THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN

DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER UNIVERSITÄT MÜNSTER

SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

JAHRESVERZEICHNIS 2016

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Stefan Alkier, 60323 Frankfurt a. M., Sp. 469–471.
Dr. Henryk Anzulewicz, 53111 Bonn, Sp. 85–86KR, 313–318.
Prof. Dr. Edmund Arens, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 235–236, 325–327.
Prof. Dr. Claus Arnold, 55099 Mainz, Sp. 301–302.
Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth, 28359 Bremen, Sp. 511–512.
PD Dr. Thomas Gottfried Bauer, 48149 Münster, Sp. 127–129, 208–211.
PD Dr. Wolfgang Baum, 93040 Regensburg, Sp. 228–229.
Prof. Dr. Klaus Baumann, 79098 Freiburg i. Br., Sp. 78–79.
Jun.-Prof. Dr. Wolfgang Beck, 60559 Frankfurt a. M., Sp. 236–238.
Dr. Patrick Becker, 52062 Aachen, Sp. 318–319.
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, 2728 Luxembourg, Luxemburg, Sp. 71–72.
Dr. Dorothea Bertschmann, Durham, DH1 3RS, Vereinigtes Königreich, Sp. 35–37.
Prof. Dr. Albrecht Beutel, 48143 Münster, Sp. 300–301.
Prof. Dr. Klaus Bieberstein, 96045 Bamberg, Sp. 433–435.
Julia Blanc, 90000 Belfort, Frankreich, Sp. 521–522.
Dr. Daniela Blum, 72076 Tübingen, Sp. 129–130.
PD Dr. Matthias Blum, 14195 Berlin, Sp. 165–167.
Prof. Dr. Michael Böhnke, 42119 Wuppertal, Sp. 223–225, 443–460LA.
Prof. Robert L. Brawley, Durham, NC 27712, USA, Sp. 120–122.
Prof. Dr. Christof Breitsameter, 80539 München, Sp. 425–428, 439KR.
Prof. Dr. Thomas Bremer, 48149 Münster, Sp. 86KR, 86–87KR, 438KR, 439KR.
PD Dr. Frank Martin Brunn, 20148 Hamburg, Sp. 348–349.
Prof. Dr. Paul Brusanowski, 550179 Sibiu, Rumänien, Sp. 83–85.
Prof. Dr. Anton A. Bucher, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 246–248.
Dr. Mwandayi Canisius, Gweru, Simbabwe, Sp. 240–242.
Dr. Burkhard Conrad OPL, 20099 Hamburg, Sp. 156–157.
PD Dr. Benjamin Dahlke, Chestnut Hill, MA 02467–3802, USA, Sp. 487–489.
Prof. Dr. Ulrich Dahmen, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 288–290.
PD Dr. René Dausner, 85072 Eichstätt, Sp. 322–324.
Dr. Jakob Helmut Deibl OSB, 1010 Wien, Österreich, Sp. 154–155.
Nicolas De Maeyer, 3000 Leuven, Belgien, Sp. 485–486.
Ass.-Prof. Dr. Frank E. Dicken, Lincoln, IL 62656, USA, Sp. 474–475.
Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser, 97070 Würzburg, Sp. 504–506.
Dr. Joachim Eck, 85072 Eichstätt, Sp. 192–194.
Dr. Benedikt Eckhardt, 28334 Bremen, Sp. 477–478.
Prof. Dr. Manfred Eder, 49069 Osnabrück, Sp. 480–481.
Dr. Sigrid Eder, 8010 Graz, Österreich, Sp. 197–199.
Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, 10119 Berlin, Sp. 179–190LA.
