v. Thomas Söding (Hermann-Josef Röhrig)

Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung, hg. v. Martin Fischer (Daniel Bugiel)

Kollmann, Bernd: Neues Testament kompakt (Beate Kowalski)

Schluep-Meier, Christoph: Der Philipperbrief / Der Philemonbrief. Die Botschaft des Neuen Testaments (Thomas Johann Bauer)

Swoboda, Sören: Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* im Kontext griechisch-römischer Historiographie (Wilfried Eisele)

Calpino, Teresa J.: Women, Work and Leadership in Acts (Anni Hentschel)

Moser, Marion: Schriftdiskurse im Johannesevangelium. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7 (Hans Förster)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 205

Huttner, Ulrich: Early Christianity in the Lycus Valley (William Tabbernee)

Dockter, Hanno: Klerikerkritik im antiken Christentum (Ulrich Volp)

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. v. Irene Dingel. Vollständige Neuedition; Quellen und Materialien, Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers; Quellen und Materialien, Band 2: Die Konkordienformel (Bernd Jaspert)

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

Hömig, Herbert: Carl Theodor von Dalberg. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons (Klaus Unterburger)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 212

Drobner, Hubertus R.: Augustinus von Hippo. Predigten zu den alttestamentlichen Propheten (Sermones 42–50). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen (Nicolas De Maeyer)

Moreschini, Claudio: A Christian in Toga. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian (Josef Lössl)

Gertrud von Helfta – Botschaft von Gottes Güte. Band I: Buch 1 und 2, lateinisch – deutsch, hg. und übers. v. Äbtissin Maria Hildegard Brem (Siegfried Ringler)

Mieth, Dietmar: Meister Eckhart (Henryk Anzulewicz)

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

Frère Émile: Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar. Mit einem Geleitwort von Charles Taylor. Aus dem Französischen übers. v. Goran Subotic in Zusammenarbeit mit der Communauté de Taizé (Ulrich Engel)

Philosophie . . . . . Sp. 220

Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, hg. v. Klaus Viertbauer / Reinhart Kögerler (Magnus Lerch)

Knapp, Markus: Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne (Manfred Gerwing)

Wahlberg, Mats: Revelation as Testimony. A Philosophical-Theological Study (Wolfgang Klausnitzer)

Puntel, Lorenz / Tourpe, Emmanuel: Philosophie als systematischer Diskurs. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten (Klaus E. Müller)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 226

Rohls, Jan: Ideengeschichte des Christentums. Band I: Offenbarung, Vernunft und Religion; Band II: Schrift, Tradition und Bekenntnis; Band III/1 und III/2: Gott, Trinität und Geist (Marcello Neri)

Paulin, Maximilian: Sein und Streit. Heinrich Rombach, René Girard und das Spiel unseres Begehrens (Ralf Miggelbrink)

Kessler, Hans: Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrung, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben (Denis Schmelter)

Dogmatik . . . . . Sp. 232

Schelhas, Johannes: Christozentrische Schriftauslegung: Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich (Wolfgang W. Müller)

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Ekklesiologie. 1. Raum (Ralf Miggelbrink)

Kundert, Lukas: Die evangelisch-reformierte Kirche. Grundlagen für eine Schweizer Ekklesiologie (Frank Ewerszumrode)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 236

Ricken, Friedo: Sozialethik (Gerhard Höver)

Höffe, Otfried: Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik (Gerhard Höver)

Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie, hg. v. Jochen Ostheimer / Markus Vogt (Michael Rosenberger)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 240

Voigt, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945 (Agnes Slunitschek)

Winkler, Dietmar W.: Wann kommt die Einheit? Ökumene als Programm und Herausforderung (Christina Mentemeier)

Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hg. v. Dorothea Sattler / Volker Leppin (Gunther Wenz)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 245

Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke / Bülent Ucar (Dina El Omari)

Oosterhuis, Huub: Psalmen. Aus dem Niederländischen übers. v. Annette Rothenberg-Joerges / Hanns Keßler (Martin Rohner)

Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig, hg. v. Thomas Krobath / Georg Ritzer (Dorothee Herborn)

Aronica, Markus: Kirchenbegehungen im Freiburger Münster. Überlegungen aus religionsdidaktischer Sicht (Ulrich Kumher)

Winter, Stephan: Liturgie – Gottes Raum. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi* (Josip Gregur)

Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation, hg. v. Rudolf Voderholzer (Thomas Schüller)

Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, hg. v. Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl (Martin Rehak)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 256

Social Media and Religious Change, hg. v. Marie Gillespie / David Eric John Herbert / Anita Greenhill (Michael Hertl)

Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual, hg. v. Michael Wermke (Henning Theißen)

Öffentliche Religion – religiöse Öffentlichkeit, hg. v. Karlies Abmeier / Michael Borchard (Edmund Arens)

Liao, Yiwu: Gott ist rot. Geschichten aus dem Untergrund – Verfolgte Christen in China (Katrin Fiedler)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 261

Herausforderung vom „Ende der Welt“
Bücher über Papst Franziskus

Von Ulrich Ruh

Die Papstgeschichte der letzten 100 Jahre lässt sich in drei Phasen unterteilen. Den Anfang machen die Päpste bis einschließlich Pius XII. (1939–1958), die ihr Amt im Zeichen der durch das Erste Vatikanische Konzil dogmatisch festgelegten päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsvollmacht einerseits wie auch andererseits der politischen Neuorientierung nach dem gewaltsamen Ende des Kirchenstaates und der damit verbundenen Etablierung des Papsttums als moralischer Autorität ausübten. Die zweite Phase umfasst die Amtszeit der beiden „Konzilspäpste“ Johannes XXIII. (1958–1963) und Paul VI. (1963–1978). Diese Pontifikate standen weitgehend im Zeichen der Ankündigung, Durchführung und Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den entsprechenden kirchlichen Neuaufbrüchen und Turbulenzen. Nach dem kurzen Intermezzo von Johannes Paul I. begann dann mit Johannes Paul II. (1978–2005) ein neues Kapitel der Papstgeschichte: Nicht nur die geographische Herkunft der Päpste wurde nach Jh.en selbstverständlicher „Italianità“ wieder bunter (Polen, Deutschland, Argentinien); gleichzeitig nahm die subjektive Profilierung des Amtes durch den jeweiligen Inhaber deutlich zu. Das gilt für den „Rekordpapst“ Johannes Paul II. (Reisen, Enzykliken, Heiligsprechungen …) mit seinem ausgeprägten spirituell-politischen Sendungsbewusstsein wie auch für Benedikt XVI. mit seinen überaus erfolgreichen theologischen Jesus-Büchern als charakteristischem Ertrag der durch den überraschenden Rücktritt zum 28. Februar 2013 beendeten Amtszeit.

In dieser Linie steht auch Papst Franziskus, der als Erzbischof von Buenos Aires am 13. März 2013 zum Papst gewählt wurde. Seine spezifische Art der Amtsführung, die sich gleich zu Beginn des Pontifikats abzeichnete, hat das Interesse vieler Autoren bzw. Verlage geweckt, ebenso wie die biographischen Stationen und Prägungen von Jorge Mario Bergoglio vor seiner Wahl zum Papst. Das ist auch kein Wunder. Der jetzige Papst stammt aus einem Land, das trotz seiner beachtlichen Größe und Katholikenzahl bislang nie in einem erheblichen Umfang im Blickpunkt der kirchlichen Öffentlichkeit stand, auch nicht während der Jahre der Kontroversen und Konflikte um die „Theologie der Befreiung“, als der lateinamerikanische Katholizismus und Namen wie Leonardo Boff oder Gustavo Gutiérrez die kirchlichen Schlagzeilen beherrschten. Das schafft einigen Nachholbedarf im Blick auf Argentinien als biographischen Kontext für den derzeitigen Papst.

Hinzu kommt die Tatsache, dass dieser Papst der *Gesellschaft Jesu* angehört. Er ist nicht nur seit dem frühen 19. Jh. der erste Ordensangehörige im höchsten Amt der kath. Kirche, sondern der allererste Jesuit im Papstamt seit der Gründung dieses derzeit mitgliederstärksten kath. Männerordens. Schon im Kardinalskollegium war er als Jesuit ein Exot. *El Jesuita* lautet denn auch bezeichnenderweise der spanische Originaltitel des 2010 erschienenen Gesprächsbuches[1] von Kardinal B. mit den Journalisten Sergio Rubin und Francesca Ambrogetti, das durchweg eine der Hauptquellen für biographische Darstellungen zum Papst aus Argentinien bildet. Der Jesuitenorden war und ist eben im theologischen, spirituellen wie politisch bunten und vielfältigen Kosmos des Katholischen noch einmal etwas Besonderes („Was, Himmel, Kreuz, verflucht noch mal – der Mann ist ein Jesuit?!“ – So lässt Thomas Mann in seinem *Zauberberg* Hans Castorp höchst verblüfft ausrufen, als ihm Lodovico Settembrini die Identität seines so scharfzüngigen wie unsympathischen Antipoden Leo Naphta enthüllt). Ein Jesuit als Papst – das ergibt allemal eine interessante Konstellation für Analysen und Nachfragen.

Einen weiteren Ansatzpunkt für die Vf. einschlägiger Bücher hat der frühere Erzbischof von Buenos Aires durch seinen Papstnamen geschaffen. Immerhin ist der Name „Franziskus“ in der Papstgeschichte ein Unikat; er verweist außerdem auf eine ausgesprochen sperrige und wirkmächtige Persönlichkeit, die weit über die auf sie zurückgehende Ordensfamilie hinaus als religiös-spirituelle Leitgestalt gerade heute beträchtliche Aufmerksamkeit erweckt (So ist der 2012 erschienene Roman *Die Liebe in groben Zügen* von Bodo Kirchhoff nicht nur ein Roman über die Liebe, sondern gleichzeitig auch einer über Franz von Assisi). Da bieten sich vergleichende Betrachtungen über die Amtsführung und Prägung des Papstes einerseits und das Profil seines großen Namensgebers andererseits von selbst an.

Die meisten Bücher über Papst Franziskus, die bisher erschienen sind, behandeln sowohl die Lebensjahrzehnte von B. vor seiner Wahl zum Papst wie Umstände und unmittelbaren Kontext der Wahl und beschäftigen sich auch mit den Eigenheiten des vor jetzt knapp zweieinhalb Jahren begonnenen Pontifikats, wobei die Mischungsverhältnisse zwischen den einzelnen Komplexen verschieden ausfallen: Im einen Fall nimmt das Biographische größeren Raum ein, im anderen sind es das Konklave und die ersten Gesten oder Aussagen des neuen Papstes. Zum Teil handelt es sich um ausgesprochene „Schnellschüsse“, die schon kurz nach der Papstwahl auf den Markt geworfen wurden. Andere Titel gehen ihren Gegenstand gründlicher an, holen bei der Darstellung des kirchlichen Kontexts weiter aus und sind bei den einzelnen Daten genauer. Auch wenn es zwischen den diversen Franziskus-Büchern viele sachliche Überschneidungen gibt – sie sind auch kaum zu vermeiden –, handeln sie ihr Thema auf sehr unterschiedlichem Niveau ab.

Eine Grenze ist allen Büchern über den seit März 2013 amtierenden Papst gemeinsam: Sie können das Pontifikat von Franziskus nur bis zum Datum der jeweiligen Drucklegung in den Blick nehmen. Für die weitere Entwicklung sind sie auf Mutmaßungen angewiesen bzw. können sie versuchen, aus dem bisherigen Verlauf des Pontifikats für die Zukunft zu extrapolieren. Deshalb sind solche Bücher sozusagen auf der sicheren Seite, die das Schwergewicht auf den Lebensweg von B. bis zu seiner Wahl zum Papst legen.

Das gilt nicht zuletzt für das einschlägige Buch von Daniel Deckers, das im Untertitel ausdrücklich als „Biographie“ apostrophiert wird.[2] D. bringt die notwendigen Voraussetzungen für eine solche Biographie in hohem Maß mit: Er ist von Hause aus Theologe, erfahrener Journalist (bei der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* für die Berichterstattung über die kath. Kirche zuständig) und außerdem ein guter Kenner von Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas. Sein Buch ist im besten Sinne journalistisch – also spannend und anschaulich geschrieben – und atmet gleichzeitig durchweg Sachkompetenz, gerade auch im Hinblick auf das argentinische Heimatland des Papstes und die Entwicklung der kath. Kirche und ihrer Theologie in den letzten Jahrzehnten.

Besonders lesenswert und informativ sind die Kap. 1 bis 4 des Buches, während das fünfte Kap. über den Beginn und die erste Zeit des Pontifikats (bis zur Veröffentlichung von *Evangelii gaudium* [November 2013]) weitgehend der „sententia communis“ der meisten Franziskus-Bücher folgt und entsprechend weniger aufschlussreich ist. Nach einer Hinführung zum „Phänomen Franziskus“ („Ouvertüre“) behandelt das erste Kap. die Geschichte der italienischen Einwandererfamilie B. in Argentinien samt Kindheit und Jugend des späteren Papstes, die in die Entstehungszeit des Peronismus fallen: „Mit dem ‚Peronismus‘ entsteht ein nationaler Mythos, ohne den auch das Argentinien der Gegenwart nicht zu verstehen ist.“[3] Im zweiten Kap. geht es dann um die Entscheidung B.s für den Priesterberuf und den Jesuitenorden, bis zu seiner Ernennung zum Provinzial der argentinischen Jesuiten im Jahre 1973. In diesem Zusammenhang führt D. auch in die spezifisch argentinische „Theologie des Volkes“ mit ihrem Hauptexponenten Lucio Gera ein, der er den späteren Papst zuordnet: So sehr sich B. von allen ‚eurozentrischen‘ Diskursen und damit auch einer marxistischen Geschichtsdeutung abgegrenzt habe, so sehr werde er versuchen und andere veranlassen, „das Leben der Kirche aus der Perspektive des *pueblo fiel*, des gläubigen Volkes, zu betrachten und zu verändern“[4].

Das dritte Kap. gilt der Lebensgeschichte B.s von seiner Zeit als Jesuitenprovinzial bis zu seiner Ernennung zum Weihbischof von Buenos Aires, die 1992 erfolgte. Kap. 4 ist B. im Bischofsamt gewidmet; 1998 wird er als Nachfolger von Antonio Quarracino Erzbischof von

[1] *Papst Franziskus / Rubin*, Sergio / *Ambrogetti*, Francesca: *Mein Leben – mein Weg.* El Jesuita. Die Gespräche mit Jorge Mario Bergoglio von Sergio Rubin und Francesca Ambrogetti. – Freiburg: Herder 2013. 223 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–32708–7.

[2] *Deckers*, Daniel: *Papst Franziskus.* Wider die Trägheit des Herzens. Eine Biographie. – München: C.H. Beck 2014. 351 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–406–66772–5.

[3] A.a.O., 53.

[4] A.a.O., 100.

Buenos Aires, 2001 wird er (zusammen u. a. mit Walter Kasper und Karl Lehmann) in das Kardinalskollegium aufgenommen. Als Bischof habe Padre Jorge nicht nur unübersehbare Zeichen gesetzt und seine Anliegen in einer klaren und unmissverständlichen Sprache formuliert; er habe auch seinen persönlichen Stil gefunden und seinen Alltag ganz nach seinen eigenen Vorstellungen geordnet, so, wie er es als Provinzial getan habe und es als Papst wieder tun werde. D. widmet sich nicht zuletzt der Rolle von Kardinal B. bei der Generalversammlung des Lateinamerikanischen Bischofsrates Celam 2007 im brasilianischen Aparecida, bei der dieser entscheidenden Einfluss auf die Abfassung des Schlussdokumentes hatte. Der Kardinal von Buenos Aires sei mit Aparecida „endgültig aus dem Schatten der argentinischen Kirche herausgetreten“[5].

D. kommt nicht um die kritischste Phase in der kirchlichen Laufbahn des heutigen Papstes herum: sein Verhalten als Provinzial der Jesuiten während der argentinischen Militärdiktatur nach dem Putsch von 1976, der gegenüber die Kirche Argentiniens insgesamt eine eher unrühmliche Rolle gespielt hat. Er betreibt auf den entsprechenden Seiten seines Buches keine B.-Apologie, sondern lässt auch Stimmen zu Wort kommen, die dem damaligen Provinzial Fehlverhalten vorwerfen. Für D. wiegen allerdings die Zeugnisse schwerer, die B. gegenüber einschlägigen Vorwürfen entlasten, etwa das von Adolfo Pérez Esquivel, dem Friedensnobelpreisträger von 1980.

Mit einem Vorwort von Esquivel ist auch ein Buch des italienischen Journalisten Nello Scavo[6] versehen, das sich B. und der argentinischen Militärdiktatur widmet. Lange habe man, so S., dem damaligen Jesuitenprovinzial vorgeworfen, er sei ein Feigling und Mittäter gewesen:

„Doch die Stimmen der ‚Liste‘ legen Zeugnis für ihn ab: Stimmen, die auf den folgenden Seiten in persönlichen Begegnungen, Interviews, Ermittlungsprotokollen und in vor den Untersuchungskommissionen abgegebenen Erklärungen laut werden.“[7]

Das Buch stellt nach einem einführenden Kap. über Argentinien unter der Militärdiktatur und die Rolle der kath. Kirche während dieser Zeit zehn „Geschichten“ vor, in denen über den Einsatz von B. für Verfolgte berichtet wird. Außerdem dokumentiert S. eine Stellungnahme, die Amnesty International unmittelbar nach der Papstwahl im März 2013 vorgelegt hat, sowie das Protokoll der Befragung von Erzbischof B. im Rahmen der gerichtlichen Untersuchung der in der „Escuela Superior de Mécanica de la Armada“ (ESMA), dem wichtigsten Geheimgefängnis, während der Militärdiktatur begangenen Verbrechen. „Bergoglios Liste“ liefert wichtige Mosaiksteine zur Erhellung einer schwierigen und umstrittenen Lebensstation des gegenwärtigen Papstes. Das Buch ist allerdings eine heterogene und unübersichtliche Materialsammlung, die entsprechend mühsam zu lesen ist – hier rächt sich die offensichtliche Eile bei der Konzeption und Abfassung.

Für Paul Vallely ist der frühere Erzbischof von Buenos Aires ein „Papst der Paradoxe“. B. sei zwar ein Traditionalist in Bezug auf die Lehre, „aber auch ein Reformer des Kirchengeistes [sic!]“, ein Radikaler und trotzdem kein Liberaler.

„Ihm geht es darum, anderen zu Mitsprache und Einfluss zu verhelfen, und dennoch bewahrt er einen reaktionären Zug. […] Religiöse Einfachheit verbindet er mit politischer List. Er ist progressiv und aufgeschlossen, zugleich aber streng und ernst.“[8]

Nicht zuletzt seine Fähigkeit, Dinge gut in treffenden Formulierungen auf den Punkt zu bringen, macht das Buch des Journalisten V. angenehm lesbar und ausgesprochen anregend. Die Übersetzung ist insgesamt als gelungen zu betrachten, wenn auch gelegentlich mangelnde Vertrautheit des Übersetzers mit der kirchlichen Terminologie zu konstatieren ist: So ist im deutschen Text bspw. die Rede vom „religiösen Orden“[9] der Jesuiten oder von einem „episkopalen Bürogebäude“[10].

Den größten Raum in dem Band nimmt die Biographie von B. mit ihren Hauptstationen ein: Herkunft, Kindheit und Jugend, Ordensleben, Bischofsamt; das Pontifikat von Franziskus kommt nur in seiner allerersten Phase vor. Bei der Bewertung des Verhaltens des damaligen Jesuitenprovinzials B. während der argentinischen Militärdiktatur kommt der Vf. zu einem Pro und Contra abwiegenden, entsprechend differenzierten Urteil. Ansonsten fällt bei V. eine Tendenz zur Zuspitzung von biographischen Konstellationen des jetzigen Papstes auf: So spricht er als Resümee der Tätigkeit B.s im Orden von seiner „schwierigen Beziehung zur Gesellschaft Jesu“; er zitiert Stimmen, wonach dieser die argentinischen Jesuiten gespalten habe. Mit besonderem Nachdruck vertritt er die These von einer grundlegenden Wandlung B.s im Bischofsamt. Die Veränderung etwa hin zu einer neuen Wertschätzung von Impulsen der Befreiungstheologie (Zuwendung der Kirche zu den Armen) sei nicht durch ein konkretes Ereignis ausgelöst worden, sondern sei vielmehr ein allmählicher Prozess gewesen. Die Erkundung von B.s Lebensgeschichte zeige,

„[…] wie ein Mann, der Fehler begangen hat, durch eine schwierige Zeit der persönlichen Wandlung auf seine Schwächen aufmerksam geworden ist, und in langen Gebeten eine Strategie entwickelt hat, ihnen zu begegnen. Im vollen Bewusstsein der Vergebung und Barmherzigkeit Gottes hat er beschlossen, dass seine Zukunft die Fehler seiner Vergangenheit wiedergutmachen soll.“[11]

Das Buch beginnt mit dem Kap. „Schmutzige Tricks im Vatikan“. Darin spricht V. von einer Kampagne gegen Kardinal B., mit der bestimmte kirchliche Kreise im Umfeld des Konklaves von 2005 versucht hätten, ihn als möglichen Nachfolger von Johannes Paul II. zu diskreditieren. Trotzdem war er seinerzeit offensichtlich der Kandidat mit den meisten Stimmen, abgesehen vom Präfekten der Glaubenskongregation. V. hebt auf die Unterschiede zwischen Benedikt XVI. und seinem lateinamerikanischen Nachfolger ab, wobei ersterer ziemlich schlecht wegkommt. Der Vf. urteilt, der deutsche Papst sei „ein schwaches Oberhaupt und ein schlechter Politiker“[12] gewesen; er habe die Kurie vernachlässigt, anstatt sie zu reformieren. Insgesamt hat V.s Buch durch seine Zuspitzungen zwar eine offene Flanke; ungeachtet dessen gehört es aber zu den kenntnisreichsten und anregendsten Veröffentlichungen über den gegenwärtigen Papst und seine argentinische Vorgeschichte, die bisher vorgelegt wurden.

Unspektakulär, dafür aber ausgesprochen lebendig geschrieben: So lässt sich das Buch von Esther-Marie Merz und Mathilde Schwabeneder (beide zeitweise für den Österreichischen Rundfunk tätig) über Papst Franziskus kennzeichnen.[13] Es ist teilweise im Reportagestil gehalten, verarbeitet Erlebnisse vor Ort in Argentinien und lässt Weggefährten von B. in direkten Zitaten zu Wort kommen. Der Band zeichnet so die Biographie des jetzigen Papstes nach, wobei ein eigenes Kap. seinen ökumenischen bzw. interreligiösen Kontakten gewidmet ist, und mündet in eine Darstellung der Reise von Franziskus zum Weltjugendtag in Rio de Janeiro, bekanntlich die erste Auslandsreise seines Pontifikats. Die bilanzierende Formulierung zu Rio ist typisch für die lockere und schlichte, aber keinesfalls unseriöse Diktion der beiden Vf.innen:

„Franziskus hat frischen Wind in das größte katholische Land der Welt gebracht, das seit einigen Jahren einen erheblichen Verlust von Gläubigen verzeichnet. Und er hat den Menschen Mut gemacht, Mut, die Zukunft mit Energie und Zuversicht zu gestalten.“[14]

Andrea Riccardi muss man katholischen Insidern nicht vorstellen. Der gelernte Historiker ist Gründer der in Rom entstandenen und beheimateten Gemeinschaft von Sant' Egidio, die v. a. durch ihr internationales Friedensengagement hohes Ansehen erworben hat. Sein Franziskus-Buch[15] ist nicht biographisch angelegt, auch wenn es immer wieder auf Äußerungen und Aktionen des früheren Erzbischofs von Buenos Aires zurückgreift. Es handelt sich vielmehr um eine Art groß angelegte Predigt, die auf dem Hintergrund der gleich im Vorwort apostrophierten Krise der kath. Kirche den gegenwärtigen Papst als vielversprechendes Hoffnungszeichen feiert: Seine Wahl und seine Persönlichkeit stellten „gleichsam den Einbruch der Zukunft in einen verbreiteten Pessimismus dar“[16]. Mit der Wahl eines alten Papstes habe die Kirche geistliche Jugend bewiesen.

Diesen das gesamte Buch durchziehenden Grundgedanken entfaltet R. anhand der Stichwörter „Kultur der Begegnung“, „Kirche der Armen“ und „Globalisierung, Stadt und Geschichte“. Beim ersten

[5] A. a. O., 251.
[6] *Scavo*, Nello: *Bergoglios Liste*. Papst Franziskus und die argentinische Militärdiktatur. Eine Geschichte von verschwundenen Menschen und geretteten Leben. – Freiburg: Herder 2014. 223 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–34046–8.
[7] A. a. O., 22.
[8] *Vallely*, Paul: *Papst Franziskus*. Vom Reaktionär zum Revolutionär. – Darmstadt: Theiss 2014. 239 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–8062–2937–0, 11.
[9] A. a. O., 51.
[10] A. a. O., 19.
[11] A. a. O., 216.
[12] A. a. O., 21.
[13] *Merz*, Esther-Marie / *Schwabeneder*, Mathilde: *Franziskus*. Vom Einwandererkind zum Papst. – Wien: Styria premium 2013. 239 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–222–13415–9.
[14] A. a. O., 208.
[15] *Riccardi*, Andrea: *Franziskus*. Papst der Überraschungen. Krise und Zukunft der Kirche. – Würzburg: Echter 2014. 262 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–429–03670–6.
[16] A. a. O., 9.

Punkt geht es nicht zuletzt um die Beziehungen zum Judentum und um die Begegnung zwischen den Religionen, wobei R. etwa auf die Freundschaft zwischen dem ehemaligen Erzbischof von Buenos Aires und dem argentinischen Rabbiner Abraham Skorka verweist. Er macht sich auch das eindringliche Plädoyer des Papstes für eine „Kirche der Armen" zu eigen und beklagt, im christlichen Leben habe die Realität der Armen nicht auf tiefe und prophetische Weise Resonanz gefunden:

„Sie wurde von der Ideologie, der Politik, der Soziologie oder der Professionalisierung überlagert, oder diese Realität ist ignoriert oder ganz einfach aus der öffentlichen Debatte verdrängt und im kirchlichen Leben an den Rand geschoben worden."[17]

R. stellt von den Impulsen und Erfahrungen des Papstes ausgehend die Frage nach Christentum und Kirche unter den Bedingungen von globalisierter Welt einerseits und der Realität der Megacities andererseits:

„Die Christen dürfen die Stadt nicht fliehen noch sich in geschützte Winkel zurückziehen, sondern sie erfahren die Anwesenheit Gottes im Leid, in der Verwirrung, in der Einsamkeit, in der Suche, in der Liebe der Menschen der Stadt."[18]

R. fragt schließlich in seinem durchweg auf sympathische Art engagierten, mit vielen theologischen, zeitanalytischen und poetischen Lesefrüchten angereicherten Buch nach der Zukunft der kath. Kirche und des Christentums. Die große Debatte über die Zukunft der Kirche gehe nicht über den Zentralismus oder über die dezentrale Verfassung des Katholizismus, „sondern darüber, wie man sich von der Gefahr der Selbstreferenzialität befreien und eine wahre Communio verwirklichen kann"[19]. Der Papst, so sein Resümee, wolle v. a. anderen ein Christ sein und lade seine Mitmenschen ein, es mit ihm zu sein. Sein Vorschlag, gelebt in der Gemeinschaft vieler Gläubiger, könne „zu einer wahren Revolution werden, zu einer Revolution im Heiligen Geist"[20]. R. gießt dankenswerterweise selber ein wenig Wasser in diesen überschäumenden Wein, indem er notiert, auch wenn Papst Franziskus allgemein Zustimmung zuteilwerde, tauchten doch auch manche Zweifel auf, was die Konkretheit seines Programms betreffe.

Man kann auch ein Buch über den jetzigen Papst schreiben und dabei v. a. die Kontinuität zu Benedikt XVI. betonen bzw. versuchen, dessen Verdienste herauszustellen. Dieses Programm verfolgt Michael Hesemann, der gleich zu Anfang seines Buches ziemlich großspurig statuiert, es gelte, das „Erbe des Ratzinger-Papstes neu zu entdecken, das die geistige Grundlage seines Nachfolgers ist. Es könnte sich als letztes großes Licht des sterbenden Europas erweisen."[21] Die ersten 70 Seiten des Bandes rekapitulieren das Konklave und den Beginn des Pontifikats von Franziskus, bevor H. dann auf sein Lieblingsobjekt Benedikt XVI. umschaltet. Dabei wird das Weihrauchfass für den im Februar 2013 zurückgetretenen Papst heftig geschwenkt:

„Dieser Papst gab alles, aber er verlangte auch viel. Er war ein Perfektionist des Glaubens. Alles Laue, alles Angepasste, alles Zurechtgestutzte war ihm zuwider, auch wenn er das mit seiner milden Höflichkeit nie zugegeben hätte. Es war ein Papsttum auf höchstem Niveau, vielleicht ein letztes Aufleuchten des christlichen Europas und all der Weisheit, Schönheit und Fülle, die es der Welt zu geben hatte. Eine Supernova wie einst der Stern von Bethlehem."[22]

Erst ab Seite 221 geht es nach durchweg lobpreisend-apologetisch gehaltenen Ausführungen zu Benedikt XVI. und seinem Rücktritt wieder zurück zu seinem Nachfolger, wobei die wichtigsten Stationen aus dem Leben von B. knapp, aber solide und durchaus mit Sympathie dargestellt werden. Im letzten Kap. „Das Zeichen des Franziskus" findet sich eine befremdlich simplifizierende Feststellung zur evangelisch-katholischen Ökumene:

„Die Lutheraner erwarten von den Katholiken Öffnung und Zugeständnisse – bis hin zur Aufgabe ihrer Sakramentenlehre –, ohne eigene Irrtümer und Fehler einzugestehen."[23]

Ganz zum Schluss ist mit fast heilsgeschichtlichem Gestus von dem „unsichtbaren Plan" die Rede, der anscheinend nicht nur Franziskus mit Benedikt verbinde, sondern beide auch noch mit ihrem großen Vorgänger, „dem Menschenfischer aus Polen"[24].

Andreas Englisch, Leiter des Springer-Auslandsdienstes in Rom, hat schon Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in Büchern porträtiert. Kein Wunder, dass jetzt auch ein Buch über Franziskus fällig war, das nach demselben Strickmuster gearbeitet ist.[25] Die Diktion ist eher plakativ und bewusst hemdsärmelig; der Vf. rückt gern neben den dargestellten Personen sich selbst ins Bild, indem er Römisch-Vatikanisches vorzugsweise in Ich-Form präsentiert, etwa: „Ich habe Paolo Gabriele immer geschätzt, und ich gebe zu, dass ich mir nie hätte vorstellen können, dass er ein Spion ist."[26] E. tritt auch in diesem Buch als jemand auf, der durch langjährige persönliche Kontakte im Vatikan über viel Insiderwissen verfügt. Dies beginnt mit dem ersten Kap. („Die Sensation Franziskus"), in dem E. die Winkelzüge im jüngsten Konklave anscheinend zu rekonstruieren vermag.

Inhaltlich ist das Buch breit aufgestellt. Besonders ausführlich wird das Thema „Konklave" behandelt, inklusive eines Überblicks über die diversen Gruppen im Kardinalskollegium. Der Band gibt auch Rückblicke auf die Pontifikate von Benedikt XVI. und Johannes Paul II., nicht zuletzt auf Papstreisen, bei denen E. mit von der Partie war. In seinen Ausführungen zur Biographie des jetzigen Papstes gelingen ihm durchaus treffende Formulierungen:

„Das ist also das Geheimnis des Jorge Mario Bergoglio: Gott findet man nicht in der Bibliothek. Die Theologen, die Bergoglio als Tea-Time-Geistliche verspottet, die im Salon beim Teetrinken über Gott diskutieren, werden ihn nie finden."[27]

„Natürlich" darf der Fall des ehemaligen Limburger Bischofs Franz-Peter Tebartz van Elst ebenso wenig fehlen wie das Thema „Kirche und Sex", speziell Homosexualität. Gelegentlich schießt E. auch ein gutes Stück über das Ziel hinaus, so mit der Aussage, dass Benedikt XVI. bei seinem Abschied vom Papstamt für ein paar Minuten lang dieses „wieder ganz nahe zu den Ursprüngen von Jesus von Nazareth" zurückgeführt habe:

„Das Problem eines jeden Papstes besteht ja darin, dass er ein steinreicher Monarch ist, der wie ein Superstar gefeiert wird, in riesigen Palästen wohnt, wie sonst kaum jemand öffentliche Aufmerksamkeit genießt und wie ein Politheld auf der Weltbühne agiert. Damit hat er mit dem zu seiner Zeit völlig unbedeutenden Mann aus Nazareth eigentlich nichts mehr zu tun."[28]

Seinen Ausblick auf die weitere Entwicklung des Pontifikats stellt E. unter die Überschrift „Ein Papst, der kämpft".

Gewissermaßen das nüchtern-unemotionale Gegenstück zu Autoren wie Hesemann und Englisch ist der Brixener Kirchengeschichtler Josef Gelmi.[29] Er beschäftigt sich in seinem Buch praktisch nicht mit der Biographie von B., sondern liefert eine Einordung der von ihm durchweg positiv beurteilten Impulse und Prägungen des jetzigen Papstes in die Papst- und Kirchengeschichte. Die Geschichte der Papstwahl wird ebenso in verständlicher Diktion dargestellt wie die Entwicklung des vatikanischen Finanzwesens, die Entstehung der römischen Kurie oder der Weg zum Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils.

Besonders hervorzuheben ist das elfte Kap. über die Päpste und die immer zu reformierende Kirche. G. lässt hier knapp und prägnant wichtige Stationen von Reform und Reformblockaden Revue passieren, von der mittelalterlichen gregorianischen Reform über den Konziliarismus des Spätmittelalters bis zum Konzil von Trient als Antwort auf die Reformation. Er beschäftigt sich mit den Reformforderungen im Zeichen des Modernismus und dem Kampf der Päpste gegen diese Tendenzen. Das undifferenzierte Eingreifen des kirchlichen Lehramtes in die theologische Wissenschaft habe einen gesunden Ausgleich mit der modernen Kultur und Gesellschaft verhindert. Nach der Kurskorrektur durch das Zweite Vatikanische Konzil beginne mit Papst Franziskus „eine neue Epoche, eine einmalige Revolution von oben, wie sie die Kirche bisher kaum gekannt hat"[30].

Das abschließende Kap. des hilfreichen kleinen Buches gilt dem Thema „Die Päpste und die Frauen". G. bilanziert, auch wenn Frauen nicht zum Priestertum zugelassen würden, erreichten sie in den letzten Jahren doch immer wichtigere Positionen im kirchlichen Bereich. Insgesamt trägt seine Veröffentlichung in der Diskussion um den gegen-

[17] A. a. O., 116.
[18] A. a. O., 183.
[19] A. a. O., 204.
[20] A. a. O., 241.
[21] *Hesemann*, Michael: *Papst Franziskus.* Das Vermächtnis Benedikts XVI. und die Zukunft der Kirche. – München: Herbig F. A. Verlagsbuchhandlung 2013. 287 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–7766–2724–4, 9.
[22] A. a. O., 142.
[23] A. a. O., 272.
[24] A. a. O., 282.
[25] *Englisch*, Andreas: *Franziskus.* Zeichen der Hoffnung. Vom Erbe Benedikts XVI. zur Revolution im Vatikan. – München: C. Bertelsmann 2013. 432 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–570–10186–5.
[26] A. a. O., 45.
[27] A. a. O., 323.
[28] A. a. O., 160.
[29] *Gelmi*, Josef: *Papst Franziskus – eine Revolution von oben.* Ein Gegenbild zur Vergangenheit. – Kevelaer: Topos plus 2014. 220 S., brosch. € 12,95 ISBN: 978–3–8367–0882–1.
[30] A. a. O., 168.

wärtigen Papst und seine Reformagenda zur dringend erforderlichen, leider zu oft vernachlässigten historischen Tiefenschärfung bei.

„Wie der Poverello im Mittelalter auf die Herausforderungen seiner Zeit antworten wollte, so will Papst Franziskus den großen Problemen des 21. Jahrhunderts begegnen" – so kennzeichnet G. etwas holzschnittartig den Stellenwert des ungewöhnlichen Papstnamens, den der Erzbischof von Buenos Aires angenommen hat.

Niklaus Kuster und Martina Kreidler-Kos möchten in ihrem Buch[31] „Bruder Franz – und nicht nur ihn, auch seine Schwester Klara"[32] zu Papst Franziskus sprechen lassen. Die Vf. finden in vielen Bereichen Parallelen zwischen dem mittelalterlichen Franziskus und dem Papst, der seinen Namen trägt: beim Thema Geschwisterlichkeit, beim Einsatz für den Frieden und den Dialog der Religionen, beim ökologischen Engagement, nicht zuletzt bei der programmatischen Forderung nach einer „armen Kirche für die Armen". Wie sein hl. Vorbild ergreife der neue Papst Partei, wenn er sich leidenschaftlich zur Stimme der Ärmsten mache.

K. und K.-K. befleißigen sich einer unprätentiösen, einfach gehaltenen Diktion; sie lassen die franziskanischen Quellen genauso häufig als Illustration zu Wort kommen wie das programmatische Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus. Die Berührungspunkte zwischen dem Jesuitenpapst B. und dem großen Heiligen aus Assisi, die sie herausarbeiten, sind durchweg plausibel. Das Buch endet mit einem predigthaften Aufruf:

„Wie Bruder Franz von Assisi braucht auch Franziskus von Rom Brüder und Schwestern – und zwar nicht, weil nur so durchsetzungsfähig wäre, was ihm am Herzen liegt, sondern weil Gott selbst uns auf diese Weise begegnet: Wir sind radikal geliebt. Und deshalb sind wir radikal gefordert."[33]

Die Kommunikationswissenschaftlerin Petra E. Dorsch-Jungsberger[34] vergleicht den jetzigen Papst nicht mit seinem großen Namensgeber, sondern mit seinen beiden Vorgängern im Amt, und zwar unter einer für die neuere Papstgeschichte zentralen Hinsicht. In Bezug auf die päpstlichen Kommunikationsstrategien unterscheidet sie recht plakativ zwischen Johannes Paul II. und Benedikt XVI. einerseits und Franziskus andererseits. Die beiden letzten Päpste hätten als

„[…] Vertreter der Papstkirche viel Aufsehen erregt, auch im negativen Sinn. Sie spielten die Rolle des absoluten Herrschers, der überzeugt ist, er könne mit der ihm eigenen Machtvollkommenheit die Kirche am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrtausends regieren. Ganz charakteristisch kultivierten sie ein ‚Elitedenken', führten die Papstkirche in Rom wie ein geschlossenes System und vermieden den Blick in die Welt der Volkskirche."[35]

Diese Haltung habe der Kirche die schwere Krise beschert, aus der Papst Franziskus sie mit religiöser und administrativer Leidenschaft herausführen wolle.

Bei der Beschreibung sowohl der kirchlichen Krisenerscheinungen wie auch der Gegenstrategie des neuen Papstes verwendet D.-J. das übliche Anschauungsmaterial, etwa den Missbrauchsskandal, die Probleme mit der kirchlichen Sexualmoral oder auch den „Fall Limburg". Sie formuliert allerdings vielfach ausgesprochen unbeholfen: Was soll man sich etwa unter dem Satz vorstellen, das große Projekt von Papst Franziskus sei „die Eingliederung der Volkskirche in die Gesamtkirche"[36]. Das ändert nichts an der Tatsache, dass die Stoßrichtung des „Projekts Franziskus" zutreffend skizziert wird, auch die damit verbundene Herausforderung für die Kirche. Auch ihrem Resümee aus der Sicht einer Kommunikationswissenschaftlerin kann man der Richtung nach beipflichten, wenn auch nicht unbedingt der Formulierung nach:

„Mit Propaganda ist nichts mehr auszurichten, mit Öffentlichkeitsarbeit nur dann, wenn diese von Reformen begleitet ist, die die Wünsche der Anspruchsgruppe berücksichtigen, Aufrichtigkeit und Wahrheit sind die Tugenden, die jetzt von der Kirchenspitze erwartet werden."[37]

Es gibt auch (kleinere) Bücher über Papst Franziskus, die es sich zu leicht machen und offensichtlich sehr schnell zusammengeschrieben wurden. Sie enthalten zwar durchaus die sozusagen „kanonischen" Inhalte zur Biographie von B. und zu den ersten Monaten von Franziskus im Papstamt. Aber sie gehen oberflächlich und fehlerhaft vor, gerade auch in Bezug auf die Terminologie. In diese Kategorie gehört das Buch von Heiko Haupt[38], das auf dem Cover großspurig als „Die exklusive Biografie" apostrophiert wird. Man könnte eine beliebig lange Liste von schiefen oder schlicht falschen Angaben erstellen; an dieser Stelle müssen einige Beispiele genügen: So ist vom Erzbischof als einem „Oberbischof"[39] die Rede, B. wird zum „Anhänger von Shakespeare und Dostojewski"[40], die Ordensgemeinschaft der Salesianer wird als „Vereinigung"[41] betitelt, es ist die Rede davon, dass „in Argentinien und anderen Ländern"[42] protestantische Freikirchen starken Zulauf hätten und von *El Jesuita* als der „offiziellen Biografie Bergoglios"[43]. Immerhin verraten manche Kap., etwa die über das „Argentinien der Armut" und über B.s Einsatz für die Menschen in den Armutsvierteln, Sachkenntnis und kommen ohne stilistische Unfälle aus. Anderes ist ausgesprochen trivial, etwa die Feststellung: „Für die Ära Franziskus wird es wesentlich sein, welche Weichen der Papst für die Stärkung des Nachwuchses stellt."[44]

Das Vorwort im Buch von Simon Biallowons[45] ist auf den März 2013 datiert, also unmittelbar nach der Wahl des B.-Papstes. Die damit gegebenen Zwänge sind der Veröffentlichung auch deutlich anzumerken. Sie enthält Aussagen über das Erbe Benedikts XVI. (mit der überschwänglichen Einschätzung, die Welt werde diesen Papst aus Marktl am Inn noch in Jahrzehnten und Jh.en lesen, rezipieren und rezitieren), die Situation der Weltkirche und befasst sich mit Herausforderungen für den neuen Papst, die sozusagen schon in der journalistischen Schublade bereit lagen oder schnell heruntergeschrieben wirken. Da ist bspw. vom „Gespräch mit Lutheranern oder Protestanten"[46] zu lesen, oder es findet sich bei der Beschreibung der weltkirchlichen Situation der abenteuerliche Satz:

„In Australien gibt es interessante Überschneidungen mit den Bräuchen der Ureinwohner zu beobachten, während Europa tiefgreifende Veränderungen erlebt […]."[47]

Anderes gehört in die Kategorie der frei flottierenden Gerüchte, wie etwa die Feststellung, der neue Papst müsse die „Getreuen Benedikts XVI.", allen voran seinen Privatsekretär Georg Gänswein, „bei Laune halten"[48]. Das alles schließt nicht aus, dass viele Angaben in diesem und ähnlichen Büchern durchaus korrekt sind und die Vf. auch mit etlichen Einschätzungen richtig liegen. Aber es bleiben Schnellschüsse des ärgerlichen Typs.

Dass es trotz Terminzwängen auch solider zugehen kann, belegt etwa ein kleines Buch des ZDF-Redakteurs Jürgen Erbacher.[49] Der Vf. macht ehrlicherweise gleich im Vorwort klar, das vorliegende Werk sei eine Momentaufnahme. Er sieht das Buch aber gleichzeitig auch als einen Schlüssel, um Person und Amt von Papst Franziskus zu verstehen. Die einzelnen Kap. bieten die gesamte Bandbreite der Essentials, die man auch von einer schnell geschriebenen Darstellung erwarten kann: die Papstwahl selber, das Wichtigste zur Biographie von B., der kirchliche Kontext für den neuen Papst und die entsprechenden Herausforderungen, sein theologisch-ekklesiologisches Profil, die Themen Ökumene und Religionsdialog. Die Gewichte zwischen den verschiedenen Punkten sind ausgewogen verteilt, bei biographischen Daten, wie bei denen zur kirchlichen Situation, ist E.s Darstellung zuverlässig. E. informiert durchweg nüchtern und unprätentiös. Seinen zusammenfassenden Bewertungen kann man in der Regel zustimmen, so etwa dem Urteil, B. sei „ein Praktiker und Macher, der auf einem soliden spirituellen und theologischen Fundament steht"[50]. Oder der Feststellung, der neue Papst gehe seinen Weg „auch gegen Widerstände und

[31] *Kuster*, Niklaus / *Kreidler-Kos*, Martina: *Der Mann der Armut.* Franziskus – ein Name wird Programm. – Freiburg: Herder 2014. 192 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–451–33481–8.
[32] A. a. O., 10.
[33] A. a. O., 174.
[34] *Dorsch-Jungsberger*, Petra E.: *Papstkirche und Volkskirche im Konflikt.* Die Kommunikationsstrategien von Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus. – Berlin: Lit 2014. (VI) 502 S. (Religion – Medien – Kommunikation, 7), pb. € 24,90 ISBN: 978–3–643–12226–1.
[35] A. a. O., 343.
[36] A. a. O., 358.
[37] A. a. O., 400.
[38] *Haupt*, Heiko (mit *Bunckenburg*, Linda und *Wiese*, Thorsten): *Franziskus.* Der Papst der Armen. – München: riva 2013. 175 S., pb. € 9,99 ISBN: 978–3–868–83327–0.
[39] Vgl. a. a. O., 50.
[40] A. a. O., 57.
[41] A. a. O., 111.
[42] A. a. O., 130.
[43] A. a. O., 13.
[44] A. a. O., 136.
[45] *Biallowons*, Simon: *Franziskus.* Der neue Papst. – München: Kösel 2013. 159 S., pb. € 14,99 ISBN: 978–3–466–37092–4.
[46] A. a. O., 31.
[47] A. a. O., 55.
[48] A. a. O., 109.
[49] *Erbacher*, Jürgen: *Papst Franziskus.* Aufbruch und Neuanfang. – München: Pattloch 2013. 175 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–629–13047–1.
[50] A. a. O., 96.

bisweilen mit einer gewissen Hartnäckigkeit, die manchem dickköpfig erscheinen mag“[51].

Dass auch Walter Kardinal Kasper, früherer Präsident des Päpstlichen Einheitsrates und systematischer Theologe von unbestreitbarem Rang, ein Buch über Papst Franziskus vorgelegt hat, hat einen eigenen Reiz.[52] K. gehörte selber zu den Papstwählern beim jüngsten Konklave; er wurde seinerzeit zusammen mit dem Erzbischof von Buenos Aires in das Kardinalskollegium aufgenommen und hat mit seinem Buch über die Barmherzigkeit als Grundbegriff des Evangeliums dem neuen Papst quasi Formulierungshilfen für dessen zentrale Botschaft geliefert.[53] Außerdem kennt er durch seine Tätigkeit im Einheitsrat die Kurie und ihre Mechanismen von innen. K. hat sich auch in der inzwischen zu beobachtenden, durchaus kontroversen, wenn auch z. T. versteckt ausgetragenen kirchlichen Diskussion über den gegenwärtigen Papst als grundsätzlicher Befürworter von dessen programmatischen Impulsen positioniert.

„Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, sich dem Phänomen Franziskus theologisch zu nähern und den theologischen Hintergrund und den theologischen Gehalt des Pontifikats etwas auszuleuchten und die sich eröffnenden Perspektiven deutlich zu machen.“[54]

Dabei qualifiziert K. den Unterschied zwischen dem argentinischen Papst und seinem deutschen Vorgänger als einen, der nicht die theologische Wahrheit, sondern die theologische Methode, die damit verbundenen Akzente und den bei Papst Franziskus weniger lehrhaften und mehr kerygmatischen Stil beträfen. Dieser verdanke seine reiche Kenntnis des Lebens nicht theologischen Büchern, „sondern seiner großen pastoralen Erfahrung als Spiritual, Provinzial und Bischof inmitten der europäisch wie spezifisch argentinisch geprägten Kultur von Buenos Aires und ihren trostlosen Elendsquartieren“[55].

K. stellt Franziskus als einen zutiefst vom Evangelium inspirierten Papst dar, der auf dieser Grundlage die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt reformieren möchte, und sieht ihn gleichsam als Vertreter einer radikalen Mitte. Die Herausforderung dieses Pontifikats sei weit radikaler, als die meisten ahnen würden:

„Es ist eine Herausforderung für solche Konservative, welche sich nicht mehr von Gott überraschen lassen wollen und sich Reformen verweigern, wie für solche Fortschrittliche, die machbare konkrete Lösungen hier und jetzt erwarten.“[56]

Mit solchen Formulierungen dürfte K. grundsätzlich richtig liegen und den Kern des päpstlichen Programms treffend charakterisieren. Gleichzeitig lassen sie offen, wie denn bei den diversen Streitfragen innerhalb der Kirche wirklich produktiv weiterzukommen wäre. Es bleibt bei zu ausgewogenen Feststellungen, wie bspw., dass weder die Synode den Papst ersetzen oder überstimmen noch der Primat die Kollegialität und die Synodalität der Kirche ausschalten könne.

Natürlich kann der frühere Präsident des Einheitsrates bei seinem theologischen Blick auf das bisherige Pontifikat von Papst Franziskus das Thema Ökumene nicht außen vor lassen. K. stellt entsprechende Initiativen und Begegnungen des Papstes dar und verweist dabei nicht zuletzt auf seine Öffnung in Richtung der wachsenden evangelikalen und v. a. pfingstlerischen Bewegung innerhalb der weltweiten Christenheit. Er urteilt zusammenfassend, der Papst wisse, dass es auf dem Weg der Einheit einen langen Atem brauche. Das bedeute nicht, dass die Ökumene auf den Sankt-Nimmerleins-Tag verschoben werde:

„Die Früchte ökumenischer Bemühungen werden nicht nur in einem kaum mehr überschaubaren Berg von Dokumenten wachsender Übereinstimmung deutlich. Sie zeigen sich v. a. in gewachsener Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und dies auf allen Ebenen, der Ebene der Pfarreien und Diözesen und der Gemeinschaften wie auf der internationalen Ebene und in den Beziehungen des Heiligen Stuhls.“[57]

Um diese Ökumene der Freundschaft gehe es Papst Franziskus in erster Linie; hier liege sein besonderes persönliches Charisma.

Die bisher im deutschen Sprachraum vorliegenden Veröffentlichungen zum Papst vom „Ende der Welt“ belegen, dass es zu ihm als Person, als Kirchenmann und als spirituelle Gestalt nur verhältnismäßig wenige Brücken gab und gibt. Das war schon im Fall seines Vor-Vorgängers anders, der aus einem Land kam, das mit Deutschland (wie auch auf etwas andere Weise mit Österreich) vielfältig verbunden war, nicht nur, aber v. a. auch durch leidvolle geschichtliche Erfahrungen. Bei aller theologischen und spirituellen Sperrigkeit und Fremdheit war Johannes Paul II. doch so etwas wie ein polnischer Nachbar. Noch weniger war natürlich Benedikt XVI. für den deutschsprachigen Raum ein Fremder; er war v. a. für die Bayern der Landsmann und darüber hinaus eine kirchlich-theologische Größe, an der man sich, ohne dass es aufwendige Brückenschläge gebraucht hätte, erbauen oder auch reiben konnte. Beides hat man reichlich getan – beides hat nicht viel geholfen, um Kirche und Glaube hierzulande zu stabilisieren oder gar voranzubringen.

Inzwischen ist bei vielen Amtsträgern wie engagierten Laien im deutschen Sprachraum die Einsicht gewachsen, dass es schlechterdings kein Patentrezept gegen die Kirchen- und Glaubenskrise gibt, dass wahrscheinlich auf absehbare Zeit nichts anderes möglich ist, als die sprichwörtlichen „kleinen Brötchen“ zu backen, und zwar in allen Bereichen der Kirche und ihres Zeugnisses. Kann in dieser Situation das „Programm Franziskus“ entscheidend weiterhelfen, zumal es noch sehr instabil daherkommt und in jedem Fall auf die Verhältnisse vor Ort angepasst werden muss? K. stellt in seinem Buch die unausweichliche Frage:

„Gelingt es dem Papst, wie es ihm vorschwebt, einen über dieses Pontifikat hinausreichenden, nicht mehr unumkehrbaren Prozess anzustoßen? Oder wird das Pontifikat nur ein Zwischenspiel der Kirchengeschichte bleiben?“[58]

Es wird weitere Franziskus-Bücher brauchen, um diese Frage anzugehen, wie auch dazu, um über die Kategorien nachzudenken („Reform“, „Revolution“), mit deren Hilfe Autoren die Veränderung durch den neuen Papst bislang auf den Begriff zu bringen versuchten. Dagegen sind inzwischen Herkunft und Wurzeln des Papstes aus Argentinien schon ein gutes Stück weit ausgeleuchtet.

[51] A. a. O., 146.
[52] *Kardinal Kasper*, Walter: *Papst Franziskus.* Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 160 S., geb. € 14,95 ISBN: 978–3–460–32137–3.
[53] Vgl. Walter Kardinal Kasper: *Barmherzigkeit.* Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg 2012.
[54] *Kasper: Papst Franziskus,* 15.
[55] A. a. O., 31.
[56] A. a. O., 125.
[57] A. a. O., 85.
[58] A. a. O., 124.

Exegese / Altes Testament

Kratz, Reinhard Gregor: **Historisches und biblisches Israel.** Drei Überblicke zum Alten Testament. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XIX) 357 S., brosch. € 29,00 ISBN: 978–3–16–152643–5

Der renommierte Göttinger Alttestamentler hat in den vorliegenden Überblicken, die im Kern auf ältere Publikationen des Vf.s zurückgehen und für die Darstellung teils überarbeitet, teils ergänzt wurden, eine Gesamtsicht der Genese der biblischen Tradition vorgelegt. Er verbindet darin historische, literatur- und rezeptionsgeschichtliche Analysen zu einer Synthese der Geschichte der biblischen Tradition, die sich hermeneutisch an J. Wellhausens klassischer Unterscheidung zwischen altisraelitischer Religion und Judentum orientiert. Hatte Wellhausen diese Differenz noch mit der Stellung der Tora als Wendepunkt in der israelitischen Religionsgeschichte begründet, geht der Vf. insofern darüber hinaus, als er die Unterscheidung zwischen biblischem und historischem Israel nicht im Sinne einer geschichtlichen Epochenwende begreift, sondern als zwei Identitätskonzepte, die bis in die späthellenistische Zeit nebeneinander bestehen. Unter dem historischen Israel versteht er dabei solche Jhwh-Verehrer, die sich nach ihrer politisch-geographischen Herkunft als Israel (resp. Juda) bezeichnet haben, für das biblische Israel sei dagegen das religiösgenealogische Selbstverständnis als Volk Gottes kennzeichnend. Diese Unterscheidung wird dann analog auf das Verhältnis von biblischem und nichtbiblischem Judentum übertragen, wobei der Differenzpunkt in dem Rückbezug auf die biblische Tradition liege. Die schematische Zuordnung darf jedoch nicht über die Bandbreite der verschiedenen Richtungen in beiden Gruppen zu allen Zeiten hinwegtäuschen.

Die Anlage des Bandes folgt sachlichen wie chronologischen Gesichtspunkten. Den Anfang macht eine Skizze der Geschichte Israels und Judas (1–62), der ein Abriss der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte beigegeben ist (62–78). Er steckt den historischen Rahmen für die Entstehung der biblischen Tradition ab und setzt deren kritische Analyse voraus. Der zweite Überblick widmet sich der Geschichte der biblischen Tradition selbst und behandelt überwiegend einleitungswissenschaftliche Fragestellungen (79–140). Er wird ergänzt durch eine Skizze der Literaturgeschichte Israels resp. Judas unter Einschluss der parabiblischen Literatur (140–179). Der dritte Abschnitt fragt unter dem Titel „Jüdische Archive" nach der Rezeption der biblischen Tradition an unterschiedlichen Orten jüdischen Lebens von Elephantine bis Qumran (181–291). „Im Zentrum steht dabei die fundamentale, aber noch ungelöste Frage, unter welchen historischen und soziologischen Bedingungen [...] das Alte Testament zur autoritativen Leitüberlieferung [...] des Judentums wie des Christentums geworden ist" (XII).

Die klar geschriebene Darstellung richtet sich an ein breiteres Publikum und verzichtet in der Regel auf die Diskussion kontroverser Interpretationsansätze, für die eine interessierte Leserschaft auf die in den Anmerkungen genannte Literatur verwiesen wird. Dieses Verfahren hat gewiss den Vorteil, eine kompakte und flüssig lesbare Darstellung zu ermöglichen, kann jedoch gerade für fachfremde Leserkreise bisweilen den Eindruck eines Grades von Plausibilität erwecken, der angesichts der kontroversen Forschungslage in dieser Form kaum gegeben ist. Dem Werk sind drei Karten, eine Zeittafel, ein Glossar sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Stellenregister der biblischen und antiken Quellen beigegeben.

Ein Referat des Inhalts der drei Überblicke oder auch nur eine Diskussion ausgewählter Einzelprobleme kann hier nicht erfolgen. Stattdessen sollen einige Hinweise auf die methodische Anlage der Abschnitte und die wichtigsten Ergebnisse gegeben werden. Die Darstellung der Geschichte und Religionsgeschichte Israels billigt den epigraphischen und archäologischen Quellen eine Richtlinienkompetenz zu, an der die kritische Interpretation der biblischen Überlieferung ausgerichtet wird. In diesem Zuge unterscheidet der Vf. im AT zwischen Resten der altisraelitischen Schriftkultur, die im weiteren Sinne den epigraphischen Quellen zugerechnet werden, und der biblischen Tradition, die den Zusammenhang einer „heiligen Geschichte" konstruiert. Angesichts des literarischen Charakters der meisten epigraphischen Zeugnisse, bei denen es sich um Alltags- oder Gebrauchstexte handelt, die allenfalls „Streiflichter der Geschichte" (8) bieten, gerät die Skizze der Geschichte Israels und Judas über weite Strecken zur Literaturgeschichte, die spätestens mit Beginn der Staatenbildung in konventionellen Bahnen verläuft. Für den kurzen Abriss der Religionsgeschichte ist wiederum die fundamentale Unterscheidung zwischen der biblischen und der vorbiblischen, altisraelitischen Religion maßgebend, die jedoch nicht als ein Nacheinander, sondern als nebeneinander existierende Religionskonstrukte interpretiert werden müssen.

Die kategoriale Unterscheidung von altisraelitischer Schriftkultur und biblischer Tradition bestimmt folgerichtig die kritische Analyse der Genese der biblischen Tradition und ihrer synthetischen Darstellung im zweiten Hauptteil. Das Kriterium für die Zuweisung einzelner Texte zur altisraelitischen Schriftkultur ergibt sich aus deren Vergleichbarkeit mit den literarischen Formen und stofflichen Konzeptionen der einschlägigen altorientalischen und epigraphischen Quellen. Umgekehrt sei für den Einsatz der biblischen Tradition, deren Anfänge für die einzelnen Literaturbereiche des AT unterschiedlich bestimmt werden müssen, die theologische Reflexion über das Verhältnis zwischen Jhwh und seinem Volk kennzeichnend („Israel" als Gottesvolk), das in der altisraelitischen Schriftkultur noch als gegeben vorausgesetzt werde. Den ersten Anstoß zu dieser Selbstvergewisserung boten die tiefgreifenden politischen Krisen im Gefolge der neuassyrischen Westexpansion am Ende des 8. Jh.s v. Chr., in denen die Frage nach der Identität „Israels" neu gestellt wurde. Nach dem Untergang von Staat und Tempel(kult) übernahm die mosaische Tora deren identitätsstiftende Funktion.

Der dritte Abschnitt bietet weniger eine literatursoziologische Analyse der Entstehungsbedingungen des AT, wie der Titel „Jüdische Archive" vermuten lassen könnte, sondern fragt nach den historischen und sozialen Voraussetzungen, unter denen die biblische Tradition zum gemeinsamen Identitätskonstrukt des antiken Judentums geworden sei. Der Vf. sichtet dazu die literarischen Zeugnisse der jüdischen resp. samarischen Gemeinschaften von Elephantine, Qumran und dem Garizim sowie der historischen Nachrichten über analoge Vorgänge in Jerusalem und Alexandria. Das erkenntnisleitende Interesse der Untersuchung ist die Frage, ob und ab wann sich in den literarischen Quellen explizite Rückbezüge auf die biblische Tradition als normatives Identitätskonstrukt nachweisen lassen. Dabei gelangt der Vf. zu dem Ergebnis, dass die biblische Tradition bis in die hellenistische Zeit hinein eher ein Randphänomen im vielschichtigen Gefüge des antiken Judentums gewesen sei und erst seit dem Ende des 2. Jh.s v. Chr. unter dem Einfluss des hasmonäischen Königtums zu „kanonischer" Geltung gelangte. Diese Schlussfolgerung stützt sich auf den empirischen Befund, dass weder in den Texten der jüdischen Militärkolonie auf der Nilinsel Elephantine (4. Jh. v. Chr.) noch in den frühen Inschriften vom Berg Garizim sichere Bezüge zur biblischen Tradition hergestellt werden können, wie sie später in den Texten der Gemeinschaft von Qumran beherrschend hervortreten. Die biblische Tradition sei schrittweise aus ihrer Randstellung herausgetreten und in hellenistischer Zeit zunehmend zu einer einflussreichen Größe herangewachsen (vgl. Ben Sira, Septuaginta), bis die Hasmonäer sie zur Grundlage ihres Staatskultes erhoben hätten.

Eine kritische Würdigung des Werkes muss sich auf einige wenige Bemerkungen beschränken. Vor allen kritischen Rückfragen ist zunächst die eindrucksvolle Syntheseleistung des Vf.s nachdrücklich anzuerkennen. Es gelingt ihm, die Vielzahl von Einzelbeobachtungen und Vorstudien zu einem konsistenten Gesamtbild der Geschichte der biblischen Tradition zusammenzufügen. Ein methodisches Problem besteht aus Sicht des Rez.en in der Unterscheidung von altisraelitischer Schriftkultur und biblischer Tradition, insofern letztere stets ein genuiner Bestandteil ersterer ist. Ihre gegenseitige Abgrenzung ist weder literatursoziologisch noch religionsgeschichtlich plausibel zu machen, wie nicht zuletzt die Vielzahl gemeinsamer Motive und Konzeptionen zwischen den epigraphischen Quellen (einschließlich der altorientalischen Literatur) und der biblischen Tradition zeigt. Dass die biblische Tradition nicht von Beginn an im Rang einer Leitkultur gestanden hat, geben die Texte selbst über weite Strecken zu erkennen und vermag angesichts der Pluralität kontroverser Identitätskonstrukte sowohl im alten Israel wie im frühen Judentum kaum zu überraschen. K. ist sicher darin Recht zu geben, dass die biblische Tradition erst sukzessive in ihre „kanonische" Rolle hineingewachsen ist. Es fragt sich jedoch, ob die Befunde aus Elephantine und vom Garizim angesichts des literarischen Charakters der Quellen hinreichen, um die biblische Tradition und die sie repräsentierenden Gruppen bis in die hellenistische Zeit als ein Randphänomen zu beurteilen.

Ein zweites Problem, das damit zusammenhängt, betrifft die Anfänge der „biblischen Tradition". Es ist unstrittig, dass die politischen Umstürze der mittleren und späten Königszeit in Israel und Juda Anlass zu einer kritischen Selbstreflexion gaben, wie sie in der biblischen Überlieferung vielfach mit Händen zu greifen ist. Ob diese Identitätsdiskurse jedoch erst am Ausgang des 8. Jh.s v. Chr. eingesetzt haben oder bereits ältere Diskurse fortführen, ist dem Rez.en eine offene Frage, die sich nicht zuletzt angesichts des frühesten Belegs des Israelnamens auf der Siegesstele des Pharaos Merenptah und des Prozesses der Staatenbildung in Israel und Juda stellt, der tiefgreifende politische und soziale Neuordnungen mit sich brachte. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, dass politische und religiöse Transformationsprozesse die Geschichte Israels und Judas von ihren Anfängen bis in die Spätzeit durchziehen und dass die biblische Tradition (im Doppelsinn von *traditum* und *traditio*) selbst ein Bestandteil dieser Diskurse darstellt. Diese Einsicht, die noch der fundamentalen Unterscheidung zwischen altisraelitischer Religion und Judentum bei Wellhausen zugrunde lag, sollte bei aller notwendigen Kritik an Wellhausens Konzeption nicht in Vergessenheit geraten.

Neuendettelsau Michael Pietsch

Leene, Henk: **Newness in Old Testament Prophecy**. An Intertextual Study. – Leiden: Brill 2013. (XIV) 386 S. (Oudtestamentische Studiën / Old Testament Studies, 64), geb. € 139,00 ISBN: 978–90–04–26308–6

Dieses Buch ist das letzte und wichtigste des niederländischen, protestantischen Exegeten Henk Leene, der bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2002 an der Freien Univ. in Amsterdam lehrte und nach langer Krankheit am 12. Juni 2014 verstarb.

Im kurzen ersten Einleitungskap. (1–9) legt er dar, dass das AT in den prophetischen Erwartungskontexten nur selten vom „Neuen" spreche, so in Jes 40–48.65–66; Jer 30–31 und Ez 11.36. Neben diesen prophetischen Texten behandelt die Monographie auch die beiden Psalmen Ps 96 und 98 (11–41), die nach L. den Autoren von Jes 40ff vorlagen und die sie rezipierten. Wie der Untertitel anzeigt, geht es dem Vf. wesentlich um das Aufdecken der literarischen Bezüge in synchroner und diachroner Hinsicht. In Jes 40–48 stehen die neuen Dinge (Jes 42,9; 43,19; 48,6) in einem ständigem Wechselspiel zu den früheren und den kommenden (vgl. 42,5–9.10–13; 43,16–21; 48,1–11). Dem dramatischen Leseverlauf entsprechend haben sich die früheren Dinge, d.h. die vorherigen Heilstaten Gottes, mit dem siegreichen Aufkommen des Persers Kyrus erfüllt. Mit gleicher Sicherheit werden sich auch die neuen Dinge im treuen und gehorsamen Knecht Jakob/Israel realisieren (52). Damit nimmt der Vf. seine bereits in seiner Diss. dargelegten Überlegungen verfeinernd auf. Bleibt er mit diesen synchronen Überlegungen auf bekannten Bahnen, nimmt er in der diachronen Analyse (70–101) zur möglichen Schichtung und zur zeitlichen Einordnung von Jes 40ff erstmalig umfassend Stellung. Dabei lehnt er eine geschlossene Grundschicht ab, die sukzessiv erweitert worden wäre, und favorisiert stattdessen ein fließendes Wachstum aus der Feder eines Schreibers oder einer Schreibergilde (71). Sie hätten auf Ps 96.98 und die hymnische Tradition von JHWH als Weltenkönig zurückgegriffen, um ihr eigenes literarisches Drama von dessen erneuter Königsherrschaft zu strukturieren (89). Ungewöhnlich deutlich negiert er jedwede historische Einordnung von Jes 40–55 in die Zeit des babylonischen Exils, vielmehr seien alle diese Kap. erst in der nachexilischen Zeit entstanden. Als Terminus ante quem nennt er 400 v. Chr. (100). Dagegen ist zu fragen, warum nur in Jes 40–48 Kyrus, Babel und die Fremdgötter thematisiert werden. Warum sollten die Verfasser nach dem Wiederaufbau und der Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels so ausführlich vom Rechtsstreit JHWHs mit den Göttern der Völker gesprochen haben? Zum Schluss der Überlegungen zu Jes 40–55 deutet der Vf. die Figur des Knechts im Sinne einer präsentischen Eschatologie (101–113), wonach die Heilszunft Gottes in ihm langsam, aber stetig Gestalt annimmt. Gehöre die Ausformung des Knechts noch zum eschatologischen Geschehen, so gehöre das Aufkommen der Knechte (besonders Jes 65–66) bereits zur apokalyptischen Trennung zwischen den Gerechten und ihren Gegnern (u.a. 109.145). Mit dem Rez.en ist sich der Vf. einig, dass die Knechte zu professionellen Tempelsängern gehörten, die in einen immer stärkeren Konflikt mit der Priesterschaft gerieten (146). Eine geschichtliche Kontinuität dieser Knechte mit dem Knecht in Jes 40ff lehnt der Vf. aber ab (138f), was angesichts der engen literarischen Verbindungen beider Teilkompositionen verwundert. In der Konklusion ist der Knecht dann aber der Prototyp der nachexilischen Frommen, die den Knechten sehr nahe stehen (325).

Im dritten Hauptkap. geht der Vf. dem Thema des „Neuen" in Ezechiel und Jeremia nach (151–274). Israels Wandel hin zu einem neuen Herzen und einem neuen Geist sei sowohl Aufgabe (Ez 18,31) als auch Verheißung (Ez 36,26) (170). Wie schon bei Jes 40ff wendet sich der Vf. auch hier gegen eine Abfassung, die in die Exilszeit hinabreicht und hegt wenig Sympathie für eine Gola-Redaktion. Warum gerade die topographische Lokalisierung der Exilierten *gegen* eine solche Redaktion sprechen soll, bleibt dem Rez.en unverständlich (195). Im Unterkap. zu Jeremia (200–252) geht der Vf. zuerst den beiden zentralen Belegen in Jer 31,21–22 und 31,31–33 nach. Das „Neue", das darin besteht, dass die Frau den Mann umgibt, wird auf Zion (fem.) bezogen, die ganz Juda (mask.) umgibt. Anders als in der Einleitung angekündigt, werden nun doch viele Passagen einer zukünftigen Erwartung bearbeitet (Jer 3–4; 24; 29), die das Lexem „neu" nicht aufweisen. In der Konklusion zu den beiden Prophetenbüchern (272–279) betont der Vf. die Abhängigkeit des Jeremiabuches vom Ezechielbuch und steht weiterhin einer Gola-Redaktion kritisch gegenüber. Für Ez 11 und 33 hält er sie jetzt aber doch für möglich (279). Wegen seiner Spätdatierung ins 4. Jh. spielt nach L. eine Gola-Redaktion für das Jeremiabuch keine Rolle (279).

Im vierten Kap. vergleicht der Vf. die beiden Traditionen über das „Neue" in den JHWH-König-Psalmen, Deutero- und Tritojesaja auf der einen Seite und dem Ezechiel- und Jeremiabuch auf der anderen. Die erste Gruppe von Texten sei kosmisch-universal ausgerichtet, die zweite anthropologisch (281). Bei den diachronen Abhängigkeiten votiert der Vf. für eine Priorität von Ezechiel gegenüber Jes 40–55 (282) und spricht sich dafür aus, dass das Jeremianische Trostbuch (Jer 30–31) das Jesajabuch rezipiert habe (311). Letzteres spitzt der Vf. noch mit der Ansicht zu, ohne die neuen Dinge in Jes 40ff sei die Vorstellung eines neuen Bundes in Jer 31 nicht zu verstehen (318). Die unterschiedlichen Milieus des Ezechiel- und Jesajabuches (Priesterschaft vs. Tempelsänger) spielen für den Vf. mit Blick auf das späte Jeremiabuch keine Rolle mehr (322).

Im fünften Kap. (323–357) werden die Ergebnisse ausführlich zusammengefasst. Die relative Chronologie der besprochenen Texte lautet wie folgt: Ps 98→Ps 96→Ez 36→Ez 11→Jes 40–55→Jes 65→Jer 24→Jer 30–31 (327). Diese Texte umfassen in absoluter Chronologie den Zeitraum des 5. und 4. Jh.s v. Chr. Auf den letzten Seiten wird deutlich, wie der Vf. versucht, diese Texte miteinander ins Gespräch zu bringen. Das kann rezeptionshermeneutisch interessant sein, ist aber produktionshermeneutisch nicht immer gesichert und an einigen Stellen sogar mehr als unwahrscheinlich. So ist auch nach dieser Monographie keineswegs erwiesen, dass das „Neue" in Jer 31,22 von den „neuen Dingen" in Jes 40ff abhängt. Noch weniger kann man aus dem Fehlen eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Jer 31 darauf schließen, dass dort – im Gegensatz zu Jes 65 – eine abschwächende apokalyptische Tendenz vorläge (356). Dass Texte zusammengelesen werden *können*, steht außer Frage, aber ob sie literaturgeschichtlich in gegenseitiger bzw. einseitiger Abhängigkeit gelesen werden *müssen*, steht auf einem anderen Blatt. Für die Ansicht, dass Jer 31,22 mit dem „Neuen" der Frau, die den Mann umgibt, sowohl auf Gen 1 als auch auf Jes 65 anspielen will, gibt es keine wirklichen Indizien (348). Die Frage, wie sich Passagen verstehen lassen, wenn die einen oder anderen Texte als bekannt vorausgesetzt werden *könnten*, gehört nicht zum Kerngeschäft der Exegese als historischer Sinnbestimmung biblischer Schriften.

Die letzte Monographie von L. zeichnet das große Verdienst aus, dem Thema des „Neuen" in der Prophetie umfassend nachgegangen zu sein. Dabei vertreten die beiden Traditionslinien aus Ps 96.98 mit Jes 40ff und Ezechiel mit Jeremia zwei unterschiedliche theologische Schwerpunkte: zum einen die eschatologisch-kosmische, zum anderen die anthropologische Erneuerung. Die Arbeit hätte noch an Überzeugungskraft gewonnen, wenn produktions- und rezeptionshermeneutische Fragen deutlicher getrennt worden wären. Es schmerzt den Rez.en, dass er dies nicht mehr mit dem Vf. diskutieren kann, der bereits seinen Weg ins ganz Neue angetreten hat!

Bonn Ulrich Berges

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: **Das Hohelied der Liebe**. – Freiburg: Herder 2015. 173 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–451–31238–0

Im vorliegenden Kommentar legt Schwienhorst-Schönberger seine in *Christ in der Gegenwart* (51/2012–18/2014) erschienenen Auslegungen des Hoheliedes in Buchform vor. Nach über 100 Jahren wagt es erstmalig wieder ein dt. Exeget, das Hohelied – wie es die gesamte jüdische und christliche Exegese seit der Antike getan hatte – in durchgehend geistig-allegorischer Weise auszulegen. Dazu braucht es nicht nur Chuzpe, sondern auch exegetische Kompetenz. Der Versuch ist gewagt, das Ergebnis überzeugend.

Über die Entstehung des Hoheliedes, das im hebr. Original nur 117 Verse umfasst, ist wenig bekannt. Von frühester Zeit an bezeugt die Geschichte seiner Auslegung, dass es von Juden wie Christen immer als ein Lied verstanden wurde, das von der Liebe Gottes zu seinem Volk handelt. Diesem Verständnis bereitete die in der Neuzeit aufkommende historisch-kritische Exegese ein jähes Ende. In der Nachfolge von Johann Gottfried Herder (1744–1803) setzte sich zunehmend die Ansicht durch, das Hohelied handle nicht von der göttlichen, sondern ausschließlich von der menschlichen Liebe. Es sei nichts als eine Sammlung profaner Liebeslieder, vergleichbar den (vermeintlich ebenso profanen) ägyptischen Liebesliedern oder arabischen Hochzeitsliedern. Die allegorische Interpretation widerstreite dem klaren Wortlaut des Textes. Allein in Frankreich gab es in der Schule André Roberts und der von ihm geformten sog. „anthologischen" Methode eine ununterbrochene Tradition, das Hohelied im Kontext der Heiligen Schriften auszulegen. In den stärker vom reformatorischen Schriftverständnis geprägten Ländern hingegen war man zu der einhelligen Überzeugung gelangt, das Hohelied sei das untypischste aller biblischen Bücher, das weder von Gott noch von Israel, sondern allein von der Liebe zwischen Mann und Frau handle, frei von den dogmatisch-ethischen Zwängen der vermeintlich so leib- und sexualfeindlichen Religion.

Galt die Richtigkeit dieser These gegen Ende des 20. Jh.s als unumstößliche, historisch-kritische Gewissheit, so ist die Diskussion um die ursprüngliche Bedeutung des Hoheliedes innerhalb der letzten ca. zehn Jahre neu aufgebrochen. Eine Reihe von Arbeiten aus dem jüdischen (Yair Zakovitch), protestantischen (Meik Gerhards, Ellen F. Davis) und anglikanischen Bereich (Edmée Kingsmill) haben gezeigt, dass ein allegorisches Verständnis des Hoheliedes auf der Ebene der Textproduktion historisch nicht von vornherein auszuschließen ist. Der Hohelied-Kommentar von S.-S. nimmt diese Arbeiten auf und führt sie weiter. Er ist damit der erste deutschsprachige Beitrag zu dieser international neu entfachten Debatte.

S.-S. macht sich dabei nicht nur die zunehmend zum exegetischen Gemeingut gewordene Erkenntnis aus der Literaturwissenschaft zu eigen, dass ein literarisches Werk durch den Kontext geprägt ist, in dem es überliefert ist und folglich aus diesem heraus zu verstehen ist (14). Er geht noch einen Schritt weiter und zeigt, dass das „so genannte weltliche Verständnis des Hoheliedes […] vor allem von der Gattungskritik her geprägt" ist (17). Diese Methode, die stark von der Ästhetik Herders „mit ihrer Vorliebe für die einfache, im literarisch ungebildeten Volk beheimatete Naturpoesie inspiriert" ist, behaftete die Exegese des Hoheliedes mit dem *a priori*, dass man dessen Lieder vor dem Hintergrund eines hypothetisch rekonstruierten Sitzes im Leben interpretieren müsse (17). So wichtig

die Gattungskritik an sich ist, darf sie doch nicht so angewendet werden, „dass sie einen biblischen Text aus dem Zusammenhang der Heiligen Schrift herausnimmt und ihn unabhängig von diesem Kontext interpretiert" (18). Dieser Schritt weg von einer einseitigen Fixierung auf einen hypothetischen Sitz im Leben hin zu dessen „Sitz im Text", ist für andere biblische Bücher längst vollzogen worden. Die in der jüngeren Forschung vorherrschende größere Sensibilität für die Intertextualität zwischen den biblischen Büchern, die gerade bei den jüngeren Büchern des Kanons (zu denen das Hohelied mit Sicherheit zu rechnen ist) besonders ausgeprägt ist, hat gezeigt, dass man keinem atl. Buch gerecht werden kann, wenn man es außerhalb dieses Textgefüges zu interpretieren sucht.

Ein weiterer Durchbruch gelingt S.-S., wenn er aufzeigt, dass man das Hohelied nur deshalb „profan" hat verstehen können, weil man – wiederum gattungsgeschichtlich beeinflusst – eine „strikte Trennung zwischen prophetischer und weisheitlicher Literatur" postuliert hatte (19). Mit dieser suchte man zu begründen, dass das Hohelied nicht auf dem Hintergrund der für die Propheten typischen Metapher der Liebe zwischen Mann und Frau für die Beziehung JHWH-Israel gelesen werden dürfe, so etwa Keel in seinem einflussreichen Kommentar. S.-S. hält dem entgegen, dass gerade in Texten der nachexilischen Zeit die Übergänge fließend sind. „Die weisheitliche Literatur greift auf prophetische Redeformen zurück, prophetische Texte werden weisheitlich gelesen und erweitert (vgl. Hos 14,10)." (19) Eine scharfe Trennung ist künstlich und für einen späten Text nicht haltbar (das Hohelied wird heute in die zweite Hälfte des 3., teilweise sogar Anfang des 2. Jh.s v. Chr. datiert). Diese methodologischen Vorüberlegungen sind wesentlich, da es allein die bibelhermeneutischen Rahmenbedingungen waren, die es ermöglichten, das Hohelied unter völliger Absehung des biblischen Kontextes auszulegen.

In der Vers-für-Vers-Analyse, die den Hauptteil des Buches ausmacht, verfolgt S.-S. durchgehend eine geistig-allegorische Auslegung, ohne dabei jemals das *tertium comparationis* der menschlichen Liebe aus den Augen zu verlieren. Es gelingt ihm zu zeigen, dass der geistig-allegorische Sinn schon auf der Ebene der Textproduktion verankert ist und nicht erst der Phantasie nachträglicher Allegorisierungen entspringt. Der Autor des Hoheliedes setzt einen hohen Grad an Vertrautheit mit Tora und Propheten voraus. Durch feinsinnige Anspielungen greift er beständig auf diese zurück, um in der Weise gelehrter Schriftpoesie seine eigene Botschaft zu formulieren. Er nimmt dabei die biblischen Metaphern von JHWH als dem König (Ex 19,6; Zef 3,15; Ps 47) und Hirten (Gen 48,15; Ps 23,1f; Ps 80,2) Israels auf, der sein Volk aus Liebe aus Ägypten befreit (Dtn 7,8), mit ihm am Sinai einen Liebesbund geschlossen und es schließlich als seinen Weinberg gepflanzt hat (Jes 5), und schildert die Geschichte ihrer Beziehung in dem Bild der Liebesbeziehung eines Geliebten und seiner Geliebten. Die zahlreichen intertextuellen Bezüge zu den prophetischen Texten, welche den Blick auf eine Zukunft richten, in der sich Gott nach der Katastrophe von Exil und Fremdherrschaft (aufs Neue) mit seinem Volk wie mit einer Braut vermählen wird (vgl. Hos 2,16–22; 14,5–9; Jes 54,4–8; 61,10; 62; Ps 45,11f), lassen kaum einen Zweifel übrig, dass hier die Dynamik der „Liebesgeschichte" zwischen Gott und Israel poetisch zur Sprache kommt; „verstanden als eine Geschichte der Sehnsucht, des Suchens und des Findens, als eine Geschichte der Trennung und der Vereinigung" (168). Dabei wertet die Tatsache, dass der Autor seine Botschaft in die Metapher der menschlichen Liebe kleidet, die erotische Liebe zwischen Mann und Frau nicht ab. Ganz im Gegenteil: Sie wird für würdig empfunden, „die Sehnsucht und Liebe zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Gott und Menschen zu veranschaulichen" (40). Entgegen dem gängigen Vorurteil, eine derartige Lektüre des Hoheliedes fördere ein patriarchalisches Modell der Bevormundung der Frau, zeigt S.-S., dass das Hohelied gerade dieses Muster unterläuft und die Liebe Gottes zu seinem Volk als eine Liebe „von Angesicht zu Angesicht" versteht (167).

Besonders zu begrüßen ist S.-S.s Auseinandersetzung mit den Gefahren, die eine rein „natürliche" Auslegung des Hoheliedes birgt. Sie riskiert, die erotische Erfahrung absolut zu setzen, ohne zu bedenken, dass gerade darin deren Tod begründet liegt. „Unser Sehnsuchtspotential ist auf Dauer in keiner erotischen Beziehung unterzubringen, sondern übersteigt sie grundsätzlich. Wer das nicht wahrhaben will, wird beziehungs-, liebes- oder sexsüchtig und endet in der Selbstzerstörung", zitiert er treffend den Psychotherapeuten Hans Jellouschek (*Die Kunst als Paar zu leben*, Stuttgart 2005, 139) (23). Der Mensch muss nach J. lernen, „göttliche und menschliche Liebe nicht miteinander zu vermischen (ebd. 145)" (24). Trotzdem gilt, dass die erotische Erfahrung von ihrer Struktur her einen religiösen Charakter aufweist, weshalb sie in der gesamten christlichen Tradition immer als das treffendste Analogat für die mystische Erfahrung herangezogen wurde. „Die erotische Erfahrung weist über sich hinaus auf eine göttliche Wirklichkeit. Erst in der Vereinigung mit dieser göttlichen Wirklichkeit (*unio mystica*) findet die Sehnsucht des Menschen ihre letzte Erfüllung." (25) Auf diesem Hintergrund zeigt sich, dass die exegetische Problematik nach der rechten Auslegung des Hoheliedes zentrale Fragen der Anthropologie und Theologie berührt. Wie schon Irenäus von Lyon liest S.-S. das Hohelied im Lichte der Menschwerdung Gottes. Die in der Inkarnation vollzogene Einheit von Gottheit und Menschheit in bleibender Unterschiedenheit ist als Dialog der Liebe zu verstehen. In seiner Auslegung lässt er sich von der Einsicht leiten, dass sowohl die göttliche als auch die menschliche Dimension der Liebe im Text des Hoheliedes selbst angelegt ist.

Die Auslegung kann überzeugen. Das liegt v. a. an der vom Vf. gewählten intertextuellen Methode. Indem S.-S. den innerbiblischen Bezügen nachspürt, legt die Schrift sich selber aus. Man kann ihm weder eine Allegorisierung des Textes noch sonst eine Auslegung vorwerfen, die nicht von der Semantik her gedeckt wäre. An verschiedenen Beispielen kann sich der Leser selbst überzeugen, dass ein ursprünglich intendierter allegorischer Sinn sogar kohärenter ist als ein rein profan-erotischer, z. B. dann, wenn man nach wörtlichem Verständnis davon ausgehen müsste, dass die Geliebte ihren Geliebten mit anderen jungen Frauen teilt (Hld 1,4). Auf dem Hintergrund des Verhältnisses Israels zu den Nationen hingegen verlieren diese Stellen ihre Widersprüchlichkeit (36).

Eine Anfrage an den hier gewählten Ansatz ist dennoch, ob „allegorisch" die richtige Bezeichnung für die vielschichtigen Bedeutungsebenen des Hoheliedes ist. „Allegorisch" bedeutet klassisch, etwas anderes (*allo*) sagen (*agoreuo*) als man meint (12). Meiner Ansicht nach ist gerade dies nicht der Fall. Vielmehr erkennt der Autor des Hoheliedes *in* (und nicht jenseits) der Liebe zwischen Mann und Frau ein *Realsymbol* des Gemeinten, der sehnsüchtigen Liebe Gottes zum Menschen. So im Ergebnis auch S.-S., der seinen Kommentar mit einer relecture des Hoheliedes im Lichte des NT beschließt und dessen Botschaft mit dem wohl wichtigsten Wort der Schrift zusammenfasst: „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8). So gelingt es S.-S. (und das ist jenseits des Streits um Etiketten das Entscheidende), dem Hohelied seine theologische Relevanz zurückzugeben. Durch das Einbeziehen von sowohl exegetischen als auch psychologischen, spirituellen und traditionsbezogenen Aspekten eröffnet er zudem einen Weg, das Buch auch für die Pastoral wieder fruchtbar zu machen. Wie er zu Recht feststellt, wird es für die Zukunft des Christentums von großer Bedeutung sein, dass den geistlich suchenden Menschen das Hohelied als sprachlicher Ausdruck und zugleich Antwort auf ihre religiösen Erfahrungen und Sehnsüchte wieder erschlossen wird.

Wenn der Kommentar etwas zu wünschen übrig lässt, dann einzig, dass er an einigen Stellen, besonders ab der zweiten Hälfte des Hoheliedes (5,2–8,14), etwas kursorisch ist. Das liegt in der Natur der ursprünglich für *Christ in der Gegenwart* konzipierten Auslegung. Man beendet die Lektüre jedoch in der Hoffnung, dass S.-S. seinen Dienst am Hohelied noch nicht als beendet betrachtet, sondern nur als Auftakt zu einem noch zu schreibenden umfassenden Kommentar. Er würde damit eine wichtige Lücke in der dt. Kommentarlandschaft schließen.

Jerusalem Nina Sophie Heereman

Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012, hg. v. Wolfgang Kraus / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser / Marcus Sigismund. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIV) 928 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I, 325), geb. € 189,00 ISBN: 978–3–16–152653–4

Der Tagungsband geht auf die gleichnamige internationale Tagung von *Septuaginta Deutsch* 2012 in Wuppertal zurück. Der Großteil der gehaltenen Vorträge ist enthalten und soll die internationale Zusammenarbeit der einzelnen Septuaginta-Projekte widerspiegeln. Ziel der Tagung war es neben der Vorstellung der deutschsprachigen Übersetzung der Septuaginta die Forschungsfelder der Septuaginta-Forschung in den Mittelpunkt zu stellen, die noch einer größeren Aufmerksamkeit bedürfen.

Die einzelnen Beiträge des Tagungsbandes decken daher den gesamten Themenbereich der gegenwärtigen Forschung (Textgeschichte, Philologie, Theologie, Rezeption) ab. Aufgrund der Fülle der Beiträge werden die einzelnen Kap. in ihrer Themenvielfalt vorgestellt, ohne jedoch alle Artikel zu besprechen.

Zu Beginn stehen zwei allgemeinere Beiträge von *Wolfgang Kraus* („Die hermeneutische Relevanz der Septuaginta für eine Biblische Theologie", 3–25) und von *Gilles Dorival* („The Septuagint Between Judaism and Hellenism", 26–38). K. zeichnet die Forschungsgeschichte zur Bedeutung der Septuaginta als eigenständige biblische Texttradition mit den befürchteten Gefahren einer Abwertung des hebräischen/jüdischen Bibeltextes nach. Er plädiert für die Vielfalt und kritische Diskussion der biblischen Texttraditionen ohne voreilige Verengung auf eine einzige Textquelle. D. zeigt neue Bewertungswege auf in der Frage nach der Qualität der Septuaginta-Übersetzung in Bezug auf den Sprachwechsel vom Hebräischen zum Griechischen ohne Abwertung der Septuaginta.

Die Beiträge zu speziellen Themen der Septuaginta-Forschung werden durch einen großen Block an Beiträgen zur Textgeschichte (41–168) eröffnet. *Adrian Schenker* stellt neben anderen Beiträgen zunächst die Bedeutung der Forschungen von Abraham Geiger zur atl. Textentstehung anhand der parallelen Schreibfehler in den Königs- und Chronikbüchern heraus („Abraham Geigers Auffassung von der alttestamentlichen Textgeschichte und die alte griechische Bibel im Licht von 1 Kön 15,15", 41–52). Dass die Vetus Latina – was insbes. an den Königsbüchern zu zeigen sei – eigenständige Lesarten aufweise, die ähnlich den Qumran-Schriften eine eigene Texttradition erahnen ließen, ist das Thema von *Julio Trebolle* („The Textual History and the Text-Critical Value of Old Latin Version in the Book of Judges", 53–72). *Siegfried Kreuzer* beleuchtet die wohl ältesten Textfassungen der Septuaginta, den Codex Vaticanus und den Antiochenischen Text

der Septuaginta, in ihren abweichenden Lesarten im Blick auf ihre Bearbeitung und die Folgerungen für die Textentstehung („Älteste Septuaginta und hebraisierende Bearbeitung", 73–88). Dass die ntl. Schriftzitate nicht nur Zitate nach dem Sinn seien, sondern wichtige Zeugen der Textgeschichte, stellen *Martin Karrren / Johannes de Vries* heraus („Der Septuagintatext in den neutestamentlichen Schriften und der Codex Ambrosianus", 124–153).

Die Notwendigkeit der kritischen Untersuchung der einzelnen geographischen Angaben der Septuaginta, die zwar durch Übersetzungsfehler und viele falsche Ortbeschreibungen aus der Zeit der Autoren gekennzeichnet seien, betont *Michael N. van der Meer* im einzigen Beitrag zur Geographie („Syria in the Septuagint. Studies in the Natural and Geographical Context of the Septuagint", 171–211).

Es schließt sich ein kleineres Kap. mit Beiträgen zu Forschungen im Bereich Philologie (215–294) an. Neben Beiträgen von *Takamitsu Muraoka, Jean-Marie Auwers / Bastian Kindt* und *Philippe Moigne* widmet sich *Valérie Kabergs* der oft fehlenden Wiedergabe hebräischer Wortspiele zur Namenserklärung in der Übersetzung, die aber nicht auf Unverständnis oder fehlenden Willen zurückgeführt werden dürften, wie bspw. an der gelungenen Wiedergabe im Griechischen von Ex 17,7 zu zeigen sei („Puns within the Context of Name Explanations in MT and LXX Exodus", 215–233). *Dirk Büchner* untersucht die Verwendung des Wortes „Blut" in der Septuaginta und der christlich-jüdischen Literatur besonders in Bezug auf den Reinigungsaspekt („Brief Remarks on the Occurrence and Value of Blood in the Greek Sources from Epic Literature to Early Christianity", 255–271).

Christian Eberhart eröffnet mit seinem Beitrag „Beobachtungen zu Opfer, Kult und Sühne in der Septuaginta" (297–314) den Forschungsblock zur Theologie der Septuaginta (297–359). E. zeigt die Tendenz im Pentateuch auf, dass in der Septuaginta die Vorstellung eines anthropomorphen Gottes unterdrückt werde, wie sich an Auslassungen von Anthropomorphismen in Bezug auf Gott und Umformulierungen in der Opferterminologie zeigen lasse. *Arie van der Kooij* versucht herauszuarbeiten, dass hinter der Übersetzung von Jes 9,6–7 das von der hellenistischen Zeit geprägte Führungskonzept einer priesterlichen Elite mit einem Hohepriester an der Spitze stehe – ohne weltlichen Gegenpart („The Old Greek of Isaiah 9:6–7 and the Concept of Leadership", 333–345). *Emmanuel Tov* („Harmonisierungstendenz in Gen 1–11") und *Jan Joosten* („Bedeutung des *Samareitikon*") runden den Themenblock Theologie ab.

Den größten Themenblock bildet die Rezeptionsgeschichte (363–849). Insbes. das Vokabular, das in Philos *De vita Mosis* nicht mit dem Septuaginta-Pentateuch übereinstimme, ließe sich nach *Gert J. Steyn* einerseits auf die Übernahme aus der traditionellen griechischen Literatur zurückführen und andererseits möglicherweise eine nicht überlieferte Version der Septuaginta vermuten („The Reception of LXX Pentateuch in Philo's *De Vita Mosis*", 363–380). Die Erweiterungen der hebräischen Estererzählung seien in Septuaginta und Targum Scheni historisch gut in die jeweilige Geschichtssituation einzupassen, wie *Beate Ego* herausarbeitet („Estererzählung – Von der Septuaginta zu Targum Scheni", 392–404). Die Betonung des kollektiven Gebetes und Klagens im Targum Scheni bspw. ließe gut die Zeit nach der Tempelzerstörung erahnen. *Eberhart Bons* stellt die These auf, dass in Joseph und Asenath die Figur der Asenath eine idealisierte Proselytin zu finden sei („Psalter Terminology in Joseph and Aseneth", 430–443). Der Bereich der Rezeptionsgeschichte im Frühjudentum wird zudem bspw. noch bereichert von Artikeln von *Ralph Brucker* („Christologisierung von Psalm 23 in der Rezeption"); *Barbara Schmitz* („Rezeption der Judithererzählung in Dan 3") und *Martin Vahrenhorst* („Septuaginta und die rabbinischen Literatur").

Dem Umgang mit der Septuaginta in den paulinischen Schriften widmen sich im Themenblock zur Rezeption im Neuen Testament (517–610) *Florian Wilk* („Schriftauslegung bei Paulus"), *Dietrich-Alex Koch* („Paulinisches Zitieren der Schrift im Dienst der Schriftauslegung") und *Bruce Chilton* („Auslegung und Wortsinn"). *Martin Meiser* versucht zu zeigen, wie anhand der Zitate im Markusevangelium Herkunft und Theologie des Autors zu erschließen seien („Die Funktion der Septuaginta-Zitate im Markusevangelium", 517–543). Das inkludierende Verständnis des Prädikates „Der Höchste" lasse sich nach *Reinhard Feldmeier* anhand der Verwendung in der Septuaginta und den lukanischen Schriften herausstellen („‚Der Höchste'. Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk", 544–558).

Den Abschluss bildet die Rezeption der Septuaginta im Rahmen der Patristik (613–849). *Mogens Müller* zeichnet neben anderen Beiträgen die Bedeutung der Septuaginta und das Ringen um den wahren Bibeltext bei den Kirchenlehrern nach („Die Septuaginta als Bibeltext in der ältesten Kirche", 613–636). Anders als M. sieht *Heinz Josef Fabry* die Bedeutung der Septuginta auf der christlichen Seite deutlich höher an und verweist u.a. auch auf die fehlenden Rezensionsbemühungen hin („Die Kanongeschichte der Hebräischen Bibel und des christlichen Alten Testaments im Licht der Kirchenväter", 681–697). Beiträge von *Christoph Schubert* (Ambrosius) und *Eva Schulz-Flügel* (Hieronymus) runden die Diskussion der Septuaginta bei den Kirchenvätern ab. Dass wohl kein eigener alexandrinischer Kanon anzunehmen sei, stellt *Armin Lange* in seinem Beitrag „The Canonical History of the Hebrew Bibel and the Old Testament in Light of Egyptian Judaism" (660–680) heraus. *Cilliers Breytenbach* und *Antonio Enrico Felle* widmen sich biblischen Texten in Inschriftentexten und den sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Stellenauswahl und die zugrundeliegenden Textzeugen.

Der Tagungsband bietet einen guten, sehr breiten Einblick in die gegenwärtige Septuaginta-Forschung – auch durch kontroverse Beiträge wie z.B. der Bewertung der Septuaginta bei den Kirchenvätern. Besonders hilfreich sind die ausführlichen Register.

München Stephanie Ernst

Exegese / Neues Testament

Zu Bethlehem geboren? Das Jesus-Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg: Herder 2013. 236 S. (Theologie kontrovers), pb. € 14,99 ISBN: 978-3-451-30768-3

Der erste Band des Buches „Jesus von Nazareth" aus der Feder von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., der im Jahre 2007 erschienen ist und das Leben und die Verkündigung Jesu zum Inhalt hat, hat eine kaum zu übersehende fachtheologische Diskussion ausgelöst. Nicht immer war die vom Papst erwartete „Sympathie, ohne die es kein Verstehen gibt" (Jesus von Nazareth I, 22) das Movens der Beiträge.

Im Jahr 2011 gab dann der Theologe und Papst einen zweiten, sehr umfänglichen Band heraus, in dem es um die Ereignisse zwischen dem Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung des Herrn ging. Der Band endete mit einem Ausblick auf die Erhöhung und Wiederkunft Jesu.

Eine fachtheologische, von der erwarteten Sympathie getragene Diskussion zu diesen beiden Bänden des Jesus-Buches hat sich nachvollziehbar in der Reihe „Theologie kontrovers" niedergeschlagen. Zum ersten Band des Papst-Buches wurden von Thomas Söding (Bochum) gleich zwei Bücher herausgegeben: „Das Jesus-Buch des Papstes. Antwort der Neutestamentler" und „Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes". Zum zweiten Band des Papstes erschien von S.: „Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes".

Kurz vor Weihnachten 2012 erschien dann ein schmaler, dritter Band des Jesus-Buches aus der Feder des Papstes, und zwar zu den oft missverständlich so bezeichneten „Kindheitsgeschichten". Immerhin war es inhaltlich mehr, als man mit einem 2007 angekündigten „Kapitel" hätte erwarten können. Der Papst hat dieses Bändchen mit „Prolog" überschrieben, er spricht von einer „Eingangshalle". Wieder hat S. einen Diskussionsband veröffentlicht. Die einzelnen Autoren sollten keine „Rezensionen des Papstbuches schreiben, sondern zu den strittigen Themen über den heutigen Stand der Forschung" Stellung nehmen und das Papstbuch in diesen Zusammenhang stellen („Vorwort", 10). Diese Streitfragen, die der Papst einerseits zur Diskussion in den Raum gestellt und andererseits für sich sehr bestimmt beantwortet hat, lassen sich allesamt den Fragen nach der geschichtlichen Wirklichkeit und der theologisch-spirituellen Bedeutung des in den Evangelien geschilderten Anfangs unterordnen.

Bei den Darlegungen werden vier Richtungen verfolgt: „eine exegetische, eine historische, eine religionswissenschaftliche und eine dogmatische" („Vorwort", 10). Die exegetischen Beiträge stammen allesamt aus dem katholischen Bereich. *Uta Poplutz* geht von einem wichtigen Verständnisschlüssel des Papstbuches aus. Dort heißt es: „Die Kindheitsgeschichten sind gedeutete und von der Deutung her geschriebene, konzentrierte Geschichte" (Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI., „Prolog", 29). Von daher nimmt sie den Anfang des Matthäus-Evangeliums in den Blick. „Nur wer den Anfang kennt, kann das Gewordene wirklich verstehen. Jesus Sein und Wirken wird durch den Prolog somit kunstvoll präludiert" (16). Dies entfaltet sie von den dort verwendeten Namen und Titeln her: „Jesus der Christus", der „Sohn Davids" und „Sohn Abrahams", um dann mit den Termini „Geistzeugung" und „Jungfrauengebürt" auf die einzigartige Abkunft von Gott einzugehen. *Hans-Georg Gradl* (Trier) betrachtet den Anfang des Lukasevangeliums. „In den Kindheitserzählungen kondensiert und illustriert Lukas mit allen ihm zu Verfügung stehenden narrativen und gattungsspezifischen Darstellungsmitteln das Wesen, die Botschaft und die Bedeutung Jesu" (32). Sie sind – das genannte Bild des Papstes aufgreifend – für ihn „prachtvoll ausgestattete und literarisch filigran gestaltete Eröffnungsportale" (34), die freilich Ostern als Entstehungsbedingung voraussetzen. Wie auch Matthäus erzähle Lukas das Vergangene in seiner Bedeutung für die Gegenwart. Die in Kassel lehrende *Ilse Müllner* bindet den Anfang der Evangelien nach Matthäus und Lukas an das AT zurück und zeigt v.a. an den „Stammbäumen", wie sehr das Leben Jesu durch die „Familienbande" in die Geschichte des Volkes Israel hineinverwoben ist. Interessanterweise möchte sie die „Hermeneutik ‚herrenloser Worte'", die vom Papst im Jesus-Buch zur Auslegung unklarer Prophezeiungen (z.B. Jes 7) verwendet wird, noch erweitern. Für sie ist „jedes Wort ein wartendes, da es in neuen Kontexten und neuen Interpretationsgemeinschaften auch neue Bedeutungen aus sich entlässt" (57).

S. ordnet in seinem eigenen Beitrag den „Prolog" in das dreibändige Gesamtwerk ein, um dann das theologische Thema „Freiheit des Menschen – Jungfrauengeburt" im Papst-Buch nachzuzeichnen. „Wenn das Glaubensbekenntnis Sinn ergebe, müsse bei der Inkarnation wie bei der Auferstehung mit dem Eingreifen Gottes in die Geschichte gerechnet werden. […] Wenn das sinnvoll gedacht werden soll, kann Gott nicht gegen die Menschen, sondern nur mit ihnen handeln: durch ihre Freiheit." (70) Ähnlich wäre die Argumentation des Papstes bzgl. der Geschichtlichkeit der Ereignisse. „Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. argumentiert aus theologischen Gründen für die historische Substanz der Weihnachtsevangelien […] [D]eshalb ist ihm die Heilsgeschichte wichtig, die sich nicht erst am Jordan, sondern schon in Bethlehem fortsetzte. Zum anderen hat er einen Blick für die Geographie […]. Um dieser Konkretion des Evangeliums willen lässt Benedikt den historischen Bezug der Kindheitsgeschichte nicht fallen." (71f)

Die unter „Historische Fragen" zusammengefassten Beiträge sind den politisch-gesellschaftlichen Konstellationen und Herrschern der biblischen Zeit gewidmet. Darunter fallen röm. Herrscher und ihre Vasallen in Palästina, es ist aber auch nach der geschichtlichen Wahrheit des in der Bibel erwähnten „Zensus", des „Sterns" oder der „Ortsangaben" zu fragen. Die Prof.in für Alte Geschichte in Bochum, *Linda-Maria Günther*, kommt aufgrund der „[…] jüngeren historischen Forschung" zum König Herodes zu dem Resümee: „Die Sichtweisen der Theologen und Historiker werden in Bezug auf die Person des Königs Herodes wohl auch weiterhin unterschiedlich und kontrovers bleiben!" (86) *Meret Strothmann* (Münster) untersucht das politische Gefüge der Herrschaftssicherung zwischen Rom und Jerusalem über einen Zeitraum von etwa 100 Jahren. „Wer etwas erreichen wollte, baute für die Juden, heiratete zu Legitimationszwecken, gründete Städte und begab sich zum Kaiser nach Rom […]. Insgesamt waren die Römer an einer funktionierenden Ordnung in ihrem Herrschaftsraum interessiert […]." (100f) Der Neutestamentler *Rainer Riesner* (Dortmund) sucht nach Argumenten, welche die Annahme von einem jeweiligen geschichtlichen Kern in den Kindheitsgeschichten stützen. Dass manches zum vorher Dargelegten im Widerspruch steht, macht die Lektüre spannend.

Bei den religionswissenschaftlichen Beiträgen geht es um biblische Themen und ihr Eingebettet-sein in das weitere Umfeld des Orients. *Jan Assman*, Ägyptologe in Heidelberg, untersucht den Zusammenhang zwischen der Erzählung von der Flucht nach Ägypten und dem „Exodus-Mythos" des AT und schließt zusammenfassend: „Um schon das neugeborene Jesuskind in diese große, wahrhaft zentrale jüdische Traditionslinie hineinzustellen, wird Matthäus die Legende vom betlehemitischen Kindermord und der Flucht nach Ägypten in sein Evangelium aufgenommen haben." (142) Aufmerken lässt der in dieser Abteilung eine Sonderstellung einnehmende Beitrag von *Christian Münch* (Ludwigsburg) über den Zusammenhang von kanonischen und apokryphen Kindheitsevangelien. Letztere haben heute zwar einen „zweifelhaften theologischen Ruf", doch könne eine recht verstandene Nähe des „Prologs" zu den apokryphen Kindheitsgeschichten einem besseren theologischen Verständnis der kanonischen Kindheitsgeschichten dienen, da die apokryphen Kindheitsgeschichten nicht bloß einen konstitutiven Bezug zu den kanonischen Kindheitsevangelien haben. Vielmehr beziehen sie sich auf den erzählten Inhalt. Sie sind deswegen Auslegung der kanonischen Ereignisse und schärfen deren Kanonizität ein. Ein Blick auf „die apokryphen Kindheitsgeschichten kann zeigen, was hier [im Jesus-Buch] mit ‚typisch christlicher Exegese' gemeint ist. Ratzinger teilt bei allen Unterschieden mit den apokryphen Kindheitsgeschichten die Grundüberzeugung einer unlösbaren Bindung der Texte an geschichtliche Ereignisse." (154) *Alexandra von Lieven* (Berlin) geht der Frage nach, ob sich aus ägyptologischer Perspektive die *„Geburt des Gottkönigs* als Parallele zum christlichen Weihnachtsevangelium" eignet und wie es generell „um das Konzept der jungfräulichen Mutter in der ägyptischen Religion" steht (156). In dieser Frage muss sie der Unvergleichbarkeit, wie sie Ratzinger festhält, vorbehaltlos zustimmen (167). Schließlich lässt sich *Mathieu Ossendrijver* (Berlin) von der Erzählung über die drei Weisen aus dem Osten, die dem Stern nach Bethlehem folgten und zum Kind kamen, inspirieren, um nach Zusammenhängen zwischen ihr und der babylonischen Sternkunde zu fragen. Wesentliche Elemente der Magiergeschichte würden „mit großer Wahrscheinlichkeit einer jüdischen Reflexion über babylonische Sternkunde entstammen" (183).

Die letzte Abteilung „Dogmatische Fragen" hat es noch einmal richtig in sich, berührt sie doch das Fundament der neuzeitlichen Glaubensspaltung. *Erwin Dirscherl*, katholischer Dogmatiker in Regensburg, fragt nach der „Bedeutung des Judeseins Jesu für die Dogmatik". Er geht von der Stellung des zuletzt erschienenen „Prologs" in seiner Funktion als Eingangshalle in die Trilogie aus, um zu grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum zu kommen. Dabei reflektiert er auf die „bleibende Erwählung Israels als Anfangsgeschichte Jesu und die bleibende Bedeutung des Alten Testaments als Bibel Israels" (191). „Die Christologie hat bei der Rede von der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Jesu ernst zu nehmen, dass diese mit der Einzigartigkeit und stellvertretenden Bedeutung Israels unmittelbar verbunden sind und sie nichts ausschließen." (194) Ähnlich dialektisch sieht er das Offenbarungsgeschehen im Modus der Präexistenz und der Inkarnation. „Es geschieht in Jesus Christus eine neue, andere Präsenz des Gotteswortes, die die vorausgehende Präsenz nicht entwertet." (196) Und beide bezeugen solche Verheißungen, deren Erfüllung auf verschiedene Weise aussteht. Diese innere, auf Gottes Offenbarung und Zusagen basierende Verbindung von Judentum und Christentum bewirkt interreligiös betrachtet deren einzigartigen Charakter. Die beiden letzten Beiträge von *Eberhard Busch*, dem reformierten Theologen in Göttingen, und dem katholischen Dogmatiker in Bochum, *Georg Essen*, greifen die von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. eher angestoßene als ausformulierte Thematik der menschlichen Freiheit – speziell Marias – im Erlösungsgeschehen auf. Der Papst hatte sich bei der Erklärung des Satzes aus dem Credo: „Empfangen durch den Heiligen Geist" ausdrücklich auf Karl Barth als Gewährsmann dafür bezogen, dass Gottes Wirken bei der Geburt aus der Jungfrau Maria (und bei der Auferstehung) „unmittelbar in die materielle Welt eingreift", denn „wenn Gott nicht auch Macht über die Materie hat, dann ist er eben nicht Gott" (Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., 64f). Busch interpretiert Barth im Gesamtzusammenhang dieses Themas anders als Ratzinger. Maria würde bei diesem doch in die Nähe der „coredemptrix" gerückt: „Man kann es nicht anderes sagen: das Zeugnis von der Jungfrauengeburt im Neuen Testament und im kirchlichen Glaubensbekenntnis verstehen Karl Barth und Joseph Ratzinger erheblich anders, obwohl und indem beide das Zeugnis anerkennen." (Busch, 217) Obwohl er insgesamt ein defensiv-apologetisches Verschlossensein der katholischen Kirche in der Begegnung mit der Moderne feststellt, vertritt Essen die steile These: „gerade die katholische Theologie besitze die allerbesten Voraussetzungen, sich gegenüber den neuzeitlichen Entwicklungen zur Freiheitsautonomie zu öffnen". Und diese These ließe sich ausgerechnet an der Mariologie bewähren, wozu „Ratzinger in seiner Exegese zur Ankündigung der Geburt Jesu […] (Lk 1,26–38) den hermeneutischen Schlüssel an die Hand" gibt (Essen, 223). Der theologiegeschichtliche Streifzug zum grundsätzlichen Thema „Gnade und Freiheit" mündet in eine Konklusion zur „Freiheit eines katholischen Christenmenschen". Gott „begegnet dem Menschen aus unverfügbarer Freiheit und hat sich selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen. Gott achtet und anerkennt die menschliche Freiheit, die er für sich gewinnen will." (232)

Wien Hermann-Josef Röhrig

Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung, hg. v. Martin Fischer. – Münster: Lit 2014. 163 S. (Theologie und Geschlecht, 2), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–643–50563–7

In der Theologie im deutschsprachigen Raum ist eine geschlechterbewusste Perspektive, die sich kritisch mit Männlichkeit in Bibel, Kirchengeschichte und Theologie auseinandersetzt, noch wenig ausgebildet. Als kritischer Männerforscher macht man(n) sich zwangsläufig *auch* selbst zum Thema, von Distanz zum Forschungsgegenstand kann keine Rede mehr sein. Liegt darin der Grund, dass viele Theologen bisher lieber auf Abstand blieben und den Bereich mieden? Kann diese Nähe theologisch ertragreich sein? Sie kann – und wirft interessante Fragen auf! So lässt sich der Grundtenor aller Beiträge zusammenfassen, die mit Annäherungen an das Thema, sozialwissenschaftlichen resp. empirischen Einwürfen, ntl. und systematisch-theologischen Zugängen den Band gliedern.

Eine erste Annäherung unternimmt *Martin Rosowski*, indem er über Jesus und die Männer in der Männerarbeit der Ev. Kirche in Deutschland berichtet. Er begreift Jesus als ein den Lebenswirklichkeiten von Männern verpflichtetes „Movens theologischer Konzeption", das nicht in der Männlichkeit Jesu, sondern in dessen vorbehaltloser, befreiender Zuwendung gründet. *Andreas Ruffing* macht deutlich, dass die Instanziierung eines neuen Leitbildes von Männlichkeit, dem „idealen" Mann Jesus, für die katholische Männerarbeit wenig geeignet ist, da dieses unnahbare und damit lebensferne Kontrastbild die Vielschichtigkeit von Männerleben nicht widerspiegelt, sondern eher Distanz erzeugt. Aus der Perspektive der christlichen Schwulenbewegung stellt *Michael Brinkschröder* einer essentialistischen Anthropologie das Paradigma der historischen Anthropologie gegenüber. Für die kirchliche Männerarbeit heute fragt er, wie es gelingen kann, nicht-sexuelle Nähebeziehungen unter Männern angesichts einer homophoben Kultur zu fördern, die innige Männerfreundschaften unter Verdacht stellt. Dass emotionale und körperliche Nähebeziehungen zwischen Männern in der Bibel nicht ungewöhnlich sind, zeige u. a. Jesu Handeln im Johannesevangelium. *Martin Leutzsch* konstatiert für die deutschsprachige Universitätstheologie, dass ein gendersensibler Blick auf den Forschungsgegenstand Jesus und die Männer bisher weitgehend ausblieb. Als Forschungsdesiderate markiert er Fragen nach den geschlechtsspezifischen Formen der Nachfolge und den Beziehungen Jesu zu männlichen Jüngern. Gerade weil Jesus ein wichtiger Gegenstand der christlichen Theologie ist, sollte die individuelle Wirkung und Konstruktion dieses Forschungsgegenstandes auf bzw. durch Forschende stärker Berücksichtigung finden.

Die Vf. betreten in ihren Annäherungen Neuland und markieren mit ihren Beiträgen in erster Linie Desiderate, an die sie sich gendersensibel herantasten. Die unterschiedlichen Zugänge, von denen sich einige dezidiert als Problemanzeige verstehen, verbindet v. a. das Grundanliegen, eindimensional-korsettartige, freiheitsbegrenzende Konzepte von Männlichkeit aufzubrechen.

Im zweiten Bereich des Buches zeichnet *Lothar Böhnisch* die Entwicklung der sozialwissenschaftlichen Männerforschung nach, benennt Schlüsselthemen und den Stand der Diskussion. Er hält mit Michael Meuser fest, dass sich hegemoniale Männlichkeit „flexibilisiert" hat und „ihre Ränder unscharf" geworden sind. Aktuelle Männerstudien zeigen, dass sich eine „Modularisierung von Männlichkeit" entwickelt hat. B. warnt davor, Männlichkeitsdiskurse ausschließlich als Krisendiskurse zu führen. *Hans Prömper* beschreibt ebenfalls empirisch gesicherte Entwicklungen mit Blick auf Männer, Religiosität und Kirche und fragt nach den Konsequenzen für eine Männerpastoral. Der Tatsache, dass es unterschiedliche, im Wandel befindliche Männlichkeiten gibt, sollte s. E. mit einer differenzierten, milieugerechten und intersektionalen Pastoral der Männervielfalt begegnet werden. Gleichsam gelte es zu vermeiden, dass pastorale Angebote für Männer zu einer Re-Stabilisierung vermeintlich „natürlicher" Geschlechterrollen führen.

In den empirischen Einwürfen wird in doppelter Hinsicht die Notwendigkeit beschrieben, von Männlichkeit im Plural zu sprechen. Männlichkeiten sind nichts Statisches, sondern sie variieren meist situativ. Diese Erkenntnis lässt aufhorchen: Mit, oder vielmehr *in* welcher Männlichkeit betreibe ich Männerforschung? Wie wirkt sich dieses situative Verwobensein auf meine anderen Männlichkeiten aus?

Ntl. Perspektiven auf das Forschungsfeld Jesus und die Männer arbeiten *Peter Wick* und *Moisés Mayordomo* heraus. W. weist in seinem Beitrag auf das Potential hin, das in dem johanneischen Modell von Männerfreundschaft heute für Theo-

logie und Praxis steckt. Der Text bietet ein Konzept von Freundschaft an, das hierarchisch strukturiert ist, im Johannesevangelium aber konterkariert wird, da der Tod des „Helden" nicht den Tod der Freunde als Ausdruck ihrer radikalen Freundschaft zur Folge hat, sondern den Freunden eine neue Qualität des Lebens eröffnet. M. analysiert in drei Paulustexten den Umgang mit Männlichkeitskonzepten und Inszenierungen von Männlichkeit, die der paulinischen Vorstellung „natürlicher" Männlichkeit nicht entsprechen. Dabei deckt er die Ambivalenzen in der paulinischen Ordnungsstrategie auf, die das Ziel der geschlechtlichen Eindeutigkeit verfolgt. Als völlig konträr zu 1 Kor 6,9 stellt er die jesuanische Metapher des Eunuchen (Mt 19,11–12) dar und zeigt mit Blick auf die hegemonial dominierte Wirkungs- und Auslegungsgeschichte, dass sich das befreiende Potential, das in der Infragestellung dominierender Konzepte von Männlichkeit liegt, nicht entfalten konnte.

Die ntl. Zugänge gehen den Spuren von normierenden Männlichkeitskonzepten und ihren Alternativen nach und bringen Überraschendes zu Tage. Dass der Streit um Männlichkeiten bereits im NT ein hochaktuelles Thema ist, kann überzeugend dargestellt werden.

Stephan Goertz' systematische Bedeutungsanalyse von reflexiver Männlichkeit in modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften arbeitet die Ambivalenz heraus, die identitätstheoretisch zwischen einem stets bestehenden Reflexivitätsanspruch und dem Wunsch nach beständiger Eindeutigkeit liegt. Hier wird das Phänomen moderner Naturalisierungen des Männlichen und des Weiblichen in seiner Ambivalenz deutlich, trat doch der bewusste Rekurs auf eine „Natur" des Weiblichen und Männlichen in der jüngeren Geschichte oft gerade dann auf, wenn die Gesellschaft begann, die Geschlechterdifferenzen abzuschleifen. Solche Naturalisierung hatte entsprechend oft die Begrenzung von Handlungsmöglichkeiten zur Folge, während die entgegengesetzte Strategie der Entnaturalisierung, wie sie in der gegenwärtigen Genderdebatte genutzt wird, auf Eröffnung von Handlungsmöglichkeiten setzt. Abschließend erkundet *Martin Fischer* weitere systematisch-theologische Perspektiven zum Thema Jesus und die Männer. Er evaluiert in einem ersten Schritt die Möglichkeiten für einen genderbewussten Umgang mit den Begriffen „Mann" und „Frau" fernab essentialistischer Vereindeutigungen und macht in einem zweiten Schritt deutlich, dass eine einseitige theologische Fixierung auf das Mannsein Jesu dem christologischen Dogma von Chalcedon entgegen steht. In einem dritten Schritt zeigt er, dass die Grundlagen für eine negative Andrologie im Rahmen eines ambivalenten Phänomens moderner Naturalisierungen, das auch G. beschreibt, bereits in der Sattelzeit gelegt worden sind. Dieses geschlechternaturalisierende Erbe der Moderne werde heute zur Herausforderung und Aufgabe, die darin bestehe, die begrenzenden Konstruktionen ‚wahrer' Männlichkeit und Weiblichkeit im Dienste der Freiheit zu entnaturalisieren.

Beide Vf. nehmen das in den Annäherungen beschriebene Grundanliegen auf, durch Entnaturalisierung vermeintlich natürliche Vorstellungen von Männlichkeit aufzubrechen und verweisen auf die Ambivalenz der Moderne im Umgang mit Geschlechterdifferenzen. Gerade der letzte Aspekt, die im Anschluss an Christoph Kucklick ausgearbeiteten modernen Entstehungsbedingungen einer negativen Andrologie und deren Wirkung auf das in Lehramt und weiten Teilen der katholischen Kirche heute dominierende Männer- und Frauenbild, eröffnet für die theologische Männerforschung ein breites Forschungsfeld.

Der Band liefert – im Rahmen seines Themas – in erster Linie einen Überblick zum Stand theologischer Männerforschung heute und markiert in diesem Zusammenhang theologische und geschlechtertheoretische Desiderate. Die Lektüre verhilft zu ersten Antworten und Ansätzen im Blick auf die weiterhin drängende Frage: Wie lässt sich ein Verständnis der Entstehungsbedingungen und Wirkungen hegemonialer Männlichkeitstypik so umsetzen, dass sie der Pluralbildung im Dienste der Freiheit förderlich ist, Männlichkeitsforschung also zu einem Werkzeug gegen komplexitätsreduzierende Vereindeutigungsstrategien wird?

Münster Daniel Bugiel

Kollmann, Bernd: **Neues Testament kompakt**. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 365 S., brosch. € 24,99 ISBN: 978–3–17–026914–9

„Angenommen, man besitzt nur ein einziges Buch zum Neuen Testament – was sollte darin nach Möglichkeit enthalten sein?" (Zitat aus dem Vorwort) – Mit der Monographie „Neues Testament kompakt" (im Folgenden abgekürzt mit „NTK") bringt Bernd Kollmann ein Buch auf den exegetischen Markt, das mehrere Disziplinen der ntl. Wissenschaft miteinander verbindet: Einleitungsfragen, Methodenlehre, Hermeneutik, Zeitgeschichte, Geschichte des Urchristentums mit Vorstellung zentraler Personen, Einführung in die apokryphen Schriften und die Theologie des NT. Damit reagiert er auf die modularisierten Studiengänge und Kompetenzorientierung, die von Lehrenden und Studierenden abverlangen, in wenigen Lehrveranstaltungen möglichst kompaktes Fach- und Methodenwissen zu vermitteln und zu erlernen. Verständliche Sprache, graphische Übersichten, Stichwörter am Rand und hervorgehobene Merksätze, der Verzicht auf einen wissenschaftlichen Fußnotenapparat, detaillierte Forschungsdiskussionen und ein ausführliches Literaturverzeichnis für das Weiterstudium im Anhang basieren auf guten didaktischen Entscheidungen, die aus drei Jahrzehnten Lehrerfahrungen an unterschiedlichen Univ.en stammen. Dieses Kompaktwerk ist eine realistisch-nüchterne Antwort auf die Tatsache, dass für wissenschaftliche Lektüre im Studium nur wenig Freiraum bleibt.

In 16 Kap.n werden die verschiedenen Disziplinen des NT vorgestellt:

Das erste Kap. (11–20) bietet eine Einführung in das NT. Dazu werden der Begriff, die Textüberlieferung, der Aufbau und die Entstehung des ntl. Kanons, Textausgaben und Hilfsmittel sowie archäologische Quellen vorgestellt. Das Wissen über die Hilfsmittel der Exegese müsste sinnvollerweise durch die Arbeit mit diesen ergänzt werden. „NTK" ist als Begleitlektüre zu ntl. Lehrveranstaltungen daher eine gute Ausgangsbasis und Zusammenfassung, die durch praktische Übungen ergänzt werden muss. Eine kurze Charakterisierung der verschiedenen Kommentarwerke (19) wäre für Studierende eine weitere Hilfe, da sich viele mit der Bewertung exegetischer Kommentierungen schwer tun.

Das zweite Kap. (21–30) stellt exegetische Methoden vor: Text-, Literar- und Traditionskritik, religionsgeschichtlicher Vergleich, Form- und Redaktionskritik. Mit dieser Auswahl greift der Vf. auf die Methoden der historisch-kritischen Exegese zurück. Sinnvoll wäre auch eine Ergänzung durch synchrone Methoden gewesen, mit denen sich Studierende erfahrungsgemäß leichter tun und die bei der späteren bibeldidaktischen Vermittlung im Religionsunterricht stärker im Fokus stehen. Aufgrund der häufig nicht oder nur rudimentär vorauszusetzenden Griechischkenntnisse ist die Anwendung der vorgestellten Methoden für Studierende allerdings nur schwer umsetzbar. Das Kap. bietet zudem eine Vorstellung dieser Methoden, aber keine Einführung in deren Anwendung, die in Seminaren erfolgen muss.

Das dritte Kap. (21–42) stellt ausgewählte hermeneutische Zugänge zum Bibelverständnis vor: existenziale Hermeneutik, Biblische Theologie, evangelikales Schriftverständnis, feministische Hermeneutik und Genderforschung, sozialgeschichtliche Bibelauslegung, tiefenpsychologische Zugänge, Rezeptionsästhetik, wirkungsgeschichtliche Bibelauslegung. Die Auswahl dieser Hermeneutiken ist breit und gut angelegt. Spannend wird auch hier die konkrete Praxis sein, in der das Vorverständnis der Studierenden mit wissenschaftlich verantwortbaren Modellen konfrontiert wird.

Das vierte Kap. (43–58) nimmt den zeitgeschichtlichen Kontext des NT in den Blick. Dazu gehört die Darstellung der römischen Fremdherrschaft über Judäa, das Königreich des Herodes und seiner Söhne, der Beginn der Prinzipatszeit, die jüdischen Kriege, die Herrschaft König Agrippas II. und Königin Berenike, die Geschichte des Kaiserreichs bis Hadrian und der Bar-Kochba Aufstand. Diese Mischung aus Einführung in die römische und jüdische Geschichte zeigt die Problematik der ntl. Epoche sehr gut auf. Die Studierbarkeit dieses Kap.s ist auch ohne begleitende Übungen möglich; die Begründung und Motivation zu geschichtlichen Studien ist jedoch zwingend erforderlich.

Das fünfte Kap. (59–78) stellt das antike Judentum vor. Dazu werden die jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, die jüdischen Religionsparteien einschließlich Qumran und Samaritaner vorgestellt. Zudem werden die Kennzeichen und Unterschiede zum hellenistischen Judentum und das ab 70 n. Chr. sich etablierende rabbinische Judentum vorgestellt. Die Bedeutung für das NT steht bei der Darstellung jedoch nicht im Zentrum.

Das sechste Kap. (79–108) widmet sich dem historischen Jesus. Dazu werden die zentralen biographischen Etappen sowie zentrale theologische Fragen (Reich-Gottes-Botschaft, Wunder, Ethik, Kreuz und Auferstehung) erläutert. Spannend ist die Darstellung Jesu in Talmud und Koran, mit der der Vf. Studierenden die sachliche Ausgangsbasis für einen interreligiösen Dialog bietet.

Weitere Schlüsselfiguren des NT werden im siebten Kap. (109–124) vorgestellt. Die Auswahl fällt auf Maria und Josef, Johannes den Täufer, Jakobus, Simon Petrus, Maria Magdalena, Judas Iskarioth, Herodes Antipas, Josef Kajafas und Pontius Pilatus. Damit werden sowohl Personen aus der Nachfolge Jesu als auch aus dem römischen und jüdischen Herrschaftsbereich behandelt. Bei diesen Figuren werden die historischen Fakten und die Darstellungen in den Evangelien behandelt.

Im achten Kap. (125–152) werden theologische Schwerpunkte und Einleitungsfragen (in dieser Reihenfolge) der Evangelien (inkl. Q) und der Apostelgeschichte vorgestellt. Die Einleitungsfragen werden dabei kurz zusammengefasst, ohne zentrale historische Probleme, die in der Exegese diskutiert werden, zu verschweigen. Die theologische Charakterisierung ist auf zentrale Aspekte gerichtet.

Kap. 9 (153–176) knüpft an den zeitgeschichtlichen Kontext (siehe Kap. 4) an und stellt die Geschichte des Urchristentums dar. Beginnend mit der Urgemeinde, der hellenistischen Mission und der Bedeutung Antiochias als Geburtsstätte des Christentums werden die weiteren Etappen bis hin zu den Anfängen der christlichen Gnosis dargestellt. Durch die Bezugnahmen zu ntl. Belegen wird die Möglichkeit geboten, die Lektüre zu vertiefen und das NT auch als geschichtliches Dokument zu lesen.

Paulus ist Thema von Kap. 10 (177–208). Im Zentrum stehen biographische Aspekte, deren Bedeutung für die pln Theologie dargestellt wird. Der Zusammenhang von Biographie und Theologie wird deutlich aufgezeigt.

Die Mitarbeiter des Paulus werden im nachfolgenden Kap. 11 (209–222) behandelt. Dabei werden männliche Einzelfiguren und die beiden Ehepaare in den Fokus gestellt. Es fehlen einzelne Frauengestalten wie Lydia oder Phöbe, die in der pln Mission eine bedeutende Rolle hatten.

Kap. 12 (223–266) schließt mit einer Einführung in die Paulusbriefsammlung an diesen Paulus-Themenblock an. Neben Fragen antiker Briefliteratur werden Einleitungsfragen und zentrale Probleme vorgestellt.

Kap. 13 (267–290) widmet sich in gleicher Vorgehensweise den Katholischen Briefen und der prophetischen Schrift des NT, wie der Vf. die Offb (zu Recht!) bezeichnet.

Kap. 14 (291–308) stellt thematische Querschnitte durch das NT vor. Dazu gehören Wundererzählungen, Gleichnisse, Bergpredigt, Taufe, Abendmahl, Christologie, Tod und Auferstehung Jesu. Neben den zentralen literarischen Gattungen werden die entscheidenden theologischen, christologischen, ekklesiologischen und ethischen Themen des NT behandelt.

In einem eigenen Kap. (15: 333–344) werden ethische Themenfelder in den Blick genommen. Dazu gehören Nächstenliebe und Gewaltverzicht, Ehe und Ehescheidung, Homosexualität, Kinder, Eigentum, Sklaverei und das Verhältnis zum Staat. Aktuell wären auch Fragen nach der ntl. Anthropologie und ntl. Sozialethik (Arbeitswert) gewesen.

Das 17. Kap. ist ein Anhang (345–356) mit ausgewählter Literatur, einem Glossar, Zeittafeln und Landkarten.

„NTK" bietet eine umfassende Einführung in die Grundlagen des Studiums ntl. Exegese. Es ist eine gute Begleitlektüre für Studierende, die verständlich, kompakt, kompetent und exegetisch aktuelle Informationen zu allen ntl. Disziplinen aus der Perspektive eines evangelischen Neutestamentlers bietet. Der Vf. bietet seiner Leserschaft alle Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem NT. Inwieweit es Studierenden gelingt, das Gelesene anzuwenden und zu einem verantwortbaren Umgang mit ntl. Texten zu gelangen, liegt in der Verantwortung der jeweils Lehrenden und Studierenden, die mit dem Buch arbeiten.

Dortmund Beate Kowalski

Schluep-Meier, Christoph: **Der Philipperbrief / Der Philemonbrief**. Die Botschaft des Neuen Testaments. – Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 224 S., kt € 14,99 ISBN: 978–3–7887–2803–8

Zum Kommentar von Christoph Schluep-Meier wird niemand greifen, der sich primär wissenschaftlich kritisch mit den Briefen des Paulus an die Philipper und an Philemon auseinandersetzen will. Einem solchen Anspruch will der Kommentar auch nicht gerecht werden. Dies zeigt nicht nur der Verzicht auf einen Apparat, der die im Kommentar vertretenen Positionen belegt und abweichende Meinungen dokumentiert, sondern noch mehr ein Blick in das Literaturverzeichnis, das für den Phil lediglich zehn und für den Phlm zwölf Kommentare angibt (es ist anzunehmen, dass es sich dabei um die konsultierte Literatur handelt und nicht um eine Anregung zum Weiterlesen und Vertiefen). Auf „wissenschaftlicher" Ebene bietet der Kommentar denn auch nicht mehr als eine knappe Zusammenfassung dessen, was seinem Vf. als der in diesen Kommentaren dokumentierte aktuelle Stand der Forschung erscheint, freilich ausgewählt und zugespitzt auf eine eher pastorale Fragestellung hin. Mit neueren Tendenzen der ntl. Forschung ordnet S.-M. sich in eine Verabschiedung der (radikalen) Kritik der „klassischen" historisch-kritisch dominierten Exegese ein.

Die Situation der Gefangenschaft des Paulus, die beide Briefe voraussetzen, wird nicht mit einer Inhaftierung in Ephesus (vgl. 2 Kor 6,5; 11,23) verbunden, sondern mit der Haft des Paulus in Rom. Dabei meint S.-M., eine Entwicklung vom Phlm zum Phil zu erkennen: Der Phlm zeige noch Hoffnung auf einen guten Ausgang des Prozesses, während der Phil von Todesgewissheit bestimmt sei. Der Phlm sei deshalb zu Beginn der Haft in Rom entstanden, der Phil an ihrem Ende und damit als letzter Brief des Paulus. Die Erwähnung des „Prätoriums" in Phil 1,13, das S.-M. als „Prätorianerkaserne" deutet, und der „Leute aus dem Haus des Kaisers" in Phil 4,22 sind keine Argumente für eine Abfassung des Briefes während einer Haft in Rom (15f). Beim Phlm stellt sich bei einer Abfassung in Rom die (alte) Frage, wie und warum der „entlaufene" Sklave Onesimus bei Paulus auftaucht, zumal wenn man mit S.-M. davon ausgeht, dass das Haus seines Herrn Philemon sich im kleinasiatischen Kolossae befindet (178–180). Fraglich ist auch, ob sich der Hintergrund des Briefes in die Aussage fassen lässt, der „entlaufene" Sklave habe auf der Flucht eingesehen, dass ein Leben außerhalb des Gesetzes mühsam sei (178); dies gilt nicht nur dann, wenn man davon ausgeht, dass Onesimus seinem Herrn nicht im eigentlichen Sinn entlaufen ist (*fugitivus*) und sich auf der Flucht befinde, sondern dass er Paulus (als *amicus domini*) in einem Konflikt mit seinem Herrn als Vermittler aufgesucht hat.

Für den Phil lehnt S.-M. außerdem die Annahme der Kompilation und damit Versuche der Briefteilung ab (16f). Brüche und Spannungen erklärt er mit Diktierpausen und Stimmungsschwankungen des durch die Haft psychisch ohnehin stark angespannten Paulus (105). Fraglich ist, ob eine solche Erklärung stichhaltig ist. Denn dies setzt voraus, der Brief wäre sofort in Reinschrift diktiert und vor dem Absenden nicht nochmals einer Revision unterzogen worden. Dagegen sprechen literarische Zeugnisse und Belege unter den dokumentarischen Papyri. Zu bedenken ist, dass Papyrus ein schnelles und leserliches Schreiben nicht begünstigt, weshalb ein Sekretär sich beim Diktat meist einer Art Schnellschrift mit Abkürzungen bediente oder Wachstäfelchen nutzte; in beiden Fällen ist vor dem Absenden das Übertragen in Reinschrift nötig. Außerdem wurden für längere Briefe, zumal bei komplexen Angelegenheiten, Entwürfe angefertigt und vor Anfertigung der Reinschrift überarbeitet. Beim Phlm befremdet angesichts der Adressatenangabe im Präskript die Aussage, es handle sich um einen Privatbrief an eine Einzelperson. Die Kommunikationssituation und die Funktion des Briefes sind komplexer, als der Kommentar erkennen lässt, v. a. wenn S.-M. angibt, Paulus hätte jederzeit den entlaufenen Sklaven Onesimus einfach für sich behalten und seinen Besitzer Philemon vor vollendete Tatsachen stellen können (198). Zu bezweifeln ist auch, dass sich dem Phlm entnehmen lässt, dass Paulus sich in der Sklavenfrage eine Meinung gebildet habe und Sklaverei nun am Ende seines Lebens ablehne (201f).

Insgesamt fällt auf, dass S.-M. bei der Auslegung des Phil und Phlm die Konventionen des antiken Briefes hinsichtlich Form und Topik sowie die Vorgaben der antiken Brieftheorie kaum berücksichtigt, obwohl diese spätestens seit den 1970er-Jahren in der klassischen Philologie und in der ntl. Exegese intensiv diskutiert werden. Dies führt dazu, dass auch jene Aussagen in den Briefen „wortwörtlich" verstanden werden, bei denen es sich um eine direkte Übernahme oder christliche Adaption konventioneller epistolarer Formeln und Motive handelt. Zu nennen wäre hier die Auslegung der einleitenden Danksagung in Phil 1,3–11 und Phlm 4–7 (24–26; 187–191), das Verkennen des konventionellen Charakters des typisch philophronetischen Sehnsuchtsmotivs in Phil 2,19 (90), die fehlende Berücksichtigung der Topik des Empfehlungsbriefs in Phil 2,20–23.25–30 (91–102) oder die Anmerkungen zum Eigenhändigkeitsvermerk in Phlm 19a (203), hinter dem eine Rechtsformel steht und dem deshalb rechtliche Qualität eignet (und auch die von S.-M. hier beiläufig erwähnten „großen Buchstaben" in Gal 6,11 lassen nicht eine altersbedingte Sehschwäche des Paulus erkennen).

Positiv hervorzuheben ist, dass S.-M. in seinem Kommentar, der sich an eine breitere Leserschaft wendet, relativ differenziert das vorpaulinische Traditionsstück in Phil 2,6–11 bespricht, einschließlich der Rekonstruktion der ursprünglichen Textgestalt des Hymnus und seines religionsgeschichtlichen Hintergrundes (63–78). Störend dagegen sind wiederkehrende plakative Aussagen über die griech.-röm. und teilweise auch die jüdische Religion, die beides zur dunklen Folie stilisieren, die den christlichen Glauben als Abschied und Befreiung von falschen Gottesbildern umso heller erstrahlen lassen soll (besonders 22; 37; 84; 115; 120).

Die angesprochenen Punkte liegen freilich nicht im Zentrum des Interesses von S.-M. und tangieren auch nicht die Absicht, die er mit seiner Auslegung des Phil und Phlm verfolgt. Sein eigentliches Anliegen formuliert S.-M. sehr klar im Vorwort: Es geht darum, sich von den beiden Briefen „befruchten, ermutigen, ermahnen, weisen und leiten" zu lassen (8). Deshalb hat S.-M., wie er hervorhebt, zumindest seine Auslegung zum Philipperbrief parallel zur Arbeit am Kommentar in einer Predigtreihe auf ihre Anwendbarkeit in der Katechese praktisch erprobt. Dem ist gewiss geschuldet, dass man sich bei der Lektüre inhaltlich und stilistisch fast durchgehend an eine Predigt erinnert fühlt. Einem pastoralen Anliegen ist wohl auch geschuldet, dass die Auslegung stellenweise den Eindruck erweckt, es gehe darum, eine ideale Gemeinde zu projektieren, z. B. wenn S.-M. davon spricht, in Philippi könnte es bereits eine demokratische Bischofswahl gegeben haben (20f), oder wenn er im Phil eine konsequente personale Ethik entdeckt, die auf Mündigkeit des Einzelnen statt auf Druck und Kontrolle setzt (51), oder wenn er die Beziehung zwischen Paulus und seinen Gemeinden als intensiven geistig-geistlichen Austausch, als Dialog und als Geben und Nehmen bestimmt (90).

Erfurt Thomas Johann Bauer

Swoboda, Sören: **Tod und Sterben im Krieg bei Josephus**. Die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* im Kontext griechisch-römischer Historiographie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XVI) 601 S. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 158), geb. € 174,00 ISBN: 978–3–16–152828–6

Wie Geschichte zu schreiben sei, ist bei antiken Historikern eine Frage, die sie bestenfalls am Rande mitbehandeln. Selbst Lukians gleichnamiges Werk *Quomodo historia conscribenda sit* oder des Dionysios von Halikarnassos stilkritische Abhandlung *De Thucydide* erheben keineswegs den Anspruch, eine umfassende Antwort darauf zu geben. In guter Jenenser Tradition – man denke nur an Friedrich Schillers berühmte Antrittsvorlesung *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* – nimmt sich Swoboda in seiner von Karl-Wilhelm Niebuhr betreuten Diss. der Frage an, wie und wozu der jüdisch-hellenistische Historiker Flavius Josephus seine beiden Hauptwerke *Bellum Judaicum* und *Antiquitates Judaicae* verfasst hat. Dabei vergleicht er sie nicht nur untereinander, sondern profiliert sie vor dem Hintergrund der gesamten griech. und lat. Geschichtsschreibung von

Herodot (5. Jh. v. Chr.) bis Cassius Dio (gest. nach 229 n. Chr.), sofern sie keinen biographischen Charakter hat und nicht nur in Fragmenten überliefert ist. Da er die biblischen Geschichtsbücher aus Platzgründen ausspart, bleiben aus der jüdischen Historiographie noch das *1.* und *2. Makkabäerbuch* übrig, die im Unterschied zu Eupolemos und anderen vollständig erhalten sind. Der Fülle des herangezogenen Textmaterials versucht S. dadurch Herr zu werden, dass er seine Untersuchung auf vier Themenkomplexe im Zusammenhang mit der Darstellung von Tod und Sterben bei den antiken Historikern beschränkt und sie zudem nicht auf dem Wege der Einzeltextanalyse, sondern im Sinne eines archäologischen „Oberflächensurveys" (11) gleichsam „aus der Vogelperspektive" (363) durchführt.

Nach einer Einführung (§ 1) sind die folgenden vier Kap. (§ 2–5) den einzelnen Themenkomplexen gewidmet. Was die Opferzahlen von kriegerischen Auseinandersetzungen anbelangt (§ 2), neige Josephus keineswegs generell zu Übertreibungen, aber gerade die hohen Zahlen hätten bei ihm System: „Die einseitigen und zahlreichen jüdischen Opfer [im *Bellum*] verdeutlichen somit anhand der jüngeren Geschichte das gleiche wie die ebenso einseitigen und zahlreichen nichtjüdischen Opfer [im Bibelexzerpt] von Ant I–XII: Sie erweisen Gott als richtenden Lenker des Weltgeschehens" (75). V. a. sollten die vielen jüdischen Opfer im *Bellum* bei der nichtjüdischen Leserschaft Mitleid wecken (68). Welche Bedeutung für Josephus die letzten Worte und Taten Sterbender hätten (§ 3), zeige sich allein schon daran, dass er „in vielen der Belege Worte seiner (meist biblischen) Vorlagen als *letzte* Worte bzw. Taten dieser Vorlagen als *letzte* Taten stilisiert bzw. der Inhalt solcher Worte gänzlich ihm zuzuschreiben ist" (157). Grundsätzlich gehe es ihm darum, „standhaftes Sterben als *jüdisches Charakteristikum* vorzustellen" (141), was nicht zuletzt durch die Heroisierung jener Suizide von Juden gelinge, „die keine einzelnen Personen, sondern Personen*gruppen* betreffen" (141). Mitunter brächten die letzten Worte Sterbender die eigene Geschichtsdeutung des Josephus zum Ausdruck (145). Grausame Todesdarstellungen (§ 4) seien bei ihm nicht nur zahlreicher, sondern auch ausführlicher als bei allen anderen untersuchten Historikern. Dies betreffe v. a. das *Bellum* und diene der grundlegenden Intention, *„dem Leser möglichst drastisch das ganze Ausmaß des Leides vor Augen [zu] halten, welches der Krieg für die Juden mit sich brachte – wahrscheinlich mit dem Ziel, im Leser Mitleid zu wecken"* (232). Auch bezüglich der Einstellungen und Haltungen zum Tode (§ 5) zeige sich ein wesentlicher Unterschied: Während in der griech.-röm. Historiographie Todesbereitschaft am häufigsten durch die Aussicht auf Ruhm oder die Liebe zum Vaterland motiviert werde (367f), zeichneten sich die Juden nach Josephus – ebenso wie im *1.* und *2. Makkabäerbuch* – durch ihre kollektive Bereitschaft aus, für das jüdische Gesetz zu sterben (376–378).

Aus den vier behandelten Themenkomplexen schließt S. am Ende (§ 6) mehr oder weniger direkt auf die Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates*. Gegenüber Vereinfachungen, welche die beiden Hauptwerke des Josephus jeweils einer bestimmten Gattung von Historiographie zuordnen und mit einem einzigen Zweck verbinden, mahnt er dazu, die unterschiedlichen Formelemente in beiden Werken und die mannigfaltigen Absichten ihres Autors wahr- und ernstzunehmen. Die *Antiquitates* enthalten nach S. zwar „apologetische Elemente" (452), den durch Gregory E. Sterling (1992) geprägten Begriff der „apologetic historiography" hält er aber für „problematisch": „Er lenkt ab vom selbstbewussten Grundtenor des Werkes, etwas Nützliches bieten zu wollen" (452), indem es die jüdische Verfassung und Tugendhaftigkeit als vorbildlich hinstellt. Gegen Helgo Lindner (1972), der die ausführlichen Leidensschilderungen des *Bellum* im Sinne der biblischen *Klagelieder* verstehen will, pocht S. auf den entscheidenden Unterschied, dass das *Bellum* vom siegreichen Gegner Mitleid heische (244.420.486). Dadurch hebe es sich auch von den Martyriumsberichten v. a. des *2. Makkabäerbuches* ab, die dem eigenen Volk der Juden als Vorbild starker Jenseitshoffnung und Todesbereitschaft für das Gesetz dienten. Einen anderen beliebten Klassifizierungsversuch sieht S. einem Phantom nachjagen: Zwar folge das *Bellum* „in vielerlei Hinsicht dem ‚Muster' einer spätestens ab dem 2. Jh. v. Chr. nahezu konsequent negativ bewerteten Form antiker Geschichtsschreibung […], die als ‚tragische', ‚pathetische' oder ‚peripatetische' bezeichnet wird", die aber S. zufolge „nur in den Köpfen ihrer Kritiker existierte" (494), allen voran in dem des Polybios, der „die Art und Weise der pragmatischen Geschichtsschreibung" (Pol. I 2,8 u. ö.) bevorzugt (165–167.189d–191), den Begriff τραγικός für die von ihm abgelehnte Form aber m. W. nicht verwendet (entgegen 488).

In Begriff und Vorstellung einer solchen Geschichtsschreibung fließt zusammen, was Aristoteles (*poet.* 9) unterschieden hatte: „Daher ist Dichtung [inkl. Tragödie] etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit" (Übers. M. Fuhrmann 1982). „Peripatetisch" könnte man in diesem Sinne auch S.s Studie nennen, weil er alle Belegstellen zu den fraglichen Themenkomplexen bei den untersuchten Historikern vollständig aufzählt und sich gleichwohl nicht im Detail verliert, sondern anschließend aus dem Besonderen allgemeine Thesen entwickelt. Dass ein solches Unterfangen für den Leser im doppelten Sinne erschöpfend werden könnte, ist S. wohl bewusst (14), spricht aber an sich nicht dagegen. Freilich hätte die Brauchbarkeit der Studie „als Hilfsmittel, Ausgangsbasis und Anregung für weitere, spezifischere Forschungen" (12) deutlich erhöht werden können, wenn alle einschlägigen Belegstellen unter den jeweiligen Stichworten (z. B. Sterben für Ruhm) auch tabellarisch erfasst worden wären. Manch eintönige Aufzählung wäre dadurch überflüssig geworden, und umgekehrt hätte man Raum gewonnen, um den Oberflächensurvey der Texte an einigen wenigen zentralen Stellen durch exegetische Tiefenschnitte zu ergänzen und abzusichern. Obwohl S. gegenüber der eingereichten Diss. (Jena 2012) schon umfangreiche Kürzungen vorgenommen hat (VII), bleibt der Eindruck bestehen, dass man auch aus der hier besprochenen Fassung noch gut hätte zwei Bücher machen können. Die Studien zu Tod und Sterben im Krieg bei Josephus (§ 2–5) sind für sich genommen lesenswert und interessant, und dasselbe gilt für das Ergebniskap. (§ 6), das über eine Auswertung dieser Studien für die Bestimmung der Intentionen von *Bellum* und *Antiquitates* weit hinausgeht. Doch soll einen das nicht weiter stören. So ist ein gewichtiger Beitrag entstanden, der die Josephusforschung in zweifacher Hinsicht entscheidend voranbringt.

Münster Wilfried Eisele

Calpino, Teresa J.: **Women, Work and Leadership in Acts**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIV) 262 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 361), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–152779–1

Die Frage nach den Rollen von Frauen, ihrer Arbeit und der Beteiligung an Leitungsaufgaben in der Apg ist nach wie vor ein in der ntl. Forschung kontrovers diskutiertes Thema. Die zu besprechende, bei Wendy Cotter, CSJ angefertigte und 2012 vom Department of Theology der Loyola Univ. Chicago angenommene Diss. von Teresa J. Calpino weckt durch ihren Titel deshalb hohe Erwartungen.

In der kurzen Einleitung zu Kap. 1 (1–4) weist C. darauf hin, dass sie sich von den etwa 30 Erzählungen bzw. Erwähnungen von Frauen in der Apg nur auf die Texte über Tabitha und Lydia (Apg 9,36–43; 16,13–15) konzentrieren wird, die in der Forschung weitgehend übersehen wurden und aufgrund vergleichbarer Beschreibungen der Frauen sinnvollerweise als Paar analysiert werden sollten. Die Untersuchung zielt dabei v. a. auf die Erhellung des zeitgeschichtlichen sozialwissenschaftlichen und kulturellen Umfelds im griech. Osten und im röm. Westen bzgl. der Rolle von wirtschaftlich aktiven Frauen. Auf dieser Grundlage sollen die Texte zu Tabitha und Lydia im Detail analysiert und interpretiert werden. Als Leitfragen formuliert C.: „How did the portrayal of Tabitha and Lydia signal the orientation of the Christian message? What significance was being given, and what ideals were being supported?" (3f) Die Bedeutung der in diesen Texten enthaltenen Frauenbilder für frühchristliche Leserinnen und Leser ist C. ein besonderes Anliegen (54).

Das Thema des ersten Kap.s (1–54) ist die Rezeptions- und Forschungsgeschichte zu den beiden Frauenfiguren, die in drei Abschnitten, der Zeit von Irenäus bis zur Reformation, dem 17. bis frühen 20. Jh. und dem späten 20. Jh. bis zur Gegenwart, behandelt wird. C. unterscheidet drei grundlegende Interpretationsmodelle, bei denen die Frauen als gesellschaftliche Vorbilder, als Allegorien oder als literarisch-rhetorisches Mittel im Aufbau der Apg gedeutet werden (4–6). In ihrer knappen Auswertung (53f) stellt C. fest, dass die beiden Frauen auf dem Hintergrund des jeweiligen zeitgenössischen Frauenbildes interpretiert, oft jedoch sogar übergangen wurden.

In Kap. 2 (55–98) und 3 (99–138) untersucht C. die sozialen, rechtlichen und wirtschaftlichen Möglichkeiten von Frauen im griech. Osten und im röm. Westen, indem sie neben literarischen Quellen auch papyrologisches, inschriftliches und numismatisches Material auswertet. Sie distanziert sich explizit von einer Überinterpretation ausschließlich literarischer Quellen, welche in der Forschung schnell zu einem einseitigen Frauenbild führten, das den Wirkungsbereich von Frauen v. a. im griech. Osten weitgehend auf den privaten Bereich beschränkt sieht (97). „Although literary texts defined women primarily according to the roles of wife and mother, in the nonliterary documents discussed in this chapter women operated within the much wider context of work, legal transactions, and ownership." (97) Aus dem Kap. zum röm. Westen sind besonders die Untersuchungen zu Frauen in wirtschaftlichen Kontexten (123–133), v. a. im Zusammenhang des Purpurfärbens und Purpurhandels (129–133), und zu Frauen als Wohltäterinnen (136–138) hervorzuheben.

Vers für Vers exegiert C. in Kap. 4 den Text zu Tabitha aus Apg 9,36–43 (139–179) und in Kap. 5 den um die Vision des Paulus ergänzten Text zu Lydia aus Apg 16,9–15 (180–226). In der Einleitung zu Kap. 4 gibt sie einen knappen Überblick über die weitere Untersuchung, deren Interesse sich u. a. auf die Art der Charakterisierung, insbes. die positive Hervorhebung einzelner Charakterzüge und Tugenden sowie die Bedeutung des jeweiligen Charakters für die Apg insgesamt richtet (140). Tabitha wird als eine wichtige Jüngerin dargestellt, die als Einzige im NT mit der femininen Form des griech. Nomens bezeichnet wird (Apg 9,36; 150). Sorgfältig kritisiert und entkräftet C. verbreitete Vorstellungen, welche in Tabitha eine ehemalige Sklavin, eine arme Frau und eine arme Witwe sehen, die zur Handarbeit gezwungen ist, und welche auf Annahmen beruhen, die sich am Text nicht verifizieren lassen (v. a. 152–157). C. sieht in der Erzählung über Tabitha eine detaillierte Darstellung idealer Jüngerschaft, da sie sich durch ihrer Hände Arbeit, durch ihre Gerechtigkeit und ihre Wohltätigkeit Anerkennung verdient hat und als Vorbild für die Leserinnen und Leser der Apg dienen kann (besonders 141 f.156 f.177f).

Auch für Lydia fasst C. zusammen, dass sie als Purpurhändlerin – nicht als Purpurfärberin – über einen gewissen Wohlstand verfügte und sich als ein unabhängiger Hausvorstand durch ihre Gastfreundschaft in das Gemeindeleben eingebracht hat (223). Entgegen der Annahme, dass Lydia zusammen mit anderen armen Witwen eine Gegengesellschaft bildete (so Luise Schottroff, Ivoni Richter Reimer), betont C. zurecht, dass Lydia als angesehene Geschäftsfrau dargestellt wird und somit einer Frauenrolle entspricht, die in der antiken Stadt Thyatira historisch plausibel ist (199f). Durch ihre den jüdischen Standards entsprechende Frömmigkeit werde sie als ideale Nachfolgerin des Auferstandenen dargestellt, die als Nicht-Jüdin zur Gruppe der Gottesfürchtigen gehörte (208f). Dabei ist positiv hervorzuheben, wie differenziert C. jüdische und nicht-jüdische Gemeindeglieder zwar unterscheidet, jedoch deutlich macht, dass die Grenzen zwischen Judentum und Christentum noch lange fließend waren (215). Während Lydias Familienstand und sozialer Status in der Apg nicht konkretisiert werden, wird sie als vorbildliche Verehrerin Gottes und Nachfolgerin Jesu dargestellt, die mit eigener Stimme die Apostel verbindlich auffordert, ihre Gastfreundschaft anzunehmen (224).

Eine sehr knappe Zusammenfassung der Ergebnisse in Kap. 6 schließt die Arbeit ab (227–230), wobei noch einmal die Vorbildfunktion der beiden Frauen im Hinblick auf ihre Erwerbsarbeit, ihren Dienst, ihre Nächstenliebe, die jüdische Frömmigkeit und ihre Unabhängigkeit hervorgehoben wird (230). Im Anhang finden sich Register zur Literatur, zu modernen Autoren, zu Belegstellen und zentralen Stichworten (231–260).

C. hat mit ihrer Arbeit zu Tabitha und Lydia eine wichtige Forschungslücke zur Apg und zur Frage nach der Rolle von Frauen in frühchristlichen Gemeinden geschlossen. Auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umfelds im griech. Osten und im röm. Westen kann die Vf.in aufzeigen, dass die Darstellung der Apg in 9,36–43 und 16,11–15 gegenüber den beiden Frauen Tabitha und Lydia, die als selbständige Hausvorstände gezeichnet werden und aufgrund ihres Berufes über einen gewissen Wohlstand verfügen, historisch plausibel und zugleich wertschätzend ist, wobei v. a. ihre Wohltätigkeit und ihr gastfreundliches Engagement für die Gemeinde als vorbildlich dargestellt werden. Dennoch kann die Monographie die Erwartungen des umfassenden Titels nicht erfüllen. Inwiefern die beiden Frauen nach der Darstellung der Apg tatsächlich einen Beitrag zur Gemeindeleitung leisten, bleibt weitgehend offen, da eine intensive Auseinandersetzung mit der Darstellung von Gemeindestrukturen in der Apg, v. a. mit der Charakterisierung und mit der kritischen Sichtung der jeweiligen, durchaus genderspezifischen Aufgabenbereiche von weiteren Männern und Frauen, die in der Gemeinde aktiv sind, im Rahmen der vorliegenden Studie nicht geleistet wurde und deren Anlage und Umfang vermutlich auch gesprengt hätte. Hier ist weiterer Forschungsbedarf angezeigt, den C. in ihren Ergebnissen auch selbst benennt (230) und zu dessen weitergehender Untersuchung sie einen wichtigen Beitrag geleistet hat. Im Hinblick auf die äußere Form ist der Fettdruck zur Hervorhebung einzelner Begriffe optisch nicht ansprechend und inhaltlich nicht notwendig. In der Fußnote auf Seite 221 ist engl. Text in griech. Buchstaben gedruckt, auf den Seiten 177–179 stimmen die Seitenumbrüche nicht – die Seiten sind weitgehend leer. Wer sich für Lydia und Tabitha und die Rolle wirtschaftlich aktiver Frauen in den ersten christlichen Gemeinden interessiert, ist gut beraten, diese Studie zu konsultieren.

Frankfurt Anni Hentschel

Moser, Marion: **Schriftdiskurse im Johannesevangelium**. Eine narrativ-intertextuelle Analyse am Paradigma von Joh 4 und Joh 7. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XV) 304 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 380), kt € 84,00 ISBN: 978–3–16–153543–7

Bei dem zu besprechenden Werk handelt es sich um eine Diss., welche an der Univ. Zürich unter der Leitung von Jean Zumstein verfasst worden ist.

Nach einer sehr kurzen „Einleitung" (I.: 1–7) wird im Abschnitt „Methodik: Intertextualität" (II.: 8–49) zuerst die verwendete Begrifflichkeit erläutert und dann eine kurze Einführung in die verwendete Methodik gegeben. In zwei großen Abschnitten, die durch das mehrfache Zurückkehren zum untersuchten Text fast schon meditativen Charakter haben, werden die bereits im Titel des Werkes erwähnten Passagen untersucht (III.: „Johannes 4": 50–143; IV.: „Johannes 7": 144–241). Das letzte Kap. bilden „Abschließende Bemerkungen" (V.: 242–269). Es folgt ein „Literaturverzeichnis" (271–284) sowie die üblichen Register („Stellenregister": 285–297; „Autorenregister": 298–300; „Sachregister": 301–304).

Das Werk lässt den Rez.en etwas ratlos. Einerseits ist es ein durchaus beachtenswertes Werk, das es verdient, gelesen zu werden. Die Ergebnisse, zu denen die Vf.in durch ihre narrativ-intertextuelle Analyse gelangt, sind lesenswert. Allerdings ist eine Reihe spürbarer Schwachstellen zu kritisieren, die so nicht in einer Diss. zu finden sein sollten.

Einleitend zeigt die Vf.in die zahlreichen Verweise des Johannesevangeliums auf „die Schrift" auf; sie gliedert die Verweise in „Zitate mit klaren Prätexten", „Zitate mit unklaren Prätexten", „Verweise auf Schriftinhalte", „Metatextuelle Verweise" und, dies ist besonders wichtig, „Onomastische Verweise" (22–23). Es ist natürlich offensichtlich, dass gerade auch durch die Verwendung von Figuren der „Schrift" eindeutige Bezüge zu den Texten hergestellt werden, die als Prätexte gelesen werden sollen. Allerdings fehlt gelegentlich das Verständnis für diese Form der Bezugnahme, wenn dann tatsächlich eine Zusammenstellung aller Bezüge auf potentielle Prätexte erfolgt. In diesem Zusammenhang ist sich die Vf.in der sozialen Funktion intertextueller Bezüge sehr klar bewusst: „Da sich viele religiöse Gruppierungen durch ihre ‚Heiligen Schriften' [...] unterscheiden, ist der Rekurs auf jenen Text, der an die gemeinsame Herkunft und an die von allen Mitgliedern anerkannte Autorität erinnert, konstitutiv für die Identität der Gruppe." (46) Trotzdem ist aus der Sicht der Vf.in ein Schluss auf die konkrete Gemeindesituation sehr schwierig: „Gleichwohl scheint mir bei der Rekonstruktion der Gemeindesituation mehr Vorsicht geboten, denn der Textbefund ermöglicht es nicht, den historischen Kontext der joh Gemeinde mit Sicherheit zu erschließen." (47)

Bei der konkreten Textarbeit beginnt die Vf.in jeweils mit „Übersetzung und Versauslegung"; zu ihrer eigenen Übersetzung bemerkt die Vf.in: „Diese Übersetzung versucht, den griechischen Urtext treu wiederzugeben und hat deswegen keinen literarischen Anspruch." (52, Anm. 4) Wenn man einmal die theoretische Frage, ob eine „treue Wiedergabe" überhaupt möglich ist, vernachlässigt – es sei an das italienische Wortspiel mit Übersetzer und Verräter erinnert (traditore tradutore) – und sich direkt mit dem von der Vf.in gebotenen Text beschäftigt, dann muss man festhalten: So geht das nicht. Falls ein antiker Text in eigener, „treuer" Übersetzung geboten wird, muss zuerst dieser antike Text selbst in der Originalsprache abgedruckt werden. Es wird jedoch nur die Übersetzung geboten, und wer diese mit dem griech. Text vergleichen möchte, der muss das *Novum Testamentum Graece* zur Hand nehmen. Und manchmal wäre es gut gewesen, wenn die Vf.in dies auch getan hätte. Natürlich kann man Joh 7,2 so übersetzen: „Es war aber nahe das Fest der Juden, das Laubhüttenfest." Das Spannende an dieser Stelle ist jedoch aus der Sicht des Lexikographen, dass der verwendete griech. Begriff (ἡ σκηνοπηγία) eben gerade ein Kompositum ist, welches den Begriff ἑορτή nicht enthält. Und damit ist wohl wörtlich zu übersetzen: „Es war aber nahe das Fest der Juden: Das Aufstellen der Hütten." In der Übersetzung zu Joh 7,8 bemerkt die Vf.in: „Obschon in sehr alten Handschriften (u. a. $P^{66.75}$) οὔπω steht, soll die Variante mit οὐκ vorgezogen werden." Folglich übersetzt sie: „Ich gehe nicht zu diesem Fest hinauf, denn meine Zeit ist nicht erfüllt." (150, Anm. 26) Da hat die Vf.in weder den griech. Text der Stelle noch den kritischen Apparat korrekt gelesen: Der Kommentar bezieht sich auf die zweite Negation und dort kann es nur um οὔπω oder um οὐδέπω gehen. Überhaupt hätte der kritische Apparat sorgfältiger rezipiert werden können, so steht auch zu Joh 7,1 als *varia lectio* nicht ἐξουσίαν ἔχειν, sondern εἶχεν ἐξουσίαν (149, Anm. 22). Und wenn das Participium coniunctum ταῦτα °δὲ εἰπὼν in Joh 7,9 mit „Nach diesen Worten" übertragen wird und in einer Anmerkung kommentiert wird „Wörtlich: Als er geredet hatte (Part. Aor.)", dann fragt man sich doch, wo in der „wörtlichen" Übersetzung das anaphorische Demonstrativpronomen im Neutrum Plural verblieben ist und warum nicht auch im Deutschen eine Partizipialkonstruktion gebildet werden kann. Aber das sind Fragen, die vielleicht auch der Vf.in gekommen wären, wenn sie den jeweiligen Textabschnitt, den sie übersetzt, direkt vor Augen gehabt hätte. Insofern wäre festzuhalten: Falls eine eigene Übersetzung geboten wird, muss der entsprechende Ausgangstext, der übersetzt wird, abgedruckt werden. Und eine „treue" Übersetzung ist „textnah". Es ist bedauerlich, dass dies offensichtlich auch von den Hg.n der Reihe nicht angemahnt wurde. Dies erwähnen zu müssen, ist umso ärgerlicher, als viele Beobachtungen der Vf.in wichtig sind. Sehr häufig werden bspw. die verschiedenen Männer, welche die Samaritanerin hatte, auf einen potentiellen Götzendienst hin gedeutet. Die Schlussfolgerungen der Vf.in sind treffend und ernüchternd: „Zudem wird in den Text eine Fragestellung (der samaritanische Götzendienst) hineinprojiziert, die nirgends – weder in der Perikope, noch im JohEv – explizit thematisiert wird. Im weiteren Gespräch zwischen Jesus und der Frau wird sogar vorausgesetzt, dass Juden und Samaritaner den gleichen Gott verehren." (81)

Zwar stimmt die Vf.in der häufig zu findenden Meinung zu, dass in Joh 4 das Motiv von der Begegnung am Brunnen zu finden ist, kommt aber dann zu dem Ergebnis: „Da sich in Jesus alle atl. eschatologischen Heilserwartungen erfüllen, ist es wahrscheinlich, dass Jesus *im JohEv*

als messianischer Bräutigam geschildert wird [...]. Dennoch scheint mir dieses Motiv *in Joh 4* fast künstlich hineingelesen, besonders bei gewissen postulierten Entsprechungen (z. B. die Kinderzeugung, die den Jüngergewinn symbolisiert), die sehr gesucht wirken. Dazu wird das Grundmotiv, die Hochzeit zwischen Jesus und der Samaritanerin, an keiner Stelle *explizit* thematisiert." (105) Diese Ergebnisse sind es, welche die vorgelegte Studie jedenfalls lesens- und bedenkenswert machen. Minutiös arbeitet die Vf.in anhand der wörtlichen Reden in Joh 7 heraus, dass sich verschiedene Gruppen in diesem Kap. auf die „Schrift" berufen: „In Joh 7 begegnet dem Leser nicht eine Interpretation der Schrift, sondern fünf (die von Jesus, den Juden, den Pharisäern, dem Volk und Nikodemus). Dies macht deutlich, dass der Schrift eine immense Bedeutung zukam und zeigt, wie wichtig die Frage der *richtigen* Auslegung für den Autor war. Dass kein einziger Protagonist oder keine Gruppe der Erzählwelt die Gültigkeit der Schrift problematisiert, bestätigt ihren hohen Stellenwert. Argumente aus der Schrift sind ernst zu nehmen und ihre Autorität steht außer Frage. Strittig ist einzig die Art und Weise, wie man sie deutet." (235) Warum die Vf.in, die offensichtlich zu sorgfältiger Textarbeit fähig ist und hier profunde Ergebnisse bietet, diese Textarbeit im Bereich der Übersetzung vernachlässigt, bleibt unverständlich. Es schadet einer sonst qualitätsvollen Arbeit.

Wien Hans Förster

Kirchengeschichte

Huttner, Ulrich: **Early Christianity in the Lycus Valley**. – Leiden: Brill 2013. (XXI) 492 S. (Ancient Judaism and Early Christianity, 85), geb. € 172,00 ISBN: 978–90–04–26416–8

If the first volume of Brill's new ECAM (Early Christianity in Asia Minor) series can be taken as normative, this subseries of AJEC will produce an indispensable number of exceptionally useful monographs on specific geographic regions in Asia Minor.

The Lycus Valley in SW Phrygia, the focus of Ulrich Huttner's volume, is known already from the New Testament to have had early Christian groups in its main cities: Laodicea, Hierapolis, and Colossae. H., however, also meticulously documents the rise and development of Christianity in all other known settlements in the Valley and its vicinity. A clearly drawn map (XXI) locates these and major nearby Christian communities.

The Introduction identifies and points out the problematic nature of the extant sources for reconstructing the history of early Christianity in the Lycus Valley. Especially helpful are H.'s succinct summaries of the relevant scholarly research (8–17) and of the Valley's geography and natural resources (17–26).

A wealth of information about the political, social, cultural, and religious context of the region is provided in chap. 2, including data about Jewish communities (67–79). Laodicea, rather than Hierapolis, is shown to have been the most important city, at least since Roman times (37–41).

H. accepts the Letter to Philemon (98–110) as probably "among the proto-Paulines" (81). He argues that it *precedes* Colossians (110–148), which he believes was written in the 60s—*very* soon after the death of St. Paul (103, 110–117, 148). Unlike the *fictive* Letter to the Laodiceans (92ff), H. deems the *pseudegraphic* Colossians to be a valid source for historic Christianity in the Valley (116f). H. even considers it possible that Paul himself visited the region ca. 52 during the "third missionary journey" (82f). Surprisingly, H. does not appear to question the historicity of these "journeys" as presented in Acts. He also speculates that Paul may have taken an extended side trip to the Valley during his "long stay in Ephesus" (83), concluding that P. visited only Laodicea and Colossae, skipping Hierapolis (123).

H. argues that Pauline influences on Christianity in the Valley (chap. 3) came primarily via "middlemen" from Paul's inner circle, such as Epaphras (87ff), Tychicus (91f), and, later, Onesimus—whom H. considers already to have been a freedman (103–110). These middlemen acted in concert with the more affluent members of an emerging Christian social network, such as Philemon in Colossae and Nympha in Laodicea (83f), whose homes served as churches (95ff).

Evidence for Christianity in the Lycus Valley from the Apocalypse (chap. 4) is taken from the Laodicean letter in Revelation. H. does not solve the problem of identifying what is meant by "the angel of the church" but gives options ranging from human messenger to guardian angel/patron saint (154ff). He rejects that the "lukewarm" metaphor derives from Laodicea's aqueduct system (156f) and instead finds its basis in self-righteousness related to material prosperity (158–177).

ECAM intentionally stands in the tradition of Adolf von Harnack's "Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries" but extends the time span to 451. H.'s extensive use of inscriptions and other *realia* supplements data available to Harnack, especially about cultic and social influences on Christianity in the Valley, e.g., hymn singing (119–122, 137–141, 201ff), prophesying (139f, 149f, 195–208), and angel worship (126–131, 301–304, 372–378). Of particular archaeological interest are a recently discovered 4th-century basilica in Laodicea (4, 16, 380f) and a 5th/6th-century one in Hierapolis containing a tomb, deemed to be that of (the apostle?) Philip (4, 16, 378ff). H.'s suggestion that the churches of the Lycus Valley probably stimulated the spread of Christianity elsewhere in Phrygia "where numerous 3rd-century Christian inscriptions have been found" (148) may, however, be stretching the imagination beyond what can actually be deduced from these inscriptions.

H. makes judicious use of *acta martyrum* and hagiographical material. In chap. 5, he examines the tradition that the apostle John had personally visited Laodicea (185–190). H. demonstrates that this tradition developed in the context of a competing tradition in neighboring Hierapolis which, by the end of the 2nd century, claimed the presence and final resting place of the *apostle* Philip (and his daughters) (190ff). Unlike the Laodicean Johannine tradition, H. deems the Hierapolitan one rooted in history, albeit in that of the *evangelist* Philip (Acts 6:1–5; 21). H. hypothesizes that either the "tense situation in the run-up to the Jewish war" or a personal crisis, perhaps the death of Philip's wife, motivated the family to move from Caesarea to Hierapolis (193ff). Such hypotheses, however, beg the question of the reliability of the tradition that (even the evangelist) Philip and his daughters ever lived in Hierapolis and died there. There are, as H. admits, alternative traditions that Philip the Evangelist was bishop of Tralleis in Lydia (195) and that one of Philip's daughters was buried in Ephesus (196, 230). Testimonia that Papias learned some contemporary miracle stories from the daughters of Philip (205f) need not, in my view, necessarily imply *personal* contact. H. argues that, unlike that of their father, the memory and prestige of the daughters quickly faded due to the negative reaction in the majority church to Montanism (210f).

Chap. 6 presents definitive accounts of what is known of the ministries and writings of Papias and Apollinarius, early bishops of Hierapolis, including Apollinarius' opposition to "the Phrygian Heresy" (256–266). H. rightly surmises that the Montanist appropriation of the prophesying daughters of Philip caused Apollinarius to combat Montanism and that this opposition contributed significantly to defining the identity of the Christian community in the Valley (260f, 270). H., however, may be a little too cautious in rejecting possible evidence for actual Montanists in the Valley (261–266). H. also erroneously equates the remains of a rock-cut monastery *near* the site of Pepuza (the Phrygian Montanist center) with Pepuza itself (260).

A useful index lists all known clergy of the region (490f). Chap. 7 explains what can be said reliably about them and their involvement in various church councils, e.g., Nicaea (284–291) and Chalcedon (322–328). H. provides the most detailed discussion thus far of the very important Synod of Laodicea (291–314), held perhaps, as suggested by H., in the 370s. The canons of that Synod reveal the issues then confronting the Christian community in the Valley; e.g., self-definition (297–310), clerical institutionalization (310ff), and liturgical rites (312–314).

Byzantine hagiographies embellishing local traditions of persecution and martyrdom as well as the legend of the archangel Michael at Colossae/Chonae are examined in chap. 8, along with more reliable data on actual martyrs. Apart from Sagaris (334f), Laodicea's most revered martyr was Artemon (346–355) whom H. considers indeed to have been executed in the city (382f). Philip, of course, was Hierapolis' most revered saint, venerated at the city's huge octagonal martyrium and its related tomb and basilica—despite there being no evidence (other than hagiographic) for Philip's *martyrdom* (355–383).

Throughout this excellent book, H. expertly utilizes the limited extant literary, epigraphic, and archaeological sources to trace the formation of a dynamic Christian community via a process of *communitization* and the development of a particular Christian *standpoint* (identity) (5f, 386ff). He shows convincingly that the strong social network in the Lycus Valley enabled its various house groups to function independently *and* yet to see themselves as belonging to a wider Christian community with a unique identity defined primarily in opposition to the religious practices and beliefs of others (6f, 148, 388–393) but also by strong attachments to the cults of local (actual and legendary) martyrs and saints (382f).

Oklahoma City (Oklahoma) William Tabbernee

Dockter, Hanno: **Klerikerkritik im antiken Christentum**. – Göttingen: V&R unipress 2013. 366 S., geb. € 49,99 ISBN: 978–3–8471–0154–3

Die vorliegende Diss. trägt die altkirchlichen Quellen des 2.–7. Jh.s zusammen, in denen sich kritische Aussagen zu Einzelaspekten des Lebenswandels und des Dienstes des Klerus vom 2. bis zum 7. Jh. finden. Hanno Dockter ist wie Andreas Weckwerth ein Schüler Georg Schöllgens, dessen Namen man mit den Kirchenordnungen des 3. Jh.s verbindet (syr. Didaskalie). Hatte W. in den letzten Jahren mehrere Detailstudien zu den Synoden und Konzilien des Westens vorgelegt (*Das erste Konzil von Toledo*, Münster 2004; *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*, Münster 2010; *Clavis synodorum Occidentalium septem prioribus saeculis celebratarum*, Turnhout 2013), so folgt nun aus dem gleichen Stall eine ebenso materialreiche Auswertung dieser Synodaltexte und von Schriften der antiken Väter.

Sch. und W. waren in ihren Arbeiten immer wieder auf kritische Stimmen zu Leben und Ethos der Kleriker in den antiken Kirchen gestoßen, denn Kirchenordnungen sollten u. a. das Leben der Kleriker regulieren, Synoden sprachen Ge- und Verbote aus, setzten unwürdige Kleriker ab usw. D. schultert nun die Aufgabe, diese „Klerikerkritik" einmal umfassend und systematisch zu untersuchen, und zwar geordnet nach den folgenden Kritikpunkten: Luxus und übermäßiger Konsum, fehlende *stabilitas loci*, fehlerhafter Umgang mit anvertrauten Geldern, Eitelkeit und Machtgier, laxe Sexualmoral. Außerdem ergänzt der Vf. ein Kap. mit Spitzenaussagen, die die Vorbildfunktion des Klerus in allgemeinen Worten bekräftigen (z. B. Leo I., *Ep. 12,1*: Integritas enim praesidentium salus [!] est subditorum). Die „Systematik" erinnert beinahe an einen Artikel des Reallexikons für Antike und Christentum, was kein Wunder ist, ist doch die Arbeit zum Teil in den Räumen des Bonner Dölger-Instituts entstanden.

Der Vf. untersucht die Quellen nach all jenen Begriffen, die mit Lebensführung und Ethos bzw. möglichen Verfehlungen des Klerus zu tun hatten, also etwa *fenus, avaritia, digamus, lucrum, aviditas, cupiditas* – häufig in Kombination mit wertenden Adjektiven wie *avarus, improbus* oder *scelestus*, oder in Verbindung mit den dafür vorgesehenen Bestrafungen und Bußleistungen (*excommunicare, expulsio, exclusio, abiecto, punire, vindicare, coercere, paenitentia, poena*). Man kann dieses Buch in gewissen Grenzen als einen Gegenentwurf lesen zu Claudia Rapp: *Holy Bishops in Late Antiquity*. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition, Berkeley 2005. Hatte R. die Legitimierung klerikaler Autorität anhand der in den altkirchlichen Quellen des 3.–6. Jh.s überlieferten Bischofsgestalten neu zu konstruieren versucht („spiritual authority, ascetic authority and pragmatic authority"), so entsteht nach der Lektüre von D. der Eindruck: Entscheidend war für die Autorität des Klerus ein Katalog von Tugenden, nach dem alle Kleriker über die Jh.e hindurch bewertet wurden, der aber auch seit dem 3. Jh. stetig anwuchs. Grund dafür war die immer größere Verbreitung asketischer Ideen, wobei der Vf. nicht genau sagt, was er mit „Askese" in diesem Zusammenhang meint. Der Begriff scheint in dieser Studie als Chiffre für einen bestimmten (verschärften) Tugendkatalog zu stehen, was interessanterweise dem Askesekonzept aktueller Askeseforschungen v. a. nordamerikanischer Provenienz entgegenstehen würde.

Der zweite Grund für die Ausweitung der Klerikerkritik, der allerdings eher zwischen den Zeilen in dieser Arbeit deutlich wird, ist die sich immer weiter entwickelnde altkirchliche Predigtkultur, man denke nur etwa an die Predigten eines Johannes Chrysostomus. Je mehr jemand wie Chrysostomus in immer neuen agonistischen Metaphern den Kampf um die Tugend propagierte, umso mehr musste die Deckungsgleichheit von Anspruch (Predigt) und Leben (des Klerus) in den Blick rücken. Der Ungehorsam von Klerikern, Meineid und Schwören, Verhöhnung von Menschen mit Behinderungen, Faulheit und Nachlässigkeit in Predigt und Liturgie, zu junges Weihealter, fehlende Ausbildung oder die Betätigung auf unangemessenen Feldern wie Magie, Mathematik und Astrologie erfuhren dementsprechend genaueste Aufmerksamkeit.

Auffällig ist die schiere Masse der hier dargebotenen kritischen Stimmen zu Leben und Anspruch des Klerus seit dem 3. Jh., ein Quellenbefund, der in dieser Größenordnung für pagane Kulte oder die weltliche Administration fehlt (vgl. dazu etwa Karl Leo Noethlich: *Beamtentum und Dienstvergehen*. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike, Wiesbaden 1981). Grund ist zweifellos die „institutionalisierte Kritik" durch das Synodalwesen, dessen Quellen gut erhalten geblieben sind und das von D. gar als „Selbstreinigungsinstitut" verstanden wird (247). Sogar Nichtchristen sind diese Vorwürfe bekannt (Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, 27). Die Gründe für den großen Niederhall in den Quellen, die der Vf. benennt, sind vielfältig: die Größe des Klerus (in Rom gab es um 250 bereits über 150 Kleriker) oder die verfügbaren Finanzmittel, v. a. nach der Gewährung der Erbberechtigung christlicher Gemeinden, was Anlass und Gelegenheit zu Erbschleicherei, Simonie und Bestechung bot. Sodann der mögliche Prestigegewinn des Klerus durch die Aufnahme von Eliten (man denke an Gestalten wie Ambrosius), also die Einführung eines regelrechten klerikalen *cursus honorum*. Der Machtzuwachs führte offenbar zur Partizipation an den üblichen Machtspielen bis hin zu Intrige und Mord. Und schließlich gehört zur Diagnose die von Sch. so vehement herausgearbeitete Professionalisierung des Klerus seit dem 3. Jh., zumal auch dann und später kaum Missstände im ehrenamtlichen *clerus minor* belegt sind.

Für diese kompetente Materialsammlung muss man dankbar sein, allerdings schreit dieser Band geradezu nach weiteren Forschungsarbeiten zum Thema. Die unterschiedlichen aufgenommenen Quellengattungen (Konzilsentscheidungen und Briefe neben Geschichtsschreibung und theologischen Traktaten) behandeln auch völlig unterschiedliche Fragestellungen. So wird die Forderung nach Nüchternheit bei priesterlichen Handlungen zuweilen, aber längst nicht immer im Rahmen der Luxus- und Völlereikritik geäußert; der sehr häufige Vorwurf der Trunkenheit kann sich auf historische Einzelfälle von Alkoholkrankheit beziehen, dient aber auch regelmäßig als vorgeschobene Kritik für alles Mögliche. So wurde bekanntermaßen der nordafrikanische Totenkult kritisiert wegen der Inkorporation vorchristlicher Traditionen, wegen der damit verbundenen Emotionalität und der Angst vor Kontrollverlust, wegen des rituellen Geschehens außerhalb des durch den Bischof kontrollierten Bereichs und wegen der Gemeinsamkeit der Feiern von Christen und Heiden – kritisiert wurde er aber mit dem Argument des übermäßigen Alkoholgenusses, den Augustinus andernorts auch etwa gegen die Donatisten ins Feld führen kann. Auch die Verstöße gegen die *stabilitas loci* waren oft ganz unterschiedlich motiviert: zur Beibehaltung eines nichtklerikalen Lebensstils, aber auch wegen dienstlich bedingter Reisen z. B. an den Kaiserhof, zum Zweck des herumreisenden Intrigierens und Denunzierens oder zur Pfründenhortung. Andere Beispiele, z. B. aus dem Bereich der klerikalen Finanzwirtschaft, ließen sich anfügen.

Die große offene Frage, die nach der Lektüre dieses Bandes zurückbleibt, lautet: Lässt sich aus den patristischen Quellen eine antike „Klerikerethik" rekonstruieren? Vielleicht als Tugendethik (man denke an Ambrosius, *De officiis*), als narrative Ethik (man denke an Mt 19 oder an die bischöfliche Hagiographie, die etwa Rapp stärker zugrunde legt), als teleologische oder am *summum bonum* orientierte Ethik, als deontologische Ethik (vielleicht in den Konzilsvorschriften) oder, angesichts sich ausdifferenzierender Ordinationsverpflichtungen sogar als eine frühe Form vertragstheoretischer Ethik? Die Arbeit in diesem Feld hat gerade erst begonnen.

Mainz Ulrich Volp

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. v. Irene Dingel. Vollständige Neuedition. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. (VIII) 1712 S., geb. € 69,99 ISBN: 978–3–525–52104–5; Quellen und Materialien, Band 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. (X) 969 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–52105–2; Quellen und Materialien, Band 2: Die Konkordienformel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. (VI) 643 S., geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–52102–1

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK; ob sich dieses von der Hg.in und den Bearbeitern gebrauchte Kürzel gegenüber dem im „Schwertner" üblichen BSLK durchsetzt, wird sich zeigen) wurden 1930 in einer handlichen Ausgabe rechtzeitig zum 400-jährigen Gedenken an die Abfassung der Augsburgischen Konfession (Confessio Augustana) mit einer Vorrede des damaligen Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, des Juristen Hermann Kapler (1867–1941), herausgegeben. Auf der Grundlage des damaligen Forschungsstandes waren an ihrer Bearbeitung maßgeblich beteiligt: Hans Lietzmann, Heinrich Bornkamm, Ernst Wolf und Hans Volz. Gelegentlich wurde auch Paul Althaus als Berater dieses Gremiums hinzugezogen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde unter Leitung von Ernst Wolf (Lietzmann war inzwischen verstorben [† 1942]) im Jahr 1952 eine leicht korrigierte und ergänzte Neuauflage publiziert, der der damalige Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Berliner Bischof Otto Dibelius (1880–1967), ein Vorwort mitgab. In dieser Fassung erschien 2010 die 13. Auflage des Buches.

Seit 1930 und erst recht seit 1952 gab es innerhalb der Bekenntnisschriften-Forschung so viele Fortschritte, auch bei den den Bekenntnisschriften zugrunde liegenden reformatorischen und anderen Texten, dass eine Neuedition der BSELK, natürlich mit Blick auf das Reformations-Gedenk- und Jubiläumsjahr 2017, dringend erforderlich schien.

Die Leiterin des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte Mainz, die evangelische Kirchenhistorikerin Irene Dingel, hat diese Neuedition mit einem ganzen Stab von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern vorbereitet und legt nun in diesen drei Bänden das Ergebnis vor.

Um es gleich zu sagen: Die beiden Quellen- und Materialbände (QuM 1–2) sind eine große Bereicherung gegenüber der früheren Ausgabe der BSELK. Denn sie bieten nicht nur die für das Verständnis der BSELK unverzichtbaren Texte und Kontexte (in der jeweiligen Ursprache mit dt. Übersetzung), sondern auch historisch-theologische Erläuterungen, die die Lektüre der Texte erheblich bereichern und erleichtern. Anhand des Abdrucks der verschiedenen Versionen der Texte (v. a. bei der Confessio Augustana) wurde dabei die z. T. komplizierte Überlieferungsgeschichte der im Hauptband gebotenen Dokumente deutlich.

Trotzdem ist zu fragen, ob die Einleitungen (z. B. jene von Adolf Martin Ritter in BSELK 45ff und in QuM 1, 6ff, 15f, 23ff) in ihren teilweise sogar wörtlichen Wiederholungen notwendig waren. D. gab sich da, z. T. zusammen mit Marion Bechtold-Mayer, in ihren beiden Einleitungen zur Konkordienformel (BSELK 1165ff, QuM 2, 511ff) wesentlich mehr Mühe, Doppelungen zu vermeiden und trotzdem den aktuellen Stand der Forschung angemessen wiederzugeben.

Zu begrüßen sind auch die am Rand der jeweiligen Texte vermerkten Querverweise auf die alten BSLK bzw. die Korrekturen diesen gegenüber. Ebenso die sehr sorgfältig erarbeiteten Register in allen Bänden.

Prüft man die Texte der BSELK an ihren Vorlagen, z. B., was Luther betrifft, an der WA, so ergeben sich manchmal kleine Abweichungen. Sie sind aber durch die Fortschritte in der Textedition durchaus gerechtfertigt.

So lässt sich insgesamt sagen: Wer heute die BSELK zitiert und dabei auf eine zuverlässige Edition bedacht ist, muss diese Neuedition benutzen. Sie ist – alles in allem – gründlich und verdient das größte Lob. Das gilt auch für die buchbinderische Verarbeitung der drei Bände. Sie ist hervorragend. Der relativ niedrige Preis der Bände (warum die beiden QuM-Bände jeweils mehr kosten als der Hauptband, obwohl dieser wesentlich umfänglicher ist, erschließt sich mir nicht) trägt hoffentlich dazu bei, dass möglichst viele Bibliotheken und Einzelpersonen sich die Bücher anschaffen.

Jedenfalls steckt in allen Bänden eine enorme Detailarbeit und editorische Leistung, für die man nur dankbar sein kann.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Lackmann, Heinrich / **Schrörs**, Tobias: **Katholische Reform im Fürstbistum Münster unter Ferdinand von Bayern**. Die Protokolle von Weihbischof Arresdorf und Generalvikar Hartmann über ihre Visitationen im Oberstift Münster in den Jahren 1613 bis 1616, hg. v. Reimund Haas / Reinhard Jüstel. – Münster: Aschendorff 2013. 449 S. (Westfalia Sacra, 16), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–402–15495–3

Mit dem vorliegenden Band legt der pensionierte Bibliotheksdirektor Heinrich Lackmann eine weitere, in Zusammenarbeit mit Tobias Schrörs entstandene Edition der Visitationsprotokolle vor. Es sind die Ergebnisse einer Generalvisitation, die Fürstbischof Ferdinand von Bayern 1613, ein Jahr nach seiner Regierungsübernahme in Köln, Lüttich, Hildesheim und im Hochstift Münster, zur Rekatholisierung der Diözese Münster angeordnet hatte. Während die im Jahr 2005 von L. vorgelegte Edition die Protokolle der Visitationen (1613 bis 1631/32) des kirchlich zur Diözese Osnabrück gehörenden Niederstifts Münster enthält, handelt es sich bei der zu besprechenden Publikation um die Visitationsprotokolle der Jahre 1613 bis 1616 aus dem Oberstift Münster. Auch hier setzte Bischof Ferdinand von Bayern seinen Generalvikar Dr. Johannes Hartmann als Visitator ein und stellte ihm Weihbischof Nikolaus von Arresdorf zur Seite. Da sich die beiden Visitationen zeitlich überschnitten, ihre Instruktionen und Abläufe in gleicher Weise vorgeschrieben waren und auch Generalvikar Hartmann bei der Durchführung beider Visitationen maßgeblich beteiligt war – für die Rekatholisierung des Niederstifts stattete Ferdinand seinen Generalvikar mit allen hierzu notwendigen Vollmachten aus und legitimierte ihn gegenüber den Osnabrücker Archidiakonen mit einer „Commissio Metropolitica" –, sind die zwei Editionsbände als Einheit anzusehen. Beide Bände schließen an die im Jahr 1913 von dem münsterschen Domkapitular Wilhelm Eberhard Schwarz herausgegebenen Akten der unter Johann von Hoya durchgeführten Visitation an, die 1571 in Münster begann und bis 1573 das gesamte Territorium erfasste.

Der Einleitung mit einem Überblick über die nachtridentinischen bischöflichen Visitationen im Fürstbistum Münster, das Visitationsprogramm Ferdinands von Bayern und den Ablauf der Visitationen von 1613 bis 1616 sowie Anmerkungen zu den handschriftlichen Quellen und ihrer Wiedergabe (10–40) folgt eine Reihe von Dokumenten im Original und in dt. Übersetzung: Die *Commissio visitationis* (Visitationsauftrag), die *Instructio visitationis* (Visitationsinstruktion), *Articuli interrogatorii* (Fragenkatalog), *Forma indictionis Visitationis et citationis ad eandem* (Ankündigungsschreiben der Visitation und Einberufung zu derselben) und schließlich *Modus servatus in Visitatione* (Vorgehensweise bei der Visitation) (42–75).

Die Edition der Protokolle (76–420) liegt in drei Teilen entsprechend den drei Etappen der Visitation vor, die Generalvikar Hartmann und Weihbischof Arresdorf am 24. August 1613 in der Pfarrei Handorf begannen. Die erste Etappe endete am 17. September des Jahres in der Pfarrei Wolbeck. Die zweite Etappe dauerte lediglich 17 Tage (vom 5. bis 21. April 1614) und erfasste schwerpunktmäßig die Ämter Werne und Dülmen mit den angrenzenden Gebieten. Der dritte Teil der Visitation wurde allein durch Generalvikar Hartmann bestritten, der hierfür knapp zwei Monate (28. Februar bis 26. April 1616) benötigte. Der sehr gedrängte zeitliche Rahmen der Befragungen – häufig gab es an einem Tag mehrere Visitationstermine sowie Befragungen von Pfarrern benachbarter Kirchspiele, die sich zu diesem Zweck an einem zentralen Ort einfinden mussten – wurde durch zahlreiche durch Weihbischof Arresdorf gespendete Firmungen zusätzlich eingeschränkt. Die Spendung der Firmung war in der „Instruktion" den Visitatoren ausdrücklich als Pflicht auferlegt.

In welchem Tempo die Visitationen stattfanden, verdeutlicht beispielhaft das Arbeitspensum der beiden Visitatoren am 13. und 14. April 1614: Der erste Tag, ein Sonntag, begann in St. Dionysius in Seppenrade. Der dortige Pfarrer sowie die Firmanden wurden für den folgenden Tag nach Lüdinghausen bestellt, wohin Hartmann und Arresdorf noch am selben Tag reisten. Dort überprüften sie die Pfarrei, die beiden Kapellen auf Burg Vischering und auf Burg Kakesbeck, danach examinierten sie den Pastor und seinen Kaplan sowie den Pastor von Seppenrade. Am selben Tag firmte Weihbischof Arresdorf ca. 650 Gläubige. Die erste Station des darauffolgenden Tages war Hullern mit einer Untersuchung der dortigen St. Andreas-Kirche. Danach ging es nach Haltern, wo die Kirche, das Pfarrhaus, die Vikarie, das Hospital und die Schule einer Inspektion unterzogen sowie der Pfarrer, sein Vikar und die nach Haltern zitierten Pfarrer von Hullern und Lippramsdorf befragt wurden. In Haltern spendete Weihbischof Arresdorf ca. 170 Gläubigen die Firmung. Über Lippramsdorf fuhren die beiden Visitatoren nach Hervest, wo sie die dortigen Gemeindevertreter und Firmanden für den kommenden Tag nach Holsterhausen einbestellten. Ähnlich strukturiert war auch die dritte Visitationsetappe, die – wie erwähnt – von Generalvikar Hartmann allein bewältigt werden musste. Sie begann im freiweltlichen adeligen Damenstift zu Hohenholte, von dort aus ging es in das nahegelegene Havixbeck, wo der Pastor und der Kaplan examiniert sowie die Kirche und deren Ausstattung begutachtet wurden. Anschließend inspizierte Hartmann die Kirche in Schapdetten und reiste weiter nach Nottuln, wo er das dortige adelige Damenstift visitierte, den Dekan und die beiden Kapläne des Stiftes einvernahm sowie den dorthin bestellten Pastor von Schapdetten befragte.

Die „zum Heil derer, die visitiert werden sollen" (Visitationsinstruktion, 47) eingesetzte Visitation sollte jede einzelne Kirche, alle Pfarrkirchen und Kapellen, alle Kollegiatkirchen, alle Klöster und Stifte beiderlei Geschlechts sowie Hospize und Schulen einschließen. Überall, wo es nötig erschien, sollten die Visitatoren „die Irrtümer korrigieren und Fehlentwicklungen zum Besseren wenden" (Visitationsauftrag, ebd.). Als Ziel formulierte die Visitationsinstruktion, „die reine orthodoxe Lehre und das bewährte moralische Wohlverhalten wiederherzustellen und zu behüten" (ebd.). Zu der Visitationsinstruktion war von den beauftragen Kommissaren ein umfangreicher Fragenkatalog ausgearbeitet worden (52–68). Er ist in zwei Abschnitte unterteilt: Der erste Abschnitt bezieht sich auf die Ecclesia collegiata und enthält Fragen an die Kanoniker und Vikare in den Kollegiatstiften, wozu die Visitatoren offensichtlich auch die freiweltlichen Damenstifte zählten. Der zweite Abschnitt betrifft die Ecclesia parochialis und beinhaltet Fragen an die Pfarrer, Kapläne und Vikare an den Pfarrkirchen. Auffallend ist das Fehlen eines Fragenkatalogs zu den Klöstern, obwohl diese in der Visitationsinstruktion ausdrücklich erwähnt werden (vgl. 50f). Ebenso fehlen der Fragenkatalog und die Visitationsergebnisse zur Stadt Münster, mit der die Visitation beginnen sollte (Visitationsinstruktion: „Der Ablauf der Visitation soll so angelegt werden, dass sie zuerst die Stadt [Münster], danach die Diözese visitieren." [47]). Anscheinend liegt hier ein Überlieferungsverlust vor.

Insgesamt liefert der vorliegende Band eine Materialfülle, die Arbeiten nicht nur zur katholischen Reform im Fürstbistum Münster, sondern auch weitere vergleichende Studien zu den diversen Aspekten der Frühneuzeitforschung anregen dürften. Schon die Interrogatoria enthalten ein weites Spektrum an Sachverhalten, die weit über das anvisierte Ziel der Visitationen, nämlich ein Gesamtbild der kirchlich-religiösen Zustände und der sittlichen Verhältnisse zu ermitteln, hinausgehen. Die hier edierten Visitationsergebnisse bilden die von den Kommissaren untersuchten kirchlich-religiösen Zustände und die sittlichen Verhältnisse in der Diözese Münster allerdings unterschiedlich ab. Ein *umfassendes* Gesamtbild der kirchlich-religiösen Zustände und der sittlichen Verhältnisse war schon wegen der unterschiedlichen Intensität der durchgeführten Untersuchungen und Befragungen nicht zu erwarten. Auffallend sind die Ergebnisse der Befragungen zur Spendung der Sakramente, hier v. a. der Eucharistie unter einer Gestalt, oder zur Rechtgläubigkeit des „Volkes". Die Fragen hierzu wurden von den visitierten Geistlichen oft bejahend beantwortet und sind daher im Gesamtkontext der protokollierten Antworten und der vier Reformdekrete Ferdinands von 1616 zu werten.

Die Bedeutung dieser Edition liegt unzweifelhaft darin, dass sie Informationen zu allen Punkten des vom Tübinger Sonderforschungsbereich um Ernst Walter Zeeden erstellten Schemas zur Erschließung von Visitationen liefert. Zu wünschen wäre, dass von dieser Arbeit eine Initialwirkung ausginge, und zwar nicht nur für weitere Editionen von Visitationsakten, sondern auch für einen Band „Nordrhein-Westfalen" in Fortsetzung des „Repertoriums der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland", das bisher nur in zwei Bänden (zu Hessen und zu Baden-Württemberg) vorliegt.

Paderborn Ursula Olschewski

Hömig, Herbert: **Carl Theodor von Dalberg**. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons. – Paderborn: Schöningh 2011. 689 S., geb. € 80,00 ISBN: 978–3–506–77240–4

In einer detailreichen Untersuchung unternimmt Herbert Hömig den Versuch, Erzbischof, Fürstprimas und Großherzog Carl Theodor von Dalberg (1744–1817), den letzten geistlichen Reichsfürsten, umfänglich und von innen heraus, dabei natürlich im Wechselverhältnis zu den Ideen und Persönlichkeiten seiner Zeit, zu verstehen. Während die borussisch-kleindeutsche Geschichtsschreibung D. als Marionette

Napoleons verachtet hat, haben im 20. Jh. wichtige Biographien und Detailforschungen mit dieser Perspektive gebrochen, man denke etwa an die Arbeiten von Klaus Rob, Hans-Bernd Spies und Konrad Färber. H. möchte ein Postulat Färbers einlösen, „den ganzen" D. darzustellen (14). D. ist ihm Repräsentant „einer historisch konkreten, aristokratischen, politischen Elite", für den „Reichskirche, Reichsadel und Reichsverfassung" eine unlösbare Einheit gebildet haben (17).

D. wird in der rheinisch-stiftischen, adeligen Familientradition verortet; mit zehn Jahren wurde er in das Mainzer Domkapitel aufgenommen, drei Jahre später in Worms; er war dann ab 1768 Domkapitular in Mainz, es kamen Kapitularstellen in Worms und Würzburg hinzu, 1787 wurde er Koadjutor in Mainz und in Konstanz. D. wurde überwiegend durch Hauslehrer, aber auch an Univ.en gebildet, studierte freilich dort, wie damals vielfach üblich, nicht an der theol. Fak.; mit 19 Jahren, nach Absolvierung seiner Kavalierstour, wurde er Referendar im mainzischen Staatsdienst, protegiert von Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach zu Bürresheim (1707–1774). Diesem verdankte er die Berufung zum Statthalter in Erfurt, wo D. Regierungsverantwortung erlernen und ausüben konnte, eine für ihn ungemein prägende Zeit. Ziele waren das Wohl und die Glückseligkeit der Untertanen (materielle Absicherung, Arbeit, eine Vision, nach der alle gerecht und nach Möglichkeit liebend sein sollen; der Staat habe Tugenden und Moral zu fördern und Laster zu bekämpfen), dem sollte die Modernisierung und Effizienzsteigerung der Verwaltung, des Bildungswesens (das er als Domscholaster auch in Würzburg reformierte und förderte), der Akademien und der „nützlichen" Wissenschaften, des Gewerbes und der Landwirtschaft, des Gesundheitswesens sowie anderer sozialen Einrichtungen dienen. Eine ähnliche Programmatik sollte er später in Regensburg, Aschaffenburg und Frankfurt verfolgen. Revolutionen hätten ihre Ursachen in ungerechter Regierung und Verwaltung; als unkontrollierbare Massenbewegungen seien sie aber dem allgemeinen Wohl und der Moralität nicht förderlich. Von Erfurt aus knüpfte er Verbindungen zu den Herzögen und Literaten in Weimar (Goethe, Schiller, Herder, Caroline von Wolnzogen, auch Wilhelm von Humboldt u. a.) und zur Freimaurerei, kurzzeitig auch zu den Illuminaten, ohne Freigeist gewesen zu sein. Zeit seines Lebens betätigte sich D. immer auch als Schriftsteller und Mäzen. Die kleineren, dem Reich verpflichteten Stände im Fürstenbund waren Ende des 18. Jh.s zunehmend vom Desinteresse der Habsburger am Reich und am Schutz der (erz-)bischöflichen Belange im Nuntiaturstreit enttäuscht; als Vertreter des Reichspatriotismus wurde D. nun für Friedrich Carl von Erthal als Mainzer Koadjutor tragbar, der im Kapitel eine Mehrheit hinter sich hatte. Auch in Konstanz und Worms wurde er 1787/1788 zum Koadjutor gewählt. Bereits damals strebte D. nach der Einigkeit und Stärke der dt. Kirche in „vertrauensvoller Übereinstimmung mit dem Papst", während Kardinal Bartolomeo Pacca (1765–1844), ehemals Nuntius in Köln, in ihm nichts als einen Freimaurer und sektiererischen Kuriengegner sah. Mit der Besetzung von Mainz und dem Verlust des rechtsrheinischen Reichsgebiets stand die künftige Gestalt des Reichs und die Frage nach der Zukunft der Reichskirche (Säkularisationen) auf der Tagesordnung. Preußen und Österreich legten auf das *Sacrum Romanum Imperium* kein großes Gewicht und schlossen jeweils Sonderfrieden, zu einem wirksamen Schutz der kleinen Reichsstände und der Reichskirche waren sie jedenfalls nicht in der Lage; diese als Träger des Reichspatriotismus waren auf sich gestellt. Sollten Reich und Kirche weiterbestehen und reformiert werden, dann blieb letztlich nur der Versuch eines Schulterschlusses mit Frankreich. Franz Josef von Albini erreichte in Regensburg wenigstens das Fortbestehen des Mainzer Kurerzstaates (Art. 25 RDH). Die Reichskirche und die konfessionellen Verhältnisse sollten bis zur Neuordnung bestehen bleiben (Art. 62f RDH). Hier hatte das Bemühen D.s, der während der Verhandlungen der Reichsdeputation die Nachfolge Erthals in Mainz antrat, um eine einheitliche Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, also um ein Reichskonkordat, sein reichsrechtliches Fundament. Ein solches hätte v. a. den Vorteil gehabt, die Kirche in den Einzelstaaten unabhängiger vom staatskirchlichen Territorialismus sein zu lassen, dazu materielle und immaterielle Ressourcen der Kirche zu bewahren. Dies scheiterte letztlich am österreichischen und v. a. röm.-päpstlichen Interesse. In Rom hatte man bewusst zur Steigerung der eigenen klerikalen Macht die Schwächung der dt. Kirche und den pastoralen Notstand in dieser in Kauf genommen. Der röm. Umgang mit D. und seinem Konstanzer Generalvikar Wessenberg in seiner geradezu himmelschreienden Ungerechtigkeit ist ja bereits andernorts mehrfach dargestellt worden; Inkompetenz und Unwissenheit und brutales Machtstreben mischten sich hier. D. blieb so letztlich nur der Versuch, mit Hilfe Napoleons ein Reichskonkordat zu erzielen; später ein Rheinbundkonkordat, da in diesem in gewisser Weise noch Reste der Reichstradition fortlebten. Napoleon hatte zwar durchaus persönliche Sympathien für D. gehegt; machtpolitisch hatte er freilich weder ein Interesse an Reichstraditionen noch an der Reichskirche, zudem hatten Bayern, Württemberg und Baden letztlich für ihn machtpolitisch ein höheres Gewicht als D., sowohl in der Zeit des Kurerzstaates bis 1806/10, wie auch in D.s Zeit als Primas des Rheinbundes und ab 1810 als Großherzog des Frankfurter Primatialstaates. Auch Versuche, den Fortbestand des eigenen Staates zu sichern, etwa dadurch, dass er Kardinal Joseph Fesch, Napoleons Halbonkel, zum Koadjutor bestimmte, scheiterten. Nach dem Russlandfeldzug, als die Mittelstaaten noch schnell die Abkehr von Napoleon vollzogen, blieb D. gegen den Rat Wessenbergs und anderer diesem auf geradezu starrsinnige Weise treu, was letztlich das Ende seines Großherzogtums bedeutete. Seine Herrschaft, die immer mehr als Synonym für das napoleonische System galt, das zur Finanzierung der Kriegszüge immer stärker das Land ausbluten ließ, war zumindest in Frankfurt am Ende auf zunehmende Opposition gestoßen.

Die breite, mit Wiederholungen arbeitende Darstellungsart H.s hat neben Nachteilen auch Vorteile. Die Arbeit ist weitgehend aus der Literatur, wenn auch unter Heranziehung gedruckter, teilweise auch ungedruckter Quellen, geschrieben. Das mag der Grund sein, weshalb die Anmerkungen an das Ende des Buches verbannt wurden und dort jeweils nur Literatur zu ganzen Absätzen angegeben wird; dabei werden aber nicht einmal echte Zitate exakt belegt, sodass dem Leser nur ein umständliches Nachschlagen bleibt. Viele edierte Quellen werden nach der Literatur zitiert, was mitunter zu vermeidbaren Verwechslungen und Fehlern geführt hat. Neben Flüchtigkeitsfehlern finden sich ohnehin immer wieder Behauptungen, die nicht exakt sind (die Berufung „Bürgerlicher" in Domkapitel ist doch nicht ohne Weiteres eine Bestimmung des Tridentinums [18]; das Wiener Konkordat wurde 1445 geschlossen [19]; 1764 war Pius VI. noch nicht Papst [106]; für das Reich war doch eigentlich traditioneller Weise nicht die Kölner, sondern die Wiener Nuntiatur zuständig [107]; 1790 gab es sechs, und nicht vier kath. Kurfürsten [169]; in der Zeit nach 1803 gab es noch keine „Glaubenskongregation" [294]; das Regensburger Katharinenstift ist kein „katholisches" Krankenhaus gewesen [311]; Wörth als Regensburger Bischofsresidenz ist keine „Insel" [399]; die Kartause bei Regensburg heißt „Prüll", nicht „Prüel" [445]; Georg Michael Wittmann, auf S. 577 fälschlich „Wortmann" genannt, wurde später Bischof, nicht „Erzbischof" von Regensburg [575]; D.s Grabdenkmal im Regensburger Dom ist aus weißem, nicht schwarzem Marmor [578]; u. s. f.).

H. geht biographisch schrittweise vor und neigt leider kaum zur systematischen Analyse und zur synthetischen Thesenbildung. Dennoch ist wohl ein Ergebnis seiner Darstellung, dass D. durchaus Akteur war und mit einer gewissen Konsequenz seinen Idealen treu geblieben ist, nämlich Reformen und Beförderung der Wohlfahrt der Menschen mit Hilfe der Reichskirche. Die Anlehnung an Napoleon war für ihn die einzige Möglichkeit, diese Politik in modifizierter Weise fortzuführen und wenigstens noch partiell zu retten. Andere Fragestellungen, etwa wie sich die Finanzsituation in D.s Herrschaftsbereich tatsächlich entwickelte, etwa auch im Vergleich zu anderen Staaten, werden höchstens mitlaufend verfolgt. Systematisch-interpretative Ansätze, etwa inwiefern das in Erfurt entwickelte Regierungs- und Verwaltungsmodell auch in Aschaffenburg, Regensburg und Frankfurt umgesetzt oder doch modifiziert werden sollte, werden nicht verfolgt. Die Tragik D.s jedenfalls bestand nicht nur darin, dass die napoleonische Machtpolitik letztlich an seinen Zielen kein Interesse hatte, sondern auch, dass sich seine Ideale, so H. gleich zu Beginn (18), doch bereits überlebt hatten. Dies freilich zu diskutieren und zu begründen oder zu widerlegen, wäre eine andere Arbeit.

Regensburg Klaus Unterburger

Theologiegeschichte

Drobner, Hubertus R.: **Augustinus von Hippo**. Predigten zu den alttestamentlichen Propheten (Sermones 42–50). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen. – Frankfurt u. a.: Peter Lang 2013. 615 S. (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, 29), geb. € 87,95 ISBN: 978–3–631–64363–1

In the present monograph, volume 29 of the "Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter"-series, Hubertus Drobner offers an introduction, critical text, and translation of Augustine of Hippo's *Sermones ad populum* 42–43; 45–49, 49A, and 50, nine sermons preached on the Old Testament Prophets (viz. Jesaja, Ezechiel, Micha, Haggai), which form, in a way, a peculiarity among Augustine's sermons, as the bishop of Hippo did not frequently preach on the Prophets of the Old Testament. Apart from sermon 43 (which was translated by Carl Haas in 1861), D.'s monograph offers the first German translation of these sermons.

In the preface to the volume, the translator delineates the corpus of his monograph, stating that Augustine preached very few sermons on the Prophets of the Old Testament, or that at least the transmission of this genre of sermons is rather limited. The general preface is followed by an updated version of D.'s index which contains all of Augustine's sermons, with their respective dates and German translations. At the end of D.'s introduction, the reader can find a lengthy and exhaustive bibliography of translations and general studies on Augustine. Each of the nine translated sermons is preceded by an introduction, focusing consecutively on the transmission of the observed sermon ("Überlieferung"), its historical context ("Ort und Zeit"/"Datum"…), the Bible verses Augustine explains ("Lesungen"), and the content and structure of the text ("Inhalt und Aufbau"), in some cases followed by maps, pictures, or drawings. For the critical text of each sermon in the volume, D. compared all available critical editions, noting variant readings in the apparatus, as he himself states (12). He also took into account the indirect transmission of these sermons, which often consists of Medieval compi-

lations of Augustine's works (cf. infra). The volume concludes with a list of abbreviations, references to source texts and authors, further literature on Augustine in general, and a list of Biblical references.

D.'s extensive general bibliography is certainly a very helpful instrument for anyone studying Augustine's sermons in general. Furthermore, he also included a short bibliography for each individual sermon to give the reader enough further information concerning these specific texts. In this way, however, there seems to be a lack of balance between the lengthy general parts of the volume (focusing on the scholarship of Augustine's sermons), and the relatively short bibliographies of the individual sermons. D.'s commentary on each sermon is detailed, offering a lot of useful information on the sermons' stylistic and structural aspects, the Biblical verses which Augustine explains, historical and theological considerations, and chronological issues, with lists of available editions and translations in several languages. Among these surveys, D. even lists translations in Danish and Polish. When presenting the complexities concerning the dating of certain sermons, D. lists the opinions of several scholars on the matter, which gives the reader a survey of the different viewpoints. At the beginning of the description of each sermon, the reader finds an overview of the editions of the sermon in question, as well as of its most important translations. This description could have been improved by adding a *conspectus siglorum* of the editions used in the apparatus, which is now lacking. This compels the reader to search in the paragraphs "Überlieferung" for the used sigla and abbreviations. These sigla and abbreviations also lack in the "Abkürzungen"-list at the end of the monograph. The chap.s on the textual transmission of each sermon are interesting, but it would have been useful if D. had identified more clearly the specificities of and differences between the editions he used for his critical text, in order that the reader could evaluate each edition, as well as the text-critical choices made by the translator. D. not merely limited his apparatus to the direct transmission of the observed sermons, but also included several indirect witnesses (such as, for example, Florus of Lyon's *Expositio in epistulas beati Pauli ex operibus sancti Augustini*, or the Venerable Bede's Pauline commentary). This indirect transmission, which largely consists of Medieval compilations of Augustine's works, played a major role in the diffusion of the bishop's oeuvre. This becomes clear in the transmission of sermon 49A, a fragment from one of Augustine's otherwise lost sermons. The fragment has been preserved through the Venerable Bede's *Collectio ex opusculis sancti Augustini in epistulas Pauli apostoli*, which is, however, not a "Homiliensammlung" as D. states (491), but – as the title of the work indicates – a Pauline Commentary, consisting of fragments from Augustine's works. The translations of the sermons are fluent and of good quality. D. is able to make the texts understandable without flattening the complexities of Augustine's language. He succeeds in presenting a translation which is faithful to the original, and at the same time enjoyable to read. A series of rather small, but nevertheless regretful errors: p. 54 "ele-emosynarum" (vs. "eleemosynarum", 52); inconsistent use of commas, for example "date, et dabitur vobis" vs. (on the next line) "date et dabitur vobis" (52). On pp. 442–443, paragraph 8, the sentence "forte intellegis mecum, non esse bene malis" is omitted in the German translation. In any case, D.'s monograph is definitely a valuable instrument for anyone who is interested in these particular sermons, as well as in the more general scholarship on Augustine's sermons.

Leuven Nicolas De Maeyer

Moreschini, Claudio: **A Christian in Toga**. Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 155 S. (Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte, 3), geb. € 29,99 ISBN: 978–3–525–54027–5

Der vorliegende kurze Band von 155 S. hat Boëthius als christlichen Theologen bzw. als Theologen und Christen zum Thema. Im Klappentext heißt es, B. sei der erste christliche Schriftsteller, der sich nicht „mit dogmatischen und theologischen Problemen aus kirchlicher Sicht" beschäftigt habe, da er kein Bischof, sondern Laie gewesen sei. Abgesehen von der seltsamen Unterscheidung zwischen dogmatisch und theologisch in dem zitierten Abschnitt kann das so nicht ganz richtig sein; denn man könnte zumindest den zwei Jh.e vor B. wirkenden röm. Rhetor und Philosophen Marius Victorinus in ähnlicher Weise kategorisieren. Victorinus war in dieser und auch in vielerlei anderer Hinsicht gewissermaßen ein direkter Vorläufer des B. und dies kommt im Buch selbst auch ausführlich zur Sprache (21–29, 42–50 u. ö.) – nur eben der Klappentext ist diesbezüglich irreführend. Dem Inhalt der Studie tut dies freilich keinen Abbruch. Claudio Moreschini, em. Prof. für lat. Literatur an der Univ. Pisa, hat seit Jahrzehnten z. T. monumentale Studien und Editionen auf dem gesamten Gebiet der frühchristlichen Literatur an die Öffentlichkeit gebracht und er enttäuscht auch mit dieser vergleichsweise kleinen und in ihrem Skopus beschränkten B.-Schrift nicht. Hervorgegangen aus einer an der Univ. Bremen gehaltenen Vorlesungsreihe zum Thema „Christentum als antike Religion" konzentriert sich M. hier v. a. auf die Frage, die er seinem Werk auch als Untertitel beigibt, wie B. als „Interpret der Antike" und zugleich – und z. T. auch unter derselben Hinsicht – als „christlicher Theologe" zu deuten sei.

Das Buch ist in vier Kap. unterteilt. Sie beschäftigen sich 1) mit B.' „großem kulturellen Projekt", der Rezeption antiker Philosophie und Wissenschaft aus christlicher Perspektive, 2) speziell mit B.' Philosophie und Theologie, wie sie in seinen *Opuscula Theologica* zur Wirkung kommen, 3) mit der *Consolatio Philosophiae* und 4) mit der Frage nach der Christlichkeit des B.

Kap. 1 fällt relativ kurz aus. Eher kursorisch wird auf B.' Leistungen auf den Gebieten Mathematik, Geometrie, Musik, Logik, Philosophie und Theologie und auf sein Nachwirken bei Cassiodor verwiesen. Der zeitgeschichtliche Kontext (B.' Leben und Wirken als röm. Senator höchsten Ranges in Theoderichs Königreich Italien) wird in einer längeren Fußnote abgehandelt. Den Kern des Buches bilden zweifellos die Kap. 2 und 3. In Kap. 2 werden in chronologischer Abfolge die *Opuscula Theologica* diskutiert: *De fide catholica*, das M. als das früheste theologische Werk B.' identifiziert, *Contra Eutychen et Nestorium*, die beiden *opuscula* zur Trinitätslehre, *Utrum Pater* und *De sancta Trinitate*, sowie das als *De hebdomadibus* bekannte Werk über, wenn man so will, Sein und Seiende (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, so lautet der eigentliche Titel des Werkes; s. S. 71) und die theologischen Implikationen dieses Bezugsverhältnisses. Kap. 3 beschäftigt sich zunächst mit der Frage nach dem Genre der *Consolatio* und fragt, ob man die *Consolatio* als „Mischschrift" (Prosimetron, „Menippeïsche Satire") und gleichzeitig als eine echte philosophische Trostschrift verstehen kann. Diese Frage ist in der Forschung umstritten. M. beantwortet sie affirmativ. Als entscheidend sieht er dabei an, dass die *Consolatio* eine direkte Auseinandersetzung mit dem unmittelbar drohenden eigenen Tod ist.

Der Tod bzw. die Furcht vor dem Tod, die ja nach Rosenzweig am Anfang allen Philosophierens steht, zeitigt in der *Consolatio* eine geradezu überwältigende Präsenz. Sie scheint, wie M. unter Verweis auf einige Beiträge der neueren Forschung herausstreicht, von der personifizierten Philosophie selbst repräsentiert zu werden, die in der *Consolatio* als die zu furchterregender Monstrosität überhöhte Gestalt einer in Lumpen gekleideten alten Dame auftritt. Das in ihr Gewand eingestickte griech. Theta (für *Thanatos*, Tod) verweist, so M., jedoch nicht auf den gewaltsamen irdischen Tod durch Theoderichs Scharfrichter, der B. bevorsteht und vor dem er sich fürchtet, sondern vielmehr auf die Zielsetzung der Philosophie, nämlich diesen Tod durch einen ihn vorwegnehmenden Tod zu überwinden. Dieser Tod ist die durch das Philosophieren errungene Selbsttötung, die Abtötung allen irdischen Erwartens, Hoffens und Fürchtens, die Loslösung letztlich von der Furcht des Todes selbst. In dieser Hinsicht ist die *Consolatio* tatsächlich keine Trostschrift konventioneller Art. Sie bietet keine Vertröstung, auf die hin man dann wieder ins normale, diesseitige Leben zurückkehren könnte, sondern einen metaphysischen Gegenentwurf, in dem Gott und Seele und ihr Verhältnis zueinander im Mittelpunkt stehen, Vorsehung und Schicksal nur eine relative Rolle spielen und der (astrale) Leib bestenfalls als Aspekt der Seele in den Blick gerät.

Ist dieser Weltentwurf christlich? Diese Frage wurde in der Rezeption seit dem frühen Mittelalter gestellt, wie M. in Kap. 4 kurz erläutert. Uns Heutigen erscheint B.' Weltsicht freilich eher pagan und esoterisch. Dies liegt jedoch v. a. auch daran, so M., dass uns die Antike bzw. die Spätantike, in der diese Form des Denkens und auch diese Form des Christentums beheimatet war, fremd ist. M. insistiert und demonstriert anhand einiger Beispiele, dass B. in der Tat seit dem Mittelalter als christlicher Denker und somit auch existenziell als Christ rezipiert wurde und dass eine solche Rezeption weiterhin durchaus möglich sei. Er zitiert dazu u. a. Danuta Shanzer, die vor kurzem davon sprach, dass B. ein Christentum vertrat, das weniger von den Texten des NT als von den philosophischen und weisheitlichen Traditionen der Antike beeinflusst war. Sachlich entspricht dies wohl in etwa dem bekannten Konzept der „Christianisierung" antiker Denkformen und -inhalte in der christlichen Spätantike. B. war, so konstatiert M. noch einmal am Schluss des Buches, seinen Titel reïterierend, eben „ein Christ in Toga", ein Christ und zugleich auch ein spätantiker Römer.

Der vorliegende Band bietet somit zwar nichts weltbewegend Neues. Vieles ist aus neuerer Sekundärliteratur erschlossen. Doch ist diese in allen Bereichen auf dem neuesten Stand. Auch ist M.s Stil äußerst klar und luzide, kurz und prägnant, ohne allzuviel gelehrten Ballast in den Fußnoten. Das Bändchen ist nach Dafürhalten des Rez.en somit ideal als Einführung in B.' theologisches Denken. Es ist jedoch durchaus auch nützlich für weiterführende Studien und als Bestandsaufnahme für den gegenwärtigen Stand der Forschung.

Cardiff Josef Lössl

Gertrud von Helfta – Botschaft von Gottes Güte. Band I: Buch 1 und 2, lateinisch – deutsch, hg. und übers. v. Äbtissin Maria Hildegard Brem. – Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be 2014. 287 S., geb. € 27,90 ISBN: 978–3–902694–57–7

Nicht nur durch die Neugründung des Klosters Helfta im Jahr 1999 findet die Mystikerin Gertrud von Helfta, auch „Gertrud die Große" genannt, wieder zunehmende Beachtung. Mit den theologischen Fragestellungen der Gegenwart, nicht zuletzt auch denen religiös engagierter Frauen und ökumenisch ausgerichteter Christen, eröffnen sich bisher unbekannte Horizonte des Verständnisses. Eine wichtige Grundlage hierfür bildet die Neuübersetzung von G.s umfangreichstem Werk, dem „Legatus Divinae Pietatis", durch die Äbtissin der Zisterzienserinnenabtei Mariastern-Gwiggen, Maria Hildegard Brem; die bisher vorliegende Übersetzung durch Johanna Lanczkowski aus dem Jahr 1989 gilt in mancherlei Hinsicht als unzulänglich (vgl. 53).

Der vorliegende Band ist der erste Teil einer auf mehrere Bände angelegten Neuausgabe des „Legatus". Er umfasst eine „Geistliche Hinführung" und „Einleitung" zum Gesamtwerk sowie den lat. Text samt dt. Übersetzung des ersten und zweiten Buchs des „Legatus". Dabei entspricht der lat. Text dem der kritischen Ausgabe aus dem Jahr 1968 durch Pierre Doyère in den „Sources Chrétiennes" (Band 139).

Im einführenden Teil stellt B. ihre Neuübersetzung betont unter eine geistliche Zielsetzung: Es gelte, die Schätze von G.s Werk zu heben, und dabei sei am fruchtbarsten eine Lektüre, die dazu führe, die Erfahrungen der Heiligen auf das eigene Leben anzuwenden (18). G. stehe beispielhaft für die Berufung aller Getauften zur „Entdeckung und Entfaltung der Innendimension des Menschen, der inneren Mitte, und die liebende Verbundenheit mit Christus in allen Lebensvollzügen" (17). Die folgenden Ausführungen über das Kloster Helfta, die Persönlichkeit G.s sowie über Art, Inhalt und Wirkung ihres Werks sind leicht verständlich geschrieben, lassen aber in den Fragestellungen ebenso wie in den auf das Wesentlichste beschränkten Zitaten eine gründliche Vertrautheit mit dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Diskussion erkennen. Zu Recht wird abschließend, auch im Blick auf die Bemühungen um die Erhebung G.s zur Kirchenlehrerin, die spirituelle Bedeutung G.s herausgestellt: Sie zeige einen „Weg zur Vertiefung und Verinnerlichung des christlichen Lebens", das wesentlich „im Empfangen und im Vertrauen sowie in der dankbaren Liebe" bestehe (54f). Zugleich wird, mit neuen Begründungen, die Bedeutung G.s auch auf der Ebene der Weltliteratur hervorgehoben: hier sei sie „als Pionierin autobiografischer Aufzeichnungen und Bekenntnisse eine Frau höchstens Ranges" (54).

Den im Einführungsteil genannten Intentionen entspricht der Stil der Übersetzung. Der „fromme" oder altertümliche Ton früherer Ausgaben wird strikt vermieden; die Wortwahl soll dem Sprachempfinden heutiger Leser angemessen sein. So wird etwa „dulcis" konsequent nicht mit „süß" wiedergegeben (13), selbst wenn dabei der spezifisch sensuelle Gehalt dieses Worts nicht mehr spürbar ist. Dabei achtet B. stets auf philologische Genauigkeit; selbst Wortspiele der lat. Vorlage werden berücksichtigt (vgl. 157). So werden die Texte zur ansprechenden und angenehm lesbaren Lektüre. „Suavitas: Zärtlichkeit" (58), „dulcedo: Seligkeit" (170), „curiositas vel delectabilitas: Eleganz und Schönheit" (sc. der Kleidung) (126) mögen als Beispiele für den Ton dieses Übersetzens genügen. Maßstabgebend ist bereits die Wiedergabe des Titels „Legatus Divinae Pietatis": Statt „Gesandter der göttlichen Liebe" heißt es nun „Botschaft von Gottes Güte" (vgl. 31–33) – eine mutige Entscheidung für inhaltliche Genauigkeit gegen einen aus über hundertjähriger Tradition vertrauten Wortlaut. Allerdings könnte es künftiger Diskussionsstoff sein, ob G. ihr Werk „Legatus" v.a. als „Botschaft", oder doch, in Analogie zum biblischen „Angelus", personalisiert als „Boten" verstanden hat (vgl. 62: „personae quae nominantur legati"; auch die mittelhochdeutsche Übersetzung formuliert „ein botte der götlichen miltekeit"). Doch jeder, der die Schwierigkeiten einer Übersetzung aus dem Lateinischen kennt, zumal wenn Wörter – wie oft bei G. – auf mehreren Ebenen liegen, wird die sinngemäß mögliche Wiedergabe eines Worts respektieren, auch wenn dabei nur eine von mehreren Möglichkeiten erfasst werden kann. Im Zweifelsfall ist immer im Blick auf den lat. Originaltext ein eigenes Urteil möglich. Problematisch scheint mir jedoch, wenn Schlüsselbegriffe, die bei G. theologisch sehr genau gesetzt sind, unterschiedlich wiedergegeben werden. So findet sich selbst für „pietas" neben „Güte" auch die Übersetzung „Liebe" (78). V.a. aber Termini bei G.s revolutionärer Rechtfertigungslehre müssen sehr genau abgewogen werden. Wenn „emendare/emendatio" wechselnd als „Sühne" (244; vgl. auch 274: „placare: Sühne leisten") oder „Wiedergutmachung" (260) oder (richtig) als „bessern" (244) erscheint, ist nicht mehr erkennbar, dass in G.s Theologie der Gedanke der „Sühne" fremd ist und sie Begriffe wie „emendare: ausbessern", „operire: zudecken" (226); „reconciliare: versöhnen" (262) und v.a. „supplere: auffüllen, ergänzen" (158 u.ö.; s. dazu 41f) sehr genau setzt, um ihr Verständnis von der Überwindung von Nachlässigkeiten oder Fehlern oder Sünden durch die unverdiente überströmende Gnade und Barmherzigkeit Gottes (vgl. z.B. 140) zum Ausdruck zu bringen.

B.s Übersetzung gelingt es nun selbst in solchen diskussionsbedürftigen Einzelaspekten, durch ihre zugängliche Sprache den Weg zu öffnen, sich mit G.s Person und Werk neu zu befassen. Man wird in Buch II eine Frau kennenlernen, die im oft nahezu skrupulösen Bewusstsein ihrer Schwächen, aber auch in der befreienden Erfahrung ihrer Begnadung ihren Weg zu und mit Gott sucht und – anderen zum Heil – davon Zeugnis ablegt, in vielem durchaus vergleichbar den „Confessiones" Augustins. Es geht darum, das „Innere meines Herzens kennen und beachten zu lernen" (171; 265), wo die beglückende Liebe und Freundschaft Gottes zu erfahren ist, die mehr bewirkt als jede Art von Strafe (171–173). Gott, „amator: Liebhaber" des Menschen (258), bejaht unbedingt dessen freien Willen („liberum arbitrium" [212, 232]), und aus Liebe zu Gottes Liebe („amore amoris tui" [278]) gelangt der Mensch, in der Freiheit des Geistes und der Freiheit des Herzens („libertas spiritus/cordis" [124]), zur Einheit mit Gott in Erkenntnis und Liebe („cognitio et amor" [262]), um schließlich in der Ewigkeit zusammen mit Gott im Himmel zu herrschen („conregnare" [262]). Für künftige Forschung wird es eine lohnende Aufgabe sein, die kühne theologische und auch psychologische Konzeption dieses Buchs genauer zu erfassen.

Unbedingt mehr als bisher zu beachten ist aber auch Buch I, das zumeist der in der G.-Forschung sog. „Schwester N" zugeschrieben wird. Jene Vf.in erweist sich in diesem Einführungsbuch zum „Legatus" nicht nur als eine – wie bisher meist betont – fähige Hagiographin; vielmehr ist in ihr auch eine hervorragende Theologin zu erkennen: Die im sog. „Helftaer Theologinnenkreis" entwickelte Theologie wird hier konzentriert zur Sprache gebracht. Sie stimmt in den wesentlichen Aspekten mit G. überein, setzt aber durchaus auch eigene Akzente. Grundlegend ist hier der vertrauensvolle Glaube („confidentia" [112 u.ö.]); als „edles Geschenk" (114) ist er das „fundamentum" aller Tugenden (128). In dieser Gnade nimmt G. die Gottähnlichkeit („similitudo Dei" [112]) in sich auf, begegnet Gott wie einem Gleichgestellten („ludere de pari" [114]); und begabt mit der Gnade der Freiheit („gratia libertatis" [124]), kann sie auch als Frau priesterliche Binde- und Lösegewalt wahrnehmen (140–143). So wird man bei G. vielfach eine überraschende Modernität finden können: eine Theologie, die auf die Liebe („charitas") zu Gott und dem Nächsten als Königin aller Tugenden zielt (130) und im Eifer für die Seelen (102) die Würde („dignitas") eines jeden Geschöpfes, selbst der Tiere, liebevoll im Blick hat (106).

Gerade angesichts heutiger Studienliteratur, die ohne Sinn für die Möglichkeiten theologischer Bildsprache und die Normen literarischer Gattungen in G.s Werk nur eine Ansammlung seltsamer Erlebnisse und unterschwelliger sexueller Phantasien zu erkennen vermag (vgl. Peter Dinzelbacher: *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters.* Ein Studienbuch, Berlin 2012, 128–134), ist die Forschung aufgefordert, die Theologie Helftas neu zu entdecken. B.s lat.-dt. Ausgabe bietet hierfür erstmals im dt. Sprachraum die notwendige und zugleich auch anregende Grundlage.

Essen Siegfried Ringler

Mieth, Dietmar: **Meister Eckhart**. – München: C.H. Beck 2014. 298 S. (Beck Paperback, 6131), pb. € 16,95 ISBN: 978–3–406–65986–7

Dem Werk und Denken des Meister Eckharts, eines der schillerndsten Theologen und Philosophen aus dem Predigerorden des endenden 13. und beginnenden 14. Jh.s, den der Vf. dieses Buches und die meisten Mittelalterforscher der „Deutschen Albert-Schule" zurechnen (vgl. 9, 251f; dagegen: A. Quero-Sánchez: *Über das Dasein*, Stuttgart 2013, 29f, 519–528), gilt seit seiner „Wiederentdeckung" im 19. Jh. ungebrochen ein reges Interesse der interdisziplinären Forschung weltweit und insbes. in Deutschland. Hiervon zeugen zahlreiche ihm gewidmete Konferenzen und Fachpublikationen, unter denen das *Meister Eckhart-Jahrbuch* und die *Beihefte zum Jahrbuch*, die im Auftrag der Meister-Eckhart-Gesellschaft bei Kohlhammer herausgegeben werden, das 2013 erschienene Nachschlagewerk *A Companion to Meister Eckhart* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 36) sowie das hier vorzustellende Buch eines durch zahlreiche Veröffentlichungen ausgewiesenen Meister Eckhart-Kenners (vgl. Publikationen des Vf.s in Auswahl, 281–286), des derzeitigen Präsidenten der (deutschen) Meister-Eckhart-Gesellschaft, hervorzuheben sind.

Im inhaltlichen Aufbau des Buches von Mieth spiegeln sich die wichtigsten Stationen, Themen und Motive von Eckharts Leben, Werk und Wirkung wider. Diese werden in einer enormen Konzentration auf das Wesentliche unter stetigem Einbezug ihrer historischer Verortung und quellenkritischer Absicherung zur Darstellung gebracht, wodurch sich das Buch über weite Strecken gleichsam als eine intellektuelle Vita des Meisters, als dessen *ex post* protokollierter und sachkundig erläuterter Existenzvollzug liest (vgl. 233f). Der kompakte Sachgehalt erstreckt sich auf sechs große Themenfelder, deren einzelne Teilbereiche jeweils kapitelweise abgearbeitet werden: I. „Gott und Mensch" (25–88); II. „Einheit im Wort, im Denken und im Bild" (89–108), III. „Offenbarung, Wahrheit und Gewissheit" (109–152); IV. „Gottesgeburt und Gottesentzug" (153–191); V. „Spiritualität, Ethik, Mystik" (192–234); VI. „Häresie im Widerstreit" (235–253). Die Ausführungen zu den genannten Themen werden durch ein „Vorwort" (9–12) und eine „Einleitung" (13–24) eröffnet und durch ein „Schlusswort" (254–255)

sowie einen vierteiligen, darunter bibliographisch sehr nützlichen „Anhang" (256–298: „Abkürzungen", „Literaturverzeichnis", „Namenregister" und „Sachregister") abgeschlossen.

Im „Vorwort" und im letzten (VI.) Kap. werden die biographischen Eckdaten, Lebensstationen und Tätigkeitsfelder sowie das Schicksal des geistigen Erbes im Zusammenhang und nach dem Abschluss des Inquisitionsprozesses in Avignon, das aus der Perspektive der Rezeption und der Eckhart-Forschung gezeichnet wird, umrissen. Wie stark die letztere für die Sicht des Vf.s bestimmend ist und wie er sich bemüht, dem Druck mancher einseitigen oder gegensätzlichen Interpretationen nicht zu erliegen, sondern sie miteinander zu vermitteln, kann man im „Vorwort" und auch später im fünften Hauptteil u. a. an seiner Position ablesen, die er gegenüber der Frage nach der Mystik bei Eckhart bezieht: „Den Ausdruck ‚Mystik' reklamiere ich nicht für Meister Eckhart, aber wenn man ihn wie schon Kurt Ruh auf die Besonderheit spiritueller Predigt-Kommunikation bezieht, sehe ich darin auch keine Diskriminierung seiner philosophischen Rationalität. Insbesondere beachte ich dabei die Beziehung zur Frauenmystik, vorzugsweise zur Zeitgenossin Marguerite Porete, unter besonderer Berücksichtigung von Meister Eckharts Frauenpredigten." (11) M. meidet polemische Diskussionen und sucht vielmehr zwischen scheinbar oder wirklich divergierenden Deutungen zu vermitteln. Vielleicht stellt man dies einerseits in seinem Verhältnis zur Inanspruchnahme des Begriffs der Mystik für Meister Eckhart und andererseits zur dezidierten Ablehnung dieses Begriffs am deutlichsten fest. Dieses Verhältnis ist ein ambivalentes, teils – wie erwähnt – ein sich distanzierendes, teils ein vermittelndes. Er will der erstgenannten Position, d. h. den Befürwortern der Zuordnung von Meister Eckhart zur Mystik, insofern diese „nicht nur einen religiösen Erfahrungsbereich, sondern vor allem auch dessen Theorie meint", gerecht werden, einer Position, die v. a. A. M. Haas (*Mystik als Aussage*, 2007, 414) und W. Beierwaltes („Philosophisch-theologische Positionen und Voraussetzungen der mittelalterlichen Mystik. Einführung", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, hg. v. K. Ruh, 1986, 116–124) vertreten. Gleichzeitig kann er die gegenteilige Auffassung nicht zurückweisen, die K. Flasch („Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg", in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, a. a. O., 131) pointiert formuliert: Der Begriff der Mystik sei „nicht nur entbehrlich, sondern für die Erforschung Eckharts eher schädlich". Diese Position fand prominente Verfechter in den Fachkreisen, auf die der Vf. offenkundig Rücksicht nimmt. Er selbst hat letztlich kein Problem, von „Eckharts Zuordnung zur ‚Mystik' oder von ‚Mystik' bei Meister Eckhart zu sprechen, sie exakt zu bestimmen („‚Mystik' ist, wie bei Eckhart angenommen wird, […] Teilnahme an einer präsentischen Andersheit, an einem Durchbruch im Jetzt, im Augenblick, einem Fenster zur Ewigkeit. Dieses Fenster deutet in unsere stets gegenwärtige Herkunft, die auch unsere Zukunft ist" [220]) und ihr auch im interreligiösen Vergleich mit Zenbuddhismus, Hinduismus, Islam und Judentum, im Kontext der Agnostik und des auf die Vernunft aufgeschlossenen Christentums breite Aufmerksamkeit zu widmen (vgl. 218–234).

Ohne auf die analytisch im Inhaltsverzeichnis erfassten Inhalte einzelner Hauptteile hier eingehen zu können oder sie nur aufzählen zu wollen, sei angemerkt, dass die Ausführungen des Vf.s sich insgesamt nicht nur durch tiefe Kenntnisse der Schriften des Meister Eckharts und der umfangreichen Forschungsliteratur auszeichnen, sondern auch durch sein eigenes, für ihn charakteristisches Verständnis des Eckhart'schen Denkens. Letzteres resultiert aus dem Bestreben, Werk, Denken und Intention des Meister Eckharts richtig, und d. h. für ihn, den Autor nicht besser verstehen wollen, „als er sich selbst verstehen konnte" (vgl. 232). Dieser Ansatz hindert ihn nicht, eigene Akzente bei der Relektüre von Eckhart zu setzen und sich gegenüber seiner Ansicht nach verfehlten oder einseitigen Interpretationen kritisch zu positionieren.

Der Leser erfährt schon auf der ersten Seite des Vorworts, dass der Theologe („Professor der Heiligen Schrift") Eckhart „eine eigenständige Philosophie und Theologie entwickelt hat, die schon damals viele faszinierte und immer wieder neu entdeckt wurde" (9). Was an diesem Autor die heutigen Leser fasziniert oder faszinieren kann, gibt der Vf. mit den Worten von A. Speer, aber nicht ohne eigene persönliche Note, die auch sonst in seinem Buch zum Ausdruck kommt, im Schlusswort bekannt: Eckhart'sche Intention, die sich in der Sehnsucht nach der Übereinstimmung der gelehrten und gelebten Wahrheit artikuliert, und die „denkerische Anforderung", die sich im selbstvergewissernden Bezug der Vernunft auf die letzten Voraussetzungen des Denkens und seiner Offenheit für das, was man Gnade nennt, manifestiert (254f).

Mit diesem kompakten und für jedes Portemonnaie erschwinglichen Buch legt der Vf. eine konzise Darstellung des Profils von Eckhart als Denker, Prediger, Lehr- und Lebensmeister vor, ein veritables und wertvolles Kompendium im Taschenbuchformat, ein Vademekum, das seinen Benutzer mit Lebensstationen und vielen Facetten des philosophisch-theologischen Denkens des Dominikaners sowie mit einer bunten Vielfalt seiner Interpretation anhand der neuesten Forschung zuverlässig vertraut macht. Es eignet sich als Leitfaden ebenso zum Beginnen wie zum Vertiefen des Eckhart-Studiums, als Einführung und auch als Ergänzung zu dem von J. M. Hackett herausgegebenen *Companion to Meister Eckhart*, zumal darin der Beitrag des Vf.s fehlt.

Bonn Henryk Anzulewicz

Joseph Bernhart (1881–1969). Briefwechsel mit dem Präsidenten der Industrie- und Handelskammer Augsburg Otto A. H. Vogel (1894–1983) in den Jahren 1940 bis 1968, hg. v. Thomas Groll. – Weißenhorn: Anton H. Konrad 2012. 710 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–87437–559–7

Joseph Bernhart war gerade nach dem II. Weltkrieg einer der einflussreichsten Deuter der Geistesgeschichte im katholischen Raum; nach der Edition seiner nur die erste Lebenshälfte umfassenden, überaus lesenswerten „Erinnerungen" und seiner Tagebücher liegt nun mit der vorliegenden Herausgabe des 386 Schreiben umfassenden Briefwechsels mit dem Augsburger Fabrikanten und späteren (1945–1958) Präsidenten der IHK Augsburg Otto A. H. Vogel ein weiterer wichtiger Quellenkorpus zu seiner geistigen Biographie vor.

Obwohl nicht kirchlich gebunden, war V. überaus an metaphysischen Fragen interessiert und philosophisch gebildet. Das Verhältnis zwischen beiden war dabei nicht völlig reziprok: V. hatte B. zunächst durch dessen Schriften kennengelernt und stand ihm stets voller Bewunderung gegenüber; B., der seit seiner Eheschließung 1913 und der damit verbundenen Exkommunikation (bis 1942) weitestgehend von seiner schriftstellerischen Tätigkeit leben musste, wurde umgekehrt von V. auch finanziell unterstützt. Dennoch kam es zu einem echten geistigen Austausch; 1964 etwa bezeichnete B. den Industriellen V. als seinen „besten Freund" (656); auf ihn als potentiellen Hörer konzipiere er seine Vorträge. Neben den gerade am Ende des Briefwechsels immer vorherrschender werdenden Krankheitsschilderungen, den Geburtstagsgratulationen, den Weihnachtswünschen und Besuchsankündigungen spiegeln die Briefe deshalb einen umfassenden geistigen Austausch über Personen und Zeitgeschehen, Literatur, kirchliche und philosophische Themen wider. B. wird innerhalb eines Freundeskreises, zu dem etwa auch Fürst Fugger Joseph-Ernst von Glött (1895–1981), der Komponist Arthur Piechler (1896–1965) und der Rechtsanwalt Franz Reisert (1889–1965) gehörten, lebendig.

Die 1940 einsetzende Korrespondenz umfasst etwa die menschlich ergreifende Schilderung der Krebserkrankung und des Sterbens von B.s Frau Elisabeth 1943, den Bombenkrieg, der zur weitgehenden Zerstörung von V.s Fabrik führte und die Verhältnisse bei Kriegsende, die Nachkriegszeit, in der B. zunehmend neu als Vortragender und Schriftsteller gefragt war, B.s Bekanntschaft mit Franziska Wenger (1915–2005), die als sein „Eckermann" ihn unterstützte und ihm ein immer unentbehrlicheres Gegenüber wurde. Der Briefwechsel ist vom Hg. umfassend und präzise kommentiert. Besonders wertvoll ist die breite Wiedergabe der korrespondierenden Notizen aus B.s ungedrucktem Taschenkalender, der eher protokollartig Besuche, Gesprächsthemen und wichtige Ereignisse chronologisch festhält. Dass dabei nicht jede Anspielung oder Andeutung noch identifizierbar oder rekonstruierbar ist, ist klar. Personen, Werke und Ereignisse werden aber doch ausführlich erläutert. Über ganz wenige Deutungen und Auflösungen kann man unterschiedlicher Meinung sein; auf S. 563 ist zudem der Diplomat und Richelieubiograph Carl Jacob Burckhardt (1891–1974) mit dem Kunst- und Kulturhistoriker Jakob Burckhardt (1818–1897) verwechselt worden.

Dem nationalsozialistischen Unrechtsregime standen beide Korrespondenzpartner (ebenso wie dem Bolschewismus) kritisch gegenüber; seit der einsetzenden Bombardierung war man sich einig, dass eine durch Hybris und materialistische Rohheit verursachte Niederlage und Zerstörung bevorstehe, auch wenn man sich brieflich natürlich eher indirekt über Anspielungen und lateinische Zitate austauschte. Begegnungen mit und Beziehungen zu Reinhold Schneider, Carl Muth, Peter Dörfler oder – im Falle V.s etwa auch – mit Bundeskanzler Ludwig Erhard spiegeln sich in der Korrespondenz wider. Nur ab und an findet sich (hier in den Tagebuchnotizen) ein scharfes Urteil B.s, etwa 1952 über den „widerwärtigen" Regensburger Domkapellmeister Theobald Schrems (1883–1963), der mit seinem Knabenchor in nationalsozialistischer Zeit die Nähe zum Führer gesucht hatte. B. deutete die Zeit und die Verhältnisse aus einer umfassenden Kenntnis der abendländischen philosophischen Tradition. Zu den wichtigsten Bezugsgrößen gehörten Platon, Augustinus, Thomas von Aquin und Goethe. So interpretierte er das Zeitliche vom Ewigen, die Moderne vom zeitlos Gültigen her. Noch in seinen letzten Lebensjahren sagte er lieber einen Vortrag über das II. Vatikanische Konzil ab, um ein Kapitel über Nikolaus von Kues zu Ende schreiben zu können (vgl. 626f). Der an sich lebensfroh wirkende V. sah die Zeitverhältnisse gerade in den 1960er-Jahren recht düster. In diesem Sinne durchaus konservativ, gehört zu den bemerkenswertesten Seiten des Briefwechsels doch auch die enttäuschte Hoffnung in Bezug auf den Klerus nach 1945. Bereits vorher (305f, Juni 1944) kritisierte B. die ungeistige Lebensform, den Alkoholkonsum und den routiniert lediglich an Verwaltung, Herkommen und Diesseitigkeit interessierten Horizont seiner ehemaligen Standesgenossen. Dies gilt dann umso mehr nach 1945: Ein aus Brauchtum, Bürgerlichkeit und Klerikalismus bestehender falscher Konservativismus verhindere ein Angerührtwerden von den tiefen Sinnfragen des Lebens, damit aber Selbstbesinnung und Neuausrichtung; letztlich werde die Kirche so für suchende Schichten jenseits von Tradition und Brauchtum unattraktiv werden. Diese bereits aus den Tagebüchern bekannte Diagnose B.s findet sich auch in einem Brief an Otto A. H. V.: „Es wird vergeblich sein, einen katholischen Block zwischen dem östl[ichen] und westl[ichen] Kommunismus hochzupoussieren, wenn das wieder nur bayerischer Katholizismus im Originalausschank sein wird – ‚wie einst im Mai'. Wenn er unter der Züchtigung nichts gelernt hat, wird er auch mit der neuen Freiheit nichts anzufangen wissen. Gottes Wohnungsnot liegt wirklich nicht am Ruin der Gotteshäuser." (395f) Bei aller Vertrautheit mit der geistigen Tradition und bei aller konservativen Orientierung an dieser begrüßte er deshalb den durch Papst Johannes XXIII. initiierten Neuaufbruch (vgl. 572). Gegenüber der Skepsis V.s (682f, 690) erklärte er deshalb in seinem letzten Schreiben, kurz vor seinem Tod: „Zu ihrer Frage, ob

[Papst] Johannes XXIII. gut getan hat, […] sagte er [= Bernhart]: ‚Jawohl, der hat die Fenster aufgerissen und wir sitzen jetzt in der Zugluft. Aber es ist frische Luft, die uns wahrhaft nottut.'" (692, Schreiben von Franziska Wenger an Otto A. H. Vogel, 29. Dezember 1968)

Regensburg Klaus Unterburger

Frère Émile: Treue zur Zukunft. Lernen von Yves Congar. Mit einem Geleitwort von Charles Taylor. Aus dem Französischen übers. v. Goran Subotic in Zusammenarbeit mit der Communauté de Taizé. – Freiburg: Herder 2014. 229 S., geb. € 22,99 ISBN: 978–3–451–30759–1

Yves Congar OP (1904–1995) trat 1925 in die Pariser Dominikanerprovinz ein. Im Noviziat wurde er in die Geschichte sowie die theologisch-spirituelle Tradition des Predigerordens eingeführt. Mehr als 50 Jahre später resümiert er in einem – auf Bitten des Ordensmeisters verfassten – Arbeitspapier zum Charisma der von Dominigo de Guzman (hl. Dominikus) 1216 gegründeten Gemeinschaft drei Grundpfeiler des dominikanischen Lebens. Diese sind 1. der Dienst an der Wahrheit durch die Glaubenslehre, 2. die diesem Auftrag angemessene – konventuale, studierende und apostolische – Lebensform, und 3. die Predigt im engeren Sinne. Weiter stellt C. fest: Der Predigerbruder „müsste in zwei Welten leben: einerseits in der Kirche und ihren Feiern, in der Tradition, mit ihren Problemen, ihrem Vokabular, ihrem Ethos; andererseits in der Welt der Kultur und der Zeitprobleme. Das ist eine andere Welt, die ihre Verlockungen, ihre Solidaritäten, ihren Anspruch auf Authentizität und Loyalität hat." Ende 1926 wechselte C. nach Le Saulchoir, in das damals aufgrund der politischen Konstellationen nach Belgien, unweit der frz. Grenze, ausgelagerte Studienhaus der Pariser Dominikaner. Entscheidenden Einfluss auf den theologischen Werdegang C.s übte der junge Prof. Marie-Dominique Chenu OP aus, der dort das Fach „Histoire des doctrines chrétiennes" (Geschichte der Glaubenslehren) vertrat. Ende 1932 übernahm C. – er war damals gerade einmal 28 Jahre alt – in Le Saulchoir die Professur für Apologetik. In den folgenden Jahren widmete er sich intensiv seinen ökumenisch-theologischen Forschungen. Davon zeugen u. a. seine beiden Arbeiten „Chrétiens désunis" (Getrennte Christen) aus dem Jahr 1937 und „Chrétiens en dialogue" (Christen im Gespräch) von 1964. In letztgenanntem Buch erläutert C. sein theologisches Grundanliegen: „Sehr früh ist mir aufgegangen, dass der Ökumenismus nicht eine bloße Liebhaberei ist, sondern dass er eine Bewegung der Bekehrung und der Reform voraussetzt, die sich auf das Leben aller Glaubensgemeinschaften erstreckt." *Aller Glaubensgemeinschaften* hieß für den Dominikaner: Auch die kath. Kirche habe in diese Bewegung der Bekehrung und Reform einzutreten; nur so könne eine wahrhaftige Einigung in der einen und umfassenden Catholica angestrebt werden. Das war seine tiefe Überzeugung. Notwendig bedürfe es zur Erreichung dieses hohen Zieles des Rückgriffs auf die Tradition – nicht verstanden als unantastbares System, sondern als lebendige Orientierung. Im Nachkriegsfrankreich wurde C. eines der prominentesten Opfer der röm. Verfolgung der sog. „Nouvelle Théologie". Ein Lehrverbot und seine Abberufung aus Le Saulchoir markieren jene Zeit: „Es gibt Leute, die uns des Modernismus anklagen. Das ist eine ungerechte Verleumdung. Wie fehlt da völlig der Sinn für die Geschichte!", so C.. Als Konzilsberater hat er markante Spuren hinterlassen; v. a. das zweite Kap. der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* trägt unverkennbar seine Handschrift; weitere Spuren seines theologischen Wirkens finden sich in der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*. Letztlich ging es C. in seinen Arbeiten beständig um die Kirche: „Die Kirche ist für Yves Congar immer zugleich Gemeinschaft und Institution, aber wesentlich und vor allem eine vom und im Heiligen Geist versammelte Gemeinschaft" (P. Sicouly: „Yves Congar OP. Mitbruder und Theologe", in: *Wort und Antwort* 29 [1989], 87–90, hier: 89).

Die geraffte Rekapitulation seiner Biographie macht mehr als deutlich: Die Vermittlung von Traditions- und Weltbezug markiert die Eigenart des theologischen Denkens C. s. Genau diesem zentralen Aspekt widmet sich die kleine, gut lesbare Studie von Frère Émile, Mitglied der Mönchsgemeinschaft von Taizé, mit der C. über lange Jahre freundschaftlich verbunden war. Fr. É. gliedert sein Buch in fünf Hauptkap.: „Herkunft und Hintergrund" (32–53), „Tradition und Zukunft" (54–80), „Ecclesia semper reformanda" (81–105), „Katholizität: Ein Sinn für das Ganze" (106–122), und „Autorität – christlich verstanden" (123–162). Das Verzeichnis der vom Vf. herangezogenen Werke C.s sowie einer Auswahl an Sekundärliteratur (215–224) ist v. a. für Nichtfachleute hilfreich. Eine „Einführung", eine „Schlussbemerkung", ein „Glossar" und ein umfangreicher Anmerkungsapparat (167–213) komplettieren den Band.

Fr. É. kreist in seiner Darstellung um drei zentrale Thematiken, die C.s theologisches Denken bestimmt haben: 1. Kirche in der Welt, 2. Ökumene, und 3. Autorität (der Kirche) vor dem Hintergrund ihrer Infragestellung im „Zeitalter des Subjekts" (Ch. Taylor, 12). C. verhandelte in seinem wissenschaftlichen Werk alle drei Aspekte im Spannungsfeld von Tradition und Reform. Die beiden Pole stellen dabei allerdings keine Gegensätze dar, sondern funktionieren wie die zwei Brennpunkte einer Ellipse. Wenn Fr. É. bspw. ein Zitat C.s aus dem Jahr 1964 (nicht 1963, wie es auf S. 101 irrtümlich heißt; vgl. 193, Anm. 109) anführt, dann macht die Lektüre sehr schnell deutlich, wie aktuell die Analyse auch gut 50 Jahre später noch ist: „Wir tun oft so, als ob es darum ginge, Vorhaben zu erfüllen und die Kirche wie einen Betrieb am Laufen zu halten. Dabei geht es im Wesentlichen darum, *geistliche Taten* zu vollbringen bzw. vollbringen zu lassen, anderen zu helfen, Gott zu begegnen, sie dazu zu bewegen, sich dem Evangelium zuzuwenden […]. Oft entwickeln wir eine Seelsorge, in der die Menschen – ob es sinnvoll ist oder nicht – sich in ein vorgegebenes System einzufügen, so als ob sie ein System aufrechterhalten und, so gut es geht, zum Gedeihen bringen sollen." (101) Man lese dieses Zitat vor dem Hintergrund der aktuell überall virulenten kirchlichen Strukturreformdebatten und -praktiken! Die Kirche, so das *ceterum censeo* des frz. Theologen, darf nicht auf ein institutionelles System reduziert werden, wird dieser „Ritualismus" (102) oder „Formalismus" (103) von den Menschen doch bloß noch als unchristlich und wirklichkeitsfremd wahrgenommen.

Vor diesem Hintergrund bedeutet *Treue zur Vergangenheit* nicht weniger als *zukünftige Reformbereitschaft*. Seine Begründung findet dieser Zusammenhang in der Lebendigkeit der Akteure des Tradierungsgeschehens. In *La Tradition et la vie de l'Église* (1963) erläutert C.: „Tradition ist nicht bloße mechanische Übergabe eines lebendigen Schatzes. Sie schließt in ihrem Begriff selbst […] den Übergang von einem Lebenden zu einem anderen Lebenden [ein]. Sie ist aufgenommen in einem Träger, und dieser Träger ist lebendig. Ein lebendiger Träger trägt mit Notwendigkeit etwas von sich selbst in das hinein, was er empfängt." (57f) Das ekklesiologische Reformprogramm, welches dem Dominikaner vorschwebte, geht in seiner Grundausrichtung konsequent vom Menschen (als modernes Subjekt gedacht) aus und zielt auf das gegenwärtige und zukünftige Heil der Menschen (vgl. 99). In systematischer Hinsicht untermauert und entfaltet C. es trinitätstheologisch, pneumatologisch und christologisch (vgl. z. B. 98ff).

Das uneingeschränkt empfehlenswerte Buch von Fr. É. fasst die Grundzüge der Theologie C.s und speziell die ekklesiologische Aktualität seines Traditionsverständnisses gut zusammen. Den Fachleuten eröffnen sich über die ältere Arbeit von Johannes Bunnenberg (*Lebendige Treue zum Ursprung*. Das Traditionsverständnis Yves Congars [Walberberger Studien / Theologische Reihe, 14], Mainz 1989) hinaus keine wirklich neuen Aspekte zum Thema. Aber das war wohl auch nicht das Ziel, mit dem Fr. É. ans Werk gegangen ist.

Berlin/Münster Ulrich Engel

Philosophie

Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, hg. v. Klaus Viertbauer/Reinhart Kögerler. – Regensburg: Pustet 2014. 160 S. (ratio fidei, 54), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2588–8

Wie stabil ist jenes Fundament noch, auf dem die Moderne fußt und in dem sie sich verständigt hat: das autonome Subjekt? Sind nicht die mit ihm verbundenen Erwartungen und Hoffnungen naturwissenschaftlich wie philosophisch enttäuscht worden: nur durch sich selbst aktualisierbares Vermögen zur vernünftigen Selbstbestimmung, Klarheit über die inneren Antriebe, Verfügungsmacht über die eigenen Handlungen? Jedenfalls erscheint das autonome Subjekt – so der Untertitel des Bandes, der Vorträge eines 2012 stattgefundenen Symposions des Forums St. Stephan (Salzburg) versammelt – als eine „Denkform in Bedrängnis" bzw. als ein Prinzip, an das „man einmal glauben konnte, das aber heute nicht mehr so recht zu überzeugen vermag" (7). Andererseits: Muss mit der spätmodernen Skepsis gegenüber einem allzu euphorischen Autonomie-Konzept dieses schon in Gänze verabschiedet werden oder eher ein bestimmtes Autonomieverständnis korrigiert bzw. transformiert werden? Ist der Autonomiebegriff überhaupt schon hinreichend analysiert, seine Erschließung methodisch ausreichend differenziert und die ihm eigene hermeneutische Leistungsfähigkeit ausgelotet? Und welche praktischen Konsequenzen für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis resultieren aus den unterschiedlichen Autonomiekonzeptionen? Auch diesen Frage- und Problemkreisen stellen sich die Beiträge in drei thematischen Sektionen, denen je zwei Artikel zugeordnet sind: „Das autonome Subjekt und Religion" (Klaus Müller und Magnus Striet), „Das autonome Subjekt und Gesellschaft" (Thomas M. Schmidt und Eberhard Schockenhoff) und „Das autonome Subjekt und Wissenschaft" (Ansgar Beckermann und Godehard Brüntrup SJ). Vorgeschaltet ist den drei Bereichen eine „Problemvermessung" (7) des Mitherausgebers *Klaus Viertbauer* (13–39: „Am Abstellgleis der Wirklichkeit? Eine Skizze über ‚das autonome Subjekt' als Prinzip der Moderne und dessen subversive Unterwanderung").

Was den Tagungsband insgesamt zu einer wichtigen Diskussionsgrundlage um die Ansprüche und Reichweite moderner Autonomiekonzepte macht, ist die Tatsache, dass die Beiträge (in unterschiedlicher Weise und Intensität) auf die Spannungen, Ambivalenzen und daraus resultierenden Missverständnisse des Autonomiebegriffs zu sprechen kommen. Gerade so aber können die Konturen eines „bescheidene(re)n", weil gewissermaßen „spätmodern geläuterten" Autonomiebegriffs hervortreten, der die Einsichten der Moderne nicht hintergeht, aber sie in ihre reflexive Gestalt modifizierend aufnimmt. Dies sei im Folgenden etwas erläutert, ohne damit freilich den dichten Beiträgen im Einzelnen gerecht werden zu können.

Der Münsteraner Religionsphilosoph *Klaus Müller* (43–65: „Autonome Subjektivität und der *Panentheistic Turn* der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus") reflektiert die dem autonomen Subjekt inhärente Spannung am Ort des Selbstbewusstseins: Es ist irreduzibel, unhintergehbar und weiß sich gerade daher auf einen Grund verwiesen, der ihm sowohl entzogen als auch inhärent ist. Diese „gründende Instanz" muss jedoch von „noch komplexerer Verfassung als die eigene, zu erklärende Subjektivität" (52) sein – eine Weichenstellung, die die subjekttheoretische Anschlussstelle für eine monistische bzw. pan-en-theistische Denkform bereitstellt und die M. auf der Basis von Dieter Henrichs Metaphysik bewussten Lebens entfaltet. Das über sein eigenes Aufkommen nicht verfügende menschliche Selbstbewusstsein wird kontinuierlich durch einen unbedingten Grund ermöglicht, wobei die Relation von Grund und Begründetem, Absolutem und Endlichem nach dem Prinzip der All-Einheit expliziert wird.

Der Beitrag des Freiburger Fundamentaltheologen *Magnus Striet* (67–78: „Subjektivation und Freiheit. Menschwerdung im Horizont des Schöpfungsglaubens") eruiert auf der Basis des transzendentalphilosophischen Freiheitsdenkens die „antinomische[…] Grundstruktur" der autonomen Freiheit: „Unbedingtes zu wollen, bedeutet […], dem Gewollten und damit sich selbst, etwas schuldig bleiben zu müssen." (72) Zudem findet sich das Ich in der unaufhebbaren Spannung von (Selbst-)Bestimm*barkeit* und Bestimmt*sein* vor. Über es ist schon verfügt, bevor es sich zu sich selbst verhalten kann, wie S. im Anschluss an Judith Butler erläutert. Hieraus ergeben sich theologische Konsequenzen: Erlösung, Gnade und Rechtfertigung sind nicht allein im Rekurs auf die menschliche Sünde, sondern unter Einbezug der Ambivalenzen menschlichen Daseins zu entfalten, die in der spezifischen Endlichkeitsstruktur der Freiheit begründet liegen.

Der Frankfurter Religionsphilosoph *Thomas M. Schmidt* (81–93: „Autonomie und Verbindlichkeit. Paradoxien der Moderne") reflektiert ebenfalls Spannungsdimensionen, die gerade nicht in einer der Autonomie gegenüber äußerlichen und fremden Instanz zu verorten sind, sondern „notwendig auf dem begrifflichen Boden des Begriffs der Autonomie selbst" (85) entstehen: nämlich die Dimensionen der Selbstgesetzgebung, Selbstbindung und Selbstverwirklichung, deren Spannung mit Hegel „tragisch" zu nennen ist, „weil in ihnen Ansprüche gleichen Rechts notwendig aufeinanderprallen" (86). Hegels spekulative Antwort auf dieses Paradoxieproblem hält S. auch in der Gegenwartsphilosophie für vertretbar – unter Einbezug der Hegel-Interpretation von Robert Brandom.

Der Freiburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff* (95–111: „Die Bewahrung der Autonomie des Menschen in medizinethischen Konflikten") analysiert die Voraussetzungen, die unterschiedlichen Autonomieverständnissen zugrunde liegen und gegenläufige Konsequenzen für die Anwendung in medizinethischen Argumentationen hinsichtlich eines menschenwürdigen Lebensendes nach sich ziehen. Befürworter der Legalisierung der Tötung auf Verlangen und der ärztlichen Suizidbeihilfe beanspruchen sachlich einen Begriff von Autonomie, der diese v. a. als „Durchsetzung eigener Wünsche" (96) begreift und allein die *aktuelle Manifestation* des Willens (nicht aber ihre *essentielle Dimension*) im Blick hat. Dabei wird aber die relationale Struktur gerade des autonomen Subjekts übersehen; Autonomie bedeutet nicht Autarkie. Die Alternative jenseits künstlicher Verlängerung oder künstlichen Abbruchs menschlichen Lebens besteht im „Konzept eines humanen Sterbebeistandes, der den kranken Menschen durch pflegerische Betreuung, wirksame Schmerzbekämpfung nach den Grundsätzen der modernen Palliativtherapie und menschliche Begleitung befähigt, seinen eigenen Tod anzunehmen" (101).

Die kompatibilistische These des Bielefelder Philosophen *Ansgar Beckermann* (115–133: „Neurowissenschaft und Autonomie") sucht jede Dichotomie bzw. Konkurrenz in der Zuordnung von Seele und Körper bzw. Ich und Gehirn zu überwinden: Die Hirnaktivität ermöglicht alle mentalen Vollzüge, es bedarf B. zufolge nicht des Konstrukts eines von ihr formal oder material verschiedenen Ichs. *Selbst*tätigkeit liegt vor, wenn Abwesenheit von Fremdbestimmung präsumiert werden kann. „Autonom sind wir nicht, wenn ein immaterielles Ich in das neuronale Geschehen in unserm Hirn eingreift […]. Autonom sind wir, wenn wir über ein intaktes gesundes Gehirn verfügen, in dem all die Fähigkeiten realisiert sind, die wir für Autonomie benötigen." (133)

Der Münchner Philosoph *Godehard Brüntrup SJ* (135–157: „Reales und ideales Selbst") reflektiert im Gespräch mit der humanistischen Psychologie die dem Autonomiekonzept inhärente Spannung auf der Grundlage der Unterscheidung von realem und idealem Selbst: „Ein Selbst entwirft zumindest als eine vage erfasste und eher gespürte als rational gewusste Zielvorstellung, ein Ideal, auf das es sich hinzuentwickeln versucht." (144) Dabei kommt dem Selbst insofern eine integrative Funktion zu, als es nicht nur auf willentliche Kontrolle des Handlungssubjekts zielt, sondern auf eine „Tätigkeit des holistisch-intuitiven Sich-Selbst-Wahrnehmens" (148). Ein „authentisches Selbst" (143) konstituiert sich prozesshaft, indem es sich über die eigenen Motive, Gefühle und Affekte klar zu werden versucht und so Kongruenz zwischen sich und den verschiedenen Antrieben herzustellen vermag: „Innere Stimmigkeit (Selbstkongruenz) ist Freiheit, innerer Zwiespalt ist Unfreiheit." (154)

Die Beiträge divergieren freilich hinsichtlich ihrer Lösungsansätze, wie und in welcher Absicht am Autonomiegedanken nach seiner Infragestellung noch festgehalten werden kann. Sie zeigen aber auch, dass die Selbstverständigung in diesem Paradigma nicht einfach überholt, sondern vor dem Hintergrund der gewichtigen Problemanzeigen neu erprobt werden kann bzw. muss. Insofern bereichert der im Umfang verhältnismäßig kleine, aber inhaltlich gehaltvolle Band die Debatte um die begründungslogischen und hermeneutischen Potentiale des modernen Autonomiebegriffs.

Wien Magnus Lerch

Knapp, Markus: **Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion**. Blaise Pascal und die Moderne. – Paderborn: Schöningh 2014. 226 S., brosch. € 29,90 ISBN: 978–3–506–77256–5.

Blaise Pascal (1623–1662), so weist der Vf. plausibel nach, suchte die Dominanz der Vernunft zu begrenzen, nicht um der Irrationalität das Wort zu reden, sondern um den Gefährdungen der Vernunft durch Selbstüberschätzung zu entkommen. Der frz. Geist entdeckte jenseits der Vernunft noch eine weitere Erkenntnisweise im Menschen, eine grundlegendere als die der *ratio,* über deren Vollzug aber nur schwer Rechenschaft zu geben sei. In der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ging, so stellt der Vf. überzeugend dar, P. nicht wie Descartes von der Selbstgewissheit des denkenden Ichs aus, er trennte schon gar nicht zwischen „res cogitans" und „res externa", vielmehr fand er das Subjekt immer schon in der Welt vor und wusste, dass „Subjekt und Objekt, Ich und Welt immer schon verbunden" (46) sind. Das „Verbindungsstück" von Mensch und Welt aber nannte er „Herz". Er bezeichnete damit ein Vermögen im Menschen, das der bloßen Vernunftserkenntnis und dem Handeln des Menschen vorausliegt, ein Erkenntnisvermögen auch, „durch das der Mensch unhintergehbar in die Welt involviert wird" (46).

Dem Vf. geht es darum, von P. her „Perspektiven für die gegenwärtige ‚postsäkulare Situation'" aufzuzeigen; denn diese sei durchaus prekär. „Weithin dominiert ein szientistisches Verständnis von Vernunft, das Religion als obsolet erscheinen lässt. Aus einer solchen Perspektive muss ein neues Ernstnehmen von Religion zwangsläufig als Gefährdung und Infragestellung der Vernunft erscheinen" (9). Der Blick in die Geschichte generell und der auf P. speziell zeigt indes, dass Religion und Vernunft zwar zu differenzieren, aber eben nicht zu trennen sind. Sie gehören zusammen – und zwar von Anfang an.

In deutlicher Orientierung an Schnädelbachs Ausführungen über die Vernunft (2007) und an dem von Habermas entworfenen Konzept einer kommunikativen Vernunft wird zunächst die Geschichte der Vernunft skizziert. Sie zeigt sich als eine Geschichte permanenten Wandels: als eine Geschichte der Kritik der Vernunft durch die sich dabei selbst verändernde Vernunft (33–47). „Die Bedeutung des Herzens in der Religionsgeschichte" (49–66) und „das Verständnis des Herzens in der Patristik" (67–78) kommen zu Wort, um auf diesem Hintergrund die Metapher „Herz" innerhalb der Vernunftkonzeption P.s deutlich konturieren zu können (79–167). P. erkennt Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft. Ihr Vermögen ist es, zu urteilen, zu begründen und Schlüsse zu ziehen. Sie bedient sich des Vergleichs und der Logik, bleibt aber stets auf Voraussetzungen angewiesen, die sie sich nicht selbst zu schaffen vermag. P. spricht von Axiomen und Prinzipien.

Mittels der Metapher „Herz" bezeichnet P. hingegen jene Erkenntniskraft des Menschen, mit der er die ersten Prinzipien und die Axiome zu erkennen vermag; und zwar nicht in der Weise der Vernunft, nicht diskursiv und schlussfolgernd, sondern ganzheitlich, schnell und sicher: Alle menschlichen Vermögen spielen bei diesem Erkenntnisakt zusammen: Intellekt, Gefühl, Gemüt, Wille, Intuition. Das Herz hat seine eigene Logik. Es „hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt" (129ff). Das, was das Herz erkennt, ist das, was der Vernunft zukommt und worauf sie aufbauen kann. Die Autonomie der Vernunft wird dadurch keineswegs in Frage gestellt. Sie ist nur nicht voraussetzungslos, muss sodann aber ihr eigenes Urteil fällen.

Das Herz indes liefert der rationalen Vernunft nicht nur ihre Axiome. Es garantiert dem Menschen auch seinen grundlegenden Welt- und Wirklichkeitsbezug, seinen Kontakt nicht nur mit Wahrheiten, sondern mit der Wahrheit, mit Gott. Gott wird im Herzen „gespürt", wird hier „fühlbar", was wiederum, wie P. betont, keine Leistung des Menschen, sondern Gnade Gottes sei. Diese wiederum berührt das Herz und bewegt die Vernunft, die das, was im Herzen ist und aus dem Herzen kommt, kritisch zu reflektieren und systematisch zu artikulieren hat (140).

Mit „Herz" bezeichnet P. also, wie der Vf. minutiös herausarbeitet, eine Dimension der Erkenntnis, „in der es um die existentielle Lebensbewältigung des Menschen geht" und die deswegen als anthropologische Dimension der Vernunft zu begreifen ist. Für die Theologie sei, so der Vf. zu Recht, diese Dimension gerade deswegen von exponierter Bedeutung, weil sie den Weg zur Religion und Glaube ebne. Sie fungiert gleichsam als kritisches Gewissen jener Rationalität, die sich gegenwärtig z. B. an unseren Univ.en aufgrund des einseitig am pragmatischen Wissenschaftsmodell orientierten Bologna-Prozesses Bahn bricht.

Im letzten Kap. geht es um „Pascal und die Moderne" (169–213). Nach beeindruckender Gegenwartsanalyse und einem Seitenblick auf Charles Taylor bringt der Vf. P.s Vernunfts- und Herzverständnis in „anerkennungstheoretischer Perspektive" zu Wort. Es gelingt ihm, der fortgeschrittenen Moderne zwar eine eigenwillige Kritik der Vernunft nachzuweisen, er sieht aber zugleich auch eine in Wissenschaft, Ökonomie und Politik einseitig pragmatisch ausgerichtete, jedenfalls insgesamt rasant reduzierte Vernunft am Werk. In der Rezeption dessen, was P. unter „Herz" versteht, erkennt er, sofern die Gegenwart kritisch genug auf sich selbst blickt, durchaus eine Möglichkeit, dem drohenden Sinnverlust und der zunehmenden Orientierungslosigkeit entgegenzuwirken.

Hier liegt eine Studie vor, die alle Beachtung verdient. Wissenschaft und Religion, Vernunft und Glaube werden in ihrem Bezug auf unterschiedliche Dimensionen von Wirklichkeit nicht nur dargestellt, reflektiert und untereinander in Beziehung gebracht. Sie kommen auch in ihrer jeweiligen Ergänzungsbedürftigkeit und in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit zu Wort. Dabei zeigt sich, dass die von P. benutzte Metapher „Herz" auf eine grundlegende Weltbeziehung, auf ein Eingebundensein des Menschen in das Gesamt der Wirklichkeit verweist, von dem dort die Rede ist, wo ursprünglich die Frage nach dem Grund und dem Ziel des menschlichen Daseins thematisiert wird: in der Religion. Wissenschaft und Religion dürfen nicht länger gegeneinander ausgespielt werden. Sie bilden ebenso wenig einen Gegensatz wie Herz und Vernunft.

Deutlicher hätte der Vf. allerdings auf das Verständnis von „Herz" und „Vernunft" im Mittelalter, besonders auf das des Spätmittelalters eingehen dürfen; denn erst hier wurde das dt. Wort „Vernunft" zum philosophischen Terminus. Erst hier gewann, v. a. im Zuge der europaweiten spirituellen Erneuerungsbewegung, der sich selbst so nennenden *Devotio moderna* mit ihrem Rückgriff auf die geistliche Theologie des Hugo von St. Viktor, des Bernhard von Clairvaux und der Frauenmystik, das „Herz" als grundlegende Erkenntnisweise des Menschen wieder epistemologisches Gewicht, nicht ohne kritischen Bezug zum spätscholastischen Universitätsbetrieb. Die Rede von der doppelten Wahrheit und die Verurteilung von 1277 werden erwähnt (17), hätten aber hinsichtlich ihrer Wirkungsgeschichte themenzentriert geltend gemacht werden können. Inspiriert durch die Franziskanertheologie greifen u. a. Petrus Johannis Olivi und Raimundus Lullus auf den biblischen Begriff „Herz" zurück, wenn sie das freie Wollen und den Ort personaler Selbstbestimmung und Selbstverfügung bezeichnen wollen. Doch mit diesen Hinweisen soll der Wert vorliegender Arbeit keineswegs herabgesetzt, sondern im Gegenteil unterstrichen und ihre Grundoption betont werden: Das Verhältnis von Vernunft, Wissenschaft und Religion ist neu zu justieren. Dabei zeigt die vorliegende Arbeit: Die intensive Auseinandersetzung mit dem Denken P.s ist nicht nur hilfreich. Sie ist unverzichtbar.

Eichstätt-Ingolstadt Manfred Gerwing

Wahlberg, Mats: **Revelation as Testimony**. A Philosophical-Theological Study. – Grand Rapids: Eerdmans 2014. (X) 246 S., pb. $ 20,00 ISBN: 978–0–8028–6988–3

Ein erfrischendes Buch! Die Ausgangsfrage, die der Vf. in seiner Arbeit stellt, lautet, wie ein vor der Vernunft zu rechtfertigender Glaube an Gott (im christlichen Sinn) zustande komme (13.24).

Er gibt folgende Antwort: „My claim in this book is that there are only two conceivable ways. One is if there exists some kind of potent natural theology à la Vatican I. The other way is if God has chosen to share his knowledge of his own nature with humans by communicating conceptually structured contents (propositions) to us." (24) Die Alternative bei Verwerfung beider Wege ist für den Vf. der Fideismus (108). Die erste für ihn mögliche Option hat der Vf. in der Monographie *Reshaping Natural Theology*. Seeing Nature as Creation (Houndmills 2012) verfolgt. Die zweite Option ist Gegenstand der vorliegenden Monographie. Der Vf. versucht, unter Rückgriff auf Nicholas Wolterstorff (*Divine Discourse*. Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks, 1995) und verschiedene Arbeiten von John McDowell die philosophische Plausibilität und Rationalität des (in der Terminologie von Max Seckler) „instruktionstheoretischen" Offenbarungsmodells aufzuweisen und führt dazu die biblisch-ntl. Kategorie des Zeugen an. Auf die deutschsprachige Diskussion in der Fundamentaltheologie nimmt er keinen Bezug, aber das Standardbuch von Avery Dulles (*Models of Revelation*, 1992), der seinerseits deutschsprachige Autoren unter verschiedene Offenbarungsmodelle zusammenfasst, dient ihm als Folie seiner eigenen Argumentation (52–91). Als unzureichend für einen christlichen Offenbarungsbegriff gelten ihm alle „manifestational models" (bei Seckler: „epiphanisches" Offenbarungsmodell), für die er u. a. (mit Dulles) Pannenberg, Schleiermacher, Rahner, Brunner, Barth, Tillich und als „postliberale" Denker Ronald Thiemann und John Milbank (91–101) reklamiert. In der Darstellung weist der Vf. allerdings darauf hin, dass die „usually" als „manifestational" interpretierten Offenbarungstheorien von Pannenberg, Brunner und Barth „in reality include important elements of propositional revelation" (101). Bei Karl Rahner erfolgt dieser Hinweis merkwürdigerweise nicht. Als pars pro toto ließe sich für den Jesuitentheologen immerhin auf die durchaus einschlägige Monographie *Hörer des Wortes* (1941) hinweisen. Als einziger philosophisch und christlich-theologisch verantwortbarer Offenbarungsbegriff bleibt für den Vf. deshalb das Modell der „propositional revelation" in ihrer traditionellen (auch im Sinne des Selbstverständnisses der klassischen katholischen Apologetik/Fundamentaltheologie) Bedeutung (vgl. 107–109). Sehr anregend findet der Rez. die v. a. von Wolterstorff inspirierten sprachphilosophischen Überlegungen zur Möglichkeit göttlicher Rede mittels menschlicher Autoren, die sich selbstverständlich eigenständig in einem bestimmten historisch bedingten kulturellen Kontext ausdrücken (107–123), und die von McDowell angestoßenen erkenntnistheoretischen Hinweise zur Bedeutung des Vertrauens (in einer gebotenen „doxastic responsibility" bzw. Verantwortung von Überzeugungen) in das Zeugnis anderer Menschen für die Erlangung von Wissen im Alltag (124–143). Vor diesem Hintergrund diskutiert der Vf. die philosophisch vertretbare Glaubwürdigkeit biblischer Gott-Rede (als „theologia directa") am Beispiel des biblischen Propheten (145–152) und der Person Jesus von Nazaret (hier mit Argumenten, die an G. K. Chesterton und C. S. Lewis erinnern, die jedoch beide nicht zitiert werden) (152–158). Damit im Zusammenhang steht die Frage der biblisch bezeugten Wunder (158–165), die in *Dei Filius* (DH 3009) als „motiva credibilitatis" eine eigenständige Rolle spielen, während sie in *Dei Verbum* (DH 4204) als Bestandteil der göttlichen Selbstmitteilung in Jesus erscheinen. Eine Auseinandersetzung mit exegetischen Positionen zur doch sehr differenzierten Stellung der Wunder in den vier kanonischen Evangelien erfolgt nicht. Das resümierende Kap. 7 („Responsible Belief", 172–212) macht deutlich, dass der Vf. den „new consensus" in der angelsächsischen Exegese über die „reliability" der Evangelientradition (180; vgl. 172–182) positiv bewertet. Dieses Vertrauen in die grundsätzliche Wahrheit der Evangelientradition („Trusting the Gospels") findet Parallelen etwa bei C. S. Lewis in der Mitte des 20. Jh.s oder in der deutschsprachigen Systematik mit den Jesus-Büchern von Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, durch den manche einen neuen Trend in der Leben-Jesu-Forschung ausgelöst oder zumindest verstärkt sehen. Der Vf. zeigt mit philosophischen Argumenten, dass den Zeugenberichten über Wunder und speziell über die Auferstehung Jesu (unter Einschluss des leeren Grabes) der Evangelien mit „doxastic responsibility" getraut werden darf (182–212), sodass der Anspruch Jesu, er spreche im Namen Gottes, „a very promising-looking hypothesis – indeed, the most promising-looking one" (213) sei. Damit ist dann zugleich gezeigt, dass der christliche Glaube, der stets freiwillig und ein Geschenk der Gnade ist, auch vernünftig ist, d. h. auch eine vernunftbegründete Plausibilität besitzt (227–229). Mehr muss (und soll) eine philosophische Beschäftigung mit dem Thema Offenbarung nicht leisten.

Würzburg Wolfgang Klausnitzer

Puntel, Lorenz / **Tourpe**, Emmanuel: **Philosophie als systematischer Diskurs**. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten. – Freiburg/München: Alber 2014. 223 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–495–48667–2

Um die Philosophie in Deutschland steht es momentan etwas eigenartig. Da gibt es den Übervater Jürgen Habermas, den mit Abstand prominentesten lebenden Vertreter der Zunft. Seine Leistung und sein Rang sind unbestritten. Dann kommt – folgt man für einen Moment den üblichen Zitationsrankings – lange nichts. Dann folgt jemand, dessen Entertainerqualitäten seine systematische Verständigungskraft fraglos überbieten – Peter Sloterdijk. Doch auch ihm ist zu attestieren, dass er zeitdiagnostisch ein Meisterdenker ist, zumal sein letztes Opus[1] dies bewiesen hat. Dann kommt wieder lange nichts, bis endlich Namen auftauchen, mit denen – leider meist nur für Insider bekannt – epochale philosophische Leistungen verbunden sind. Allem voran gilt das für Dieter Henrich, der in über 50-jähriger Anstrengung nicht nur die dt. Kant- und Idealismusforschung auf ganz neue Grundlagen stellte, sondern in singulärer Weise systematisch den Themenkomplex von Subjektivität und Selbstbewusstsein (unter Einbezug einschlägiger sprachphilosophisch-analytischer Beiträge) gegen einen übermächtigen naturalistisch-materialistischen Mainstream rehabilitierte und zum Ausgangspunkt einer nachkantischen Metaphysik zu machen wusste. Diesem Impetus lässt sich aus ganz anderen Perspektiven, aber sehr unmittelbar zuordnen, woran ein Michael Theunissen und ein Robert Spaemann seit Jahrzehnten laborieren. Eine Generation später klinkt sich Volker Gerhardt in diese Debatte um eine neue Metaphysik ein. Und nochmals eine Generation danach wird auf einmal das Stichwort „Neuer Realismus" zum Label aktuellster Debatten, medial befeuert zum Mega-Hype, obwohl die Sache dahinter uralt und – eigentlich – trivial ist.

Was Wunder, dass hinter dieser Nebelwand modischer Selbstinszenierung philosophische Leistungen, die sich schlicht auf begrifflich-spekulative Arbeit beschränken, ins Out geraten.

[1] Vgl. Peter Sloterdijk: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014.

Ebendies gilt für das Lebenswerk von Lorenz B. Puntel (*1935). Seine intellektuelle Biographie hat den studierten Philosophen, Theologen, Altphilologen und Psychologen, der zunächst Mitglied des Jesuitenordens war und dann von 1978–2001 Prof. für Philosophie an der LMU München, mehr oder weniger durch alle Paradigmen der Philosophie des 20. Jh.s geführt. Hatte er zunächst mit einem Opus (seiner Diss.) zu einem klassischen christlich-metaphysischen Thema – der Analogie – Furore gemacht[2], widmete er sich dann für 16 Jahre dem Denken Hegels, dem auch seine Habil.schrift[3] gewidmet war. Die dabei reifende Überzeugung, dass Hegels dialektisch-spekulatives Konzept von Philosophie verfehlt sei (vgl. 27), führte P. in die Gefilde der sprachanalytischen Philosophie. In diesem Kontext hat er dann in mehreren Publikationen den wohl luzidesten Beitrag des letzten Drittels des 20. Jh.s zum intrikaten Problem der Wahrheitstheorie vorgelegt.[4] Und dann – nach diesem Durchgang durch das Säurebad der Analytischen Philosophie – kehrt P. nochmals ins Zentrum (einer dezidiert als nachkantisch verfassten) Metaphysik zurück, dokumentiert durch sein systematisches Hauptwerk *Struktur und Sein*[5] und – noch etwas aufregender – sein Opus *Sein und Gott*[6].

Von all dem handelt der vorliegende Band, freilich auf eigenwillige und nicht immer leicht zu rezipierende Weise. Zwar strukturieren das Buch zwischen zwei Vorworten und einer Auswahlbibliographie P.s vier Sachkap.: 1. „Auf der Suche nach Klarheit: von Hegel und Heidegger zur analytischen Philosophie" (13–35); 2. „Philosophische Theorie und systematische Perspektive" (36–52); 3. „Im Zentrum der struktural-systematischen Philosophie: der Theorierahmen und die fundamentalen Strukturen" (53–132); 4. „Die größte Herausforderung einer Theorie des Seins als solchen und im Ganzen" (133–209). Jedoch sind die Ausführungen – für deutschsprachige Verhältnisse eher ungewohnt – dialogisch angelegt und verlaufen quer zu den systematischen Kapitelüberschriften in Gestalt einer Verschränkung autobiographischer Reminiszenzen mit teils ausgesprochen speziellen systematischen Reflexionen. Wer von P. noch gar nichts kennt, wird speziell in die Kap. 3 und 4 nur mit Schwierigkeit hineinfinden.

Gleichwohl eignet dem Buch eine ganz besondere Pointe, denn: Der Fragesteller ist ein junger frz. Philosoph – Emmanuel Tourpe –, dem offensichtlich darum zu tun ist, P.s Denken in seinem Heimatland bekannt zu machen (was bisweilen in die Nähe anbiedernder Unterwürfigkeit gerät – vgl. etwa S. 203). Die Brisanz dieser Konstellation resultiert daraus, dass P. selbst sich ausgerechnet der zeitgenössischen frz. Philosophie gegenüber in eine markante Spannung verfügt sieht: Nicht nur, dass er diesem Strang kontinentalen Denkens eine Verkapselung in einer Ghetto-Mentalität (aus Poststruktualismus und Neo-Phänomenologie) attestiert, sondern ihm zudem auch vorwirft, dass die Rezeption der für ihn so prägenden dt. Philosophie von Hegel und Nietzsche bis Husserl und Heidegger „nur oberflächlich und äußerlich war" (16; vgl. 16–17).

Das Paradebeispiel solch unkritischer Rekurse repräsentiert für P. J.-L. Marion, der momentane Star der frz. Neo-Phänomenologie. Entsprechend kritisch hat er sich mit ihm – und zugleich mit dem der gleichen Arbeitsperspektive zuzuordnenden E. Levinas – in *Sein und Gott* auseinandergesetzt. Die Sprengkraft, die diese kritische Bezugnahme impliziert, rührt daher, dass Levinas schon lange und Marion seit einiger Zeit gerade in Teilen der deutschsprachigen systematischen Theologie nachgerade als denkerische Heroen verehrt werden, die das Gott-Denken aus den Fängen kritischer Metaphysik und Ontologie befreit hätten. Dass dabei die systematische Theologie in einem nachgerade autoritären Verweigerungsgestus von der Pflicht einer Einlösung der ontologischen Verpflichtungen ihrer Sachverhaltsbehauptungen abgekoppelt wird und speziell Marion überdies eine ausgesprochen reaktionär-katholische Position bezieht, scheint die Jüngerschaft dabei wenig zu stören.

Umso klärender wirkt P.s Projekt einer struktural-systematischen Metaphysik, die einer kurzschlüssigen Identifikation von Sein und Gott (eine Lieblingsidee heideggernder kath. Theolog/inn/en) genauso den Weg verlegt wie einem radikalen Hiat zwischen beidem, dem Levinas, Marion & Co. (und etliche zeitgenössische andere Theolog/inn/en kath. Provenienz) das Wort reden. Die logische Konsequenz aus dieser doppelten Opposition formuliert P. am Ende des Gesprächsbuchs in wünschenswerter Klarheit: Ein Votum für den Panentheismus: „Das absolutnotwendige Sein als Schöpfer *umfasst* alle Seienden und *schließt* sie *ein*. […] Dieser fundamentale Gedanke bedarf heute einer gründlichen systematischen und metaphysischen Durchdringung. Er macht die radikalen Schwächen deutlich, die die beiden wichtigsten heutigen Strömungen hinsichtlich der Gottesfrage beherrschen. Es sind dies die neue analytische (philosophische) Theologie und/oder Religionsphilosophie und das jüdisch-christliche postmoderne Denken. Die erste Richtung konzipiert Gott ganz im Sinne der Onto-theo-logie als ein Seiendes, wenngleich als das höchste und erste Seiende. Auf dieser Basis ist es überhaupt nicht möglich, das *Einheitsverhältnis* zwischen Gott und der ‚endlichen Welt' denkerisch zu erfassen. Auf der anderen Seite machen die postmodernen Autoren aus Gott ein absolut fernes, unzugängliches, unfassbares *Anderes* gegenüber der ‚endlichen Welt', mit der Konsequenz, dass zwischen beiden eine absolute Kluft besteht. Erstaunlicherweise merken diese Autoren nicht, dass sie damit aus Gott ein sonderbares fernes X machen, das ein Anderes, nämlich die endliche Welt, außer sich hat und damit durch dieses Andere relativiert ist. […] Das ist das Problem der *Transzendenz,* das radikal neu durchdacht werden muss." (207–208)

P.s systematisch-strukturale Metaphysik gehört zu den derzeit aufregendsten Denkangeboten an die Adresse der zeitgenössischen Systematischen Theologie, das diese nur um den Preis einer denkerischen Verflachung ausschlagen könnte.

Münster Klaus E. Müller

[2] Vgl. Lorenz Bruno Puntel: *Analogie und Geschichtlichkeit.* I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von Max Müller, Freiburg/Basel/Wien 1969 (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4).

[3] Vgl. ders.: *Darstellung, Methode und Struktur.* Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F Hegels, Bonn 1973; 2. Aufl. 1981.

[4] Vgl. dazu besonders ders.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit,* Berlin/New York 1990.

[5] Vgl. ders.: *Struktur und Sein.* Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006.

[6] Vgl. ders.: *Sein und Gott.* Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion, Tübingen 2010. – Vgl. dazu die Rezension des Rez.en in ThRv 106 (2010), Sp. 312.

Fundamentaltheologie

Rohls, Jan: **Ideengeschichte des Christentums.** Band I: Offenbarung, Vernunft und Religion. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XI) 1116 S., pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–151012–0; Band II: Schrift, Tradition und Bekenntnis. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XI) 1027 S., pb. € 59,00 ISBN: 978–3–16–151014–4; Band III/1 und III/2: Gott, Trinität und Geist. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XXIV) 1453 S., kt € 89,00 ISBN: 978–3–16–152789–0

Von den zehn vorgesehenen Bänden des Werks „Ideengeschichte des Christentums" von Jan Rohls (Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. München) sind nun die ersten drei erschienen, sodass auch ein vorläufiger Einblick in Struktur und Denkform des Opus möglich wird. Obwohl sich das Gesamtwerk der Gattung nach fast einem Lexikon nähert, ist seine Absicht grundlegend systematisch. Dies führt zu einer Art doppeltem Aufbau der bis jetzt erschienenen Bände, wo die Fülle an Informationen die Gefahr laufen kann, die systematische Pointe der Analyse der einzelnen Ansätze bzw. geschichtlichen Epochen zu verstellen. Die ersten zwei Bände befassen sich mit Themen, die evangelisch unter dem Namen Prolegomena der Dogmatik stehen (katholisch als Fundamentaltheologie verstanden); der dritte Band behandelt die spezifisch christliche Rede von Gott als Trinitätslehre. Die Gliederung des Stoffes ist historisch gedacht (von der Antike bis zum 20. Jh.), mit leichten Abweichungen in jedem Band bezüglich der Betitelung der Epochen und der Fragen bzw. Autoren, die darin behandelt werden. Diese formalen Unterschiede in der Strukturierung der drei Bände zeigen, wie jede Problematik der in Betracht gezogenen Themenbereiche trotz aller Synchronie in der Entfaltung einer Idee des Christlichen ihre eigene Geschichte und Verortung im kulturellen Ringen um den Glauben hat.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Problemstellung jedes Bandes bzw. mit dem diesbezüglich systematischen Ansatz des Vf.s ist in der gebotenen Kürze einer Besprechung aufgrund der Breite des Werkes nicht möglich. Man muss sich deshalb mit einem kursorischen Überblick von Teilaspekten begnügen. Mit dem ersten Band wird deutlich, dass das dialektische Verhältnis von Religion und Religionskritik sowie die daraus resultierende Aufforderung zu einer öffentlichen Rechtfertigung des religiösen Glaubens (sei sie mythologischer, rationaler oder theologischer Art) durchaus nicht ein besonderes Phänomen der Moderne darstellt, sondern seine Wurzeln schon in der Antike und die ganze geschichtliche Entwicklung des Christentums begleitet hat. Was sich im Laufe der Zeit geändert hat, ist die Form und die Schärfe der Fragestellung, nicht aber die grundsätzliche Dialektik der Auseinandersetzung. Mit seinen die Epochen menschlicher Geschichte übergreifenden Ausführungen legt der Vf. die

unterschiedlichen Positionierungen des Christlichen gegenüber dieser grundlegenden Dialektik vor, aus denen man trotz aller historischen Bedingtheit bzw. kulturellen Prägung einen religiösen Stil des christlichen Glaubens in seiner Suche nach einer angemessenen Form seiner öffentlichen Vertretung herausarbeiten könnte. Was hier aus meiner Sicht fehlt, ist eine Darstellung der auch ihrerseits dialektischen Interaktion dieser theologischen Fragestellung mit den Institutionen des öffentlichen Lebens (wie Politik und Recht), die zur Gestaltung des Christentums als europäischer Religion grundsätzlich gehört und nicht nur als eine Frage des Glaubens in seiner verfassten Struktur (Kirche) betrachtet werden muss. Insofern Offenbarung, Vernunft und Religion auch zu einer praktischen Haltung des Existierens führen, und nicht nur Sache des reinen Denkens sind, sollte die Dialektik dieser glaubenden Haltung mit den Instanzen des gemeinsamen Lebens unter den Menschen theologisch berücksichtigt werden.

Im ersten Band ist die Aufmerksamkeit auf Judentum und Islam, auf nichtkontinentale Ansätze (anglophoner Raum) sowie auf die östliche Theologie hervorzuheben (die auch die anderen zwei Bände kennzeichnet). Was Islam und Judentum anbelangt, werden sie im Abschnitt über das Mittelalter in Bezug auf die Rezeption der griech. Philosophie und auf ihre Wirkungen für die christliche Theologie als eine entscheidende Passage in der Ideengeschichte des Christentums ausführlich behandelt. Im 20. Jh. rückt das Judentum eher in den Bereich der Philosophie bzw. Kulturwissenschaften als ins Theologische, obwohl Buber, Rosenzweig u. a. jüdische Denker im deutschsprachigen Raum enge Beziehungen zum dialektischen Ansatz von Barth als Reaktion auf eine exzessive Rationalisierung des religiösen Glaubens und als Antwort auf die Krise des europäischen Geistes zwischen den zwei Weltkriegen aufweisen. Was die östliche Theologie anbelangt, die sowohl im Kontext der Antike als auch des Mittelalters behandelt wird, möchte ich aber auf das VII. Kap. über „Das späte 19. Jahrhundert" hinweisen, wo sie auch in ihren literarischen Ausprägungen diskutiert wird (Dostoevskij und Tolstoj). Solch ein ästhetisches Profil der dogmatischen Prolegomena taucht auch in anderen Kap.n auf (Band I, IV.: „Die Aufklärung"; V.: „Das Zeitalter des Idealismus"; VI.: „Vormärz und Nachmärz"; VIII.: „Das 20. Jahrhundert"), als ob man in der Moderne die theologischen Grundfragen des Christlichen nicht am Kunstschaffen vorbei denken könnte. Von Bedeutung ist hier die Berücksichtigung der amerikanischen Malerei des 20. Jh.s (v. a. Newman, Rothko; vgl. Band I, 1007–1008), die dank der Abstraktion ihres Expressionismus als auch der Entleerung der repräsentativen Formen der ev. Theologie einen neuen Zugang zu den Bildern in ihren religiösen Verflechtungen anbieten kann.

Der zweite Band geht den internen Dynamiken des Christentums in seiner inhaltlichen Grundstrukturierung nach, ohne Vergleichsansätze religiöser (Judentum und Islam) und kultureller Art (Griechentum) zu vernachlässigen, indem die geschichtliche Weitergabe der Offenbarung Gottes untersucht wird. Solch ein Ereignis der Weitergabe setzt schon seine soziale Dimension voraus (Kirche/n und deren Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext) und ist von einem Übergang vom Praktischen (Erzählung, Bekenntnis zu dem Gott Jesu als faktischer Glaubensakt im Raum des Gemeindelebens) zur schriftlichen Festlegung als Verbindlichkeit für den Glaubensvollzug (Kanon der christlichen Schrift, Dogmen) in seinem Verhältnis zu den politischen Instanzen des öffentlichen Lebens (konfessionelles Zeitalter) gekennzeichnet. Neben dem oben schon erwähnten ästhetischem Profil kommen hier, da es um die Schriftlichkeit des Christlichen grundsätzlich geht, auch Fragen der Übersetzung, der Philologie und der Sammlung von Büchern (Bibliotheken) ins Spiel. Auf das Geflecht der komplexen Beziehungen von Schrift, Tradition und Bekenntnis werden dann auch die zwei großen Spaltungen des Christentums (Orthodoxie und Reformation) zurückgeführt. Dadurch zeigt sich die Absicht des Vf.s, die Entstehung der christlichen Konfessionen nicht ausschließlich als Frage der Institutionalisierung des Glaubens, sondern auch und v. a. als ausdifferenzierter Umgang mit diesem inhaltlichen und zugleich historischen Geflecht verstehen zu wollen. In kohärenter Weise werden dann darauf auch die im Laufe der Zeit innerhalb der Reformation entstandenen unterschiedlichen Strömungen bzw. Kirchen zurückgeführt. Schon während des Mittelalters zeigt sich eine breite Vielfalt im Verständnis von dieser heiklen Artikulation der christlichen Grundstrukturierung (vgl. Band II, Kap. II), die durch die Reformation so zugespitzt wird, dass daraus ein eigenes, abgesondertes Kirchenphänomen resultiert.

In der Zeitspanne vom Tridentiner Konzil bis zum I. Vaticanum versucht die kath. Kirche nicht nur dem reformatorischen Ansatz entgegenzutreten, sondern auch den Raum für jene in Mittelalter noch mögliche Pluralität der theologischen Arbeit am Verhältnis von Schrift, Tradition und Bekenntnis zu minimieren – was eigentlich nur mit dem vorzeitigen Ende des I. Vaticanums (vgl. Band II., 709–723) und ausschließlich für eine kurze Weile (nämlich bis zur Modernismuskrise) gelingt. In derselben Zeit erlebt die Reformation eine im Vergleich mit der kath. Kirche gegensätzliche Dynamik, die zu einer Pluralisierung der Ansätze im Umgang mit Schrift, Tradition und Bekenntnis führt, die entweder die Form von spiritueller Bewegung (wie es mit dem Pietismus geschieht) oder jene von Landeskirchen annimmt. Außerdem entwickelt sich in dieser Periode allmählich auch einerseits das wissenschaftliche Gerüst des historisch-kritischen Zugangs zu der christlichen Schrift, und die Bibel selbst, andererseits, wird aus dem kirchlichen Bereich in die Literatur, Musik und Kunst verlagert und wird dadurch zum kulturellen Objekt, das sich der kirchlichen Kontrolle entzieht und allen Menschen zur Verfügung steht. Schon diese grobe Skizze lässt deutlich werden, wie komplex die Zeit zwischen Renaissance und Ende des 19. Jh.s für den in diesem Band behandelten Sachverhalt ist. Dem Vf. gelingt es nicht nur, eine sachliche Orientierung durch alle Verstrickungen der Thematik zu geben, sondern auch eine tief greifende Analyse ihrer unterschiedlichen Schichten mit allen Verflechtungen und Abweichungen, die sich geschichtlich kristallisiert haben, herauszuarbeiten.

Das 19. Jh. stellt nicht nur für die kath. Kirche die Zeit einer einheitlichen Verfestigung des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Bekenntnis dar, sondern auch für die Kirchen aus der Reformation, obwohl man ganz unterschiedliche Wege geht, um dieses Ziel zu erreichen. Auf katholischer Seite wird die Tradition, die letztendlich mit den lehramtlichen Entscheidungen identifiziert wird, als maßgeblich erklärt, sodass ein absoluter Gehorsam gegenüber dem röm. Papst an die Stelle des personalen Glaubensakts tritt. Für die Kirchen aus der Reformation entsteht in jenen Gebieten, wo die politische Territorialität nicht mehr mit dem kirchlichen Bekenntnis deckungsgleich ist, die Frage, wie die Beziehungen von Lutheranern und Reformierten nun zu gestalten sind. Die Antwort darauf wird durch einen Prozess von Unionen in Bezug auf die als je verbindlich geltenden Bekenntnisschriften gesucht (vgl. Band II, 584–587) – also übernimmt hier das Glaubensbekenntnis jene Einheit stiftende Rolle, die die Tradition im katholischen Lager spielt, aber es gibt keine institutionelle Instanz, die diesen Prozess durch ein Machtwort durchsetzen kann, sodass die Frage nach einer evangelischen Union in einer Zeit von nunmehr unvermeidlich gemischten Territorien zu einer komplexen Diskussion im Bereich der Theologie führt (vgl. Band II, 653–666). Sowohl die katholische als auch die evangelische Lösung entstehen aus der Notwendigkeit, das Christliche gegenüber den Entwicklungen des Politischen in Richtung einer nationalstaatlichen Einheit neu positionieren zu müssen. Dass der Vf. zu dieser Frage nicht durch die Behandlung der Kirche als Institution des Glaubens, sondern durch die Rekonstruktion der christlichen Grundstrukturierung im Verhältnis von Schrift, Tradition und Bekenntnis kommt, ist von großer Bedeutung und lässt jene Porosität zwischen Innerem und Äußerem des Glaubens deutlich werden, die das westlich-europäische Christentum charakterisiert.

Der dritte Band behandelt den eng verstanden dogmatischen Stoff (Gotteslehre). Die ständige Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denken, mit bildendem Kunstschaffen, mit Poesie und Literatur zeigt aber, dass die dogmatische Ermittlung des christlichen Gottesgedankens, wie sie vom Vf. in diesem Band vorgelegt wird, keineswegs selbstbezogen oder im eigenen System geschlossen bleibt, sondern offen für jene kulturelle Porosität des Christlichen ist, von der oben die Rede ist. Mit diesem Ansatz kann der Vf. auch erweisen, wie das westliche Denken, sogar in seiner Säkularisierung und in seinem Abschied vom religiösen Glauben, immer in einer Dialektik bzw. Spannung mit der Gottesidee des Christlichen verstrickt bleibt. „Von einem Monotheismus als dem Glauben an ausschließlich einen Gott, verbunden mit der Überzeugung, dass es nur einen einzigen Gott gibt, spricht man [...] erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts." (Band III/1, 1). Dies stellt auch eine Art Wasserscheide in der Gestaltung des Bandes dar (die Zeit von der Aufklärung bis zum 20. Jh. wird in mehr als zwei Dritteln des Werkes behandelt). Trotzdem könnte man aber eine Linie ziehen, die von den Anfängen der Hochscholastik bis zu den Entwicklungen des dt. Idealismus geht. Bei Anselm von Canterbury lag das Problem des ontologischen Gottesbeweises darin, dass seine logische Sicherstellung ein erfahrungsmäßiges Fühlen Gottes weder bedeutete noch zustande bringen konnte: die Ontologie der Vernunft ist nicht imstande, das Erlebnis des Menschen zu prägen, dessen Vernunft Gott als ihren Moment hat denken können. Indem Hegel mit seiner Logik dazu neigt, vom Konkreten abzusehen, bearbeitet Schelling die philosophische Differenz von Begriff und Wirklichkeit, die dann maßgeblich für Kierkegaard wird (vgl. Band III/2, 821).

Die Abhandlung über das 20. Jh. endet mit dem Monotheismusstreit, der von Assmanns These der Mosaischen Unterscheidung losgelöst worden ist, und mit der Wiederkehr von einem Gott der Vernunft (obwohl die Präsenz von Vattimo in dieser Kategorie m. E. nicht unproblematisch ist). Vielleicht hätte man am Übergang von 20. zum 21. Jh. besser von philosophischen Deutungen des Christentums sprechen können, die ein Merkmal der Krise einer Zeit sind, die zugleich nicht mehr christlich und nunmehr auch postsäkular geworden ist. Eine Zeit, in der die Vernunft nicht mehr weiß, was sie ist, und einen Ausweg aus dieser Verlorenheit in den großen Worten des Christlichen (z. B. Nancy und Badiou) sucht, wo man auf alles außerhalb des Glaubens rekurrieren kann, um der Selbstzerstörung der Vernunft Halt zu geben.

In diesen ersten drei Bänden wird der Vf. der enormen Komplexität einer Ideengeschichte des Christentums sicher gerecht; es zeigt sich aber auch, dass solch ein Unternehmen nur monumental sein kann. Manchmal kann der Leser dem Gefühl nicht entgehen, vom minutiösen Reichtum an Informationen und Verzweigungen des Christlichen wie überflutet zu sein. Die programmatische Entscheidung, am Christentum historisch und analytisch zu arbeiten, lässt einen synthetischen Überblick des Phänomens schwierig werden. Dies scheint dem Vf. bewusst zu sein, indem er jeden Band mit einem zusammenfassenden Schluss versieht, was aber noch nicht eine echte systematische Deutung der behandelten Themen darstellt. Es handelt sich aber noch um ein *work in progress* und man kann deshalb hoffen, dass der Vf. vielleicht mit dem letzten Band diesem Desideratum entgegenkommen wird.

Flensburg Marcello Neri

Paulin, Maximilian: **Sein und Streit.** Heinrich Rombach, René Girard und das Spiel unseres Begehrens. – Freiburg/München: Karl Alber 2013. 512 S. (Fermenta philosophica), kt € 49,00 ISBN: 978–3–495–48615–3

Der Vf., Oberassistent für Fundamentaltheologie an der Univ. Luzern, interpretiert die literaturwissenschaftlich und ethnologisch begründete Mimetische Theorie René Girards, die also letztlich auf einem empirischen Fundament aufruhen soll, im Kontext ontologischer Theoriebildung, was naturgemäß reichlich schwierig ist, gleichwohl aber für eine an der Mimetischen Theorie interessierte Theologie von äußerstem Interesse. Offenbart sich in den von G. beschriebenen mimetischen Konflikten mehr und anderes als bloße Faktizität der Geschichte? Ist der Konflikt, der Streit, dem Sein gar inhärent; und wenn ja, wie könnte es aus einer so gedachten ontologisch bedingten Konfliktdetermination einen Ausweg geben?

Eine erste gangbare Brücke von der Empirie zur Ontologie sieht der Vf. in der Phänomenologie, die in seinem Werk zunächst in der Gestalt einer ausführlichen Interpretation der Strukturontologie Heinrich Rombachs vorkommt, schließlich aber auch in der Auseinandersetzung mit Martin Heideggers „Sein und Zeit". Auf dieses Werk nimmt ja bereits der Titel sprachspielerisch Bezug. Eine zweite Linie der Untersuchung flankiert die phänomenologische Interpretation und rückt sie in einen breiter rezipierbaren Kontext, indem der Vf. am Beispiel Kants und Fichtes das Problem von Selbstbehauptung und Anerkenntnis des Anderen als eines solchen als ein Schlüsselproblem transzendentalen Denkens erläutert.

Um die Kluft zwischen einer empirisch grundgelegten Kulturtheorie und der Ontologie zu überbrücken, knüpft der Vf. an die Strukturontologie R.s an, in der der Vf. „die Welt unseres postmodernen Begehrens in Theorie" (23) erblicken will. Zu diesem Zweck rekonstruiert er zunächst (64–216), wie R. in Überwindung der von ihm selbst sog. „Substanzontologie" (69) den Begriff des Seins nicht am Paradigma des so-und-so-seienden Einzelnen entwickelt, sondern am Paradigma des Zueinanders der Einzelnen im Schwingen der Wechselseitigkeit (73f). Identität wird so begriffen als „relationale Identität", in der das Einzelne in der Beziehung wird, sodass die Differenz der einzelnen als Möglichkeitsbedingungen ihrer Identität erkannt wird (75f). Die so beschriebene „Strukturverfassung", die – statisch gedacht – als integrierende Struktur selbst in ihrer Identität mit sich selbst erstarrt, gewinnt eine immanente Dynamik der „Emergenz" von Objektivität (93f), indem sie immer neu die Differenz zur Identität hervorbringt, worin R. das *„Phänomen des Geistes"* erblickt (94). Die Differenz schließlich muss in der „Arbeit der Rekonstruktion" ihre eigene Differenz einholen, wodurch sie sich auf dem Wege der Verwirklichung von Freiheit steigert und verbessert (104f). Auf diese Weise erkennt der Vf. drei von ihm sog. „Zyklen" des Seins.

Der Vf. behält als „Knackpunkt" seiner Untersuchung die Einsicht in das „bleibende Anderssein des Anderen" (211), dem in R.s Strukturontologie das *„anything goes"* entspreche, das der Vf. nicht negativ als „Symbol postmoderner Beliebigkeit" begreift, sondern vielmehr positiv als „Symbol einer ganz bestimmten Hoffnung" (213). So sei es der „cantus firmus" sowohl der Moderne als auch der Postmoderne, der aber „adäquat nur im Rahmen einer Theologie" (214) buchstabiert werde.

Den drei vom Vf. rekonstruierten R.'schen Zyklen der Seinsstruktur ordnet der Vf. drei von ihm sog. Zyklen der mimetischen Rivalität zu (259–347), die nicht mit dem von G. sog. „mimetischen Zyklus" identisch sind: 1. Im vom Vf. sog. „Zyklus erster Ordnung" steigert sich die mimetische Rivalität von Menschen, deren mimetische Fixierung aufeinander sie zu feindlichen Zwillingen werden lässt (259–284). Die Dynamik der Angleichung treibt sie nach G. in die gewalterzeugende Entdifferenzierung. 2. Aus dieser Falle rettet R. die Strukturgenese mit dem Gedanken der *„Korrektur"*, die die Meliorisierung, die Besserung, im Prozess der Strukturgenese ermöglicht, indem sie zur Wahrnehmung des Differenzierten und Besonderen in seiner Differenziertheit und Besonderheit befähigt (289). Dazu bedürfe es eines „ignoranten Begehrens" (292), womit der Vf. wohl so etwas wie ein interesseloses Wohlgefallen meint. Den G.'schen Sündenbock deutet der Vf. in der Terminologie R.s als die „Autorität der ‚emergenten Objektivität'" (302–318). Die Gestalt des Sündenbocks erkennt der Vf. als Emergenz des Heiligen, die durch die Strukturontologie plausibel beschrieben werde. Nicht die üblicherweise beschriebene Aggressionsballung gegen den Sündenbock und dessen Tötung interessieren den Vf., sondern die Frage, wie der geopferte Sündenbock zur göttlichen Größe wird. Dies geschehe durch die von R. beschriebene „Einrollung", mit der eine Struktur sich von ihrem Entstehungsprozess abhebe, was der Vf. in der biographischen Trennung von „Ich" und „Selbst" im Tod eines jeden Menschen wiederfindet, dessen objektiv gewordene Struktur sich vom Prozess ihres Werdens abhebt (320–327). 3. Als „Zyklus dritter Ordnung" deutet der Vf. die von G. anhand biblischer Texte entwickelte Entlarvung des Sündenbockmechanismus im Erweis der Unschuld des Opfers (328–347), durch den „die naive, archaische und ‚unschuldige' Einmütigkeit zerstört" wird, gleichwohl jedoch „eine verwinkelte, ‚schuldbewusste' und durchaus zwanghafte neue Einmütigkeit" entsteht (344f).

Die vom Vf. entwickelten drei Zyklen mimetischer Rivalität bilden die Grundlage seiner Kritik der Fichte'schen Wissenschaftstheorie als „rivalitäre[r] Vernunft" (348–388), wurzelnd im Selbstbehauptungswillen des aufklärungsgeprägten Fichte gegen den „Determinismus des Mythos", der Fichte paradoxerweise in den Determinismus des absoluten Systems führe, wie nach G. Rivalität immer zur Verschmelzung mit dem Rivalen in der Figur des feindlichen Zwillings führt (372). Der G.'schen „Erlösungsfigur" der Überwindung der Begierde begegnet der Vf. mit größter Skepsis. Selbst wenn denkbar wäre, dass Menschen ganz aus sich heraus etwas wollen könnten, so wäre doch die Frage, ob solche Menschen zur positiven Sozialität überhaupt fähig sein könnten (395). Das Begehren als immer auch rivalisierendes Sich-Beziehen auf den anderen ist eine unausweichliche menschliche Eigenschaft.

Erlösung kommt dem so zum Konflikt bestimmten Menschen weder aus Philosophie noch aus Spekulation, sondern über die Glaubenstradition, deren Dogmen nach dem Vf. die Aufgabe erfüllen, „die Grenzen [der] dem Glauben dienliche[n] Spekulation zu definieren" (410). Ihr tragender Grund heißt „Gnade", die die transzendentale Reflexion des Menschen auf sich selbst „von Anfang an" begleitet, eindringend „in die Fugen seiner Reflexion" (423). Nicht auf dem Weg „der theoretischen Abhandlung" (460), sondern durch „eine Art Erfahrungsbericht" wird die Gestalt des „die innige Verbundenheit mit dem ‚Vater'" auf seinem Leidensweg bezeugenden Christus zum erlösenden Gegenbild mimetischer Rivalität und des Todes in der gewaltsam erzeugten Identität mit dem anderen (460).

Den Abschluss dieses überaus anregenden, wirklich gewitzt geschriebenen, klugen Buches bildet das Bekenntnis zum Auferstandenen, dessen Friedensgruß ganz im Sinne G.s und Raymund Schwagers eine Erlösung beinhalte, die die Erlösten aus der Konflikthaftigkeit des Seins selbst nicht enthebt, ihre *„Angst"* aber so „erträglich" machen kann, dass denen, die sich gläubig auf das Friedenswort des Auferstandenen beziehen, die Möglichkeit einer veränderten und verändernden Praxis erschließt. Das Ziel einer solchen Praxis ist das Recht der Differenz des anderen, womit die Konflikthaltigkeit des Seins in die Möglichkeit positiver Strukturbildung überführt wird.

Mit einer stupenden Belesenheit folgt der Vf. seiner Intuition und tritt im Rahmen einer eigenen Theorie der Moderne für die berechtigten Intentionen der Postmoderne ein, um schließlich in diesem Kontext die Unausweichlichkeit der christlichen Friedensbotschaft fundamentaltheologisch verständlich zu machen, sich darin als christlicher Philosoph im besten Sinne des Wortes erweisend. Das Buch fordert den philosophisch interessierten und gebildeten Leser erheblich, ist aber überaus lesenswert, weil es mit vielen gelungenen Detailanalysen und Einsichten bereichert und in der Gesamtargumentation überzeugt.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Kessler, Hans: **Was kommt nach dem Tod?** Über Nahtoderfahrung, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 275 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7666–1755–2

In Deutschland gibt es derzeit wenige Fundamentaltheologen, die sich so kompetent mit eschatologischen Fragestellungen auseinandergesetzt haben wie Hans Kessler (geb. 1938). Der inzwischen em. Prof. für Systematische Theologie an der Univ. Frankfurt am Main hat mit seinem (1985 erstmals erschienenen und seither ständig neu aufgelegten) Buch „Sucht den Lebenden nicht bei den Toten" das Standardwerk *par excellence* zur fundamentaltheologischen Verantwortbarkeit des Glaubens an die Auferstehung Jesu verfasst. Nun legt er mit „Was kommt nach dem Tod?" eine Publikation vor, in der ein breites Spektrum eschatologischer Fragestellungen auf dem aktuellsten Stand der Debatte beleuchtet wird. Bemerkenswert ist bereits sein eingangs geäußertes Bekenntnis, auf dem von ihm bearbeiteten Themenfeld im Sinne lebenslanger Lernbereitschaft zu modifizierten Ansichten gelangt zu sein: „Mittlerweile ist mein Nachdenken in etlichen Hinsichten, insbesondere auch in Bezug auf Nahtoderfahrungen, auf das Geist-Gehirn-Problem und auf den Begriff Seele, weitergegangen und hat mich zu einem neuen Durchdenken der Fragen veranlasst" (18, Anm. 4). Am Prozess seines Durchdenkens eschatologischer Fragen lässt K. den Leser so teilhaben, dass er dabei stets „mitgehen" kann. Anspruchsvolle Gedankengänge und komplexe Zusammenhänge beschreibt er verständlich, sodass sie auch für Leser mit geringerem theologischem Fachwissen nachvollziehbar bleiben. Seine Zielgruppe dürfte er mit seinem Buch auf jeden Fall erreichen, hat er es doch „für suchende, fragende, zweifelnde Zeitgenossen geschrieben" (11).

Anhand von vier Grunderfahrungen des Menschen zeigt er in Kap. I das tief im menschlichen Dasein verankerte Bedürfnis nach Bewältigung des Todes auf (19–43). Geradezu unabweisbar fordern diese Grunderfahrungen Antworten auf die damit zusammenhängenden Fragen. Entsprechende Antwortvorschläge gehen mit einer bestimmten *„Hintergrundüberzeugung vom Ganzen"* (43) einher, über die es Rechenschaft zu geben gilt. Insbes. ein transzendenzoffenes Wirklichkeitsverständnis, in dessen Rahmen der Glaube an ein „Danach" durchaus eine Option darstellt, bedarf einer ernsthaften argumentativen Prüfung. Hernach nimmt der Vf. im Kap. II das Phänomen der Nahtoderfahrung (NTE) unter besonderer Berücksichtigung der Out-of-Body-Experience (OBE) als Indiz für die Möglichkeit eines vom Körper/Gehirn potenziell unabhängigen Bewusstseins unter die Lupe (44–87). Die von ihm angemahnte argumentative Prüfung diverser über den Tod hinausweisender „Hoffnungsentwürfe" nimmt er in Kap. III zunächst in Form eines eher allgemeinen Überblicks vor (88–124). Dabei geht er kompakt auch auf quasi-naturalistische Modelle wie etwa die „Physik der Unsterblichkeit" von Frank J. Tipler, die „Seelenflugtheorie" von Markolf Niemz sowie diverse „Paralleluniversum"-Phantasmagorien ein, die er jedoch als „abwegige physikalistische Spekulationen" (92) verwirft (92–97). Kenntnisreich skizziert

der Vf. die Stärken und Schwächen westlicher und östlicher Reinkarnationsvorstellungen (98–120) und arbeitet in einer hermeneutischen Zwischenreflexion die grundsätzliche Programmatik jeder guten Fundamentaltheologie mit spezifischem Anwendungsbezug auf eschatologische Aussagen heraus: Diese haben erkenntnistheoretisch den Status von Hypothesen, existenziell den von Überzeugungen mit Hoffnungscharakter; Hypothesen und Hoffnungen aber sind *eo ipso* keine empirisch endgültig verifizierten oder zweifelsfrei als richtig bewiesenen Erkenntnisse; man kann allerdings „ihre mehr oder weniger guten Begründungen, ihre innere Stimmigkeit (Nicht-Widersprüchlichkeit) und ihre Vereinbarkeit mit unserem sonstigen Erfahrungswissen prüfen, in diesem Sinne nach ihrer Vernunftgemäßheit – und nach ihrem Beitrag zu einem guten, gelingenden, humanen Leben – fragen" (121–122). In Kap. IV stellt der Vf. in Form einer eher speziell christlichen Profilierung den jüdischen und jesuanischen Hoffnungsentwurf dar (125–154), bevor er in Kap. V („Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten – neu bedacht") im Zuge einer beeindruckend detaillierten und differenzierten Diskussion sein eigenes Konzept eines überzeugenden österlichen Glaubens herausarbeitet (155–225). Den Inbegriff aller eschatologischen Hoffnung lässt K. in Kap. VI (226–267) und einer Schlussbetrachtung (268–270) aufleuchten: Gott – Ursprung und Ziel des Lebens.

Die frappierende Tatsache, dass es bei OBE zu Wahrnehmungen objektiv-externer Realitäten kommen kann, die ohne die Annahme einer Perspektive außerhalb des Körpers nicht möglich sind, sich indes in manchen Fällen als zutreffend konstatieren lassen, fasst der Vf. auf als „Hinweis auf ein außersinnliches Bewusstsein (auf einen Personkern oder Geist oder eine Seele), welches vom physischen Körper und funktionierenden Gehirn ablösbar ist und unabhängig von ihm existieren kann" (64–65). Der Bestand gut dokumentierter Fälle solcher OBE mit „verifizierbare[m] Kern" – der Vf. geht allerdings nicht auf die problematische AWARE-Studie ein! – lege nahe, *„auch anderen universellen Elementen bei NTE […] Beachtung zu schenken* und sie mit Behutsamkeit zu bedenken. Sie könnten ja Fingerzeige, Gleichnisse, Hinweise auf etwas sein, das den Tod übersteigt" (67). Seine umsichtigen Ausführungen über Neuroplastizität und das Qualia-Problem zeigen, dass der Vf. auf der Höhe der Zeit argumentiert. Seine damit unter Beweis gestellte interdisziplinäre Diskurskompetenz kann als vorbildlich für jeden Fundamentaltheologen angesehen werden, der in der Mind-Brain-Debatte mitreden will. In diesem Kontext vergleicht er Pim van Lommels Postulat eines non-lokalen Bewusstseins (77–83) mit Günter Ewalds – das Phänomen der „Verschränkung" einbeziehendem – Vorschlag eines „erneuerte[n] Begriff[s] von Seele" (85). An dieser Stelle ist eine der wenigen Unschärfen im Gedankengang des Vf.s auszumachen. Hätte er nämlich die Debatte um den Panentheismus/Panpsychismus zur Kenntnis genommen, wie sie derzeit von einigen Theologen und Religionsphilosophen verstärkt geführt wird (man denke nur an Godehard Brüntrup, Klaus Müller, Patrick Spät, Holm Tetens und den Rez.en), bräuchte man diese beiden Positionen gar nicht gegeneinander auszuspielen. Unter Zugrundelegung eines panentheistischen Wirklichkeitsverständnisses eröffnet sich nämlich ein Horizont, vor dem sich eine Synthese anbahnen lässt: Diese würde es erlauben, ohne Abwertung oder Leugnung des auf Transzendenz verweisenden Charakters von NTE einerseits die postmortale (Wieder-)Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Wirklichkeit, andererseits die Kontinuität personalen Bewusstseins unter Wahrung individueller Identität über den Tod hinaus als denkmöglich herauszustellen. Der hohe Anspruch des Vf.s, „Auferstehung der Toten ohne Denkwidersprüche" (215) verstehbar zu machen, wird in der Tat überzeugend eingelöst. Auch wenn er dazu eine Vielfalt entsprechender theologischer Kontroversen mitsamt ihren mehrdeutigen Begrifflichkeiten und strittigen eschatologischen Modellen durchschreiten muss – das tut er allerdings im Vergleich zu anderen Autoren passagenweise nahezu virtuos-leichtfüßig –, lohnt sich die Mühe der Lektüre, denn am Ende scheint ein sowohl vernunftgemäßer als auch angesichts des Todes existenziell tragfähiger Osterglaube auf, der sich als „reflektierte biblisch-christliche Glaubenshoffnung" (215) ausweisen lässt. Geradezu geistig erfrischend wirkt des Vf.s denkerische Klarheit und Konsequenz. Diese schreckt nicht davor zurück, auch gelegentlich etwas von dem Ballast abzuwerfen, der sich im Zuge verworrener dogmengeschichtlicher Entwicklungen und fehlinterpretierter biblischer Bilder angesammelt und zu missverständlichen und kontraintuitiven Konstrukten geführt hat. So hat der Vf. bspw. keine Schwierigkeit, die überkommene Rede vom „leeren Grab" deutlich richtigzustellen (164–167).

Der Anmerkungsapparat ist lobenswert schlank, was die Lesefreundlichkeit des auch layouttechnisch sehr gut gestalteten Buches erhöht. Für Wissenschaftler, die sich in weitergehender Forschung einzelne Aspekte des vom Vf. behandelten Themenfeldes eigenständig vertiefend erschließen wollen, wäre gleichwohl ein Verzeichnis wünschenswert gewesen, das am Ende des Buches noch einmal die verwendete und ggf. weiterführende Literatur gebündelt aufführt.

Das Werk zeichnet sich nicht nur durch das darin entfaltete, im Ganzen überzeugende eschatologisch-soteriologische Wirklichkeitsverständnis aus, welches systematisch-theologisch einleuchtend plausibilisiert wird. Vielmehr sind es zudem die geistige Weite des Vf.s, seine Bereitschaft zu interdisziplinärem Erarbeiten und Verwerten neuer Einsichten sowie seine zwischen den Zeilen durchscheinende Erdung in authentischem Bezug zu gelebtem Glauben (dies lassen seine gelegentlichen Bezüge auf persönliche Erfahrungen oder das Flankieren geäußerter Gedanken mit religiösen Liedtexten vermuten), die das Buch besonders wertvoll machen. Jedem Menschen, der sich ernsthaft und unvoreingenommen mit den Antwortvorschlägen auseinandersetzen will, welche die Theologie auf die Frage „Was kommt nach dem Tod?" anzubieten hat, ist das Buch wärmstens zu empfehlen.

Dresden Denis Schmelter

Dogmatik

Schelhas, Johannes: **Christozentrische Schriftauslegung:** Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich. – Freiburg i. Br.: Herder 2012. 580 S., kt € 45,00
ISBN: 978–451–32569–4

Mit der in Bonn vorgelegten Habil.schrift verfolgt der Vf. mehrere Ziele. Zum einen wird ein Vergleich der Schrifthermeneutik zweier großer systematischer Denker des 20. Jh.s vorgelegt, zum anderen wird die Frage reflektiert, wie biblische Hermeneutik, Christologie und Ekklesiologie miteinander verbunden sind (oder sein sollten). Angesichts der Methodenvielfalt, die die Debatte der biblischen Exegese heute bestimmt, sowie der Frage nach der Verhältnisbestimmung kritisch-historischer und intertextueller Exegese kommt diese Arbeit einem Desiderat systematischer Theologie nach.

Das systematische Interesse der Arbeit zeigt sich bereits daran, dass der Vf. in seiner Darstellung beider Autoren nicht chronologisch vorgeht, sondern mit der Darstellung der christologischen Schrifthermeneutik von Balthasars beginnt und in einem zweiten Schritt jene Karl Barths vorstellt. Das Attribut ‚christozentrisch' wird für die wissenschaftliche Schriftauslegung sowohl formal als auch material als eine Methode verstanden, die im Raum der Kirche explizit unter dem Glaubensaspekt behandelt werden muss. Dabei wird die Offenbarung strikt christologisch konzipiert (vgl. 16f). Der Vf. wählt hierzu einen pragmatischen Einstieg. Zunächst wird an ausgewählten Bibelstellen die Schrifthermeneutik beider Autoren vorgestellt (für v. B. Joh 16, 13–15, für B. Jak 1, 21b–25). In einem ersten Abschnitt wird die Theorie v. B.s kritisch reflektiert. Der eigenständige Ansatz des Basler Theologen zeichnet sich dadurch aus, dass Themen der patristischen Theologie und theologiegeschichtliche Erkenntnisse aus den Arbeiten Henri de Lubacs mit aufgenommen werden. Zugleich pflegt v. B. einen „konstruktiven Dialog" mit B. (94ff). In seinem Entwurf einer Schrifthermeneutik spricht v. B. von einer „Übersteigung von innen" (98), die – hegelianisch anmutend – eine Übersteigung der Tradition meint, um zu einer neuen Sicht der Gegenwart zu gelangen! Als Vertreter der Perioden und Methoden, die die Schrifthermeneutik v. B.s kennzeichnen, macht der Vf. neben Augustinus die Theologen Origines, Paschasius Radbert und Irenäus von Lyon aus. Die mit diesen Personen verbundenen, theologiegeschichtlich relevanten Perioden versteht er i. S. einer Transformation, die Schrifthermeneutik und Christologie zusammenbringt. Die allegorische Methode der traditionellen Schriftauslegung verbindet v. B. mit Motiven des Aufstiegs der menschlichen Seele zu Gott sowie des Abstiegs Jesu in die Welt. Dadurch transformiert er die allegorische Schriftauslegung ins Geistige und begründet sie letztlich pneumatologisch. V. B. versteht diese Methode als Pendant und Korrektiv zur historisch-kritischen Methode der modernen Bibelexegese. „Christozentrik ist nach von Balthasar das formal hermeneutische Strukturprinzip wissenschaftlicher Schriftauslegung in der christlichen Theologie. Die Bibel christozentrisch auslegen bedeutet demzufolge mehr [sic!] als nur eine Methode der Schriftauslegung neben anderen konsequent zur Anwendung zu bringen" (129), d. h., für v. B. bezeichnet die Christozentrik die geistige Form der Schriftauslegung schlechthin (vgl. ebd.). In seinem ästhetischen und theodramatischen Ansatz gewinnen deshalb die Heiligen in ihrer je geschichtlich-konkreten Existenz eine methodische Relevanz. Sie sind als die „Christus-Auslegung" (129) par excellence zu verstehen. Die Christozentrik als Grundgestalt jeglicher Theologie erweist sich ebenso als Gestalt einer christozentrischen Bibelhermeneutik. Diese Christozentrik manifestiert ihre Kraft sowohl im Modus des Dramatischen als auch in der Figur des Personalen. In diesem Abschnitt setzt sich der Vf. mit den erkenntnistheoretischen Methoden auseinander, die zum von v. B. gewählten hermeneutischen Ansatz quer stehen (so z. B. R. Bultmann, K. Rahner, vgl. 144f). Die ‚katholische Weise' einer Bibelauslegung versteht, so v. B., alle Dinge doppelt, einerseits als Faktum und andererseits als Mysterium. Dieser Ansatz geht von einer dualen Methodik aus, die, als Variation des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, die natürliche, rein wissenschaftliche Vernunft als eine säkularisierte versteht und in der nachchristlichen Zeit als Gegensatz zu einer Metaphysik der Liebe zu verstehen ist. Deshalb formuliert der Vf. als Postulat dieser biblischen Methodik Folgendes: „In der Natur der Offenbarung liegt es,

die empirisch verifizierbaren (oder falsifizierbaren) Kriterien von exakter Wissenschaftlichkeit hinter sich zu lassen, um die Offenbarung als Offenbarung, als christozentrische Gesamtgestalt zu erforschen" (178). V.B. möchte die historische resp. geschichtliche Schriftauslegung in ein Ganzes integrieren. Mit diesem methodologischen Gerüst stellt der Vf. im weiteren Fortgang der Arbeit einzelne Themen vor, die für die christozentrische Auslegung von Bedeutung sind: Israel, Israel und die Kirche, die Themenkreise Bund und Gesetz, die doppelte Auslegungstradition des ersten Bundes sowie die ntl. Auslegungstradition der Kirche (als Glaubensgemeinschaft).

Im zweiten Hauptteil der Arbeit wendet sich der Vf. der Schriftkonzeption B.s zu. Nach der Darlegung der Genese seiner Theorie setzt der Vf. der Studie bei der offenbarungstheologischen Konzeption B.s an. Das Wort des lebendigen Gottes ist und heißt Jesus Christus. In Absetzung zur liberalen Theologie seiner Lehrer bezieht B. Geschichte und Gesellschaft in die Offenbarungskonzeption mit ein. Das Wort Gottes ist in der Welt schöpferisch tätig. Es schafft und erhält die Kirche in Welt und Geschichte, woher Schrift, Predigt und Sakramente ihre Kraft beziehen. Aufgabe der Theologie als Wissenschaft ist folglich die Explikation, Kritik und Applikation des Wortes Gottes. Die Mitte der Schrift ist das Faktum: Jesus Christus, das menschgewordene Wort Gottes. Diese Wort-Gottes-Theologie manifestiert in ihrer Christozentrik die Kriterien des Geschichtlichen, der Offenbarung und des Konfessionellen. Die Arbeit des Theologen geschieht nicht statisch, sondern integrativ. Die Schrift christozentrisch auszulegen, heißt für B., eine „theologische Exegese" (370) zu betreiben, die die Selbstoffenbarung sowohl als Methode der Schriftexegese als auch dogmatischer Theologie umfasst. Wie für v.B. ist Israel, das AT, ein ‚locus theologicus' christlicher Theologie, der letztlich auch das lutherische Binom ‚Gesetz vs. Evangelium' umfasst (vgl. 391ff). Und wie dieser fasst auch B. seine Methodik in personalen Kategorien: Wie Johannes der Täufer die christozentrische Auslegung des AT manifestiert, ist die Aussage ‚Jesus ist der Herr' die christozentrische Auslegung des NT.

Im systematischen Schlussteil der Arbeit bringt der Vf. beide Autoren miteinander ins Gespräch. Das Kriterium der Identität sowie der Alterität beider Konzepte erweist sich im Stellenwert der Ekklesiologie im Kontext einer christozentrischen Auslegung beider Testamente. Der Vf. konstatiert dabei eine „polare Ekklesiologie", insofern nach v.B. die Schrift in die Kirche integriert wird, wogegen sie bei B. als einzig normierende Instanz der Kirche zu gelten hat (vgl. 446ff). Die Kirche als Leib Christi realisiert sich für v.B. real, kirchlich (mystisch) und eucharistisch. Dagegen ist die Kirche bei B. das Ereignis einer Versammlung; die congregatio wiederum ist eine Konsequenz der Christozentrik und einer Wort-Gottes-Theologie. Die Kirche ist für ihn der Ort, an dem das Wort Gottes verstanden wird. So folgert der Vf. aus seiner Untersuchung: „Strittig zwischen beiden Theologen ist nicht, dass die Schrift in der Kirche steht, bewahrt und ausgelegt wird. [...] Strittig ist, welchem der beiden ‚Orte' der Offenbarungserkenntnis die Prärogative zukommt. Strittig ist, wie Kirche und Schrift sich wechselseitig interpretieren, wie also die Hermeneutik dieser auf die Hermeneutik jener sich auswirkt" (457). Als Fazit seiner Arbeit formuliert der Vf. Thesen einer christozentrischen Schriftauslegung, die einerseits die Christozentrik als verbindende Mitte annimmt, anderseits an den ekklesialen Fragen der Schrifthermeneutik weiterarbeiten möchte (vgl. 479ff).

Die Arbeit besticht durch eine beeindruckende Materialfülle und weist den Vf. als spekulativen Denker aus. Die vorliegende Studie füllt eine Lücke in der Sekundärliteratur zu den beiden genannten Autoren v.B. und B. Angesichts der neu entfachten Methodendiskussion in der Exegese (historisch-kritisch vs. intertextuell) bringt sie einen systematischen Aspekt in die Diskussion, die unbedingt interdisziplinär und ökumenisch zu führen ist, ein.

Luzern Wolfgang W. Müller

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik**. Ekklesiologie. 1. Raum. – Paderborn: Schöningh 2014. 334 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–506–77999–1

In diesem ersten von zwei ekklesiologischen Bänden der „Poetischen Dogmatik" nähert sich der Vf. dem Begriff der Kirche unter den drei gliedernden Begriffen „Definition", „Installation", „Visitation", indem er sich auf das Kirchengebäude konzentriert.

Die Kirche erscheint als Kirchengebäude, als umgrenzter Raum in der Welt (17–86). Ab dem 4. Jh. gibt es den reservierten Kultraum als „Haus Gottes" (17), das als Reliquiengrab zugleich zum „Haus der Heiligen" wird, durch rituelle Reinigung (Lustration) anlässlich der Kirchweihe herausgehoben aus den Ambivalenzen des Lebens (19–21), in der Weiheliturgie dramatisch erobert durch den Einzug haltenden Herrn, mit dem „Alphabetritual" (30–33) durch ein das Kirchschiff füllendes Chi geheimnisvoll markiert als „Zuwachs und Landgewinn des Christusglaubens" (33). Der Vieldimensionalität der rituellen Kirchweihsymbolik gemäß dem 1963 zuletzt edierten *Pontificale Romanum* stellt der Vf. den römischen *Ordo dedicationis ecclesiae* von 1977 gegenüber (39–51): An die Stelle der Lustration als ritueller Reinigung tritt die „bürgerliche Zeremonie" der Gebäudeübereignung (40). Das Kirchengebäude wird zum funktionalen Versammlungsraum der Sakramentenspendung, bei dessen Weihe Ambo, Taufbecken und Altar als sakramentale Vollzugsorte in den Vordergrund treten (45). Mit den aufgegebenen apotropäischen und atl. Gehalten der alten Kirchweihe verliert die konziliare Weiheliturgie an Vieldeutigkeit und Beziehungsreichtum. Mit der funktionalen Fokussierung geht ein gewisser Klerikalismus einher. Aus dem Haus Gottes wird ein Haus der Sakramente und so ein Haus priesterlicher Dienstleistung. In seiner Interpretation des „Triptychon[s] der Sieben Sakramente" von Rogier van Weyden, das Alex Stock dem Altar der Wittenberger Stadtkirche von Lucas Cranach gegenüberstellt, erläutert der Vf. im Anschluss an Hegels Idee der „romantisch-christlich-gotischen [...] Kirche" den Mehrwert der Kirche als eines nicht von theologischer Programmatik erdrückten Raumes der Freiheit zu religiöser Übung. Das Zentrum des Sakramentsaltars von Rogier van der Weyden bildet nicht das alles überragende Kreuz als Symbol des objektiven Glaubensgehaltes, sondern die Figurengruppe der drei unter dem Kreuz mitleidenden Frauen, denen der Apostel Johannes in ihrem Leiden nur assistiere. *Compassio* in durchaus individuellen Formen rückt so in die Mitte des Kirchenraumes. Ein solchermaßen zum Raum religiöser Subjektivität befreiter Kirchenraum böte eine Offenheit für die bürgerliche *Civitas Dei*, die als solche im religiösen Raum Angebot und Chancen haben könnte, sich selbst als auch religiöse zu vollziehen. Eine solche Theologie der Kirche als eines geprägten, an Tradition und Anregungen reichen öffentlichen Raumes bietet sich an als eine geradezu Öffentliche Theologie des Kirchenraumes als des Gottesraumes für alle (65). Nicht mehr das morsche „Haus voll Glorie" von 1876 (65–70), schon gar nicht aber die Dichtung gewordene „Konzilsprosa" der Neufassung dieses Liedes von 1972 (GL 478) (70–80) ist für den Vf. gelungene poetische Gestaltung des öffentlichen Gotteshauses für die Gegenwart. Eine solche erblickt er vielmehr in Huub Oosterhuis Lied „Dit huis van steen en woord" (80–84).

Nach der „Definition" des Raumes ist unter dem Titel „Installation" der Raumgestaltung der Kirche der größte Teil des Buches gewidmet (87–224): Eine Problematisierung des „ausgesprochen klerikale[n] Möbel[s]" (98) der bischöflichen Kathedra und ihrer mehr oder weniger aufdringlichen Adaption bei der Gestaltung der „Zelebrantensitze" (87–99) führt zu der Frage, ob nicht weniger exponierte „Sedilien an der Seite des Altarraumes" (99) angemessener wären als dieses Fortleben des „kaiserlichen Beamtenthrones" (98). Die Kanzel hebt der Vf. als Möglichkeit „einer nicht meßliturgisch-homiletisch eingebundenen freien Redeform, wie sie mittlerweile aus dem Kirchenraum selbst aus- und in die Annexräume der Gemeindezentren und Bildungshäuser abgewandert ist" (105), hervor. An dem neuen, nachkonziliaren Möbel des Ambos, an dem der Vf. die Intention der Hervorhebung des Gotteswortes in der Liturgie grundsätzlich anerkennt, problematisiert er die dieser Intention zuwiderlaufende Verwendung des Ambos für unterschiedlichste Worthandlungen (105–107). Eine lange Problematisierung des Altars (122–163) endet in einer Verteidigung des Kreuzaltares von Eduardo Chillidas aus der Kölner Kunstkirche St. Peter (160–163), in der der Vf. erneut dem dialektischen Grundverfahren seiner Ästhetik folgt: Die Unwahrheit vergangener Gestaltungen wird nicht durch die einfach ihr entgegengesetzte Wahrheit gegenwärtiger Gestaltungen überwunden. Für eine Überwindung bedarf es der Ermöglichung von Begegnungs-, Deutungs- und Verstehensprozessen, durch die Menschen anhand künstlerisch-gestalterischer Angebote in Kirchenräumen Veränderung und Bereicherung erleben. Auf wohltuende Weise setzt sich der Vf. von der neuerdings modischen Verklärung vorkonziliarer Kirchenästhetik ebenso ab wie von den architektonischen und künstlerischen Vollstreckern theologischer Programmatiken der liturgischen Erneuerung. Bei der Diskussion der Kirchenausgestaltung folgt der Vf. wie bei der Problematisierung der Definition des hl. Raumes einem dialektischen Dreischritt, dessen Synthese allerdings nicht im Begriff, sondern im ästhetisch vermittelten Begreifen verortet ist.

Unter dem im Kontext etwas verspielt wirkenden dritten Gliederungsbegriff der „Visitation" stellt sich der Vf. der schwierigsten Frage nach dem Verhältnis von Kirchenraum und aufgeklärtem Zeitgenossen: Am Beispiel des Aufklärungsgelehrten Georg Forster skizziert der Vf., wie die Faszination des Kirchengebäudes die ideologische Überwindung der ihm eigenen Gehalte überlebt (225–229), und erläutert Caspar David Friedrichs Ruinengestaltungen als natur- und kirchenbezogene Verlustsensibilität im Kontrast zur dagegen eindimensionalen neogotischen Bewegung (229–239). In Eichendorffs „Das Schiff der Kirche 1848" sieht der Vf. eine den Selbstbehauptungswillen der Institution hinter sich lassende Wahrnehmung der Kirchenkrise des 19. Jh.s unter dem Gebetsruf nach Gottes unverfügbarem, aber alles entscheidendem Rettungshandeln an allen Menschen (239–247). Eine kleine, sehr feine Studie zum Motiv des Kirchenaufenthaltes von Figuren aus Peter Handkes Romanen in Kirchen (251–261) deutet der Vf. als Erschließung von „Randgängergeschichten". Ihnen will er „den Status von Quellen einer selbstkritischen Ekklesiologie" (261) zusprechen. Der frz. Soziologe Henri Lefebvre wird zum Zeugen (264–272) dafür, dass die dem Kirchenraum „inkorporierte Kunst [...] dem universalen Mythos des Christentums eine sinnliche Macht [verleiht], der man sich nicht so leicht entziehen kann wie bloßen Gedankengebilden" (271). Das Gedicht „Church Going" des englischen Literaturwissenschaftlers R.N. Parkinson aus dem Jahre 1955 übersetzt der Vf. bereits in der ersten Zeile so, dass die eigene Interpretationsintention überdeutlich wird (288–296). Aus „Once I am sure there's nothing going on [...]" wird: „Nur wenn ich sicher bin, dass dort gerade nichts geschieht, [...]". „Die Kirche als Baukörper [transzendiert] die Kirche als Sozialkörper." (296) Als Baukörper ist sie allerdings freier und subjektiver erlebbar ohne das sie bevölkernde Personal. Das mit der Übersetzung hineingeschmuggelte „nur" allerdings rückt die individuell-ästhetische Raumbegegnung in einen nicht notwendigen Widerspruch zur liturgischen Raumnutzung, der grundlegend ist für S.s Interpretationen.

Ob allerdings die Generalnivellierung, die das Epitheton „poetisch" im Titel der Stock'schen „Dogmatik" markiert, ausreicht, um eine so radikale Reduktion der Ekklesiologie auf eine Ästhetik des Kirchenraumes und seiner Gestaltung zu rechtfertigen, ist mehr als zweifelhaft. Abgesehen davon, dass sie in literarisch-ästhetischer Absicht legitimiert sein mag, spiegelt sie in ekklesiologischer Hinsicht eine individualistische Ratlosigkeit vor der Kirche als Sozialkörper und

Glaubensgegenstand. Dies ist dem Vf. nicht unbedingt vorzuwerfen, angesichts seiner wunderbaren Leistung, die darin besteht, einen theologischen Begriff von Kirche im Ausgang von den Phänomenen konkreter Kirchenbegegnung vermittelt durch Literatur, bildende Kunst und Architektur entwickelt zu haben. Mit dem gelb eingebundenen haptisch ansprechenden und diskret, aber zweckdienlich bebilderten Band bereitet der Schöningh-Verlag der ästhetischen Theologie S.s einen sehr ansprechenden und anregenden Auftritt.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Kundert, Lukas: **Die evangelisch-reformierte Kirche**. Grundlagen für eine Schweizer Ekklesiologie. – Zürich: Theologischer Verlag 2014. 159 S., geb. € 21,50 ISBN: 978-3-290-17750-8

Folgende, für einen reformierten Theologen recht ungewöhnliche Thesen stellt der Vf. seinen Ausführungen voran: „Katholizität ist ein Wesensmerkmal der Kirche. Die wahre Kirche ist ihrem Wesen nach unsichtbare Kirche. Das ordinierte Amt ist Teil der wahren Kirche. Die Kirche und ihre Leitung sind dreigliedrig." (23)

Entsprechend dieser vier Thesen ist das Buch aufgebaut. Nach einer Analyse und Deutung der Ausgangslage der gegenwärtigen Schweizer reformierten Kirche, die der Vf. als Übergang von der Volkskirche mit Zwischenstationen zu einer „Mitgliederkirche" beschreibt (13), und der Klärung der spezifisch Schweizer kirchlichen Begrifflichkeiten wie Landes- und Kantonalkirche (14–21), wird jede These entfaltet und näher erläutert. Der Vf. bezieht sich dabei auf Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese und die Theologie der Schweizer Reformatoren. Aus beiden Quellen schöpfend, untermauert der Vf. seine Thesen. Auf ein kurzes Kap., in dem Überlegungen der Anerkennungsphilosophie Axel Honneths sowie Aspekte von Paul Ricœur, Niklas Luhmann und Jacques Derrida mit der Lösung von Schweizer ekklesiologischen Problemen verbunden werden, folgen konkrete Lösungsvorschläge für die strukturellen und ekklesiologischen Defizite der Schweizer Kirchen. Das Buch endet mit kurzen Überlegungen zum Thema der Offenheit, die der Vf. als παρρησία versteht, und der Notwendigkeit eines reformierten Bischofsamtes in der Schweiz. In einem Organigramm stellt der Vf. abschließend seinen Strukturierungsvorschlag graphisch dar (155). Im Anhang finden sich Thesen für die Theologische Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK).

Die Ekklesiologie, die der Vf. entwirft, darf im Kontext der reformierten Kirche der Schweiz als außergewöhnlich gelten. Aufgrund der historischen Situation des Landes ist die reformierte Kirche dort durch große Liberalität und Bekenntnisfreiheit geprägt. Aktuelle Diskussionen um die Einführung eines für alle Schweizer Kirchen verbindlichen Bekenntnisses zeigen jedoch auch eine gewisse Unzufriedenheit an der gegenwärtigen Situation, die den einzelnen Kirchgemeinden eine sehr große Autonomie zuspricht. Diese Situation führt nach dem Vf. dazu, dass sich manche Gemeinde „als eigene Kirche, als autokephales Patriarchat, versteht" (44). Dadurch sei der Zusammenhang zur weltweiten Kirche und damit die Katholizität der Kirche stark relativiert (76). So entstehe „[u]nversöhnte Verschiedenheit" (45). Gegen solche zentrifugalen Kräfte setzt der Vf. die Katholizität, die darin bestehe, zwischen den verschiedenen Ebenen der Kirche (Gemeinde – Regionalkirche – Kirche in einem Land – Weltkirche) nach Konvergenz zu streben. Dazu gehöre immer auch eine sichtbare Dimension, denn „[w]ahre Kirche ist sichtbar" (60). Daher widerspricht der Vf. einer Deutung reformatorischer Ekklesiologie, die die unsichtbare Kirche der sichtbaren ontologisch vorordnet (60).

Diese Deutung entspricht gerade den Schweizer Reformatoren, die immer auch großen Wert auf die Strukturen der Kirche gelegt haben. Johannes Calvin z. B. bezieht sich in seiner *Institutio Christianae Religionis* immer wieder auf die sichtbare Kirche, die Gott um der menschlichen Schwachheit eingesetzt habe, um die Menschen in der Gemeinschaft mit sich zu bewahren (Inst. IV 1, 1;3). Auch zeugt die zu Calvins Zeit wöchentlich tagende *Compagnie des pasteurs* in Genf, wo es um Fragen der Schriftauslegung und der Organisation ging, vom Streben nach Konvergenz. In Zürich gab es eine ähnliche Institution, nämlich die quasi-universitäre und öffentliche Bibelschule „Prophezei", an deren Vorlesungen die Pfarrer in den Anfangsjahren der Reformation verpflichtet waren teilzunehmen.

Diesem Deutungsstrang der reformatorischen Ekklesiologie, der in Fragen der Ekklesiologie die evangelisch-katholische Ökumene voranbringen könnte, wird leider oft nicht die notwendige Aufmerksamkeit geschenkt. Daher ist es ausdrücklich zu begrüßen, dass der Vf. sich um ein authentisches und historisch angemessenes Verständnis der Reformatoren bemüht, und sie nicht im Licht einer vergangenen liberalen und teilweise arg subjektivistischen Theologie interpretiert, die an der Sichtbarkeit und damit auch an der überregionalen und weltweiten Gemeinschaft der Kirche anscheinend wenig Interesse hat.

Im Zusammenhang mit der Katholizität der Kirche hebt der Vf. die Notwendigkeit des ordinierten Amtes und auch eines gesamtschweizer Bischofsamtes hervor. Ohne das gemeinsame Priestertum aller Getauften gering zu schätzen, gehört nach dem Vf. auch eine personale geistliche Leitung zur Kirche. Solch eine personale Episkopé sei „nicht lediglich eine Strukturoption, sondern ein Wesensmerkmal der Kirche" (78). Die bischöfliche Struktur sei daher für die Kirche in einem überregionalen Kontext notwendig, so wie auch die Apostel über die einzelne Gemeinde hinaus wirkten (63). Zwar hätten die Reformatoren die damaligen Bischöfe kritisiert, doch sei diese Kritik keineswegs eine grundsätzliche Ablehnung des Bischofsamtes (66). Aufgrund bestimmter historischer Konstellationen habe sich die gegenwärtige Situation der Schweiz entwickelt (68–72). Doch das habe eben zu einer übersteigerten Autonomie der Ortsgemeinden geführt und der Sichtbarkeit der Kirche geschadet (76). Ein Bischof könne auf personale Weise die auseinanderdriftenden Verbände von Kirchgemeinden durch geistliche Leitung zusammenhalten (75).

Der Vf. macht hier auf ein Problem nicht nur der Schweizer Evangelischen Kirche aufmerksam, nämlich auf die *un*versöhnte Verschiedenheit. Gerade um dem entgegenzuwirken, schlägt der Vf. eine Struktur vor, die aus dem SEK eine *Schweizer Evangelische Kirche* mit einem Bischof/einer Bischöfin an der Spitze macht (125; 147), sodass auch dem Gesamt der Kirchen ein der Katholizität entsprechender ekklesiologischer Status zukommt. Der Vf. sieht in solch einer Struktur eine erhebliche Erleichterung für die ökumenischen Beziehungen (136), dem zuzustimmen ist. Eine solche Re-Formation der ev. Kirche wäre ein Fortschritt im Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche, da sie Klärungen im Streit über die Struktur der Kirche bringen würde.

Der Vf. versteht das Bischofsamt als „eine spezielle Ausgestaltung des Pfarramts", für das „keine spezielle Weihe nötig" ist (125). Als Grundmodell von kirchlichem Amt gilt das Pfarramt, wie es reformatorischer Theologie entspricht, was zumindest bis zum Konzil auch *common sense* röm.-kath. Amtstheologie war.

Der Vf. schlägt vor, das Bischofsamt als Kollegium mit einem *primus* bzw. einer *prima inter pares* zu konzipieren; letzteres verlange „nach aussen [sic!] die erwünschte personale Identifikation" (126). Das Bischofsamt werde zudem durch eine Synode und die Kirchenparlamente kontrolliert, was auch die Beteiligung von Nicht-Ordinierten an der Kirchenleitung einschlösse (126).

Die letzten Vorschläge bedeuten für die röm.-kath. Ekklesiologie Herausforderung und Anregung zugleich, da hier Synodalität und Kollegialität ein großer Stellenwert zugeschrieben wird. Es ist zu prüfen, ob solche Konzepte, wie sie der Vf. entwirft, den Wünschen von Papst Franziskus nach eben mehr Synodalität und Kollegialität entsprechen.

Wünschenswert ist es, dass der Vf. nicht nur in seinem Heimatland Gehör findet, sondern auch darüber hinaus, damit die ev. Kirche ekklesiologisch und strukturell zu ihren reformatorischen Wurzeln zurückkehren kann, um so auch wieder verstärkt der Katholizität Geltung zu verschaffen. Denn damit wären die Kirchen der Reformation einerseits wieder „evangelischer", weil sie wieder näher am reformatorischen Ursprung wären, und andererseits entstünde zugleich eine größere Nähe zur röm.-kath. Kirche.

St. Augustin Frank Ewerszumrode

Moraltheologie / Sozialethik

Ricken, Friedo: **Sozialethik**. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 270 S. (Grundkurs Philosophie, 13), pb. € 24,99 ISBN: 978-3-17-022502-2

Wer über Gerechtigkeit im Allgemeinen nachdenken will, wer verstehen will, wie sich leitende Rechtsvorstellungen entwickelt haben und worin sie fundiert sind, wer aktuelle Fragen von Recht und Unrecht aus größeren Zusammenhängen heraus begreifen möchte, um mit ihnen adäquat umgehen zu können, der braucht Grundlagen. Das Verlangen nach Gerechtigkeit gehört zu den elementaren menschlichen Bedürfnissen; Gerechtigkeit ist so tief in der Natur des Menschen verankert, dass sie die Emotionalität in existentieller Weise prägt, die Art und Weise, wie sich Menschen in ihrer Welt verstehen und über das, was ihnen zukommt und wie sie ihre Beziehungen zu anderen regeln und entfalten wollen, urteilen. Durch den konstitutiven Bezug zu anderen hin ist und bleibt Gerechtigkeit ein, wie die philosophische Tradition sagt, „fremdes Gut". Das bedeutet auch, dass es immer wieder neu im Laufe gesellschaftlicher Wandlungen und der Geistesgeschichte angeeignet werden muss. Um ein Gespür für die ganze Dimensionalität dieser „Mega-Tugend" zu bekommen, ist eine gründliche Kenntnis der Ideengeschichte der Gerechtigkeit unabdingbar. Auch ein noch so ausdifferenziertes Konzept einer Sozialethik würde keine verlässliche Orientierung bieten können, wenn nicht die Grundnorm gesellschaftlicher Verhältnisse und Transaktionen selbst reflektiert wird, nämlich die Gerechtigkeit.

Daher betont Friedo Ricken gleich zu Anfang völlig zu Recht: „Es geht nicht um eine Sozial*philosophie*, sondern um eine Sozial*ethik*, d. h. um die Frage der Normen, und zwar um *die* Norm, mit deren Hilfe die Formen der menschlichen Gemeinschaft beurteilt werden, und das ist die Gerechtigkeit." (11) Wer also in diesem Buch z. B. eine Institutionenethik erwartete, welche Fragen sozialer Gerechtigkeit heute in ihren lokalen und globalen Ausmaßen behandelt, würde enttäuscht werden. Denn es geht ausschließlich um die Grundnorm der Gerechtigkeit. Das zum Verständnis notwendige philosophisch-ethische Basiswissen kann nur durch die Auseinandersetzung mit den „Klassikern" der Theorien der Gerechtigkeit gewonnen werden: „Begriffe, Fragestel-

lungen und Lösungsansätze müssen mit Rückgriff auf die Klassiker in ihrem geschichtlichen Zusammenhang entwickelt werden; das Anliegen ist eine Interpretation klassischer Texte in systematischer Absicht" (11).

Inhaltlich gesehen geht es um elf markante Konzeptionen in der Entwicklung des abendländischen Gerechtigkeitsdenkens von der Antike bis in die Gegenwart: Platon („Wissen und Gesetz"), Aristoteles („Die vielfachen Formen der Gerechtigkeit"), Cicero („Vom Nutzen der Gerechtigkeit"), Thomas von Aquin („Gesetz und Recht"), Hugo Grotius („Die Grundlagen des Völkerrechts"), Thomas Hobbes („Der künstliche Mensch"), John Locke („Arbeit und Eigentum"), Jean-Jacques Rousseau („Selbstachtung und Gemeinschaft"), Immanuel Kant („Die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung") sowie John Rawls und seine Kritiker („Globale Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft").

Die Klassiker der Antike – Platon, Aristoteles und Cicero – geben für zentrale Fragen nach dem, was Gerechtigkeit eigentlich ausmacht und konstituiert, paradigmatische Antworten, sodass sie nicht nur den Gerechtigkeitsdiskurs im Mittelalter prägten, sondern auch für die neuzeitlichen Konzeptionen immer wieder Anknüpfungspunkte darstellen, und sei es auch in schroffer Abgrenzung, wie dies bei Thomas Hobbes gegenüber Aristoteles der Fall ist (vgl. 123). Die Frage der anthropologischen Fundierung der Gerechtigkeit und deren Bedeutung für die Staatskonzeption bestimmt schon die kritische Sicht des Aristoteles auf Platons Ideal der Aufhebung aller Besitzverhältnisse: „Für Platon ist der Trieb nach Besitz, der über das Lebensnotwendige hinausgeht, Ursprung des Unheils ([Der Staat] 373de); wenn die Wächter eigenes Vermögen besitzen, werden sie zu einer Bedrohung für ihre Mitbürger (416d); Eigentum verursacht Hass, Angst und Intrigen (417b). Für Aristoteles ergibt die Freude am Eigentum sich aus der geordneten Selbstliebe, die etwas Natürliches ist. Nur wenn es Eigentum gibt, ist es möglich, Freunden und Fremden einen Gefallen zu tun und ihnen zu helfen; die Tugend der Freigebigkeit kann nur üben, wer Eigentum hat (vgl. [Politik] II 5,1263a40–b14). Je mehr etwas vielen gemeinsam gehört, umso mehr wird es vernachlässigt. Um das Eigene kümmert man sich; beim Gemeinsamen nimmt man an, dass andere sich darum kümmern werden." (33) Die Leitvorstellung eines durch die Vernunft geordneten Strebens lässt zudem die fundamentale Bedürftigkeit des Menschen als „zoon politikon" in den Blick treten, die erst im Staat als vollendeter – autarker – Gemeinschaft ihre Erfüllung finden kann. Die vielfachen Formen der Gerechtigkeit basieren darauf, dass „gerecht" und „ungerecht" in mehrfacher Bedeutung begegnen. Die Kontrasterfahrung von Ungerechtigkeit als Gesetzlosigkeit, Gemeinschaftsschädigung, Ungleichheit und lasterhaftem Verhalten lässt das Profil von Gerechtigkeit in allgemeiner Form als Gesetzesgerechtigkeit sowie in spezieller Form als distributive Gerechtigkeit und als Transaktionsgerechtigkeit umso klarer wahrnehmen und erfassen (vgl. 51ff). Mit Cicero gewinnt die Frage nach der Gerechtigkeit auf dem Hintergrund der stoischen Philosophie eine kosmo-theologische Weite. Die „recta ratio", die „richtige Vernunft", wird zum Schlüsselbegriff der Gerechtigkeit als Norm des Rechts: „Dem Menschen wurde vom höchsten Gott, der ihn geschaffen hat, eine ausgezeichnete Stellung verliehen; er allein hat teil an der Vernunft. Es gibt nichts Besseres als die Vernunft; sie ist im Menschen und in Gott; die erste ‚Gemeinsamkeit (*societas*) des Menschen mit Gott' ist daher die Gemeinsamkeit ‚der Vernunft. Denen aber, die eine gemeinsame Vernunft haben, ist auch die richtige Vernunft (*recta ratio*) gemeinsam; da diese das Gesetz ist, muss man annehmen, dass wir Menschen auch das Gesetz mit den Göttern gemeinsam haben'" (70, mit Bezug auf Cicero, *De Legibus* I, 23). An die in der Antike grundgelegten tugend- und gesetzestheoretischen Einsichten konnte die mittelalterliche Diskussion über die Grundnorm der Gerechtigkeit im christlichen Horizont anknüpfen. Sie werden auch im Gerechtigkeitsdiskurs der Gegenwart als eine Art Korrektiv erinnernd bewahrt, gleichermaßen aber auch entscheidend verändert. Dies trifft insbes. für den fähigkeitsbasierten Ansatz von Martha Nussbaum zu (vgl. 232ff). Gegenüber John Rawls macht sie um der Achtung und des Schutzes der Würde von Menschen, die in spezifischer Weise vulnerabel sind, wie etwa geistig schwer behinderte Menschen (vgl. 240f), einen evaluativen Begriff menschlicher Spezies als Normbezug geltend, in dem durch Auszeichnung bestimmter Fähigkeiten „Vernunft und Animalität eine integrierte Einheit" (240) bilden – in Nussbaums Verständnis „‚eine Variante des altehrwürdigen Naturrechtsdenkens'" (245). Gleichwohl stellen die heutigen Strukturen der Globalität neue Anforderungen an eine Ordnung universalen Konsenses, wie sie John Rawls in seiner „Theorie der Gerechtigkeit" entwickelt hat und welche „‚die bekannte Theorie des Gesellschaftsvertrages etwa von Locke, Rousseau und Kant verallgemeinert und auf eine höhere Abstraktionsebene hebt'" (219, mit Bezug auf die „Theorie der Gerechtigkeit" [27f]). Die in neuer Aktualität virulent gewordenen Fragen des „Vorbehalts" gegenüber religiösen Denk- und Lebensformen zugunsten der öffentlichen Vernunft werden von R. in der Differenz der Positionen von Rawls und Habermas dargestellt und schließen das Buch ab.

Dank der meisterhaften Einzelinterpretationen und des souveränen philosophiegeschichtlichen Überblicks vermittelt das Buch einen Einblick in den Gerechtigkeitsdiskurs des Abendlandes, wie er anderswo kaum zu finden ist. Es wird dem Anspruch, philosophisches Basiswissen zu vermitteln, voll gerecht und kann nur nachdrücklich zur Lektüre empfohlen werden.

Bonn Gerhard Höver

Höffe, Otfried: **Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert**. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik. – München: C.H. Beck 2014. 219 S., pb. € 22,95 ISBN: 978–3–406–66001–6

„Kulturpessimisten glauben, die Welt werde mit jeder Generation schlechter. In Wahrheit hat jede Zeit ihre eigenen Herausforderungen zu meistern, auf die sie in den letzten Dezennien mehr und mehr moralisch sensibel zu antworten sucht. Schon darin zeigt sich die Macht, sogar eine wachsende Macht der Moral." (7) Letzteres mag als eine paradoxe These erscheinen, ist doch „Strittigkeit" zu einem hervorstechenden Kennzeichen heutiger Moraldiskurse geworden. Sei es die Identifizierung von Problemen und Herausforderungen, sei es die Frage, was eine adäquate Antwort beinhalten müsste, der Dissens beherrscht die Szene, mag es auch gemeinsame Schnittmengen in den Beurteilungen geben. Auch die philosophische Ethik bleibt hierbei nicht außen vor, je mehr sie sich von ihrem genuin „praktischen" Charakter, d.h. von ihrem Handlungsbezug her versteht. Otfried Höffe sieht in dieser konstitutiven „Unruhe", wie sie moralischem Reflektieren eignet, alles andere als eine Schwäche, es macht ihre innere Stärke aus, auch im Angesicht der moralischen Herausforderungen im 21. Jh. Moralisches Fragen beginnt ja an dem Punkt, wo wir mit unseren gewohnten Handlungsmustern an Grenzen stoßen und uns neu fragen lassen: „Was sollen wir tun?", „Was soll ich tun?", „Wie sollen wir unser Leben führen – gesellschaftlich und individuell?" Das, was man zuweilen als Merkmal von Religion gesehen hat, gilt in abgewandelter Form auch für die ethische Reflexion: Diese ist „Unterbrechung" und kann an der Differenz zwischen dem Handeln und dem „Was" unseres Tuns ansetzen. Sie wird gerade in der Distanz zum unmittelbaren Handlungsgeschehen ihre judikative und argumentative Kompetenz durch Klarlegung der Problemstrukturen und der sittlich relevanten Sach- und Sinnverhalte unter Beweis stellen. Ebenso kann sie aber genau an diesem Punkt der „Unterbrechung" aufweisen, wie sehr die Moralfähigkeit geradezu die sittliche Substanz des Menschseins ausmacht und zur entscheidenden Ressource zur Bewältigung auch der ethischen Fragen im 21. Jh. zu werden vermag. „Moral als Preis der Moderne" – auf diesen Begriff hat H. in einem früheren Buchtitel die neuzeitliche Entwicklung seit der Etablierung des Wissenschaftsdenkens, der Ökonomisierung, der Europäisierung und der Globalisierung (vgl. 8) gebracht. Was der Vf. aber im vorliegenden Buch deutlicher herausstellt, ist der positive Aspekt dieser Formulierung: Moral ist nicht einfach nur der Preis, den wir angesichts wachsender Unsicherheiten, des Wegbrechens von Traditionen oder anderer überkommener Sinnträger zu zahlen haben. Sie ist – sogar in erster Instanz – eine Auszeichnung, nämlich von unbedingter Freiheit des Menschen, von Verantwortung und Pflicht, sich selbst aus Vernunft heraus sein Gesetz zu geben und sich an dieses Gesetz seiner Vernunft zu binden, ist doch für Kant diese sittliche Autonomie der Grund der Menschenwürde, wie sie jedem Menschen zukommt, der dieser Spezies Mensch angehört.

Einen solchen Weg zu beschreiten, erfordert Mut, wie er durch das Wort „Moral" schon benannt wird. Solcher Mut mag im Alltäglichen alles andere als selbstverständlich sein, er kann aber, wie die Demonstrationen für die Meinungsfreiheit als Menschen- und Grundrecht zeigen, in Krisensituationen unmittelbar geweckt und wach werden, wo Menschen spüren, dass es um sie selbst in ihrer unverrechenbaren, unveräußerlichen sittlich-verantwortlichen Freiheit geht. In Situationen, in denen die Grundfreiheiten der menschlichen Person nicht akut bedroht, aber durch technische oder wirtschaftliche Entwicklungen nachhaltig tangiert werden können, muss das Gespür für die Moral als in einem wahren Sinne entscheidender Ressource der Person geweckt und entwickelt werden. Dies kann nur durch geduldige argumentative Arbeit, durch sachhaltiges Gründe-Geben geschehen, gilt doch nach wie vor der Grundsatz der ethischen Tradition, dass der Wille nur dem folgen kann, was ihm vernunftmäßig geordnet vorgelegt ist, d.h. im Horizont des uneingeschränkt Guten.

Diese Motive mögen es sein, die H. dazu veranlassen, quasi mit traditionellen Mitteln, d.h. mit den Mitteln klassischer Ethik auch im Hinblick auf das 21. Jh. zu operieren.

Und nur auf diesem Hintergrund lassen sich die Schlüsselthese von der Macht der Moral und das Anliegen des Buches verstehen. Für einen weiteren Leserkreis geschrieben entfaltet H. dies in Grundlegung und Konkretion. Am Anfang steht eine anthropologische Fundierung und biophilosophische Weiterführung: „*Animal morabile*. Skizze einer Moralanthropologie", „Biozentrische Anthropozentrik. Hierarchien des Lebendigen", „Können Tiere denken? Ein Literaturbericht". Es folgen Beiträge zu einer Wissenschafts- und Technikethik: „Forschungsethik: Rechtsmoral vor Tugendmoral", „Ethik als ‚Fortschrittskiller'?", „Überleben, Machtsteigerung und Luxus: Zur Ethik der Technik", „Der Mensch zwischen Sicherheit und Risiko. Zweimal sieben Thesen", „Identität im Zeitalter

der Digitalisierung". Der Ökologie und Ökonomie sind zwei Aufsätze gewidmet: „Prolegomena einer ökologischen Ethik. Neun Bausteine", „Lauterkeit im Wettbewerb". Den Abschluss bilden weitere philosophisch-ethisch zugespitzte Reflexionen: „Kostbare Ressource mit drei Buchstaben: Mut", „Philosophische Ethik: ‚Fahne im Wind' oder ‚Fels in der Brandung'?", „Ausblick: Über die Macht der Moral". Dem Schlussgedanken des letzten Beitrags kann man in Aussage und Tenor voll zustimmen: „Die Moral ist gewiß keine wehrlose Angelegenheit. Als eine Instanz, die über die Integrität einer Person, folglich über Selbst- und Fremdachtung entscheidet, als eine Instanz, die unseren Blick auf die Welt und die Antriebsrichtung prägt, die überdies Erwartungen schafft, das Recht verändert, dabei die Grenzen von Kulturen überschreitet und für deren Koexistenz mitzuständig ist, enthält sie ein großes Machtpotential. In der Aktualisierung aber, eingespannt zwischen Macht und Ohnmacht, überdies dem Mißbrauch, auch der Illusion ausgesetzt, bleibt die Macht der Moral stets prekär." (203)

Insgesamt gesehen handelt es sich um ein anregendes Buch, das als Beitragssammlung auf allzu große Systematisierung verzichtet, aber im Sinne der aristotelischen praktischen Philosophie Grundrisse bietet. Sich an eine zeitgemäße Ethik angesichts der Strittigkeit und Komplexität oder gar Unüberschaubarkeit ihrer Fragen anzunähern, erfordert Moral, zu der dieses Buch ermutigen will.

Bonn Gerhard Höver

Die Moral der Energiewende. Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie, hg. v. Jochen Ostheimer / Markus Vogt. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 266 S. (Ethik im Diskurs, 10), kt € 34,90 ISBN: 978–3–17–022933–4

Seit dem ersten dt. Atomausstiegsbeschluss der rot-grünen Bundesregierung im Jahr 2000 war es in der Debatte um die friedliche Nutzung der Kernenergie zehn Jahre lang still geworden. Einzig das Endlagerproblem erhitzte noch die Gemüter. Doch mit dem Beschluss der schwarz-gelben Regierung von 2010, den Ausstieg rückgängig zu machen und die Laufzeiten der Kernkraftwerke zu verlängern, und der nur ein halbes Jahr später von derselben Regierung ausgerufenen „Energiewende", die in Reaktion auf die Katastrophe von Fukushima das Ende der dt. Atomkraftwerke umso schneller erreichen soll, ist die Frage der kerntechnischen Energieerzeugung wieder auf der Agenda. Insofern ist es überfällig und notwendig, darüber auch wissenschaftlich vertieft nachzudenken und Stellung zu beziehen. Der von Jochen Ostheimer und Markus Vogt herausgegebene Sammelband tut genau dies. Seine Leitidee ist die Frage nach dem adäquaten Umgang mit den inhärenten Risiken der zivilen Nutzung der Kernenergie.

Die Darlegung gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil „Ethische Methoden und Kriterien" (17–105) wird von *Markus Vogt, Julian Nida-Rümelin, Jochen Ostheimer* und *Rafaela Hillerbrand* eine vielschichtige und differenzierte ethische Reflexion auf die Kernenergie und ihre Risiken geleistet. Dass hier gleich vier theologische bzw. philosophische Ethiker/innen ihre Beiträge einbringen, untermauert das besondere Gewicht der Ethik in der Gesamtkonzeption des Sammelbandes. Der zweite Teil „Die Energiewende als wirtschaftliches und rechtliches Risiko" (107–209) legt in den Beiträgen von *Reiner Kümmel, Wolfgang Buchholz / Johannes Pfeiffer / Jonas Frank, Jens Kersten* und *Felix Ekardt* ökonomische und juristische, aber auch über den Titel hinausgehend naturwissenschaftlich-technische Paradigmen der Risikowahrnehmung dar und wendet sie sowohl auf die Kernenergie als auch (was bemerkenswert ist) auf die alternativen Energien an, die diese ablösen sollen. Schließlich bietet der dritte Teil „Gesellschaftliche Kontexte der Risikowahrnehmung" (209–260) in den Beiträgen von *Ortwin Renn / Marion Dreyer* sowie von *Michael Schüring / Frank Uekötter* geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Zugänge zu dem Thema.

Der Sammelband besticht durch seine enorme Interdisziplinarität, die aus der Sicht des Rez.en weder zu schmal noch zu breit angelegt ist, sondern genau die einschlägig kompetenten Disziplinen abbildet. Alle enthaltenen Beiträge zeichnen sich durch ein hohes Niveau aus, bleiben aber dennoch gut lesbar und auch für Personen anderer Fächer verständlich. Dabei verarbeiten alle Beiträge einen Großteil der facheigenen aktuellen Literatur zum Thema, sodass man mit diesem Buch einen sehr verlässlichen Überblick über den aktuellen Stand der Wissenschaft bekommt.

Dennoch möchte der Rez. drei besondere „Highlights" herausstellen: Der Beitrag des Physikers Kümmel ist höchst präzise, enorm differenziert und zugleich provokant gegen die gesellschaftlichen Mainstream-Klischees geschrieben. Der Artikel des Volkswirtschaftlers Buchholz et al. demonstriert Nichtökonomen höchst eindrucksvoll, wie technische Risiken in ökonomische Kalkulationen übersetzt werden können. Und die Ausführungen des Historikers Uekötter machen unterhaltsam und zugleich glasklar deutlich, dass die zivile Kernenergienutzung in Deutschland bereits vom ersten Moment an ein Ablaufdatum hatte und nicht erst mit den Ausstiegsbeschlüssen 2000 und 2011 den „Dolchstoß" erhielt.

Ein paar kleinere und größere Kritikpunkte sollen die überaus positive Gesamtsicht des Buches nicht schmälern, sondern werden eher der Vollständigkeit halber angeführt: Auf S. 27 hätte man sich einen Beleg für die erwähnte Position der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften gewünscht; auf S. 43 ist mehrfach von „Risikobewertung" die Rede, wo vermutlich „Risikoabschätzung" gemeint ist, wie auf S. 42 richtig formuliert wird; der Beitrag von Ostheimer ist mit 39 Seiten der weitaus längste und holt im Grundlagenteil wirklich sehr weit aus. Das ermüdet und macht ungeduldig. Eine Streichung der m.E. verzichtbaren Abschnitte 2 und 3 hätte den Artikel auf 25 Seiten und damit auf ein verdauliches „Normalmaß" komprimiert.

Zwei Kritikpunkte seien als Anregungen an die Hg. verstanden: In der Einleitung fast jedes Artikels wird die Katastrophe von Fukushima und die politische Antwort der dt. Regierung darauf dargestellt. Nicht immer kommen dabei neue Aspekte ins Spiel, oft wiederholen sich dieselben Gesichtspunkte. Hier wäre es aus Leser/innen/sicht hilfreicher gewesen, man hätte die „History" des Jahres 2011 relativ detailliert an den Anfang des Buches gestellt und die Vf. gebeten, in ihren Artikeln darauf Bezug zu nehmen, ohne sie lang und breit zu wiederholen. Irritiert hat mich der Titel des Buches. Ober- und Untertitel stehen in Spannung zueinander und zum Buchinhalt: Die „Risikowahrnehmung im Wandel am Beispiel der Atomenergie" (Untertitel) wird im Buch bestens geliefert, ebenso die aus unerklärlichen Gründen im Untertitel nicht genannte Risikowahrnehmung am Beispiel der Energiewende. Aber nicht geliefert wird die im Obertitel versprochene „Moral der Energiewende" insgesamt. Denn dann hätten, wie Vogt auf S. 28 und Kümmel auf S. 132 treffend bemerken, auch individualethische Fragen des Lebensstils und des leitenden Wohlstandsmodells behandelt werden müssen. Diese Fragen schließt das Konzept des Bandes aber explizit aus. Insofern scheint mir der Obertitel nicht sehr glücklich gewählt zu sein.

Verglichen mit dem großen Gewinn, den die Lektüre des Buches bietet, bleiben die Kritikpunkte marginal. Wer sich gründlicher als in den Tageszeitungen mit dem dt. Atomausstieg und der Energiewende beschäftigen möchte, hat in diesem Band eine exzellente Basis.

Linz Michael Rosenberger

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Voigt, Karl Heinz: **Ökumene in Deutschland**. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945. – Göttingen: V&R unipress 2014. 311 S. (Kirche – Konfession – Religion, 62), geb. € 44,99 ISBN: 978–3–8471–0269–4

Die Ökumene ist in Deutschland heutzutage ein so selbstverständliches Thema sowohl innerhalb der Theologie als auch unter den Gläubigen in den Gemeinden, dass es expliziter Erinnerungen daran bedarf, dass sie ein noch nicht sehr lange etabliertes Anliegen ist. Karl Heinz Voigt, ein engagierter methodistischer Ökumeniker, der für seine Forschungen zur Geschichte der Freikirchen in Deutschland und besonders seiner eigenen Kirche bekannt ist, zeigt im Vergleich mit Großbritannien, den USA und der Anfang des 20. Jh.s aufkommenden ökumenischen Bewegung, dass ökumenische Bestrebungen in Deutschland erst verhältnismäßig spät Fuß fassen konnten. Für den von ihm untersuchten Zeitraum von ca. 100 Jahren, beginnend mit der Märzrevolution 1848 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs 1945, wobei die 1930er- und 1940er-Jahre kaum behandelt werden, macht er eine Offenheit gegenüber anderen Kirchen nur bei Freikirchen, landeskirchlichen Einzelpersonen und international vernetzten Organisationen wie dem Deutschen Arbeitsausschuss des Weltbunds für Freundschaftsarbeit aus. Gründe hierfür sieht V. v.a. im Verhältnis von Staat und Kirche. Ein Anliegen des Buches ist es zu zeigen, dass ein Zusammenhang zwischen der Stellung der Kirchen im Staat und deren ökumenischer Gesinnung bestehe. Die besondere dt. Situation mit den seit der Reformation bestehenden Landeskirchen habe zu einer „Wagenburgmentalität" (262) geführt, die auch nach ersten Erschütterungen 1848 und dem Zusammenbruch des Staatskirchenwesens mit dem Ende des Kaiserreichs 1918 weiterbestanden habe. Dagegen herrschte zeitgleich bei den Kirchen in den genannten angelsächsischen Ländern, in denen Religionsfreiheit galt, ein deutlich größeres Interesse an anderen Kirchen und der Zusammenarbeit mit ihnen. Dies zeige, dass eine Geschichte der Ökumene aus nationaler Perspektive erforderlich sei, auch wenn das ökumenische Anliegen ein nationale Grenzen überschreitendes ist. Die innerdeutschen Entwicklungen werden dementsprechend stets im Kontext internationaler Geschehnisse untersucht. V. kommt zu dem Ergebnis, dass in dieser Zeit ökumenische Aktivitäten in Deutschland überwiegend aus dem Ausland angestoßen wurden und erforscht, wie

sie von den dt. Kirchen aufgenommen wurden bzw. wie sich diese gegenüber der sich formierenden ökumenischen Bewegung verhielten.

Die sehr themenreiche Untersuchung folgt in ihrer Grundstruktur dem chronologischen Verlauf, indem dem 19. Jh. das erste und dem 20. Jh. das zweite Kap. gewidmet ist. Thema des ersten Kap.s sind erste ökumenische Aufbrüche und Vorboten, wie die Gründung der Evangelical Alliance, Heiligungs-, Weltsonntagsschul- und Weltmissionsbewegung und sie prägende Persönlichkeiten. Behandelt werden ebenso die konfessionellen Weltbünde als wichtige Grundlage für weitere ökumenische Entwicklungen. Eigens zu erwähnen ist die Abhandlung zur Entstehung der Kirchentage (Kap. I, 1.1), die ausgelöst durch die Märzrevolution 1848 sich erstmals der Frage nach einem engeren Miteinander der Landeskirchen untereinander, aber auch deren Verhältnis zu den Freikirchen stellen. Dieses Unterkap. bleibt eines der wenigen, das sich etwas ausführlicher der Ökumene zwischen lutherischen, reformierten und unierten Staats- bzw. Landeskirchen widmet.

Strukturiert wird das zweite Kap. durch die Vor-, Gründungs- und Fortsetzungskonferenzen des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen, Life and Work und Faith and Order. Es werden jeweils die dt. Haltung dazu, die Beteiligung und Wirkungen in Deutschland erörtert. Ein weiteres wichtiges Thema des Kap.s ist daneben die gleichmäßige, konfessionsunabhängige Verteilung von Nachkriegshilfen in Deutschland nach beiden Weltkriegen, wobei der Fokus auf dem Ersten Weltkrieg liegt (Kap. II, 6., 8.). Eine letzte ausführliche Behandlung der innerdeutschen Beziehungen der evangelischen Kirchen erfährt die Zeit des Nationalsozialismus (Kap. II, 15.), in der die Freikirchen ihre Eigenständigkeit behaupten konnten. Nicht verschwiegen wird, dass auch Vertreter der Freikirchen nicht frei von nationalsozialistischem Gedankengut blieben, was auf der Weltkonferenz von Life and Work 1937 in Oxford zum Eklat führte.

Der Gesamteindruck zur Entwicklung der Ökumene in Deutschland in den untersuchten 100 Jahren fällt deutlich negativ aus, auch wenn langsame ökumenische Tendenzen auszumachen sind. Die Feststellung der evangelisch-landeskirchlichen Skepsis und überwiegenden Ablehnung gegenüber der ökumenischen Bewegung und den Freikirchen sowie deren Ausschluss aus Gremien und Delegationen zieht sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Themen. Positive ökumenische Veränderungen und Öffnungen findet der Vf., wo die Landeskirchen die Freikirchen in den Blick nehmen und über ihr Verhältnis zu ihnen beraten (auf den ersten Kirchentagen, Mitte der 1920er-Jahre in der Frage der Anerkennung der Freikirchen als Kirchen), mit ihnen zusammenarbeiten (bei Allianzgebetswochen, im Weltbund für Freundschaftsarbeit) oder bei ökumenisch engagierten Einzelpersonen (A. W. Schreiber, A. Deißmann). Erste ökumenische Lehrgespräche erkennt V. in den Tagungen des nationalen Fortsetzungsausschusses der Konferenz von Faith and Order 1927 in Lausanne. 1922 beschloss der Deutsche Evangelische Kirchentag die Aufgabe, Kontakte zu den Kirchen des Auslands zu pflegen und an ökumenischen Konferenzen teilzunehmen. Dies war ein bedeutender Schritt, doch überwog auch danach noch lange die ablehnende und abgrenzende Haltung.

Einigen Institutionen und Personen kommt nach Ansicht des Vf.s ein spezielles Verdienst um die Ökumene in Deutschland zu, die darum ausführlicher behandelt werden. Zu nennen sind hier der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und dessen dt. Abteilung zusammen mit seinem Mitbegründer und langjährigen Geschäftsführer Friedrich Siegmund-Schultze (besonders Kap. II, 3., 4. und 12.) sowie die Geschichte der VEF (Kap. II, 5.1.1, 14.). Siegmund-Schultze wird als eine der wichtigsten Persönlichkeiten der Zeit für die dt. Ökumene vorgestellt. Im Blick auf den Deutschen Arbeitsausschuss des Weltbunds für Freundschaftsarbeit vertritt der Vf. die These, dass er als eine Art Vorläuferorganisation der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) angesehen werden müsse, was bisher noch nicht ausreichend erkannt und gewürdigt werde (171f).

Teilweise dem untersuchten Zeitraum, wohl aber auch der Herkunft des methodistischen Vf.s geschuldet ist die klar freikirchliche Perspektive. Es werden besonders die ökumenischen Tätigkeiten und Haltungen der VEF-Gründungskirchen und unter ihnen die methodistische Kirche in den Fokus gerückt. Weitere Freikirchen wie die evangelisch-lutherischen Freikirchen (heute SELK), die Herrnhuter Brüder-Unität sowie die Mennoniten finden immer wieder Erwähnung, stehen aber nicht im Mittelpunkt. Die evangelischen Landeskirchen sind die zweiten Hauptakteure, treten jedoch fast ausschließlich in ihrem Verhältnis zu den Freikirchen in Erscheinung; ökumenische Annäherungen unter lutherischen, reformierten und unierten Kirchen finden nur gelegentlich am Rande Erwähnung. Den katholischen und orthodoxen Kirchen ist nur ein sehr knappes Kap. am Ende des Buches (Kap. 17) gewidmet. Dieser Fokus mag auch mit V.s Ökumeneverständnis zusammenhängen. In der Untersuchung sind Beziehungen von Bedeutung, „an denen Personen verschiedener Konfessionen und Denominationen nicht aus privatem Interesse, sondern im Sinne kirchlicher Repräsentation […] beteiligt waren" (15). Bei der Lektüre zeigt sich zudem, dass es dem Vf. v. a. um multilaterale ökumenische Kontakte und die internationale Einbindung geht. Dennoch überrascht dieser Befund vor der Folie des Buchtitels. Eine Abhandlung zum Thema „Ökumene in Deutschland" ließe erwarten, dass auch die ökumenischen Entwicklungen mit Beteiligung der anderen Kirchen mehr Beachtung und Würdigung erfahren.

Münster Agnes Slunitschek

Winkler, Dietmar W.: **Wann kommt die Einheit?** Ökumene als Programm und Herausforderung. – Wien/Graz/Klagenfurt: Styria premium 2014. 136 S. (Kardinal König Bibliothek, 4), geb. € 16,99 ISBN: 978–3–222–13386–2

Zum 50-jährigen Jubiläum der Verabschiedung des Ökumenismusdekretes (UR) erschien der vierte Band der insgesamt siebenbändigen Reihe der „Kardinal König Bibliothek", der den Weg der röm.-kath. Kirche in die ökumenische Bewegung hinein beschreibt und dabei die reformfördernde Rolle des Wiener Kardinals Franz König anhand von Dokumenten aus dem Kardinal-König-Archiv darlegt. Die Reihe intendiert eine kritische Aufarbeitung der Archivunterlagen zu sieben Themen im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem Erscheinungszeitraum von 2012 bis 2015. Das Anliegen ist, für die sieben Bereiche – Aufbruch, Christusglaube, Liturgie, Einheit, Bibel, Kommunikation und Öffnung zur Welt – das Erreichte zu sichten und Perspektiven für die Weiterarbeit aufzuzeigen.

Bereits am Anfang des Geleitwortes beschreibt der Vf. K. als „maßgeblichen Promotor und Förderer der christlichen Einheit" und „ökumenischen Brückenbauer" (7). Dazu regten den Kardinal v. a. einzelne Begegnungen an, durch die er sich immer stärker ökumenisch involvieren ließ, sodass er engagiert ein zunehmend vielfältiger werdendes Netzwerk knüpfte. Der Vf. zeigt das Agieren K.s eingebettet in eine Nachzeichnung des Prozesses in der röm.-kath. Kirche, die zunächst offiziell die ökumenische Bewegung ablehnte und es röm.-kath. Theologen verbot, entsprechenden Versammlungen beizuwohnen. K. war an vielfältigen Vorbereitungen für eine Wende durch informelle Kontakte beteiligt, bevor es zu öffentlichen Begegnungen von Kirchenvertretern und Veröffentlichungen verschiedener Lehrschreiben kommen konnte. Die Konzilsereignisse des Vaticanum II werden durch Rückblicke und Ausblicke auf die Zeit vor und nach dieser Neuorientierung innerhalb der röm.-kath. Kirche gewürdigt. Der Fokus auf persönliche Begegnungen und vielfältigen theologischen Austausch, der den Einsatz K.s kennzeichnet, wird bereits in der Gliederung des Bandes deutlich: Der Vf. widmet drei Kap. explizit den Beziehungen von K. zu den Konzilspäpsten und Patriarch Athenagoras (54–93).

Der Anhang enthält Endnoten („Anmerkungen", 133–136), eine Personenübersicht, je mit Kurzangaben zu Lebensdaten, Aufgaben und kirchlichen Ämtern (137–142) sowie ein Quellen- und Literaturverzeichnis. Letzteres differenziert zwischen unveröffentlichten Quellen (143f), veröffentlichten Quellen (144f) und Literatur (145–147).

Das Kap. „Eine Eingebung des Heiligen Geistes" (9–13) ist so betitelt, wie Papst Johannes XXIII. selbst die Idee zum Konzil bezeichnete, die in ihm während der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen 1959 wuchs. Wie überraschend die Konzilseinberufung und die dazugehörige thematische Bestimmung kamen, zeigt ein Blick auf den „Beginn der ökumenischen Bewegung" (14–28). Darin werden wichtige Etappen internationaler Organisationsbildung aufgerufen, durch welche die röm.-kath. Kirche erstmals in ihrem Selbstverständnis als die Einheit verkörpernde Weltkirche angefragt wurde. Weiter werden „Römisch-katholische Reaktionen auf die ökumenische Bewegung" (29–39) dargestellt. Auch wenn die ablehnende Haltung zunehmend aufbrach, wurde weiterhin eine klare Rückkehrökumene vertreten. Der Vf. untersucht die Entwicklung der Reflexionen innerhalb der Dokumente *Mortalium animos*, *Cum compertum*, *Ecclesia catholica*, *Mystici corporis*, *Humani generis* und *Sempiternus rex*, die zwischen 1928 und 1951 veröffentlicht wurden. Seit Beginn der 1950er-Jahre begannen röm.-kath. Vertreter sich aktiv in das ökumenische Geschehen einzubringen und durch diese neue Praxis „Ökumenische Weichenstellungen für das Konzil" (40–45) zu schaffen. Von Johannes XXIII. wurde das Vaticanum II als „Ökumenisches Konzil" (42) gedacht, was allerdings weiter binnen-röm.-kath. zu verstehen war. Die Bedeutung der Einheitsthematik unterstreicht die Gründung des „Sekretariats für die Einheit der Christen" 1960. Im Weiteren wird die konstruktive Zusammenarbeit mit „Konzilsberatern und Konzilsbeobachtern" (46–53) aufgezeigt: „Der theologische Transfer auf dem Konzil sprengte die konfessionellen Grenzen" (49).

Die persönliche Verbundenheit von „Johannes XXIII. und Kardinal König" (54–65) wirkte sich positiv auf eine zunächst inoffizielle Kontaktaufnahme zur Orthodoxie aus. Beide glaubten „an die Chance des Dialogs und an die positive Wirkung von persönlichen Kontakten" (58). Diese wurden insbes. durch zunächst private, später auch offizielle Treffen zwischen dem „Patriarchen Athenagoras und Kardinal König" (66–88) aufgebaut, auch wenn manche Begegnungen aus politischen Gründen nicht wie geplant stattfinden konnten, was durch die Auswertung von Archivquellen erschlossen werden kann. Der Vf. bezieht verschiedene kleinere Schreiben und Briefwechsel zwischen K. und Athenagoras sowie weiterer Beteiligter in Übersetzung mit ein. Neben der ausführlichen Darlegung der Vernetzungen K.s zu den orthodoxen Kirchen wird auch festgestellt, dass er umfangreiche Kontakte zu den aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen pflegte. Die Darstellung und Auswertung eines Briefes des anglikanischen Erzbischofs Ramsey „zeigt, dass der Wiener Kardinal spätestens zu diesem Zeitpunkt eine zentrale Persönlichkeit der weltweiten Ökumene geworden war" (87), sodass Wien aufgrund der Initiativen K.s als „Drehscheibe der Ökumene jenseits des Vatikans" (88) bezeichnet wird. Das im Vergleich zu den beiden vorangegangenen recht kurz gehaltene Kap. „Paul VI. und Kardinal König" (89–93) zeigt die gegenseitige Wertschätzung beider anhand von Äußerungen des Kardinals einerseits und seiner Ernennung zum ersten Präsidenten des 1964 gegründeten „Sekretariats für die Nichtglaubenden" durch den Papst andererseits, der gleichzeitig akzeptiert, dass K. diese Aufgabe von Wien aus und nicht direkt in Rom wahrnimmt.

K. ist an der „ökumenischen Wende auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (94–110) hauptsächlich durch seine Impulse für das Ökumenismusdekret

und sein Hintergrundwirken als habilitierter Religionswissenschaftler an dem Dokument über nichtchristliche Religionen (NA) beteiligt. Deutlich wird dies im „inoffiziellen Einsatz Königs für die Öffnung der Kirche – neben seinen offiziellen und dokumentierten Konzilsreden" (99). Darüber hinaus engagierte sich K. bei ekklesiologischen Überlegungen und setzte sich als theologischer Denker bei einem Disput gegen Kardinal Santos durch, sodass folglich ein Kap. zur Marienverehrung den letzten Teil von LG bildet und nicht zu einem separaten Text ausformuliert wurde. Während des Konzils war K. nachweislich mit reformierten, protestantischen, anglikanischen, orthodoxen und uniert-orientalischen Theologen kontinuierlich im Gespräch. Auf die „Ökumenische Ernte: orthodox-katholische Versöhnung" (111–114) mit der wechselseitigen Aufhebung der Exkommunikation 1965 hatte K. effektiv mit hingearbeitet. Weiter konnte er aufgrund seiner Prominenz „Ökumenische Pionierleistungen: *Pro Oriente*" (115–128) fördern und eine Verständigung zwischen Ost und West vorantreiben. Im letzten Kap. „Ein Vermächtnis" (129–131) appelliert der Vf.: „Wie Kardinal König und andere Pioniere der Ökumene mit Geduld und Beharrlichkeit an der Einheit der Kirche Jesu Christi arbeiteten, so gilt es, dies auch heute zu tun" (131).

Der im Titel gestellten Frage nach der Einheit wird also zunächst anhand des langsamen interkonfessionellen Kennenlernens nachgegangen. Anschließend zeigt der Vf. konkret die Bedeutung dieser Frage für das Vaticanum II von Beginn an auf, geht auf die Gründung des Einheitssekretariats ein und zitiert schließlich die Hoffnung K.s, „daß die Wiedervereinigung der Christenheit nicht von vornherein als illusorisch anzusehen ist" (110). Die Präsentation wird durch zehn Fotos und weitere Originaldokumente, darunter Notizzettel, Briefe, Telegramme, schriftliche Erinnerungen, Reden und Aufsätze von K. veranschaulicht. Damit liegt eine facettenreiche Darstellung der Rolle vor, die K. vor, während und nach des Vaticanum II übernommen hat und K. u. a. als „eine führende Persönlichkeit des Konzils" (11) wertet.

Neben den differenzierten Ausführungen und auch kritischen Anfragen an die Rezeption des Konzils fällt auf, dass der Vf. das Handeln K.s mit erkennbar hoher Sympathie bewertet.

Die Aufarbeitung vermag einen breiten Adressatenkreis anzusprechen, da sie bislang unveröffentlichtes Material erschließt, aber auch Basiswissen vermittelt.

Münster Christina Mentemeier

Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven, für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hg. v. Dorothea Sattler / Volker Leppin. – Freiburg i. Br.: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 119 S. (Dialog der Kirchen, 16), kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–34745–0 (Herder) bzw. 978–3–525–57038–8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Gedenkfeiern verraten in der Regel mehr über die Zeitumstände, in der sie begangen werden, als über ihren historischen Anlass und den diesbezüglichen Gegenstand kollektiven Erinnerns. Man lese etwa, um sich zu vergewissern, den Rückblick der Berliner Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg auf vergangene Reformationsjubiläen im Vorfeld von 2017: „die erinnerte Vergangenheit wurde zur immer neuen Projektionsfläche des gegenwärtigen Lebens mit seinen Wünschen und Werten, das sich durch sie feierlich bestätigt und erhoben fand" (D. Wendebourg: „Vergangene Reformationsjubiläen. Ein Rückblick im Vorfeld von 2017", in: *Der Reformator Martin Luther 2017*. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, hg. v. H. Schilling, Berlin/München/Boston 2014, 261–281, hier: 280). Auch gegenteilige Empfindungen und negative Gefühle des Grams und der Bedrückung, der Abneigung oder der Wut etc. vermögen Erinnerung von Vergangenem mit sich zu führen; ja, je nach Lage und Sicht der Dinge kann ein historisches Gedenken, welches auf der einen Seite hellen Jubel und schiere Freude auslöst, auf der anderen Ursache von gravierenden Bedenken, von Trübsal und Trauer sein. Auch hierfür bietet die Geschichte der Zentenarfeiern der Reformation genügend Beispiele und exemplarisches Anschauungsmaterial. Kann die traditionelle Ambivalenz des Reformationsgedächtnisses im Geist christlicher Ökumene überwunden werden? Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) bejaht diese Frage und trägt nach eigener Einschätzung „im Konzert der vielen Meinungen zum Gedenkjahr 2017 etwas bei, was an anderen Orten in dieser Form nicht geschieht: eine Zusammenschau der historischen Rekonstruktion der Ereignisse im 16. Jh. in Verbindung mit grundlegenden Fragen des Kirchenverständnisses unter dem leitenden Gesichtspunkt der Reformbedürftigkeit und Reformfähigkeit aller Kirchen" (21).

Über die Entstehungskontexte des Vorhabens, die Geschichte des Projekts, seine Einordnung in Grundanliegen des ÖAK sowie zum theologischen Profil der Studie informieren einführend (10–21; 22–32) die wissenschaftlichen Leiter und Hg. des auf Deutsch (33–74) und in englischer Übersetzung (75–113) vorgelegten Textes. Dieser ist in vier Teile gegliedert: 1. „Begriffe"; 2. „Historische Perspektiven"; 3. „Systematische Perspektiven"; 4. „Ökumenische Herausforderungen". Ihren Ausgang nimmt die Untersuchung bei der Beobachtung, dass die traditionelle „Konfrontation konfessioneller Deutungsmuster" (33) von dem, was Reformation oder Reformationsgeschichte heißt, aktuell „einem vielfältigen Beziehungsgeflecht gewichen" (ebd.) sei. Lange Zeit habe je nach konfessioneller Ausrichtung „die Wahrnehmung der Geschehnisse als Spaltung der einen Kirche des lateinischen Europa oder als Erneuerung der Kirche im Sinne der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein und durch den Glauben allein" (ebd.) überwogen. Dementsprechend hätten sich „auch die traditionellen Ursprungserzählungen, mit denen sich die neuzeitlichen Konfessionskirchen diese Geschehnisse vergegenwärtigen" (ebd.), erheblich unterschieden. In beiden Hinsichten ist es nach Urteil des ÖAK mittlerweile zu einer grundlegenden Änderung und zu einer Annäherung der Perspektiven gekommen: „Die katholische Lutherforschung der Mitte des vergangenen Jahrhunderts hat verkrustete Bilder von einem lediglich an seiner Skrupulosität als Mönch leidenden Martin Luther aufgebrochen und die Wurzeln der Reformation in den tatsächlichen Zuständen kirchlichen Lebens und in den Transformationsprozessen des späten Mittelalters offengelegt. […] Umgekehrt wichen auf evangelischer Seite eindeutig negative Darstellungen der mittelalterlichen Kirche und Heroisierungen Luthers und anderer Reformatoren einer realistischeren Würdigung des vielfältigen mittelalterlichen Bemühens, der Gnade Gottes und dem Tun des Menschen zugleich einen Platz im Heilsplan Gottes zu geben. Die damit gegebene konfessionelle Öffnung verbindet sich in der Reformationsforschung zunehmend mit einer Internationalisierung und Einbindung in die allgemeine Geschichtswissenschaft." (33f) Terminologisch hat diese Entwicklung, wie in dem Textteil zur Geschichte der Begriffe „Reform", „Reformation" etc. eigens ausgeführt wird, zu der auch unter evangelischen oder katholischen Kirchenhistorikern verbreiteten Neigung geführt, „konfessionelle Ungleichgewichte in der Beschreibung zu vermeiden und mögliche normative Begriffe durch Begriffe aus dem Zusammenhang konfessionsneutraler Theoriebildung zu ersetzen" (36).

Ein Beispiel konfessionsneutraler Beurteilung der Reformationsgeschichte und ihrer Folgen bietet das sog. Konfessionalisierungsparadigma, das in Bezug auf Entwicklungsprozesse, die sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jh.s im Gang befinden, funktionsanalog auf alle Kirchentümer in Anwendung gebracht wird. Dass diese Anwendung systematisch-theologische Probleme nach sich zieht, die v. a. ekklesiologisch virulent werden, ist offenkundig – ganz abgesehen von der Frage, was unter einer konfessionsneutralen Theoriebildung kirchengeschichtlich-historiographisch eigentlich zu verstehen sei. In dem mit der Überschrift „Historische Perspektiven" überschriebenen Teil der Studien werden die angezeigten Theorieprobleme der allgemeinen Geschichtswissenschaft bzw. der kirchengeschichtlichen Disziplin als einer theologischen Größe nicht direkt angesprochen. Sie begegnen aber auf indirekte Weise und zwar vielfach, etwa im Zusammenhang der Feststellung, wonach „die katholische Kirche entgegen ihrer Ekklesiologie und ihrem Selbstverständnis faktisch mit Trient eine Konfessionskirche geworden" (49) ist. Was besagt dieser Satz, und was bedeutet er unter röm.-kath. und ökumenischen Gesichtspunkten? Wie hat man sich das Verhältnis zwischen – tatsächlicher oder vermeintlicher – historischer Faktizität und ekklesiologischem Begriff zu denken? Es wäre unbillig zu erwarten, dass Fragen dieser Reichweite, die keineswegs nur für die katholische, sondern auch für die evangelische Theologie höchst bedeutsam sind, in der Studie einer umfassenden Antwort zugeführt werden. Schon die Tatsache, dass sie wahrgenommen werden, ist ein Verdienst, wenngleich es bei der Wahrnehmung allein selbstverständlich nicht bleiben kann. Vielleicht hilft die schlichte Erkenntnis einen Schritt weiter, dass die Unterscheidung historischer und systematischer Perspektiven, welche der Gliederung der Studie zugrunde liegt, zwar aus heuristischen Gründen naheliegend ist, aber dennoch die Gefahr tendenzieller Abstraktionen in sich birgt, weil sich Historie und Systematik nachgerade unter theologischen Gesichtspunkten nun einmal nicht trennen lassen.

In historischer Perspektive behandelt die Studie die Voraussetzungen der Reformation im späten Mittelalter, ihren Verlauf, das Bemühen um Einigung und die Entstehung der neuzeitlichen Konfessionskirchen, wobei systematische Überlegungen hintergründig stets präsent sind. Reflektierte sich, was das Verhältnis von Reformation und Mittelalter angeht, der kontroverstheologische Gegensatz historiographisch lange Zeit darin, dass evangelische Reformationsgeschichtler ihren Gegenstand von der mittelalterlichen Tradition in der Regel scharf abgrenzten, wohingegen katholische Geschichtsschreiber den ungebrochen-kontinuierlichen Zusammenhang der eigenen Kirche mit dem mittelalterlichen Erbe betonten, so kam es „ab der Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer bemerkenswerten Verschiebung in der Forschung, als auf katholischer Seite die dekadenten Elemente des späten Mittelalters hervorgehoben wurden, auf evangelischer Seite hingegen die Intensität der hier anzutreffenden Frömmigkeit" (36f). Diese Verschiebung verrät über die Zeit, in der sie sich vollzog und damit über das geschichtliche Umfeld der sie vollziehenden Historiographie mindestens ebenso viel wie über den historischen Gegenstand, von dem sie handelt. Geschichtsschreibung ist nun einmal nie nur ein rezeptives, sondern immer auch ein systematisch-konstruktives Geschäft. An der Bestimmung der Voraussetzungen der Reformation im späten Mittelalter zeigt sich dies ebenso wie an ihren jeweiligen Verlaufsbeschreibungen: Stritt man bspw. über Forschergenerationen hinweg über die Frage der „initia Lutheri" und darüber, wann genau der Reformator zu seiner reformatorischen Einsicht gelangt sei, fühlt man sich jetzt unter Umständen bemüßigt, den Gedanken ganz aufzugeben, „man könne einen bestimmten Augenblick der reformatorischen Entdeckung identifizieren, an dem sich klar ‚vorreformatorisch' und ‚reformatorisch' im Werk Luthers unterscheiden ließen" (41).

Die Zeiten ändern sich und wir (und unser Blick auf sie) ändern uns mit ihnen, woraus folgt, dass in der Historiographie Vergangenheit, Gegenwart und selbst Zukunft in der Form der jeweiligen Aussicht zusammenwirken, die man auf sie nimmt. Reformation ist nicht nur eine historische, sondern zugleich eine theologische Kategorie und zwar nachgerade in ihrem Bestreben, zur ursprünglichen

Wahrheit des Christentums und zur genuina forma ecclesiae zurückzukehren. Denn die Rückführung der Kirche auf ihre genuine Gestalt kann „nicht in einer formalen Reproduktion der Kirche des apostolischen Zeitalters bestehen. Das haben auch die Reformatoren gesehen. Schon für sie war der Ursprung keine historische, sondern eine *präsentische* Kategorie. Ursprung der Kirche ist das sich jeweils in Kontinuität zur Kirche des Anfangs *neu* vergegenwärtigende Christusgeschehen, das konkreten Menschen in einer konkreten Zeit in Wort und Sakrament bezeugt wird." (53) Mit Thesen wie diesen ist das historische Reformationsdenken definitiv bei dogmatischen Fragen von aktueller Bedeutung angelangt.

Die systematischen Perspektiven werden nach erfolgter Bestimmung der Reformation als einer theologischen Kategorie und einer Skizze der Attribute der Kirche als Kriterien ihrer Erneuerung unter der in der Mitte des 20. Jh.s in den reformatorischen Kirchen aufgekommenen Losung entfaltet: Ecclesia est semper reformanda et purificanda, die Kirche muss immer reformiert und gereinigt werden. Gerade weil die historische Reformation theologisch keine Spaltung der westlichen Christenheit, sondern die Reform der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia intendiert habe, dürfe die ekklesiologische Kategorie des Reformatorischen nicht den Reformationskirchen vorbehalten werden. Nicht ihr Spezifikum oder Sondergut sei die „Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Evangeliums" (55), sondern ein beständiger Auftrag für alle Kirchen. Wie ist dieser Auftrag zu erfüllen und ein „überkonfessioneller Zugang zu einem gemeinchristlichen theologischen Begriff von Reformation" (56) zu erlangen? Antwort: Im Wesentlichen durch die ekklesiologische Kunst, differenzierte Zusammenhänge zu deuten und in Theorie und Praxis Unterscheidungen vorzunehmen, ohne zu trennen. Eins kann die Kirche mit ihrem in Jesus Christus kraft des Gottesgeistes gelegten Grundes nur sein durch konsequente Selbstunterscheidung ihrer geschichtlichen Gestalten von ihm. „Gottes offenbare Wirklichkeit und das heilsmittlerische Wirken des Geistes Jesu Christi sind allem kirchlichen Tun vorausgesetzt und vor allem in den zentralen Handlungsvollzügen von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Die Kirche handelt gottesdienstlich in der österlich-pfingstlichen Gewissheit, dass der in Wort und Sakrament bezeugte Jesus Christus sich durch die Heilsmedien in der Kraft des göttlichen Geistes selbst zu bezeugen vermag, um sich so als Haupt seiner Gemeinde und all ihrer Glieder zu erweisen." (56) Wo dieser hermeneutische Grundsatz gilt, besteht guter Grund zu der Hoffnung, dass traditionelle ekklesiologische Differenzen zwischen den Konfessionen ihren kirchentrennenden Charakter verlieren. Dies gilt nachgerade dann, wenn die kriteriologische Funktion des Rechtfertigungsartikels für die Ekklesiologie recht bedacht wird. Wie wir gute Werke der Liebe nur zu erbringen vermögen, wenn wir im Glauben unseres Heiles hoffnungsfroh gewiss sein dürfen, so können wir – ob als Ordinierte oder als Nichtordinierte – überzeugende Zeugen Jesu Christi nur unter der Voraussetzung sein, dass wir unser Zeugnis von dem in ihm Bezeugten unterschieden und getragen wissen.

Das Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen schließt seinen mit „Ökumenische Herausforderungen" überschriebenen vierten und letzten Teil mit der Bemerkung, die „bereits vorliegenden Ergebnisse der ökumenischen Dialoge geben hinreichend Anlaß dazu, dass die evangelischen Kirchen und die Römisch-katholische Kirche einander explizit als Kirchen Jesu Christi anerkennen" (73). Es sei „zu wünschen, dass die Kirchenleitungen ihre Gemeinden ermutigen, mit den Gemeinden in den anderen Konfessionen möglichst oft ökumenische Gottesdienste zu feiern und den Mitgliedern der anderen Kirchen auch eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren" (73f).

Sollte sich dieser Wunsch im oder im Zuge des Reformationsgedächtnisjahres erfüllen, dann würde für 2017 im Unterschied zu vorhergehenden Säkularfeiern in ökumenischer Hinsicht gelten, was in Lev 25,12 zu lesen steht: „Es ist ein Jubeljahr, es soll euch als heilig gelten."

München Gunther Wenz

Praktische Theologie

Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, hg. v. Martina Blasberg-Kuhnke / Bülent Ucar. – Frankfurt: Peter Lang 2013. 192 S. (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, 12), geb. € 19,95 ISBN: 978–3–631–64063–0

Das gemeinsame Zentrum für Islamische Theologie Münster/Osnabrück hat sich im Oktober 2012 der Herausforderung gestellt, eine christlich-muslimische Fachtagung zum Thema „Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft – von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland" zu organisieren. Herausforderung deshalb, da die islamische Seelsorge im Gegensatz zur christlichen noch in den Kinderschuhen steckt. Nicht nur Fragen, die die Praxis einer islamischen Seelsorge betreffen, sind noch offen, sondern auch Fragen nach den theologischen Grundlagen. Die Ergebnisse dieser Tagung wurden dann in dem hier zu rezensierenden gleichnamigen Sammelband unter der Herausgeberschaft von Martina Blasberg-Kuhnke und Bülent Ucar im Jahr 2013 publiziert. Das Buch beinhaltet insgesamt 13 Aufsätze, die auf drei Sektionen aufgeteilt sind: I. „Grundlagen und Entwicklung von Seelsorge", II. „Seelsorgekonzepte" und III. „Seelsorge in der Praxis". Dabei werden die Schwerpunkte auf „Entwicklung, Konzepte, das Verhältnis von Leib- und Seelsorge, die Beziehung zwischen Seelsorge und Beratung bzw. Therapie" (*Blasberg-Kuhnke / Ucar:* „Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft", 7) sowie auf „Ansätze und Praxis der Individual- und Kategorialseelsorge in Krankenhäusern und Altenheimen, Gefängnissen oder in der Telefon- und Notfallseelsorge" (ebd.) gelegt. Anhand dieser Überschriften und Schwerpunkte wird die Leitlinie des Sammelbandes deutlich: die Analyse der theologischen Grundlagen und der Praxis der islamischen Seelsorge kontrastiert mit der christlichen Erfahrung, um so die Implementierung und Entwicklung der islamischen Seelsorge ein Stück weiter nach vorne zu bringen. Ob das immer gelingt, soll nun exemplarisch anhand einer kurzen Besprechung einiger muslimischer Aufsätze in den einzelnen Sektionen geschehen. Das Hauptaugenmerk wird dabei auf der ersten Sektion liegen, die das theologische Fundament einer islamischen Seelsorge bildet und demnach von größter Relevanz ist.

Der erste Aufsatz der ersten Sektion von *Mustafa Cimşit* hat das Ziel, auf der Grundlage zentraler Inhalte der christlichen Seelsorge ein Konzept einer islamischen Seelsorge aus den zwei wichtigsten Quellen der islamischen Theologie, Koran und Sunna, zu entwickeln und dabei die Analogien beider Religionen zu berücksichtigen. Leider gibt der Vf. der islamischen Theologie nicht den ausreichenden Raum, den Begriff der Seelsorge aus sich selbst heraus zu entwickeln, noch gelingt ihm eine stringente Argumentation, um zu einem abgerundeten Fazit zu kommen und dies, obwohl der Vf. an genügend Stellen selbst die Möglichkeiten dazu bietet. So steigt er zunächst mit einer selektiven Darstellung der Erläuterung des Ursprunges der Seelsorge ein, geht aber in diesem Kontext nicht auf den für das Verständnis des Seelsorge-Begriffs im Christentum wichtigen Aspekt des Dualismus ein (Schade ist in diesem Kontext, dass der Vf. in einem wissenschaftlichen Artikel eine Quelle wie Wikipedia zitiert.). Es ist aber gerade dieser Dualismus, den er dann am Ende seines Aufsatzes kurz als Definition für eine islamische Seelsorge verwendet, wobei der Weg zu dieser abschließenden Definition auf keinem festen theologischen Fundament steht. Zwar erwähnt der Vf., dass es ein Zusammenwirken von Gott und Mensch gibt, definiert diese Behauptung jedoch nicht näher, obwohl er an späterer Stelle die Möglichkeit dazu gehabt hätte, denn er zitiert eine dem Matthäus-Evangelium nahestehende Überlieferung des Propheten Muhammad, in der es genau um dieses Zusammenwirken von Mensch und Gott geht: Der Mensch trifft Gott überall dort an, wo er anderen helfen kann, und dort ist es, wo Gott durch ihn wirken kann. Die theologische Begründung für dieses Zusammenwirken liegt in der Schöpfung selbst, denn Gott hat dem Menschen von seinem Geist eingehaucht, kommuniziert und wirkt somit über diesen mit ihm. Hier muss demnach der Ausgangspunkt für eine Begriffsbestimmung einer islamischen Seelsorge liegen. Diesen Zusammenhang erwähnt der Vf. so allerdings nicht. Auch wird nicht ganz klar, worin die seelsorgerische Tätigkeit im Islam liegt, denn man könnte aus dem Aufsatz schließen, dass das seelische Leid alleine dadurch gemildert werden könnte, dass den Menschen aus dem Koran vorgelesen wird und man zudem lediglich die Bedürfnisse nach Nahrung und Krankenbesuch zu erfüllen hätte. Sicher haben die hl. Schriften einen tröstenden Gehalt, doch müssen zwingend auch die Psyche und der Lebenskontext der Person, das persönliche Leid, eben der Mensch selbst im Mittelpunkt der Seelsorge stehen. Dafür muss aber eine islamische Seelsorge entwickelt werden, die auf dem Fundament der Schöpfungstheologie eine menschzentrierte Vorstellung etabliert.

Durchaus systematischer geht der Vf. des zweiten Aufsatzes, *Abdul Nasser Al-Masri*, vor, der ausgehend von der theologischen Grundlage der Schöpfung und dem Einhauchen des Gottesgeistes in den Menschen einige Aspekte der islamischen Seelsorge aus dem Koran heraus definiert: Verantwortlichkeit für den Körper, Hilfe ermüdeter Seelen, Auswirkungen des Leids auf die Seele sowie die Belohnung Gottes für die Geduld und das ertragene Leid. Der Mensch steht bei dieser Definition im Mittelpunkt, allerdings lässt der Vf. gleich zu Beginn seines Beitrages Raum für Missverständnisse, denn er differenziert nicht zwischen den beiden im Koran vorhandenen und nicht synonym verwendeten Begriffen „ruh" (Gottesgeist) und „nafs" (Seele) und kommt somit zu einer unstimmigen Begriffsbestimmung. In dem folgenden Teil des Aufsatzes beschreibt der Vf. dann mit fachlicher Kenntnis den Stand der muslimischen Krankenhausseelsorge und ihre Einbettung in die christliche Seelsorge sowie die Notwendigkeit einer islamischen Gefängnisseelsorge. Letztere sieht der Vf. v. a. darin gegeben, dass eine Isolation der Straftäter bzw. vermeintlichen Straftäter zu weiteren schwerwiegenden Folgen in der Psyche und im Seelenheil führen könnte, was oftmals nicht zu einer Verbesserung des Verhaltens führe, sondern vielmehr zu einer Verschlechterung. Eine Gefängnisseelsorge hält der Vf. daher für gewichtiger als eine Unfallseelsorge, wobei er nicht genau beschreibt, wie diese auszusehen habe.

Der dritte Aufsatz dieser Sektion von *Misbah Arshad* konzentriert sich auf nur einen Aspekt des Seelsorger-Konzeptes: die Schuld und ihre Vergebung. Dabei unternimmt die Vf.in den Versuch, auf der Grundlage der in der christlichen Theologie verbreiteten Vorstellung einer sündigen Selbstbefangenheit bzw. einer Schuldhaftigkeit des Menschen ein für die islamische Theologie ähnliches Konzept zu etablieren. Allerdings macht sie in diesem Zusammenhang bereits zu Beginn des Aufsatzes einen schweren theologischen Fehler: Zwar lehnt sie die Erbsünde im Islam ab, spricht aber von einer Ursünde Adams, wegen der er und seine Frau auf Erden verbannt wurden. Die Vf.in übersieht jedoch, dass nach der koranischen Darstellung der Schöpfungsgeschichte der Aufenthalt auf der Erde bereits zum Zeitpunkt der Schöpfung von Gott klar artikuliert wird, der Mensch somit von vorneherein für die Erde bestimmt war (vgl. Koran 2:30). Das Essen vom Baum muss demnach eine ganz andere Bedeutung haben, als den Menschen

wegen einer Verfehlung zu bestrafen und in einen Schuldzustand zu versetzen. Vielmehr gehen einige Theologen davon aus, dass Gott die beiden Menschen in den Bewusstseinszustand, dass der Mensch einen Verstand und eine Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse besitzt, versetzen wollte, bevor sie die Erde betreten.[1] Das Menschenbild ist innerhalb der islamischen Vorstellung also durchaus positiv zu bewerten und die anschließenden Ausführungen der Vf.in, welche die Gott-Mensch-Beziehung sehr stark als eine restriktive Schöpfer-Sünder-Beziehung darstellt, werden weder dem Islambild noch einer menschenzentrierten Seelsorge gerecht.

Deutlich positiver fällt die Bewertung des Aufsatzes von *Ali Seyyar* in der zweiten Sektion über theoretische Konzepte der Seelsorge aus. Der Vf. verweist darauf, dass nicht nur die eschatologische Dimension eine wichtige Rolle spielt, sondern dass es ein allumfassendes Konzept der Seelsorge geben muss, das ebenfalls alle Bereiche des Lebens umfasst. In diesem Zusammenhang betont der Vf., dass eine Glückseligkeit des Menschen sowohl im spirituellen als auch im seelischen Bereich garantiert werden müsse, da nur so von einer gelungenen Seelsorge die Rede sein könne. Was das im Einzelnen bedeutet, beschreibt der Vf. dann in der Folge, wenn er den Aspekt der Wertschätzung des Menschen, des Bewusstseins über das Anvertraute, der Ermutigung zu Gutem, der Barmherzigkeit und des Mitgefühls, der Verantwortung, der Demut u. a. erläutert.

Interessante Einblicke in die Alltagspraxis islamischer Seelsorge geben dann in der dritten Sektion die Aufsätze von *Hüseyin Kurt* über die Seelsorge in Altersheimen und *Ahmet Özdemir* über die Gefängnisseelsorge. Beide Vf. versuchen auf der Grundlage ihrer eigenen Erfahrungen positive Entwicklungen, aber auch Probleme und Ausbaumöglichkeiten der islamischen Seelsorge aufzuzeichnen und bieten somit eine Grundlage für einige Denkanstöße.

Abschließend sei angemerkt, dass in diesem Sammelband zwar einige Voraussetzungen für eine Debatte um eine islamische Seelsorge geschaffen wurden, allerdings eine vollständig ausgefeilte theologische Grundlage, die von islamischen Theologen erstellt wurde, fehlt. Derzeit wird jedoch an den Zentren für Islamische Theologie in Deutschland an der Entwicklung verschiedener Masterstudiengänge gearbeitet, die u. a. eine Ausbildung zur Seelsorge anstreben. Innerhalb dieser Studiengänge wird ein geeigneter und der christlichen Theologie ebenbürtiger Rahmen geschaffen, um so der islamischen Seelsorge ein festes Fundament zu geben.

Münster Dina El Omari

Oosterhuis, Huub: **Psalmen**. Aus dem Niederländischen übers. v. Annette Rothenberg-Joerges / Hanns Keßler. – Freiburg: Herder 2014. 320 S., geb. € 22,99 ISBN: 978–3–451–32364–5

„In deinen Worten finde ich mein Glück, / sie sind meine große Liebe. // Nach deinem gegebenen Wort / streck ich meine Hände aus, / dein Angebot, das ich bedenke und liebe." – Diese Sätze, mit denen Huub Oosterhuis Verse aus Psalm 119 überträgt (vgl. Ps 119,47–48), sie können wohl auch als Selbstzeugnis dieses niederländ. Theologenpoeten gelesen werden. Der 1933 geborene O. gilt zu Recht als einer der bedeutendsten geistlichen Schriftsteller unserer Tage. Seine Inspirationen für eine Glaubenssprache, die ebenso biblisch begründet wie gegenwartssensibel ist, suchen in der spirituellen Literatur der nachkonziliaren Jahrzehnte ihresgleichen. Dass einige seiner Gesänge ins neue „Gotteslob" wieder aufgenommen wurden, war zwar nicht selbstverständlich, da der ehemalige Jesuit aufgrund seines Bruchs mit der röm.-kath. Kirche nicht unumstritten ist: Wie gut, dass das amtliche Gesangbuch doch nicht mit einer solch empfindlichen Lücke, die ihm offenbar drohte, leben muss! Gewiss kann die theologische und literarische Qualität der Texte von O. am je konkreten Beispiel kritisch geprüft werden. Aber es lässt sich kaum bestreiten, dass sein Werk immer wieder vielen hilft, gerade im Kontext einer „säkularen" Kultur im Sinne der zitierten Verse das biblische Wort zu „bedenken" und zu „lieben". Das wird nun in besonderer Weise für O.' Psalmen-Übertragung gelten dürfen. Es ist wohl kaum eine Verlagsübertreibung, wenn der Klappentext dieses Buch die „reifste Frucht seiner Dichtkunst und Spiritualität" nennt.

Einen konkreten Eindruck von der Leistung dieser Übertragung ermöglichte wohl eher als eine Rezension die Rezitation; so muss es hier bei notgedrungen allgemeinen Beobachtungen bleiben.[2] Der Originaltitel *150 psalmen vrij* lässt jedenfalls prägnant erkennen, dass es O. um nicht mehr und nicht weniger geht als den Versuch, das gesamte biblische Buch des Psalters in „freier" Weise zu übertragen – und damit neu auszuloten, warum die Psalmen auf so unvergleichliche Weise seit Menschengedenken zum Artikulationsraum der Gottsuche geworden sind. Dass diese niederländ. Übertragung nun in nochmals vermittelter Weise auf Deutsch zugänglich wird, ist den Bremer O.-Übersetzern Hanns Kessler und Annette Rothenberg-Joerges zu verdanken, die die Rezeption seiner Texte hierzulande schon lange mitgeprägt haben.[3] O. gelingt die Balance, einerseits dem Anspruch zu folgen, die Psalmen dem Urtext verpflichtet und „kanonisch" im Zusammenhang der ganzen Schrift zu lesen, und das andererseits mit einer interpretierenden Relektüre zu verbinden, die den biblischen Text zum Resonanzraum für spannungsvolle Fortschreibungen aus gegenwärtiger Gottsuche und Glaubensnot heraus werden lässt. Die knappen Anmerkungen, die O. seinen poetischen Versuchen beigefügt hat, lassen mit gelegentlichen Hinweisen auf den hebr. Wortlaut, v. a. aber auch mit expliziten Bezügen auf andere alt- wie neutestamentliche Schriften erkennen, wie sehr sich sein Vorhaben der biblischen „Urkunde" insgesamt verpflichtet weiß. Mal halten sich seine Relektüren dabei stärker an den vertrauten Psalmtext, mal melden sie ausdrücklich Widerspruch oder Rückfragen an zu dem, was im überlieferten Psalter steht. Doch gerade wo sich mancher Text von der biblischen Vorlage löst oder wo der Rede des Psalms eine ausdrückliche Gegenrede aus einer anderen Glaubenserfahrung heraus an die Seite gestellt wird, kristallisiert sich die Spannungshaltigkeit der Psalmen heraus. Und obendrein wird spürbar, wie die „moderne" Gotteskrise schon in den biblischen Offenbarungszeugnissen selbst Widerhall finden kann (bis hin zur Nietzsche-Reminiszenz bei Ps 42!).

O. übersetzt den Gottesnamen mit „Ich-werde-da-sein-wie-ich-bin" (15). Das Ringen vor Gott und mit Gott um diesen Namen erweist sich als theologisch-spiritueller Glutkern des Psalters: „Unmöglicher Name, unnennbar, wer?" (Ps 8) Wie lässt sich dieser „Gott-Ich-werde" zusammenbringen mit der Erfahrung einer tief zwiespältigen Welt, in der immer wieder „Schuft und Schänder" zu triumphieren scheinen? In seinem kurzen Geleitwort bringt O. selbst die Spannung auf den Punkt: „Spröde, maßlose Texte sind es. Voller Abgrund *und* siebtem Himmel. [...] Die Psalmen sind Lieder aus dem biblischen Auszugbericht, über Befreiung aus Sklaverei und Demütigung, aus Angst und Leere. Über Hoffnung auf ‚ein gutes, weites Land', eine bessere Welt. Diese Große Erzählung, die noch immer besteht und Widerklang findet; und manchmal, nach bitterer Ratlosigkeit und viel Streit in Erfüllung geht, hier und da, in Menschen, in kleinen und großen Projekten – du weißt nicht, wobei du gerade mitmachst, und du singst mit Psalm 23: ‚Lass es so bleiben, dieses Glück, diese Gnade, all meine Lebenstage.'" (15) O. erschließt eine Art Psalter des Fragezeichens, der von der angefochtenen Zuversicht nicht zu lassen vermag, dass die Artikulation der Fragen *de profundis*, „aus der Tiefe", einen Raum eröffnet, um dem Verlangen nach Befreiung und Glück treu zu bleiben, indem Gott auf die Verheißung seines Namens verpflichtet wird. Psalm 23 etwa weist in O.' Relektüre exemplarisch diesen Weg, wenn sein berühmter Eingangsvers verfremdet im fragenden Konjunktiv daherkommt: „Du mein Hirte? Nichts würde mir fehlen." Wo dieser Frage Raum gegeben wird, da erst eröffnet sich die Möglichkeit, über die tastende Gebetsbitte neu zum vertrauenden Indikativ Futur zu finden: „Dass ich bis ans Ende meiner Jahre / wohnen werde in deinem Haus. // Du mein Hirte, nichts wird mir fehlen."

Osnabrück Martin Rohner

Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig, hg. v. Thomas Krobath / Georg Ritzer. – Wien: Lit 2014. 262 S., brosch. € 24,90 ISBN: 987–3–643–50617–7

„Wir verpflichten uns, [...] ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Aus- und Fortbildung sowie auch in der Forschung zu fördern." (*Charta Oecumenica*, 3 [2001]) Die Kirchliche Pädagogische Hochschule (KPH) Wien/Krems hat sich dieser Selbstverpflichtung der christlichen Kirchen Europas verschrieben und gilt seit ihrer Gründung im Jahr 2007 als „ökumenisches Laboratorium" (18) und „europäische Zukunftswerkstätte" (35) der konfessionell-kooperativen Zusammenarbeit in der Ausbildung christlicher Religionslehrer/innen. Die zweitgrößte Pädagogische Hochschule Österreichs ist die einzige tertiäre Bildungseinrichtung Europas, die in ökumenischer Trägerschaft von sieben christlichen Kirchen gemeinsam getragen wird: Träger sind die katholische, die evangelische, die altkatholische, die griechisch-orientalischen sowie orientalisch-orthodoxen Kirchen. Das interkonfessionelle

[1] Vgl. Muhammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1971, 85.

[2] Parallel zum Buch hat der Herder-Verlag auch eine Hörbuch-CD herausgebracht; dort rezitiert O. selbst aus der dt. Übersetzung die Psalmen 1, 4, 8, 14, 23, 42, 47, 63, 82, 88, 101, 113, 117, 130, 139 und 150.

[3] Der Band bietet obendrein auch drei Beispiele aus dem niederländ. Original.

Profil der Hochschule kommt dabei nicht nur in den Organisationsstrukturen, wie dem Hochschulrat oder der ökumenischen Hochschulpastoral zum Ausdruck, sondern wird besonders greifbar in interkonfessionellen Lernarrangements in der Aus- und Fortbildung von Religionslehrer/inne/n aller Konfessionen. So finden sich im Studienkanon der KPH Wien/Krems nicht nur konfessionsspezifische Module, die konfessionell homogen unterrichtet werden, sondern das „ökumenische Proprium" (28) liegt auch in den sieben verpflichtenden konfessionell-kooperativen Modulen (mit 23 theologischen sowie religionspädagogischen Lehrveranstaltungen), die im konfessionsübergreifenden Teamteaching durchgeführt werden.

Der vorliegende Band gibt einen interessanten Einblick in die Konzeption und Wirklichkeit der konfessionellen Kooperation in tertiären Bildungseinrichtungen und untergliedert sich in vier Teile.

Im ersten Teil wird die konfessionelle Kooperation an der KPH Wien/Krems konzeptionell vorgestellt und ideell in ihrem Werkstattcharakter begründet, bevor die Relevanz konfessioneller und auch interreligiöser Kooperationen in der religiös pluralen Landschaft Österreichs verortet wird.

Im zweiten Teil werden die im Zentrum des Bandes stehenden ausgewählten Evaluationsforschungen zu interkonfessionellen und interreligiösen Projekten an der KPH Wien/Krems und darüber hinaus vorgestellt. Den Kern bildet der Ergebnisbericht eines qualitativen Forschungsprojektes, bei dem 26 Studierende des Abschlusssemesters 2010/11, die als erste das interkonfessionelle Curriculum durchlaufen haben, befragt wurden. Ergänzt werden die Einzelinterviews durch die Befragung von acht Lehrenden der konfessionell-kooperativen Module. Die Forschung geht dabei der Frage nach der Entwicklung und Vermittlung interkonfessioneller Kompetenzen nach, die im Sinne einer Pluralitätsfähigkeit auf den angemessenen Umgang mit religiöser und auch kultureller Pluralität abzielen. Die Selbsteinschätzung der Studierenden über die eigene Entwicklung sowie die Fremdeinschätzung der Lehrenden über die Wissens- und Haltungsveränderungen ihrer Studierenden fokussiert sich in den Interviewleitfäden auf drei Kompetenzbereiche: die (Weiter-)Entwicklung der eigenen Spiritualität in der Auseinandersetzung mit den anderen Konfessionen (A); die Ausbildung einer anerkennenden Haltung gegenüber anderen Konfessionen (B); das Erkennen der Relevanz konfessioneller Kooperation im Religionsunterricht sowie die Fähigkeit, einen solchen durchzuführen (C). Die Darstellung der Ergebnisse wird dabei durch hilfreiche Zitate aus den halbstrukturierten Interviews sowie Grafiken zu den Antwortstrukturen, wenn auch nicht immer vollständig, veranschaulicht. In zwei weiteren Beiträgen werden ergänzend Ergebnisse einer Evaluierung der interkonfessionellen Hochschulpastoral sowie eines über die interkonfessionelle Kooperation hinausgehenden interreligiösen Begegnungstreffens zwischen Studierenden des privaten Studiengangs für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen (IRPA) und den christlichen Studierenden der KPH Wien/Krems dargestellt. Außerdem wird ein exemplarischer Einblick in die Erfahrungen einer konfessionell-kooperativen Ausbildungsveranstaltung an der PH Karlsruhe gegeben.

Der selbstkritisch-analytische Blick auf die eigene Arbeit, der mit dem vorliegenden Band offensichtlich, wenn auch nicht ausdrücklich, von *Thomas Krobath* und *Georg Ritzer* verfolgt wird, kommt v. a. in den Kap.n 3 und 4 des vorliegenden Bandes zum Tragen. Nach kritischen Stellungnahmen der leitenden Funktionsträger/innen, *Christine Mann*, *Karl Schiefermair*, *Nicolae Dura* und *Hermann-Josef Röhring*, unterziehen die Wiener Religionspädagogen *Martin Jäggle*, *Martin Rothgangel* und *Lothar Kuld* aus Weingarten/Deutschland die vorgestellten Studien einer gründlichen relecture. Neben kritischen Anmerkungen zu den Erhebungs- und Auswertungsverfahren werden Impulse für die Weiterentwicklung der interkonfessionellen Lehre in konfessionell-kooperativen Lehrveranstaltungen sowie Konsequenzen für die zukünftige Ausbildung von Religionslehrer/inne/n aufgezeigt. Im abschließenden Resümee der Hg. werden Chancen und Herausforderungen des Großprojekts zusammengefasst.

K. und R. ist es gelungen, einen wichtigen, empirisch gestützten Beitrag zur konfessionell-kooperativen Religionslehrer/innen/ausbildung zu leisten. In der Hochschulbildung und -entwicklung Tätige erhalten durch die Publikation einen informativen, ehrlichen und selbstkritischen Einblick in das komplexe Studiensystem und in Chancen und Stolpersteine konfessioneller Kooperation auf Hochschulebene. Ohne die Ergebnisse der Evaluationsstudie vorwegnehmen zu wollen, motiviert der Band doch alle an der Religionslehrer/innen/-ausbildung beteiligten Akteure mit Blick auf die wachsende Bedeutung eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts (nach den positiven Erfahrungen in Baden-Württemberg werden aktuell verschiedene Pilotprojekte in weiteren Bundesländern, darunter auch Nordrhein-Westfalen, durchgeführt), Strukturen in der Ausbildung zu schaffen, die angehenden Religionslehrer/inne/n ein vertieftes Verständnis der anderen Konfessionen, aber eben auch der eigenen Konfession in der Begegnung mit den christlichen Schwesterkirchen ermöglichen und für die konfessionell und religiös heterogene Schulrealität vorzubereiten. In besonderer Weise rufen die Ergebnisse auch hochschulpastorale Angebote auf, Formen spiritueller Begegnung und Teilhabe zwischen den Konfessionen und Religionen zu ermöglichen und in Kooperation mit den Theologien zu reflektieren.

Ein Wort hätte man sich vom Herausgeberteam dazu gewünscht, was mit den Forschungsergebnissen konkret geschehen soll. Auch nach dem Ausblick im letzten Beitrag wird der Leser im Unklaren darüber gelassen, inwiefern die Empfehlungen des Forschungsprojekts im Sinne der formativen Selbstevaluation tatsächlich Konsequenzen für die Weiterentwicklung dieses europaweit einmaligen konfessionell-kooperativen Ausbildungsgangs an der KPH Wien/Krems haben. In Anlehnung an Johanna Rahner gestehen K. und R. trotz der vielversprechenden Impulse und Einsichten letztlich eine Ungewissheit ein, ob die Arbeit an der interkonfessionellen Hochschule zur Frucht gewachsener ökumenischer Beziehungen und Offenheit heranreift (259), oder ob Machtsphären und neue konfessionelle Mauern in der Zusammenarbeit, aber auch gegenwärtige Herausforderungen wie die wachsende Anzahl konfessionsfreier Menschen, die hoffnungsvollen Triebe in der ökumenischen Zukunftswerkstatt eingehen lassen. Die im Band vorgestellten Ergebnisse ermutigen jedenfalls die Verantwortlichen der KPH Wien/Krems, aber eben auch darüber hinaus, sich auch an Hochschulen und besonders in der Religionslehrer/innen/ausbildung der *Charta Oecumenica* verpflichtet zu wissen und innovativ, dialogisch und in wechselseitiger Anerkennung den nicht immer stolperfreien Weg der konfessionellen Kooperation einzuschlagen – es lohnt sich.

Münster Dorothee Herborn

Aronica, Markus: **Kirchenbegehungen im Freiburger Münster**. Überlegungen aus religionsdidaktischer Sicht. – Berlin: Lit 2014. 292 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 58), kt € 34,90 ISBN: 978–3–643–12585–9

Mit seiner Diss. möchte Markus Aronica weder einen Beitrag zur geschichtlichen Forschung leisten noch Handlungsanweisungen im Sinne einer Praxishilfe liefern. Stattdessen verfolgt er mit seiner Forschungsarbeit, die er als wissenschaftliche Praxisreflexion versteht, die Absicht, „theologische Orientierung für die Bewertung und Weiterentwicklung von schriftlichen und mündlichen Kirchenführungen" zu geben, „die […] beanspruchen, Kultur und Religion des Freiburger Münsters – oder auch von Kirchengebäuden allgemein – sinnstiftend für uns heute zu entfalten" (22).

Nach der „Einleitung" gliedert sich die Forschungsarbeit in drei Teile. Der erste Teil „Kirchenbegehungen in religionsdidaktischer Hinsicht" analysiert unter dem Titel „Bestandsaufnahme" neben Literatur zum Freiburger Münster Einführungen in die Theologie von Kirchenräumen, Beiträge zur Kirchenraumpädagogik (Kirchenpädagogik) sowie zur Geschichts- und Religionsdidaktik (23). Erkenntnisleitend ist dabei u. a., welche Intentionen Praxishilfen für Kirchenbegehungen verfolgen und nach welchen Prinzipien Kirchenkunst erschlossen wird. Im Folgenden fragt der Vf. unter dem Titel „Perspektiven" auf der Basis seiner bisherigen Befunde, mit welchen inhaltlichen Schwerpunktsetzungen man in religionsdidaktischer Hinsicht Kirchengebäude und Kirchenkunst für heutige Besucherinnen und Besucher erschließen kann und soll (53). Im zweiten Teil „Kirchenbegehungen in religionsdidaktischer Hinsicht konzipieren" prüft A. bewährte Konzepte zur Erschließung von Kirchenkunst auf ihre Eignung (93). Die Konzepte reflektiert er gegliedert nach „Intentionen", „Erschließungsprinzipien" und „Bildungsansprüche[n]". Der Vf. differenziert zwischen religiös begründeten und bildungstheoretisch begründeten Intentionen. Als Erschließungsprinzipien untersucht er das Elementarisierungskonzept und die Symboldidaktik. Überlegungen, mit deren Hilfe sich religiöser Ausdruck entweder „ethisch-praktisch" oder „religionsphilosophisch-theoretisch" beurteilen lässt, bespricht er anschließend. Zu letzteren Überlegungen gehört Hansjürgen Verweyens Erstphilosophie. Im dritten Teil „Das Freiburger Münster in religionsdidaktischer Hinsicht" beschreibt A. die Anwendung der von ihm erarbeiteten theoretischen Grundsätze auf Führungen an und in dieser Kirche.

A. folgt der Kennzeichnung von Kirchenbauten und Kirchenkunst als ästhetisch kommunikativem und informativem Ausdruck im Kontext religiöser Praxis bzw. als religiösem Ausdruck (78). Vor diesem Hintergrund plädiert der Vf. dafür, über das, was religiösen Ausdruck charakterisiert, zu informieren, um so Kirchenkunst sowohl in historischer Perspektive zu erhellen und ihre Sinngebung verstehen zu können als auch die Möglichkeit dafür zu eröffnen, ihren Wahrheitsanspruch zu prüfen und ihr Sinnpotenzial für die Gegenwart zu erschließen (111). Den Ausführungen des Vf.s gemäß entsprechen kulturdiakonische Intentionen einem religionsdidaktisch verantworteten Gespräch über religiösen Ausdruck am besten. Diese Kombination erlaubt eine religionskundliche Aufklärung religiösen Ausdrucks, begünstigt die Auseinandersetzung der mit ihm verbundenen Wahrheitsansprüche und erfordert keine christliche Glaubensüberzeugung auf Seiten der Teilnehmerinnen und Teilnehmer einer Kirchenbegehung. Gleichwohl ist einer kulturdiakonischen Begehung des Kirchenraums ein Vertrauen in die Fruchtbarkeit religiöser Bildung inhärent (103), und sie vermag religiösen Ausdruck „daraufhin zu untersuchen, wie er das interpersonale Verhältnis von Mensch und Gott bestimmt und was das für ein gegebenenfalls religiöses Leben heute bedeuten kann" (238).

Bevor A. im zweiten Teil seiner Forschungsarbeit dazu übergeht, zentrale und aufeinander abzustimmende Aspekte, die zu einem religionsdidaktischen Konzept von Kirchenbegehungen gehören, zu besprechen, leistet er für diese

Ausführungen eine solide Vorarbeit: Hierzu zählen neben der Vergegenwärtigung aktueller Voraussetzungen für Kirchenbegehungen – die religiösen Interessen der Gäste – die Analyse bisheriger Literatur zum Themenkomplex und die Benennung von Versäumnissen bei Erschließungshilfen für Kirchenräume, so z. B. die Verdeutlichung der Diskrepanz zwischen einer durch den Kirchenraum vermittelten vorläufigen Erfahrung der Nähe Gottes und seiner tatsächlichen Nähe, welche sich nicht auf Kirchen begrenzt (57).

Die Berücksichtigung und Besprechung von Überlegungen, mit deren Hilfe sich die Plausibilität und Glaubwürdigkeit von Kirchenkunst beurteilen lässt, komplettierten konzeptuelle Reflexionen über Kirchenbegehungen. Wie wertvoll die Auseinandersetzung mit Kirchenkunst unter Maßgabe solcher Überlegungen bzw. Kriterien in religiöser Bildungsperspektive sein kann, scheint im dritten Teil der Diss. auf: Eine solche Auseinandersetzung vermag nicht nur zu einer intensiveren und kritischen Auseinandersetzung mit Kirchenkunst anzustiften, ein grundsätzliches Problem zu vergegenwärtigen bzw. zu aktualisieren und zu einer eigenen Stellungnahme herauszufordern, sondern kann darüber hinaus dazu anregen, über mögliche – neue – künstlerische Alternativen nachzudenken, die dem Evangelium und den Anforderungen heutiger Zeit (besser) entsprechen.

Seinen von ihm erarbeiteten Grundsätzen gemäß kommt es A. immer wieder darauf an, Kirchenführungen als dialogisches Geschehen vorzustellen. So sind die Intentionen der Gäste zu klären, auszuwählen und zu berücksichtigen, Denk- und Gesprächsimpulse u. a. bzgl. der Plausibilität von Kirchenkunst zu setzen, die Besucherinnen und Besucher in eine Auseinandersetzung mit dem Sakralbau, seinen Symbolen etc. zu verwickeln. Es gilt, die verschiedenen Konzeptmöglichkeiten einer Kirchenführung mit Blick auf die Gäste und die jeweilige Kirchenkunst passend auszuwählen, miteinander abzustimmen und in Anwendung zu bringen. Dies alles lässt dafür hellsichtig werden, dass es für Kirchenführungen, wie sie der Vf. anstrebt, bei weitem nicht reicht, über Kenntnisse aus unterschiedlichen Wissensdomänen zu verfügen, sondern dass es entscheidend darauf ankommt, ob es dem Kirchenführer bzw. der Kirchenführerin im Rahmen eines relativ kleinen Zeitfensters gelingt, Sensibilität für die Gäste und ihre Intentionen zu entwickeln, geeignete Erschließungsmodi zu wählen und die Gäste dazu zu motivieren, einen reinen Rezeptionsmodus zu überschreiten und selbst aktiv zu werden. Eine herausfordernde Aufgabe, weshalb es zu begrüßen wäre, wenn der Vf. – ausgehend von seinen Überlegungen – sich in einem weiteren wissenschaftlichen Beitrag speziell der Professionalität eines Kirchenführers bzw. einer Kirchenführerin widmen würde.

Insbes. den kenntnisreichen Ausführungen des dritten Teils seiner Praxisreflexion merkt man A.s große Vertrautheit mit dem Freiburger Münster an, eine Vertrautheit, die nicht nur aus einer intensiven wissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser Kirche erwachsen ist, sondern die auch daraus resultiert, dass der Vf. selbst über viele Erfahrungen als Kirchenführer im Freiburger Münster verfügt und Kirchenführungen lehrt.

Denjenigen, die das Freiburger Münster mit seiner Kirchenkunst nicht vor dem inneren Auge erstehen lassen können, geben Abbildungen am Ende des Buches davon einen Eindruck. Es handelt sich hierbei um hilfreiches und geeignetes Anschauungsmaterial – die Qualität der schwarz-weiß Abbildungen (bzgl. der Erkennbarkeit einiger Details) hätte z. T. freilich besser sein können.

Auch wenn A. das (gerne fraglos angewandte) Elementarisierungskonzept stärker hätte problematisieren und bzgl. seiner Eignung für Kirchenbegehungen tatsächlich hätte „prüfen" können, ist es ihm insgesamt gelungen, eine theologische Orientierung zu verfassen, die sich nicht nur dafür eignet, Führungen am und im Freiburger Münster zu beurteilen und weiterzuentwickeln. Die Reflexionen über Intentionen, Erschließungsprinzipien und Bildungsansprüche zielen ebenso darauf ab, theologischen Voraussetzungen und speziell religionsdidaktischen Überlegungen systematisch auf den Grund zu gehen und diese zu klären, wobei wertvolle Befunde hinsichtlich der Konzeption von Kirchenbegehungen gesichert werden. Die Ausführungen empfehlen sich, den Weg dafür zu weisen, das Sinnpotenzial von Kirchenkunst für die Gegenwart zu ergründen und insgesamt Kirchenführungen in religionsdidaktischer Hinsicht zu fundieren und zu inspirieren.

Hildesheim Ulrich Kumher

Winter, Stephan: **Liturgie – Gottes Raum**. Studien zu einer Theologie aus der *lex orandi*. – Regensburg: Pustet 2013. 644 S. (Theologie der Liturgie, 3), pb. € 64,00 ISBN: 978–3–7917–2491–1

Bei der vorliegenden, 2012 in Erfurt eingereichten Habil.schrift handelt es sich nach Angabe des Vf.s um liturgietheologische „Studien", in denen „recht weit verzweigte Gedankengänge entwickelt werden", deren „Integration [...] ins Ganze nicht immer optimal gelungen ist", weshalb auch die Lektüre nicht einfach sein dürfte (18f). Die Komplexität der Lektüre resultiert nicht zuletzt aus der liturgietheologischen Zielsetzung der Untersuchung und dem Anspruch, die Liturgiewissenschaft (im deutschsprachigen Raum) systematisch-theologisch umfassender zu konsolidieren.

Der Vf. ist laut Untertitel der „Theologie aus der *lex orandi*" verpflichtet, die ihn in seiner Untersuchung auf tiefschürfende systematische Metaebenen führt, von wo aus erhellend auf die liturgische Feier geblickt werden kann: Liturgietheologie mit besonderer Berücksichtigung des Raumes (Kap. 2); Handeln Gottes in Zeit, Raum und Geschichte unter dem Blickwinkel der Lichtkategorie (Kap. 3); „Licht im Raum der Liturgie" (Kap. 4) mit Schwerpunkt auf dem Lichtkonzept in Rudolf Schwarz' Kirchenbau (Kap. 5); „Lichtmotivik im Weihnachtsfestkreis", die anhand von Kollekten und Präfationen des Weihnachts- und Epiphaniefestes und dessen ‚adventlichen Vorlaufs', insbes. der sog. O-Antiphonen, untersucht (Kap. 6) und interpretatorisch gebündelt wird (Kap. 7). Die weihnachtliche Lichtsymbolik wird im „Ausblick I" unter dem Aspekt von „Religion und Religiosität" (Kap. 8.1) und im „Spannungsfeld liturgischer und religiöser Ästhetik" (Kap. 8.2) weiter vertieft, wobei, motiviert durch das Thema der weihnachtlichen Sonnenwende, auch „Gottes Zeit" im kosmischen und bürgerlichen Jahr zur Sprache kommt (Kap. 8.3). Hier, und v. a. im „Ausblick II" (Kap. 9), kommen die divergierende Thematik (Handeln Gottes, Licht, Gnade, Freiheit, Herrlichkeit, Gebet, Doxologie), die liturgietheologischen Bezugsautoren (Karl Rahner, Thomas Schärtl, Martin Buber) und weiterführende Desiderata in einer systematischen, sich allerdings vom liturgieästhetischen Impetus der Arbeit entfernenden ‚Stretta' nochmals zur Sprache.

In der methodologischen Grundlegung (Teil A) seiner auf über 600 Seiten „weitverzweigten [...] Überlegungen" (537) – die der Rez. deshalb nicht chronologisch-darstellend, sondern inhaltlich-zusammenfassend in den Blick nimmt – bestimmt der Vf. „das Verhältnis von Liturgie und wissenschaftlich theologischer Reflexion" (537), der *lex credendi*, näher, und kommt zum gleichermaßen wichtigen wie plausiblen Ergebnis, dass „die Liturgie als paradigmatischer Praxisort christlicher Existenz unhintergehbar ist" (155). In dieser Hinsicht ist die Liturgie „eine eigene Form theologischer Rede im Sinne einer *theologia prima*" (537) und die Liturgietheologie positioniert sich innerhalb der Theologie als „liturgische Ästhetik" (Kap. 1.2).

Da Gottes Wirken in der Erfahrung des Menschen notwendig raumästhetisch ist, komme der Kategorie des liturgischen Raumes hohe Bedeutung zu (vgl. den Titel des Buches). Von der Liturgie ausgehend, wird der Raumbegriff biblisch-theologisch zum Prinzip der gesamten christlichen Existenz ausgeweitet, die ihre gottbezogene ‚Räumlichkeit' paradigmatisch im Gottesdienst erfährt. Der Vf. spitzt seine Überlegungen auf die konzeptionellen „Schemata des neuen Äons" zu (13), den Raum des Gebetes, den „Raum des Ethischen" (14) – *lex bene operandi* –, vorrangig jedoch auf den Licht-Raum in seiner liturgieästhetischen Konnotation und als (platonische) „Grammatik christlicher Glaubensrede", die zentral für die „Erfassung des Gott-Welt-Verhältnisses" (14) sei.

In Teil B behandelt der Vf. zunächst die fundamentale Frage, ob Gott in der Welt (unmittelbar) ‚handelt' oder (vermittelt) ‚wirkt', und stellt hierzu „Grundmodelle für ein adäquates Verständnis von ‚Handeln Gottes'" dar: ein personal/aktualistisches, ein kausal/sapiential-ordinatives Modell sowie ein „Modell operativer Präsenz" (Kap 3.2). Liturgietheologisch setzt er sich mit Stephan Wahle auseinander (Kap 3.3; „kairologische Zeitmacht" Gottes [196] im ‚personalen Zwischen' der *eulogia* – Segen und Verherrlichung – Gottes im gottesdienstlichen Handeln der Kirche). Der diffizilen Frage nach der gott-menschlichen Interaktion in der Geschichte, im Spannungsfeld der Freiheit und des Monismus, begegnet der Vf. mit dem Modell der Sonnen- bzw. Lichtmetaphorik (Kap. 3.5). Diese wählt er, weil sie liturgieästhetisch von hoher Aussagekraft sei und weil das Licht als göttliche Handlungskategorie (neu-)platonisch die christliche Theologie wesentlich geprägt habe (Kap. 3.5; vgl. 538). Das Licht wird im Kern der Untersuchung einmal mit Schwarz liturgie- und raumtheologisch und, im Sinne der Liturgiewissenschaft, als ‚Kommentar' entlang der liturgischen Texte des Weihnachtsfestkreises analysiert. Der Vf. nimmt die ‚räumliche' Dimension des Lichtes aus verschiedenen Perspektiven in den Blick: das Licht an sich als Raum, Texte als ‚Raum' und Licht im liturgischen Raum als Raum. Außer der philosophischen Lichtmetaphorik kommt das heilsgeschichtliche Weihnachtsereignis der Untersuchung auch insofern entgegen, als es „für das Verständnis der Beziehung von Gott und Welt bzw. [...] Mensch letztlich entscheidend ist" (17), da Jesus Christus der „Ineinsfall göttlichen und menschlichen Handelns" und die Liturgie selbst ein prominentes „Ereignis der Menschwerdung Gottes" sei (18).

Generell wird die Untersuchung – mit Elisabeth Jooß (Kap. 2.5) – kreuzestheologisch von der Überzeugung geleitet, „dass Gottes Handeln nur von der Kenosis des Logos her richtig verstanden werden kann" (157, im Hinblick auf das zusammenfassende Kap. 7). Darüber hinaus könnte freilich auch der *en passant* (in einer Fußnote) erwähnte „Blick auf die Auferstehung" Jesu Christi (152) im Sinne der – in der Orthodoxie fortwirkenden – eschatologischen Dimension der Liturgie stärker herausgestellt werden, zumal die Lichttheologie in der platonisch-altkirchlichen Tradition und auf dem Hintergrund von Offb 4 und 5 im *Schauen* der Herrlichkeit Gottes erst vollends eingeholt wird. Damit könnte die in der Studie ebenfalls thematisierte Doxologie im Sinne der ästhetischen ‚Entladung' der geschauten Herrlichkeit (*doxa*) Gottes im liturgischen Gottes-Lob vertieft werden. Entgegen dem von hier aus begründbaren logoshaften Ansatz (vgl. den „Primat des Logos über das Ethos" bei Romano Guardini: *Vom Geist der Liturgie*) ist die Studie insgeheim der westkirchlich-ethischen Dimension der Liturgie verpflichtet: Die Taufe als *Photismos* (Erleuchtung), bspw., wird auf die ‚entsprechende Lebensweise' (146) bezogen; die Gleichwerdung mit Chris-

tus zeige sich (von Röm 12,1 her) in der „Umprägung der Urteilskraft" (151) im Hinblick auf das ‚logosgemäße', hier: das ethische Handeln des Christen. Der in der Studie rezipierten raumtheologischen Argumentation von Jooß schließlich, die in der Feststellung mündet, dass „die monolokale Tempelbezogenheit der Heilspräsenz Gottes endgültig christologisch aufgebrochen" worden sei, wodurch die „kultische Vermittlung im Sinne der Tempeltheologie" entfalle (153), wäre die Liturgietheologie Joseph Ratzingers an die Seite zu stellen, die zu einem anderen, liturgieästhetisch relevanten, Ergebnis führt: Die ‚Ästhetik' (Sinnenhaftigkeit) des inkarnierten Logos als ‚Tempel', der – am Kreuz zerstört – in drei Tagen als Auferstehungsleib ‚wiederaufgebaut' wurde (vgl. Joh 2,19), begründet die neutestamentlich-kirchliche Tempeltheologie, die den *kultischen* Wirk-Raum Gottes in der Liturgie legitimiert: „Das Fleisch Jesu ist der Tempel […], der Anfang einer großen Bewegung, in der die ganze Materie Gefäß des Wortes werden soll, aber auch das Wort konsequent sich in Materie hinein aussagen […] muss, um sie verwandeln zu können" (J. Ratzinger: „Auferbaut aus lebendigen Steinen", in: *Gesammelte Schriften*, 11, 455).

Augsburg Josip Gregur

Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener. Dokumente, Kommentare und Studien der Glaubenskongregation, hg. v. Rudolf Voderholzer. – Würzburg: Echter 2014. 116 S., kt € 9,90 ISBN: 978-3-429-03760-4

Die Diskussion über den Umgang der röm.-kath. Kirche mit wiederverheirateten Gläubigen – diese Formulierung empfiehlt Papst Benedikt XVI. – hat mit der außerordentlichen Bischofssynode 2014 zum Thema „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung" neue Fahrt aufgenommen und wird sicherlich 2015 bei der ordentlichen Bischofssynode in Rom zu diesem Themenkreis breiten Raum einnehmen. Genau aus diesem Anlass ist es dem Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer, einem langjährigen Mitarbeiter und Schüler des derzeitigen Präfekten der Glaubenskongregation Gerhard Kardinal Müller, als Hg. ein wichtiges Anliegen, die katholische Lehre in dieser Frage unverfälscht zur „Versachlichung der Debatte" (8) darzulegen. Daher hat V. die dt. Übersetzung des Bandes *Congregazione per la dottrina della fede, Sulla pastorale die divorziati risposati.* Documenti, commenti e studi, Città del Vaticano 1998 (Documenti e studi, 17), in Auftrag gegeben, die nun vorliegt.

Der Band dokumentiert folgende lehramtliche Texte: 1. *Kongregation für die Glaubenslehre*: „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14. September 1994" (35–40) (bekanntlich die direkte Intervention der Glaubenskongregation auf das Schreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz von 1993 zu diesem Themenkomplex); 2. *Papst Johannes Paul II.*: „Apostolisches Schreiben Familiaris consortio an die Bischöfe, die Priester und Gläubigen der ganzen Kirche über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute vom 22.11.1981, Nr. 84" (41–42) (diese Nr. 84 geht ausführlich auf die Situation der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen ein und differenziert erstmalig die verschiedenen Situationen) und 3. *Papst Johannes Paul II.*: „Überlegungen zur Seelsorge für die wiederverheirateten Geschiedenen. Ansprache während der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie am 24. Januar 1997" (43–46).

Hinzu kommen einige Studien von Autoren, die die Glaubenskongregation 1998 um ihre Expertise gebeten hat: *Dionigi Tettamanzani*: „Treue in der Wahrheit" (49–56) (ein einführender, eher theologisch allgemein gehaltener Aufsatz); *Mario Francesco Pompedda*: „Kirchenrechtliche Problematiken" (57–62) (die kirchenrechtliche Aufarbeitung der Thematik mit besonderem Verweis auf die neue prozessrechtliche Möglichkeit, dass schon Parteienaussagen für sich Beweiskraft haben können); *Angel Rodríguez Luño*: „Die Epikie in der Pastoral für wiederverheiratete geschiedene Gläubige" (63–74) (eine moraltheologische/theologiegeschichtliche Abhandlung); *Piero Giorgio Marcuzzi SDB*: „Die Anwendung von Aequitas und Epieikeia auf die Inhalte des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. September 1994" (75–85) (der Versuch, die kirchenrechtliche Anwendung beider Prinzipien auf die wiederverheirateten Geschiedenen im Sinne einer Ausnahmeregelung, was den Empfang der Eucharistie angeht, auszuschließen) und schließlich *Gilles Pelland SJ*: „Die Praxis der frühen Kirche hinsichtlich der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen" (87–116) (eine umfängliche und detaillierte patristische Untersuchung der Väterliteratur).

Von deutlich anderer theologischer Qualität und Dignität ist aber die Einleitung des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation *Joseph Kardinal Ratzinger* und späteren Papstes Benedikt XVI. in die Thematik des Bandes (13–31), die wirklich lesenswert ist. Mit jeder Zeile spürt man, wie der spätere Papst Benedikt XVI. sorgfältig die theologischen Argumente des Lehramtes und die kritischen Einwände von Theologinnen und Theologen zu einzelnen lehramtlichen Aussagen miteinander ins Gespräch bringt und abwägt. Sicherlich kann man einzelne Positionen auch kritisch sehen, wie die These, dass die Ostkirchen mit dem Prinzip der Oikonomia im Laufe ihrer Geschichte faktisch das Herrenwort konterkariert und sich unter der Hand eine „Theologie der Scheidung, die mit den Worten Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe auf keine Weise zu vereinbaren ist" (27), etabliert habe. Arbeiten von Lachner und dem Rez.en zur Oikonomia zeigen aber, dass es in dieser Frage tatsächlich Phasen sehr weitgehender pastoraler Barmherzigkeit gab, aber auch Phasen, in denen die Akribeia, also die genaue Beachtung der kanonischen Normen, eingeschärft wurde.

Am Ende seiner Darlegungen kommt Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. auf einen Sachverhalt zu sprechen, für den er noch keine dogmatische und davon abgeleitete kirchenrechtliche Antwort bereit hat. Wie soll man mit ungläubigen Christen umgehen – „Getaufte, die nicht oder nicht mehr an Gott glauben" (30) –, die kirchlich heiraten und wo sich angesichts des nicht existierenden Glaubens die Frage stellt, ob dies wirklich ein Sakrament sein kann? „Zum Wesen des Sakraments gehört der Glaube; es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglaube dazu führt, daß ein Sakrament nicht zustande kommt." (30) Der ehemalige Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels SJ hat zutreffend in der aktuellen Diskussion über die veränderte Veröffentlichung eines älteren Aufsatzes zu diesem Thema von Ratzinger darauf hingewiesen, dass weder die systematische Theologie noch die Kirchenrechtswissenschaft diesen wichtigen Impuls von Papst Benedikt XVI. in seiner theologischen Tiefendimension zur Lösung vieler irregulärer ehelicher Situationen erkannt und entfaltet habe.

Von daher ist vorliegender Band v. a. durch die inhaltliche Einleitung von Joseph Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. eine Aufforderung, kritisch weiter an theologisch überzeugenden Lösungen zu arbeiten.

Münster Thomas Schüller

Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen, hg. v. Wilhelm Rees / Joachim Schmiedl. – Freiburg: Herder 2014. 310 S. (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 2), geb. € 25,00 ISBN: 978-3-451-30714-0

Im Rahmen eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), dem österreichischen Fond zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) und dem Schweizerischen Nationalfond geförderten internationalen Forschungsprojekts dokumentieren derzeit Kirchenhistoriker gemeinsam mit Vertretern anderer theologischer Fächer die Nationalsynoden im deutschsprachigen Raum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dabei werden die Nationalsynoden auch unter spezifischen Fragestellungen untersucht. Die hierzu vom 11.–13. Mai 2013 veranstaltete Fachtagung an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar, deren Vorträge in dem hier zu besprechenden Band nachzulesen sind, widmete sich im geschichtlichen Rückblick den rechtlichen Implikationen bzw. der rechtlichen Organisation dieser Nationalsynoden und in der systematisierenden Reflexion der Frage, in welchen Strukturen das ganze Volk Gottes Mitverantwortung für die Sendung der Kirche übernehmen kann.

Der Band wird nach einem Vorwort von *Joachim Schmiedl* (7–9), das die verschiedenen Vorträge vorstellt und dazu jeweils einzelne Kernaussagen herausgreift, mit zwei Beiträgen von *Wilhelm Rees* (10–67) und *Sabine Demel* (68–86) eröffnet. Rees gibt einen geschichtlichen Überblick über das Synodal- und Konzilswesen in der kath. Kirche von den Anfängen bis zur Gegenwart und stellt – gegliedert in die Kategorien Ökumenisches Konzil, Bischofssynode (nur im CIC/1983), Plenar- und Provinzialkonzile, Bischofskonferenz und Diözesansynode – die diesbezüglichen verfassungsrechtlichen Normierungen in den Kodizes des Kirchenrechts von 1917 und 1983 vor. Demel widmet sich, ausgehend von der „Würzburger Synode", einer systematischen Analyse zum Themenkreis Synoden, synodale Prozesse und Synodalität, wobei sie Probleme der bisherigen Strukturen und Verfahren benennt und Verbesserungen anregt.

Die folgenden Beiträge von *Heribert Hallermann* (87–104), *Dominicus Meier* (105–120), *Józef Wissink* (121–126), *Manfred Belok* (127–143) und *Wilhelm Rees* (144–189) untersuchen die Statuten und den Verlauf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland („Würzburger Synode", 1971–1975), der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (1973–1975), des Niederländischen Pastoralkonzils (1966–1970), der schweizerischen „Synode 72" (1972–1975) sowie des Österreichischen Synodalen Vorgangs (1973–1974).

Anschließend beleuchten *Hanns Engelhardt* (190–211), *Peter Unruh* (212–230) und *Anargyros Anapliotis* (231–245) das Synodenwesen in der Anglikanischen Kirche, in den ev. Kirchen sowie in der orthodoxen Kirche, während *Helmuth Pree* (246–263) die Synoden im Recht der kath. Ostkirchen vorstellt. Dabei werden sowohl Synoden auf diözesaner wie auch auf überdiözesaner Ebene angesprochen. Einen breiten internationalen Überblick über Diözesansynoden und vergleichbare Prozesse auf Diözesanebene gibt sodann *Arnaud Join-Lambert* (264–281), während *Thomas Schüller* (282–295) die zeitlich nach der „Würzburger Synode" in Deutschland veranstalteten Diözesansynoden (Limburg, 1977; Rottenburg-Stuttgart, 1985/86; Hildesheim, 1989/90; Augsburg, 1990) Revue passieren lässt und *Georg Holkenbrink* (296–308) einen Einblick in die Vorbereitung der Trierer Diözesansynode der Jahre 2013–2015 gibt. Der innere Zusammenhang zwischen den Beiträgen über die Nationalsynoden und jenen über die Diözesansynoden ergibt sich bei alledem hauptsächlich daraus, dass Diözesansynoden ein integrierender Bestandteil der schweizerischen „Synode 72" gewesen sind.

Die Beiträge von Meier, Rees (zum Österreichischen Synodalen Vorgang) und Schüller verdienen insofern besondere Hervorhebung, als sie auch archivarisches Quellenmaterial aus dem Bistumsarchiv Erfurt, dem Diözesanarchiv Berlin (Nachlass Bengsch), dem Diözesanarchiv Wien und dem Limburger Diözesanarchiv auswerten. – Der Hinweis von Hallermann, das kodikarische Recht kenne „auch ein nicht gleichberechtigtes kollegiales Zusammenwirken bei einer Entscheidungsfindung, das beispielsweise eine Unterscheidung zwischen deci-

sion taking einerseits und decision making andererseits ermöglicht" (100), bleibt ohne den beigegebenen Literaturhinweis (Ders.: *Ratlos – oder gut beraten?*, Paderborn 2010, [35 u.] 51) zunächst unklar. Gemeint ist, gemäß den Feinheiten der englischen Sprache, die Differenzierung zwischen dem Prozess der Findung einer Entscheidung (make a decision) – für den das Kirchenrecht gegebenenfalls Beispruchsrechte im Sinne des c. 127 § 3 CIC vorsieht – und dem Akt des Fällens einer Entscheidung (take a decision). Nicht gemeint ist hingegen eine Gegenüberstellung von Rechtsetzung und deren Rezeption. – In der von Demel diskutierten Frage, ob sich ein Diözesanbischof in Angelegenheiten der Gesetzgebung mittels einer entsprechenden Verfahrensordnung im Voraus rechtsgültig zu dem Erlass der ihm von einem Beratungsorgan vorgeschlagenen Gesetze verpflichten könne, liegt das Argument der Vf.in, der Erlass von Verfahrensordnungen sei ein Akt der Verwaltung und nicht der Gesetzgebung (vgl. 77 mit Anm. 10), nach dem Verständnis des Rez.en auf jeden Fall neben der Sache. Denn im Ergebnis stellte eine solche Selbstbindung doch nichts anderes als eine Delegation der bischöflichen Gesetzgebungsbefugnis dar, welche gemäß c. 135 § 2 CIC im Allgemeinen nicht gültig vorgenommen werden kann (wie hier auch Hallermann, 102). Davon abgesehen ist zweifelhaft, ob das Argument an und für sich richtig ist, d.h. ob Verfahrensordnungen der Gesetzescharakter rundweg abgesprochen werden kann (vgl. dazu Aymans / Mörsdorf: *KanR*, I, 215–220).

Insgesamt ist der besprochene Tagungsband aufgrund des gegebenen Themenschwerpunkts zuerst zur Erhellung der jüngeren (Rechts-)Geschichte des kirchlichen Synodenwesens von Interesse. Zugleich jedoch ergeben sich, überlagert von einer reichen Fülle an Detailinformationen, aus der reflektierenden Zusammenschau der einzelnen Beiträge mit Blick auf eine etwaige zukünftige bessere Gestalt des kanonischen Rechts zwei zentrale Fragen: 1.) Sind – in formaler Hinsicht – Laien (nicht nur an der kirchlichen Verwaltung und Rechtsprechung, sondern auch) an der kirchlichen Gesetzgebung zu beteiligen (und falls ja, in welchen Strukturen)? 2.) Welches sind – in materieller Hinsicht – zulässige Inhalte und Gegenstände einer teilkirchlichen Gesetzgebung?

Vor dem Hintergrund der ersten Frage erscheint der Hinweis geboten, dass in jenen Beiträgen des Tagungsbandes, die die kath. Kirche betreffen, die im Bereich der kirchlichen Verwaltung angesiedelten Beratungsorgane des Diözesanbischofs – insbes. der Priesterrat und der Diözesanpastoralrat sowie die in der kirchlichen Vermögensverwaltung engagierten Gremien – lediglich am Rande erwähnt werden. Unter dieser – von der Schwerpunktsetzung des Tagungsbandes her allerdings verständlichen – Einseitigkeit leidet dann in gewisser Weise die Vergleichbarkeit der „katholischen" Beiträge mit den Darstellungen des Synodenwesens in anderen christlichen Konfessionen. Auf jeden Fall wäre es wohl lohnend, insoweit einen eingehenderen konfessionsübergreifenden Vergleich des heutigen christlichen Synodenwesens und der Beratungs- und Entscheidungsgremien in den verschiedenen Denominationen anzustellen, bei dem nicht nur Organisation und Verfahren, sondern auch die inhaltlichen Kompetenzen genauer miteinander verglichen werden.

Mit Blick auf die zweite Frage – auf die *de lege lata* der zweite Halbsatz des c. 135 § 2 CIC eine klare formale Antwort gibt – sei aus der Lektüre des Tagungsbandes zum einen ergänzt, dass es den Diözesansynoden der Anglikanischen Kirche in England ausdrücklich untersagt ist, „die Lehre der Kirche zu irgend einer Frage festzustellen" (Engelhardt, 208) und dass – aus Rücksicht auf die von Martin Luther angenommene Irrtumsfähigkeit von Synoden und Konzilen – in den ev. Kirchen „Änderungen des Bekenntnisses […] nicht (allein) durch die Synoden vorgenommen werden [können]" (Unruh, 227). Zum anderen sei mit Schüller auf die Überlegungen hingewiesen, die Peter Krämer in einem programmatischen Aufsatz zur Trierer Diözesansynode angestellt hat, und die letztlich das Plädoyer beinhalten, das Verhältnis zwischen Gesamtkirche und Ortskirche nicht nach dem Modell „Vorgabe und Rezeption", sondern nach dem Modell „Dialogischer Austausch" zu gestalten: So wenig die Ortskirche der geeignete Ort ist, um über universalkirchliche Themen zu entscheiden, so wenig sollte eine Diözesansynode darauf reduziert werden, „Gesetze, Normen der Gesamtkirche auf die besondere Situation einer Teilkirche anzuwenden und daran anzupassen" (Schüller, 294; zugleich ein Zitat aus dem *Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe*, Nr. 168). Sie kann vielmehr der Ort sein, um die Haltung des Gottesvolkes der Ortskirche zu den großen Zukunftsfragen des eigenen Bistums (vgl. Stephan Ackermann bei Holkenbrink, 307 mit Anm. 42), welche zugleich auch in anderen Ortskirchen ein Thema und so letztlich von universalkirchlicher Relevanz sein mögen, zu ermitteln und zu bedenken, um „dadurch Anregungen für mögliche Reformen in der Kirche insgesamt zu geben" (Schüller, 295 = Krämer: „Wie ist es um die Streitkultur in der Kirche bestellt?", in: TThZ 122 [2013], 124–145, 144).

München Martin Rehak

Theologie und Gesellschaft

Social Media and Religious Change, hg. v. Marie Gillespie / David Eric John Herbert / Anita Greenhill. – Berlin/Boston: De Gruyter 2013. 232 S. (Religion and Society, 53), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–027045–5

Wie nutzen religiös und spirituell orientierte Gruppen Soziale Medien und welchen Einfluss hat das auf ihre Beziehung zu religiösen Institutionen? Wie werden mit dem Aufkommen Sozialer Medien Vorstellungen vom „Heiligen" neu bestimmt? Und in welchem Ausmaß beschleunigen Soziale Medien den religiösen Wandel?

Das sind einige der Fragen, mit denen sich das vorliegende Buch in zehn Aufsätzen und Studienberichten beschäftigt. Es fasst damit eine Konferenz des Centre for Research on Socio-Cultural Change (CRESC) der Univ. Manchester aus dem Jahr 2010 zusammen.

Die Texte nähern sich den Ausgangsfragen aus verschiedenen Perspektiven und verwenden dabei entsprechend unterschiedliche (qualitative und quantitative) Methoden der Sozial- bzw. Medienforschung. Drei der Studien untersuchen die Berichterstattung traditioneller Massenmedien über religiöse Themen, zwei weitere analysieren den religiös motivierten Gebrauch von Onlinemedien. Drei der Untersuchungen widmen sich der Frage, wie mit Hilfe der Sozialen Medien das „Monopol" der traditionellen Massenmedien bei der Einordnung und Bewertung religiöser Phänomene herausgefordert wird. Ein Bericht schließlich beschreibt den Versuch religiöser Führer der Bahá´í in den USA, den Gebrauch des Internets zu kontrollieren. Behandelt wird in den verschiedenen Studien neben den erwähnten Bahá´í überwiegend das Christentum, doch auch Islam und Judentum in unterschiedlichen Ausprägungen finden Berücksichtigung.

Vorangestellt ist den Berichten über die Studien ein wissenschaftstheoretischer Aufsatz von *Gordon Lynch*, Prof. für Moderne Theologie an der Univ. Kent, in dem er eine Einordnung der Kategorie des „Heiligen" auf Grundlage des sog. „strong program", einer Forschungsrichtung innerhalb der Kultursoziologie, vornimmt.

Er versucht damit, eine theoretische Grundlage für die Erforschung der Bedeutung des „Heiligen" in modernen Mediengesellschaften zu schaffen, in der neben den traditionellen religiösen Autoritäten auch andere Akteure – eben speziell die Medien – Formen des Heiligen entdecken, beschreiben und vermitteln können. Dabei, so L., wird das „Heilige" von den Medien aber eher „umverteilt" (redistributed) oder um Werte und Kategorien erweitert als von den Medien absorbiert, die Spannung zwischen Heiligem und Profanem eher neu artikuliert als verringert.

In den folgenden drei Aufsätzen des Buchs werden Studien vorgestellt, die untersuchen, wie traditionelle Massenmedien und Soziale Medien den Diskurs einer Gesellschaft über Religion und Spiritualität mitbestimmen.

Die erste Studie beschäftigt sich in einer Langzeitanalyse mit der Entwicklung der Darstellung von Christentum, Säkularismus und religiöser Diversität in landesweiten britischen Medien. Dazu wurde die Berichterstattung der Jahre 2009/2010 mit der Anfang der 1980er-Jahre verglichen.

Die Studie stellt fest, dass innerhalb dieses Zeitraums der Umfang der Berichterstattung über das „Heilige" stark gewachsen ist. Auch wenn die Bezüge zum Christentum dabei klar dominieren, handle es sich daneben erwartungsgemäß immer stärker um den Islam sowie um ein „säkulares Heiliges", das u.a. auch Werte wie Menschenrechte und das Recht auf freie Rede umfasse.

Mit einem weiteren britischen Medienphänomen beschäftigt sich die Auswertung der Rezeption von zwei erfolgreichen Realityformaten der BBC, die in Klöstern spielen: „The Monastery" in einem Benediktinerkloster und „The Convent" in einem Klarissenkonvent. In beiden Serien leben ausgewählte „Mitspieler" für mehrere Wochen in den jeweiligen Klöstern, wobei das Fernsehen die internen Konflikte und Entwicklungen der Gruppe dokumentiert. Einen besonderen Fokus in der Auswertung der Serienrezeption legen die Vf. dabei auf die genderspezifischen Zuschauerreaktionen auf die Serienkonflikte. In Kurzform lautet ihre Erkenntnis: In der öffentlichen Wahrnehmung durch die Medien ist Spiritualität männlich, Beziehungsarbeit dagegen weiblich.

Die dritte Studie ist die erste in der Reihe, die auch ein besonderes Augenmerk auf die Sozialen Medien richtet. Sie beschäftigt sich mit der Rolle der Medien für die öffentliche Wahrnehmung des Islam in der niederländischen Gesellschaft. Sie kommt zu der Erkenntnis, dass die Sozialen Medien sowohl bei Aufbau als auch Abbau von Islamophobie eine relevante Rolle gespielt haben. Besonders aber boten sie laut den Vf.n der Studie Minderheiten die Möglichkeit, ihre Stimme in den Diskurs einzubringen.

Bedeutsamer noch scheint die Rolle der Sozialen Medien zu sein, wenn es darum geht, dass Fans ihre Idole zu religiös überhöhten Vorbildern, gar „Heiligen" stilisieren bzw. glorifizieren. Wenn es um die Einordnung der Lebensleistung eines Stars geht, haben nach den Ergebnissen einer Fallstudie von *Rebecca Haughey* und *Heidi A. Campbell* die Fans mit ihrer Nutzung von Sozialen Netzwerken wie Twitter und Facebook die Vorherrschaft der traditionellen Medien bereits gebrochen. Sie zeigen das am Beispiel des amerikanischen Entertainers Michael Jackson, dessen Lebensleistung nach seinem Tod in den klassischen Medien zum großen Teil durchaus auch kritisch beurteilt wurde, während in den Sozialen Netzwerken bereits seine Verehrung als moderner Märtyrer begann. Die quasi-religiöse Verehrung, die hier stattfindet, spiele sich zudem völlig unabhängig von religiösen Institutionen ab: Christliche Ideen und Glaubensinhalte seien übernommen und der „Heilige" sei in die von den Fans im eigenen Leben praktizierte Religiosität integriert worden.

Mit dem Phänomen der „Märtyrer"- oder „Suicide Bomber"-Videos beschäftigt sich ein weiterer Bericht. *Arjen Nauta* zeichnet darin die Ursprünge dieser Videos nach, beschreibt die Absichten ihrer Protagonisten sowie die Distribution über verschiedene Websites, darunter auch populäre Social Media-Kanäle wie YouTube. N. beschreibt, welch effektive Möglichkeiten die Sozialen Medien radikalen Dschihadisten bieten, um ihre Propaganda zu verbreiten und die in traditionellen Medien üblichen redaktionellen Selektionsprozesse zu umgehen. Es ist davon auszugehen, dass die aktuellen Enthauptungsvideos des IS sich derselben Mechanismen bedienen.

Welche Eigendynamik die Interaktion von Nutzern auf YouTube entwickeln kann, beschreibt in einem weiteren Aufsatz *Stephen Pihlaja* am Beispiel evangelikaler Christen. Er stellt fest, dass sich diese Gruppe religiöser Nutzer in der Verwendung religiöser Metaphern tendenziell stark kontextabhängig und losgelöst von der traditionellen Verwendung dieser Bilder in ihren jeweiligen Denominationen bewegen.

Ein weiterer Forschungsbericht analysiert den Gebrauch des Sozialen Netzwerks Facebook in Kreisen meist junger Juden im Großraum von London. Sie nutzen das Medium, um sich abseits üblicher theologischer und geografischer Einordnungen über ihr vom jüdischen Glauben geprägtes Leben auszutauschen sowie um gemeinsame Feiern und Gottesdienste zu organisieren.

In ähnlicher Weise tun das Angehörige der im Gegensatz dazu eng umgrenzten Gemeinschaft der Bahá´í in den USA – die strengen Richtlinien dieser Glaubensgemeinschaft für den Gebrauch des Internets werden im letzten Kap. des Buchs beschrieben.

Besonders die verschiedenen Perspektiven und Methoden, mit denen der Sammelband die Wechselwirkungen zwischen Sozialen Medien und traditionellen Medien und dem gesellschaftlichen und innerreligiösen Diskurs beschreibt, sind aufschlussreich. Man muss dabei zwar berücksichtigen, dass die Untersuchungen allesamt mindestens fünf Jahre zurückliegen, was im Internetzeitalter eine recht lange Zeit ist. Dennoch zeigt die Breite der Forschungsansätze, wie fundamental und unumkehrbar Soziale Medien bereits ihre Rolle im religiösen Diskurs der Gesellschaft gefunden haben. Das Buch bietet sowohl Soziologen als auch Theologen zahlreiche Ansätze, um diese Dynamik besser zu verstehen.

Frankfurt Michael Hertl

Säkulare Selbstbestimmung versus religiöse Fremdbestimmung? Zur Kritik an der öffentlichen Debatte um das Beschneidungsritual, hg. v. Michael Wermke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 141 S., kt € 24,00 ISBN: 978–3–374–03797–1

Mit dem Beschneidungsurteil des Kölner Landgerichts vom 7. Mai 2012 setzte eine die Grenzen der Rechts- und Staatswissenschaft sprengende Diskussion über die rituelle Beschneidung von Jungen ein. Sie fand zwar schon Ende 2012 mit dem neugeschaffenen § 1631d BGB einen politischen Abschluss. Doch auf anderen Gebieten, die mit dem Beschneidungsthema berührt sind, ist die Debatte bis heute nicht zu Ende geführt worden. Dazu gehört die Medizin, in der bei im Ganzen guter Forschungsdatenlage und trotz einhelliger Beurteilung der geringen Risikobelastung des eigentlichen Eingriffs weiterhin kein voller Expertenkonsens bezüglich des prophylaktischen Nutzens oder der sexualpsychologischen Spätfolgen von Beschneidung besteht. Ebenfalls nicht ausdiskutiert ist in den normativen Wissenschaften (z. B. Jura, Praktische Philosophie), in welchem Maß angesichts der Ungleichartigkeit von Ethik und Recht bestimmte Wertungen der Beschneidung in juristisch bindende Regelungen überführbar sind. Nicht zuletzt die mit dem Zusammenleben der Religionen befassten Disziplinen (z. B. Theologie, Religions- und vergleichende Kulturwissenschaften) haben sich der mit dem Beschneidungsthema gestellten Frage nach der Gestalt konfessionell bestimmten Lebens in einer dem aufgeklärten weltanschaulichen Pluralismus verpflichteten Gesellschaft und Rechtsordnung erst allmählich angenommen.

Bei diesem Diskussionsstand liegt es nahe, dass sich neue Publikationen zum Thema – wie der vorliegende Band aus dem Jenenser interdisziplinären Forschungszentrum Laboratorium Aufklärung – verstärkt Hintergrunddiskursen zuwenden. Der Germanist *J. Haustein* (13–26) vergleicht Regierungs- und Oppositionsentwurf zu dem im Dezember 2012 verabschiedeten ‚Beschneidungsgesetz' miteinander. Er sieht die politischen Lager durch die tendenzielle Höhergewichtung von entweder Religionsfreiheit (Regierung) oder körperlicher Unversehrtheit (Opposition) geschieden (25). Die vom Parlament getroffene Entscheidung beschränke jedoch nicht „[u]nsere Freiheit, für uns selbst diese Abwägung entweder nachzuvollziehen oder zu einem anderen Schluss zu kommen" (26).

Als Neutestamentler untersucht *M. Vogel* (27–68) antike Kontroverstexte zum Thema. Holistisch-relationale „Konzepte des Körpers" (33) sollen dem heute gegen die Beschneidung ins Feld geführten individualistischen Begriff der Selbstbestimmung antworten (vgl. 42). Die Prämisse, dass die Beschneidung „pars pro toto für die jüdische Lebensweise insgesamt" stehe (37, vgl. 26; 46), werde auch vom beschneidungsfreien Christentum des Paulus nicht aufgegeben, der zeige, wie „‚in gewisser Weise' […] jesusgläubige Nichtjuden doch Juden" seien (52). Dies legitimiere auch die christliche Taufe als „Beschneidung im übertragenen Sinn" (56).

Aus einer Erinnerung an das katechetische Formular der jüdischen Sederfeier (76f) zieht der Religionspädagoge *M. Wermke* (69–81) mit Rekurs auf R. Spaemann (72f, 80) Analogieschlüsse für die „ritual- und bildungstheoretische" (69) Relevanz der Beschneidung: In die religiöse Gemeinschaft müssen unmündige Individuen in einem „Bildungsprozess" (77) hineinwachsen, sodass der „liberalistischen Argumentation" (71), die Beschneidung setze die persönliche Einwilligung voraus, zu widersprechen sei.

Die systematische Theologin *M. Rose* (83–99) favorisiert klar eine „verfassungsrechtliche Begründung" der Religionsfreiheit, bei der diese als „Ausprägung von Menschenwürde" begriffen und darum als grundrechtliche „Legitimationsgrundlage von staatlicher Ordnung" anerkannt wird, anstatt (wie bei „staatsrechtliche[r] Begründung") dem „Selbsterhaltungsinteresse" des Staates subordiniert zu werden (alle 90). In diesem Theorierahmen scheidet eine einfache Entscheidung zwischen Grundrechten (Religionsfreiheit vs. Unversehrtheit) aus (91). R. kommt zu dem Ergebnis, dass die Beschneidung aufgrund ihrer geringen Eingriffstiefe die „Verhältnismäßigkeit" (96) in der Einschränkung der Unversehrtheit wahre.

In ihrem methodisch an Foucaults Diskursanalyse angelehnten Beitrag strebt *K.-M. Hinneburg* (101–114) den Nachweis an, dass sich in der öffentlichen Diskussion sachlich gegensätzliche „Expertenaussagen" (102) sehr wohl gleichermaßen auf die Aufklärung stützten und damit deren Begriff diversifizierten. Aufklärung werde (von Beschneidungsgegnern) mit Religionskritik gleichgesetzt, bezeichne aber auch die Fähigkeit zur „Relativierung des eigenen Standpunktes" (114).

Als Strafrechtler schlägt *H. Alwart* (115–140) essayistisch gekonnt einen Bogen vom philosophischen Rechtsdenken der Nachkriegszeit bis zum ‚Beschneidungsgesetz'. Tenor ist, dass – schon seit der sog. Radbruch'schen Formel (zusammenfassend 134) – rechtsstaatliche Grundsätze (ehrbaren!) politischen Zielsetzungen subordiniert würden. Dem will A. mit der rechtsphilosophischen Einsicht begegnen, dass selbst der „Komplex der Grund- und Menschenrechte […] bloßer Bestandteil einer Ordnung" sei, die ihrerseits in einem „prädiskursiven Konsens" wurzele (alle 135), nämlich der „an sich selbstverständlichen Respektierung des Anderen und vielleicht Fremden" (133).

Obwohl alle Beiträge die religiös begründete Beschneidung (nicht unbedingt das ‚Beschneidungsgesetz') bejahen, ist doch auch in allen eine gewisse Sorge um die Vermittelbarkeit dieser Gründe im aufgeklärten *öffentlichen Diskurs* spürbar. Kaum zufällig ist J. Habermas mit seiner Friedenspreisrede (2001) ein wiederkehrender Bezugspunkt (74; 89; 107; 131). Hier kann auch die kritische Würdigung des Bandes ansetzen.

Dass die jüdische Beschneidung das Individuum in die religiöse Gemeinschaft einbindet (Vogel, Wermke), bleibt ritualtheoretisch abstrakt, solange letztere nicht konkret als Bund Gottes benannt wird (richtig: 71; 78f), denn zur jüdischen Gemeinschaft gehört niemand durch Beschneidung, sondern durch eine jüdische Mutter. Dies beachtet Vogels Gleichsetzung von „Judesein und Beschnittensein" (63) zu wenig. Eine „Metaphorisierung der Beschneidung" (so Vogel, 54) überzeugt den Rez.en weder historisch noch gegenwärtig wie bei Hinneburg, die darin einen „Diskursmarker" (114) für den Streit um das Erbe der Aufklärung sieht, aber bei Verfechtern der Beschneidung (108f, 112) nur vage Aufklärungsbezüge ins Feld führt.

Dass im Umgang des säkularen Staats mit der Beschneidung Rechtsgüter kollidieren, ist offensichtlich – nicht jedoch, welche dies letztlich sind (Unversehrtheit? Religionsfreiheit? Selbstbestimmung? Elternrecht?) und wie zwischen ihnen abgewogen werden kann. Dass dies weder dem individuellen Belieben noch den politischen Kräfteverhältnissen überlassen werden kann, ist gegen Haustein (26) mit Alwart (129f) festzuhalten. Letzterer bleibt die Ausführung seines „eigene[n] Ansatz[es]" (135, Anm. 41) aber schuldig: „das ist ein zu weites Feld für diesen kleinen Aufsatz" (135) – m. E. keine akzeptable Darstellungsstrategie.

Deutlich substantieller erscheinen Roses Überlegungen zum Problem der „Abwägung" zwischen Kindeswohl und Religionsfreiheit. Indem sie letztere heuristisch „außer Acht" lässt (alle 93), ermittelt sie als Kindeswohlargument *pro* Beschneidung, dass diese dem Aufwachsen „in der Bindung an Gott und seine Gebote" diene, was der Staat, auch wenn er es sich nicht aneignen könne, doch „als Konsequenz der staatlich gewährten Religionsfreiheit" akzeptieren müsse (alle 94). Trotz unleugbarer Spannung dieser *staatlichen* Gewährung mit Roses *nicht staats-*, sondern verfassungsrechtlichem Begriff der Religionsfreiheit (90) dürfte dieser Vorschlag die mit dem Beschneidungsthema gegebenen Probleme am stärksten integrieren und so am ehesten die im Titel des Bandes nahe gelegten Oppositionen in ein zusammenhängendes Argument öffentlicher Vernunft überführen.

Greifswald Henning Theißen

Öffentliche Religion – religiöse Öffentlichkeit, hg. v. Karlies Abmeier / Michael Borchard. – Paderborn: Schöningh 2014. 258 S. (Religion – Staat – Gesellschaft, 2), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–506–76618–2

Der aus einer Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung 2013 in Cadenabbia hervorgegangene Band bietet in 19 Beiträgen ein buntes Bild gegenwärtiger Religion in ihren politischen, intellektuellen, spirituellen und künstlerischen Artikulationsformen in der Öffentlichkeit. Zunächst wird eine Bestandsaufnahme der religiösen Landschaft vorgenommen, um diese dann durch den Filter von Kunst und Kultur zu betrachten. Schließlich kommt an einigen Beispielen zur Sprache, wie die Kirchen in Europa auf die veränderten Wahrnehmungen und Verhältnisse von Religion und Religiosität in Europa reagieren.

M. Pally eröffnet den Band mit einem etwas diffus bleibenden Versuch, den Bruch zwischen kommunitärer Zugehörigkeit (*situatedness*) und liberaler Separierbarkeit (*separability*) mit Rückgriff auf Theologien der Relationalität zu überbrücken, wobei sie insbes. R. Kearney, K. Rahner, J. Moltmann sowie D. Bonhoeffer heranzieht. *R. Schieder* legt u. a. mit Bezug auf den Religionsmonitor 2013 neue empirische Befunde zu Spiritualität, Glaube und den Kirchen vor, welche die bei bestimmten Kirchenvertretern herrschende Untergangsstimmung empirisch entkräften. *G. Motzkin* wartet mit einem hoch reflektierten Vergleich zwischen dem textbasierten Fundamentalismus und dem naturalistisch grundierten Säkularismus auf und legt ingeniös die jeweiligen metaphysischen Hintergrundannahmen offen. Er erwägt leider etwas knapp, was dies für den öffentlichen Raum bedeutet, der „ein variables Konzept" (62) sei. *A. M. Karimi* skizziert in seinem allzu kurzen Beitrag als das Ziel des Islam die Sehnsucht nach Gott, welche die Sehnsucht Gottes voraussetze. Muhammed empfange die Offenbarung, die „konstitutiv nach Öffentlichkeit" verlange, „stellvertretend für die gesamte Menschheit" (74).

Der ausführlichste Artikel stammt von *T. Schärtl*, welcher gekonnt mit Bezug auf aktuelle Publikationen von A. Comte-Sponville, M. Gabriel, T. Metzinger und H. Schnädelbach Spiritualitäten ohne Gott und solche mit Gott differenziert. Spiritualität ist ihm zufolge „da gegeben, wo das Einzelne in einen Gesamtsinn eingeschrieben wird und wo diese Sichtweise in rituellen Akten verdichtet wird" (95). Religiöse Spiritualität bestimmt S. als ein „Stehen im Ewigen" (110). *P. Heine* gibt, besonders anhand der Gadamer-Rezeption von Seiten der Ankaraner Schule und der Referenzen iranischer Schiiten auf Popper und Habermas interessante Einblicke in die Rückwirkungen westlichen Denkens auf islamische Theologie und Identität.

Von *U. Khuon*, der die Gruppe der Aufsätze zu Kunst und Kultur eröffnet und darin etwa Dea Lohers Stücke mit J. B. Metz in Verbindung bringt, hätte man gern Ausführlicheres gelesen. Ein brillantes Panorama von Thematisierungen des Religiösen im Kino der Gegenwart, das er von den biblischen Epen der 1950er-Jahre bis zur gegenwärtigen „Renaissance des monumentalen Bibelfilms" (137) eindrucksvoll nachzeichnet, legt *R. Zwick* vor. Ein Leckerbissen ist auch der Aufsatz von *J. Rauchenberger*, der nicht nur subtile Ausführungen zu religiös konnotierten Kunstwerken der Gegenwart enthält, sondern ganz zu Recht die Installation „Lampédouzans" von R. Hazoumé mit Papst Franziskus in Verbindung bringt. Eindrucksvoll zeigt R. das Erbe der Religion im unterdrückten Körper sowie im Körper als spirituellen Raum und beleuchtet schließlich anhand von vier Fotos von L. van de Ven Aspekte von Religion im öffentlichen Raum (Abb. 157–163). Sein Fazit: „Das volle Stadion, die fast leere Moschee, die bewachte Synagoge und der Konzertsaal Kirche sind abschließende Bilder für eine Blickumkehr von Szenarien der Religion für Europa." (156)

Den Skandal um Kippenbergers Holzschnitzarbeit „Gekreuzigter Frosch" nimmt *W. Ullrich* noch einmal in den Blick. Gegen alle Ablehnung des Kunstwerkes, gegen das auch Papst Benedikt XVI. Einspruch erhoben hat, behauptet U., dass es sich bei Kippenbergers Frosch „um eine der subtilsten und wichtigsten Arbeiten mit christlicher Thematik überhaupt handelt" (166). Sie mache v. a. wieder bewusst, dass das Kreuzigungsgeschehen eine Ungeheuerlichkeit darstelle (Abb. 172–173). *L. Koelle* liefert literarische Befunde und Überlegungen zum Verschweigen der NS-Verbrechen durch die Kriegsgeneration. Gegen den „Trugschluss der Kriegs- und Kriegskinder-Eltern: ihre Kinder durch Schweigen bewahren zu wollen" (143), plädiert sie dafür, die verbrecherische Vergangenheit im intergenerationellen Gespräch laut werden zu lassen, um sie so bearbeiten zu können.

In den weiteren Beiträgen finden sich instruktive Informationen und Einschätzungen von *R. Preda* zur orthodoxen Kirche insbes. in Rumänien zwischen Öffentlichkeit und Offenheit, ihrem Unwillen, sich nicht nur der staatlichen, sondern auch der eigenen „totalitären Vergangenheit" (194) zu stellen, als Lehre daraus für die Kultur der Menschenrechte einzutreten und letztere auch in ihrem Inneren etwa gegen „klerikalisierende Tendenzen" (199) zu kultivieren. Die kirchliche Öffnung gegenüber den Laien hätte ihm zufolge „gleichzeitig eine befreiende Wirkung für die Zivilgesellschaft" (199). Im Anschluss daran werden Blitzlichter auf die kirchliche Situation in Frankreich (*H. Ménudier*) und in England (*N. Baines*) geworfen. *I. Karle* formuliert auf dem Hintergrund der funktionalen Differenzierung ebenso knapp wie konzis drei gesellschaftlich bedeutsame Dimensionen kirchlichen Lebens, nämlich die Pflege des christlichen und gesellschaftlichen kulturellen Gedächtnisses, die „Inklusion der Exkludierten" (232) sowie das zwischen Individuum und Gesamtgesellschaft vermittelnde Handeln der Kirche als intermediäre Institution. *K. Gabriel* stellt Papst Benedikts Programm der Entweltlichung in Frage und betont gegen den vom em. Papst präferierten Kirchenkurs der minoritären kleinen Gemeinschaft(en) die Pluralität der Sozialformen der Kirche und – ähnlich wie K. – deren Intermediarität und zivilgesellschaftliche Wirksamkeit.

Der trotz einiger allzu kurz geratener Beiträge lesenswerte Sammelband gewährt aufschlussreiche Einblicke in vielfältige Facetten gegenwärtiger Religion und Religiosität, wobei die Frage der Öffentlichkeit in manchen Texten leider nur am Rand oder gar nicht angesprochen wird. Der Titel ist irreführend, handelt es sich bei dem, was hier vorgestellt wird, doch nicht um „öffentliche Religion", sondern um Religion im öffentlichen Raum. Dass organisierte Religion(en) und individuelle Religiosität heute immer noch bzw. wieder verstärkt im öffentlichen Raum eine Rolle spielen, belegen anschaulich insbes. die in mehrfacher Hinsicht zentralen Beiträge aus Kunst und Kultur. In der Öffentlichkeit des Kinos, des Theaters, des Museums, der Kunstausstellung etc. kommen heutzutage religiöse Fragestellungen, theologische Themen, religionskritische Herausforderungen und spirituelle Orientierungen mit großer Brisanz und Relevanz zu Wort, zum Bild und zur Darstellung, welche zivilgesellschaftliche und darin auch kirchliche Instanzen und Prozesse teils befruchten, teils verstören, in jedem Fall aber Religion öffentlich machen und präsent halten.

Dass in Pallys Text die Zitate dt. Autoren aus dem Englischen rückübersetzt wurden, ist ein Fauxpas, der etwa dazu führt, dass aus Rahners „kategorial-expliziter" eine „kategorische, ausdrückliche Nächstenliebe" (23) wird.

Luzern Edmund Arens

Liao, Yiwu: **Gott ist rot**. Geschichten aus dem Untergrund – Verfolgte Christen in China. – Frankfurt a. M.: Fischer 2014. 352 S., geb. € 21,90 ISBN: 978–3–10–044814–9

Es ist anstrengend. Es ist magisch. Es ist verstörend. Es ist sachlich irreführend. Es ist wichtig. Es irritiert durch seine Form. Es ist schwierig. – Liao Yiwus neuestes Buch, das nun auf Deutsch erschienen ist, macht es einem nicht einfach, weder als Leser noch als Rez.in.

Doch der Reihe nach: L., 1958 in der chinesischen Provinz Sichuan geboren, ist als Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels über Fachkreise hinaus bekannt. Seit 2011 lebt L., der China aufgrund politischer Schwierigkeiten verließ, in Deutschland. So erfährt auch sein neuestes Werk, das bereits 2011 auf Englisch erschien und nun in deutscher Übersetzung von Hans Peter Hoffmann vorliegt, hierzulande großes Interesse.

L. legt mit „Gott ist rot" ein weiteres Buch in der Tradition der Reportageliteratur vor. Wie auch in „Fräulein Hallo und der Bauernkaiser", mit dem er einem breiten deutschen Publikum bekannt wurde, nähert er sich über das Medium des Interviews Randfiguren der chinesischen Gesellschaft. In „Gott ist rot" sind es die Christen in den Provinzen Sichuan und Yunnan während der Phasen staatlicher Verfolgung im maoistischen China. Insbes. die blutige Bodenreform der 1950er-Jahre und die brutalen Exzesse der Kulturrevolution in den 1960er-Jahren werden durch Einzelschicksale ausgeleuchtet. 14 überwiegend sehr betagte Menschen, davon leider nur wenige Frauen, berichten von Verfolgung und Überleben angesichts von staatlicher und persönlicher Willkür. Der Leser erhält Einblick in das Leben von Doktor Sun, einem christlichen Arzt, der sich den Menschen in den Bergen verschrieben hat, und erfährt die Familiengeschichte von Wang Zhisheng, dem Sohn eines Märtyrers, er erlebt die 100 Jahre alte Nonne Zhang Yinxian und eine Kommunionfeier auf dem Land. Dabei sind die geschilderten historischen Vorfälle von großer Grausamkeit und machen das Buch in dieser Hinsicht zu einer schweren Kost. Es sind nicht nur die Bilder von menschlicher Gewalt, die hängenbleiben; sehr stark sind auch die Beschreibungen von Armut, etwa, wenn Menschen sich mit DDT gegen ihre Läuse einreiben oder während der Hungersnot des Großen Sprungs Baumrinde essen.

Zwar entstanden die von L. dokumentierten Interviews überwiegend erst Mitte der 2000er-Jahre, die in ihnen festgehaltenen Lebenserinnerungen aber reichen Jahrzehnte zurück. Genau genommen handelt es sich also um historisches Material, weswegen man L.s Ansatz der *oral history* zuordnen möchte. Anders als im Bereich der wissenschaftlichen *oral history* aber bleibt das von L. zusammengetragene Material unkommentiert und wird nicht in ein größeres Rahmenwerk eingeordnet. Genau diese größere Einordnung aber fehlt für den deutschen Durchschnittsleser. Weder werden die im Hinblick auf die geschilderten Schicksale so zentralen politischen Bewegungen einführend dargestellt noch gibt es andere Informationen. Einzige Beigabe zum Haupttext ist ein Vorwort des Vf.s, das zwar die Genese der Interviews erläutert, angesichts des obskuren Stils von L. aber eher eine ästhetische als eine inhaltliche Vorbereitung auf die Inhalte der Interviews darstellt. Auch ein Vorwort des Übersetzers wäre angesichts der Herausforderungen des Texts eine wertvolle Bereicherung gewesen.

Als größtes, sachlich irreführendes Manko muss in diesem Zusammenhang gelten, dass es keine Darstellung zur gegenwärtigen religiösen Praxis und Religionspolitik in China gibt. Im Zusammenspiel mit den Zeitsprüngen innerhalb der Interviews wird für den Leser

nicht erkennbar, welche der geschilderten Formen der Verfolgung bis heute anhalten und wie sich das Leben von Christinnen und Christen im gegenwärtigen China gestaltet. Die Realität stellt sich nämlich für Chinas Christen, ob in einer offiziell anerkannten oder einer sog. „Hauskirche" aktiv, heute vielfach unspektakulär dar. Christenverfolgung in der von L. dokumentierten Form ist heute in China eine Randerscheinung. Stattdessen werden auch „Hauskirchen" vielfach geduldet und sind sichtbare Akteure. Leider hat es den Anschein, dass dieses Verwirrspiel Teil der Verkaufspolitik des Verlages ist, der das Buch auf dem Klappentext mit dramatischen Aussagen bewirbt. Da ist von der „totalitären" chinesischen Regierung die Rede, eine Formulierung, der kein ernsthafter Politikwissenschaftler zustimmen würde, und es heißt schwammig: „[...] Einblick in das Leben im Untergrund der größten verfolgten Minderheit Chinas, der Christen, die es offiziell gar nicht gibt." L.s Buch, dessen Interviews ein einzigartiges Zeugnis darstellen, hätte einen solideren Rahmen verdient.

Bestechend an L.s Buch ist, auch in der Übersetzung, seine Sprache, die schwerelos zwischen sachlicher Dokumentation, deftigen Beschreibungen und Bildern von solcher Poesie changiert, dass sie einem den Atem nimmt. So heißt es: „[...] wie Menstruation strömen Rinnsale herab, düngten die Ebene, auf der Gottes wohlwollendes Auge lag, und düngten auch uns, die wir in diesem Augenblick winzig waren wie Reiskörner" (17), und an anderer Stelle: „[...] der blaue Himmel ist grenzenlos, der Cang-Berg und die Zehntausend Dinge sind schwer am Schwitzen, der Sonnenschein liegt auf der Erde, gefleckt wie ein Leopard" (220). Wie auch in anderen Werken von L. finden wir Erzählungen und Bilder an der Grenze zwischen Mythos und Realität, etwa in der Geschichte des chinesischen Priesters, der im Italien Mussolonis in Frauenkleidern aus einem Kriegsgefangenenlager flieht (265f). Auch gelingt ihm, ganz nebenbei, ein Porträt der Bergregionen Südwestchinas in ihrer ethnischen und religiösen Vielfalt. Doch auch Ungenauigkeiten haben sich eingeschlichen, von denen offen bleibt, ob sie dem Vf. oder dem Übersetzer zuzuschreiben sind; v.a. die christliche Terminologie geht reichlich durcheinander.

Trotz der vermeintlichen Zurückhaltung der Interviewform scheint die schillernde Figur des Vf.s in jedem der aufgezeichneten Gespräche durch, was neben den dargestellten Inhalten eine weitere Irritationsfläche bietet: Warum eignet er sich christliche Ausdruckweisen an, obwohl er sich selber nicht als Christ bezeichnet? Wie verträgt sich das Bemühen um präziseste Dokumentation einerseits („Wir schreiben den 11. August 2009, 17.41 Uhr", 164) mit einer, ja, durchgeknallten Sprache andererseits („Langsam ging die Sonne unter, ihre riesige Aureole war wie ein Becken voller Blut, das kreischend über die verzahnten Gipfel verspritzt wurde", 124)? Wie passen das Kokettieren mit der eigenen Person und die selbstauferlegte Zurückhaltung des Dokumentars zusammen? Letztendlich schafft L. seine eigene literarische Form in diesem Werk, die noch am ehesten der angelsächsischen *creative non-fiction* entspricht, also Sachliteratur, die mit literarischen Stilmitteln arbeitet.

Jenseits von wissenschaftlichen Theorien oder Ansätzen trägt L. in „Gott ist rot" einzigartiges Material zusammen und dokumentiert Stimmen, denen das historische Zeugnis im gegenwärtigen China versagt bleibt. Hierin liegt der Wert seines Buchs, dem man darum v.a. eine große chinesische Leserschaft wünschen würde. In dem Heimatland des Vf.s aber sind L.s Publikationen nicht regulär erhältlich. Auch der deutsche Leser liest L.s Buch mit Gewinn, zugleich bleibt aber selbst für den Chinakundigen eine mehrfache Irritation angesichts der oft unklaren zeitlichen Ebenen und anderen Ungenauigkeiten im Buch. Die richtige Haltung zur Lektüre des Buchs findet sich in einem Gesprächsfetzen des Vf.s, der zu einem seiner Interviewpartner sagt: „Geschichte und Legende sind nur durch eine Wand getrennt, und wenn man mal in das andere Zimmer gerät, macht das auch nichts." (228)

Hamburg Katrin Fiedler

Kurzrezensionen

Earliest Christian History. History, Literature, and Theology: Essays from the Tyndale Fellowship in Honour of Martin Hengel, hg. v. Michael F. Bird / Jason Maston. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 681 S. (WUNT II, 320), brosch. € 99,00 ISBN: 978-3-16-151743-3

Die vorliegende Aufsatzsammlung geht auf eine Tagung der britischen Tyndale Fellowship, Cambridge, im Juli 2010 zurück. Die Beiträge würdigen das Werk des im Juli 2009 verstorbenen Tübinger Neutestamentlers Martin Hengel. Nach zwei teilweise persönlich gehaltenen Beiträgen zur Biografie H.s von seinen Schülern *J. Frey* („Martin Hengel as Theological Teacher", 15–32) und *R. Deines* („Martin Hengel: Christology in Service of the Church", 33–72, dt. in ThBeitr 37 [2006], 287–300) geht es in Anknüpfung und Widerspruch um H.s wegweisende Beiträge zur Christologie (Argumente für ein messianisches Selbstverständnis Jesu und eine frühe hohe Christologie, Beiträge von *D.*: der Glaube der Urgemeinde an Präexistenz und Inkarnation Jesu war die Verlängerung der Reflektion seiner frühesten Nachfolger über ihre eigene Erfahrung des historischen Jesus; *S. Kim* zu Jesus, der Sohn Gottes als Evangelium nach 1 Thess 1,9f und Röm 1,3f), zu den Evangelien (*R. Bauckham*: Ursprünge des MkEv und die Bedeutung von Augenzeugen; *R. Riesner*: messianisches Selbstbewusstsein Jesu und historische Glaubwürdigkeit der Evv.; *A. Köstenberger*: zum Verhältnis des JhEv zu Mk und Lk; *A. Baum*: zu Epilog und Anhängen des JhEv) sowie zu Frühjudentum und Urchristentum (*S. Maston, S. Walton, M. Bird, G. MacCaskill, D.A. Hagner, A.M. Schwemer*). Beigegeben sind dem Band sechs Aufsätze H.s in englischer Übersetzung, die bisher nur in dt. Sprache vorlagen. Ein würdiger Band zum Gedächtnis an H. und mit anregenden Beiträgen zu zentralen Themen ntl. Wissenschaft und des christlichen Glaubens.

Chr. St.

Brendsel, Daniel J.: **"Isaiah saw his glory"**. The Use of Isaiah 52–53 in John 12. – Boston: De Gruyter 2014. 280 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 208), geb. € 99,95 ISBN: 978-3-11-036250-3

Diese Monographie stellt eine leicht überarbeitete Diss. am Wheaton College dar. Anders als die breite Rezeption jesajanischen Materials in den Synoptikern und in der paulinischen Literatur konzentriert sich die Aufnahme im vierten Evangelium neben Joh 1,23 ganz auf das zwölfte Kap., in dem Jesaja gleich dreifach erwähnt ist (Joh 12,38.39.41). Nach Brendsel hat der Evangelist Jes 52,7–12 als hermeneutischen Schlüssel für Jesu triumphalen Einzug in Jerusalem gebraucht. So wagt der Vf. die Vermutung, die Fußsalbung in Joh 12,3 nehme den Freudenruf über die Füße des Freudenboten von Jes 52,7 auf. Das „Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt" (Joh 12,15) sei eine Kombination von Jes 40,9 und 52,7. Im Kreuz und in der Erhöhung und Verherrlichung Jesu komme die Erniedrigung und Erhöhung des Gottesknechts zur Vollendung. Die Herrlichkeit des Gottesknechts, die Jesaja sah (Joh 12,41), offenbare die Identität JHWHs. Zugleich stelle der Tod des Gottesknechts Jesu die Ermöglichung eines eschatologischen zweiten Exodus für Israel und die Völker dar. Das Resultat dieser Arbeit ist ernüchternd und erhellend zugleich: Trotz aller Anstrengungen lässt sich über die expliziten Verweise in Joh 12,38–41 keine weitere jesajanische Rezeption nachweisen. Dass diese Verse nur der „tip of the iceberg" seien (213), leuchtet gerade nach dieser Arbeit nicht ein.

U. B.

Hanges, James Constantine: **Paul, Founder of Churches**. A Study in the Light of the Evidence for the Role of „Founder-Figures" in the Hellenistic-Roman Period. – Tübingen: Mohr Siebeck 2012. (XXIII) 550 S. (WUNT I, 292), geb. € 129,00 ISBN: 978-3-16-150716-8

Dass sich Paulus in seiner Mission und Gründung von urchristlichen Gemeinden an jüdische Vorbilder gehalten hat, ist biografisch naheliegend und historisch plausibel. Dieser weitgehende Konsens wird durch neuere Studien ergänzt, die wieder stärker Analogien der hell.-röm. Welt aufgreifen ohne damit gleich Fragen und Methoden eines religionsgeschichtlichen Ansatzes zu übernehmen. Zu solchen Studien gehört der vorliegende Band, der Paulus als einen Gründer/Stifter (christlicher) Kultgemeinschaften nach traditionellem griech. Modell beschreibt. Dabei handelt es sich um eine gut bezeugte griech. kulturelle Konvention über die Gründung verschiedener Typen kultureller Institutionen. Das Verständnis des Paulus sowohl seiner eigenen Rolle als auch der Gründungsaktivitäten, durch die seine Gemeinden entstanden und anschließend geleitet wurden, sind Ausdruck dieses weit verbreiteten und anerkannten Konzeptes. Diese zeigen seine Sprache, sein Verhalten und seine Erwartungen. Hanges untersucht dafür den Gründer als religionsgeschichtliches Paradigma sowie die Rolle des Gründers als Kult-Autorität und Organisator. Dabei werden gewählte hellenistische Beispiele detailliert vorgestellt. Im vergleichenden Abschlusskap. geht es um Paulus als Gründer in seinen eigenen Briefen (die persönliche Berufung durch die Gottheit, Paulus als

Übermittler des Kultes) und sein Vermächtnis als Gemeindegründer in der nachpaulinischen Literatur. In welchem Maß Paulus sich als Kultstifter (in dem hier skizzierten Sinne) verstanden hat, muss offen bleiben. Jedoch in dem von H. überzeugend skizzierten Muster dürfte ihn sein heidnisches Umfeld wohl verstanden haben und damit eine vertraute Kategorie zur Deutung seiner Person und seines Anliegens gehabt haben (vgl. Apg 17,17–21). Insgesamt bietet die Studie wichtige Einsichten in das Selbstverständnis des Paulus, seine Mission und die paulinische Ekklesiologie (u. a. zum Verhältnis zwischen Charisma und institutioneller Entwicklung).

Chr. St.

Ringleben, Joachim: **Das philosophische Evangelium**. Theologische Auslegung des Johannesevangeliums im Horizont des Sprachdenkens. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 545 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 64), Ln. € 144,00 ISBN: 978–3–16–153202–3

Ringleben legt eine philosophische Auslegung des Johannesevangeliums vor, die nahezu alle Abschnitte des Evangeliums umfasst. Ausgangspunkt ist der Prolog, den R. zum Schlüssel für das Verständnis des gesamten Textes macht. Dabei steht die Frage nach dem Verhältnis der Worte Jesu zum Wesen des Logos im Zentrum. R. sieht seine dezidiert philosophische und theologische Auslegung nicht als Konkurrenz zu exegetischen Kommentaren und Abhandlungen. Da er stattdessen einen systematischen Zugriff intendiert, werden die betrachteten Texte aus ihrer narrativen Reihenfolge gelöst und thematisch geordnet. Der Versuch einer philosophischen Interpretation des vierten Evangeliums ist aus exegetischer Sicht nicht zu kritisieren. Ein wenig irritierend an dem von R. unternommenen Versuch mag aber sein, dass bestimmte Oppositionen gesetzt werden, die unnötig erscheinen. So stellt sich etwa die Frage, warum eine philosophische Analyse der johanneischen „Ich bin"-Worte einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise entgegengesetzt sein soll. Gerade das Historische philosophisch zu denken, wäre doch die Herausforderung einer philosophischen Durchdringung des vierten Evangeliums, das eben nicht eine systematisch-theologische Abhandlung ist, sondern seine theologischen Aussagen in einer Erzählung vermittelt, die an ein historisches Ereignis anknüpft. Diese Entscheidung für eine narrative Gattung müsste jede philosophische Interpretation zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion machen, sonst wird die Fleischwerdung des Logos nicht genügend ernst genommen.

J. K.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Thomas Johann Bauer, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Ulrich Berges, Regina-Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn
Daniel Bugiel, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Nicolas De Maeyer, Blijde Inkomststraat 21 – Box 3311, 3000 Leuven, Belgien
Prof. Dr. Wilfried Eisele, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Dina El Omari, Hammer Str. 95, 48153 Münster
Prof. Dr. Ulrich Engel OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Dr. Stephanie Ernst, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Frank Ewerszumrode OP, Postfach Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, 53757 Sankt Augustin
Dr. Katrin Fiedler, Agathe-Lasch-Weg 16, 22605 Hamburg
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Josip Gregur SDB, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Nina Heereman, POB 19053, 91190 Jerusalem, Israel
Dr. Anni Hentschel, Grüneburgplatz 1 (Campus Westend), 60323 Frankfurt am Main
Dorothee Herborn, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Michael Hertl, Liebfrauenstr. 4, 60313 Frankfurt
Prof. Dr. Gerhard Höver, Am Hof 1, 53113 Bonn
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön)
Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Ulrich Kumher, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Dr. Magnus Lerch, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Josef Lössl, Colum Drive, UK-CF10 3EU Cardiff, Wales
Christina Mentemeier, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Klaus E. Müller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Marcello Neri, Auf dem Campus 1, 24943 Flensburg
Dr. Ursula Olschewski, Tempelhofer Str. 93B, 33100 Paderborn
Prof. Dr. Michael Pietsch, Waldstr. 11, 91564 Neuendettelsau
Dr. Martin Rehak, Bajuwarenstr. 35, 81825 München
Dr. Siegfried Ringler, Habichtstr. 76, 45134 Essen
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Edmund-Hawranek-Platz 3, 1210 Wien, Österreich
Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstr. 20, 4020 Linz, Österreich
Prof. h. c. Dr. Ulrich Ruh, Nikolausstr. 11, 79215 Elzach
Dr. Denis Schmelter, Institut für Katholische Theologie, 01062 Dresden
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Agnes Slunitschek, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. William Tabbernee, 301 NW 36th S, Oklahoma City, OK 73118, USA
Dr. Henning Theißen, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Ulrich Volp, Fachbereich 01, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München

Impressum

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

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

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

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

© 2015 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X