Prof. Dr. Wilfried Eisele, 48143 Münster, Sp. 261KR, 438KR.
Prof. Dr. Ulrich Engel OP, 10119 Berlin, Sp. 342–343, 489–490.
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, 86135 Augsburg, Sp. 43–45.
Prof. Dr. Stephan Ernst, 97070 Würzburg, Sp. 53–54.
Prof. Dr. Walter Andreas Euler, 54290 Trier, Sp. 319–320.
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, 53113 Bonn, Sp. 122–123.
Prof. Dr. Massimo Faggioli, Villanova, PA 19085, USA, Sp. 312–313.
Prof. Dr. Kristian Fechtner, 55099 Mainz, Sp. 74–75.
Prof. Dr. Karin Finsterbusch, 76829 Landau, Sp. 378–379.
Prof. Dr. Georg Fischer SJ, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 461–462.
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, 65183 Wiesbaden, Sp. 403–408, 410–412.
PD Dr. Carola Fleck, 54296 Trier, Sp. 261KR.
Dr. Hans Förster, 1010 Wien, Österreich, Sp. 115–117, 390–392, 472–474, 479–480.
Prof. Dr. Marco Frenschkowski, 04109 Leipzig, Sp. 117–118.
Prof. Dr. Christian Frevel, 44721 Bochum, Sp. 3–24LA.
Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, 37073 Göttingen, Sp. 309–310.
Prof. Dr. Manfred Gerwing, 85072 Eichstätt, Sp. 64–65, 333–334.
Dr. Annett Giercke-Ungermann, 52062 Aachen, Sp. 113–114, 462–463.
Dr. Matthias Gockel, 4051 Basel, Schweiz, Sp. 87KR.
Dr. Dr. Benedikt Paul Göcke, 44780 Bochum, Sp. 495–497.
Prof. Dr. Christian Grethlein, 48143 Münster, Sp. 338–339.
Prof. Dr. Stephanie Gripentrog, 17489 Greifswald, Sp. 507–509.
Eva Katharina Gruber, 48149 Münster, Sp. 341–342.
Dr. Dr. Isabella Guanzini, 1010 Wien, Österreich, Sp. 324–325.
Dr. Oliver Gußmann, 91541 Rothenburg ob der Tauber, Sp. 475–477.
Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund Haas, 45127 Essen, Sp. 394–395.
Prof. Dr. Judith Hahn, 44801 Bochum, Sp. 80–81, 81–82.
Prof. Dr. Martin Hailer, 69032 Heidelberg, Sp. 63–64.
Prof. Dr. Alois Halbmayr, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 506–507.
Dr. Christian Halbrock, 10178 Berlin, Sp. 307–309.
Dr. Bruno Norbert Hannöver O. Cist., 48145 Münster, Sp. 131–133.
Prof. Dr. Larry Michael Harrington, Pittsburgh, PA 15282, USA, Sp. 483–484.
Dr. Jyri Hasecker, 48143 Münster, Sp. 214.
Prof. Dr. Michael Haspel, 99192 Neudietendorf, Sp. 232–233.
Prof. Dr. Raik Heckl, 04109 Leipzig, Sp. 26–27.
Dr. Jan Heilmann, 01062 Dresden, Sp. 119–120.
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, 48149 Münster, Sp. 431–432.
PD Dr. Rudolf B. Hein, 48143 Münster, Sp. 229–231.
Dr. Andreas Henkelmann, 44801 Bochum, Sp. 310–311.
Dr. Michael Hertl, 60313 Frankfurt, Sp. 171–172.
Ferenc Herzig, 04109 Leipzig, Sp. 245–246.
Ludger Hiepel, 48143 Münster, Sp. 45–46.
Dr. Sascha Hinkel, 48143 Münster, Sp. 481–483.

Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, 8010 Graz, Österreich, Sp. 304–306.
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, 5020 Salzburg, Österreich, Sp. 355–376LA.
Prof. Dr. Veronika Hoffmann, 57068 Siegen, Sp. 67–68.
Prof. Dr. Marco Hofheinz, 30167 Hannover, Sp. 428–429.
Prof. Dr. Andreas Holzem, 72076 Tübingen, Sp. 133–134.
PD Dr. Christian Hornung, 57068 Siegen, Sp. 395–397.
PD Dr. Birgit Hoyer, 91054 Erlangen, Sp. 267–282LA.
Dr. Bernd Jaspert, 36142 Tann (Rhön), Sp. 46–48, 218–219, 219–220.
Dr. Steffen Jöris, 52062 Aachen, Sp. 124–125, 471–472.
Prof. Dr. Martin Karrer, 42283 Wuppertal, Sp. 466–469.
Prof. Dr. Tom Kerger, 4965 Clemency, Luxemburg, Sp. 516–518.
Dr. Klaus Kleffner, 48143 Münster, Sp. 220–221.
Prof. Dr. Rupert Klieber, 1010 Wien, Österreich, Sp. 214–216, 302.
Jun.-Prof. Dr. Katharina Klöcker, 44780 Bochum, Sp. 157–158.
Dr. Stefan Klug, 48145 Münster, Sp. 207–208, 392–394.
Prof. Dr. Julia Knop, 48143 Münster, Sp. 437–438KR.
Dr. Jutta Koslowski, 65597 Hünfelden, Sp. 65–67.
Prof. Dr. Beate Kowalski, 44227 Dortmund, Sp. 297–298, 388–390.
PD Dr. Malte Dominik Krüger, 06099 Halle (Saale), Sp. 139–140.
Prof. Dr. Gerhard Kruip, 55099 Mainz, Sp. 160–161.
PD Dr. Mirja Kutzer, 34127 Kassel, Sp. 137–138.
Prof. Dr. Raimund Lachner, 49377 Vechta, Sp. 152–154.
Prof. Dr. Thomas Laubach (Weiß), 96047 Bamberg, Sp. 345–346.
PD Dr. Stephan Lauber, 35037 Marburg, Sp. 463–465.
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, 55099 Mainz, Sp. 515–516.
Miriam Leidinger, 50931 Köln, Sp. 413–415.
Dr. Magnus Lerch, 1010 Wien, Österreich, Sp. 221–223.
Dr. Markus Lersch, 35037 Marburg, Sp. 331–333.
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, 39042 Brixen, Italien, Sp. 429–431, 497–499.
Prof. Dr. Martin Lörsch, 54296 Trier, Sp. 82–83, 242–243.
Dr. Jan Loffeld, 48143 Münster, Sp. 334–336.
Dr. Gudrun Lohkemper, 48149 Münster, Sp. 76–78.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, 52062 Aachen, Sp. 161–163, 349–351.
Dr. Martin Lüstraeten, 55099 Mainz, Sp. 254–255.
PD Dr. Liborius Olaf Lumma, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 252–254.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, 45141 Essen, Sp. 39–40, 130–131, 397–399.
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, 1010 Wien, Österreich, Sp. 424–425.
Dr. Dominik Matuschek SJ, 40229 Düsseldorf, Sp. 225–226.
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, 53113 Bonn, Sp. 419–423, 435–436.
Prof. Dr. Andreas Michel, 50923 Köln, Sp. 189–192.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, 45141 Essen, Sp. 330–331, 412–413.
Prof. Dr. Helmut Moll, 50668 Köln, Sp. 48–49.
Dr. Arne Moritz, 06099 Halle (Saale), Sp. 55–56.
Prof. Dr. Dr. Christof Müller, 97070 Würzburg, Sp. 135–137.
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 329–330.
Dr. Grudrun Nassauer, 80539 München, Sp. 381–382.
Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, 56174 Vallendar, Sp. 231–232, 243–245, 336–337, 337–338, 501–502.
PD Dr. Burkard Neumann, 33098 Paderborn, Sp. 514.
Prof. em. Dr. Peter Neuner, 80539 München, Sp. 37–39.
Prof. Dr. Ilona Nord, 97074 Würzburg, Sp. 520–521.
Prof. Dr. Andreas Odenthal, 72076 Tübingen, Sp. 87KR.
David Olszynski, 53757 St. Augustin, Sp. 321–322.
Prof. Dr. Simone Paganini, 52062 Aachen, Sp. 109–112.
Prof. Dr. Wolfgang Palaver, 6020 Innsbruck, Österreich, Sp. 70–71, 509–510.
Dr. Thorsten Paprotny, 30165 Hannover, Sp. 216–218.
Dr. Gregory S. Paulson, 48143 Münster, Sp. 382–385.
PD Dr. Silke Petersen, 20146 Hamburg, Sp. 33–35.
PD Dr. Stefanie Pfister, 48143 Münster, Sp. 163–164.
Prof. Dr. Gert Pickel, 04109 Leipzig, Sp. 167–169.
Ass.-Prof. Dr. Regina Polak, 1010 Wien, Österreich, Sp. 169–171, 523–524.
Prof. Dr. Gregor Predel, 36037 Fulda, Sp. 417–419.
Dennis Pulina, 79085 Freiburg i. Br., Sp. 49–51.
Dr. Andreas Renz, 80063 München, Sp. 261–262KR.
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Klemens Richter, 48149 Münster, Sp. 251–252.
Prof. Dr. Ulrich Riegel, 57068 Siegen, Sp. 339–341.
Prof. Dr. Anthony G. Roeber, University Park, PA 16802–5500, USA, Sp. 502–504.
Dr. Olaf Rölver, 50923 Köln, Sp. 201–202.
Prof. h. c. Dr. Ulrich Ruh, 79215 Elzach, Sp. 436–437.
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, 01062 Dresden, Sp. 140–143.
Prof. Dr. Thomas Ruster, 44227 Dortmund, Sp. 145–146, 327–329.
Prof. Dr. Dr. Risto Saarinen, 00014 Helsinki, Finnland, Sp. 151–152.
Lara Sabel, 48149 Münster, Sp. 164–165.
Prof. Dr. Johannes Schelhas, 54296 Trier, Sp. 60–62.
Dr. Cornelia Scherer, 91054 Erlangen, Sp. 298–299.
Dr. Annegreth Schilling, 60316 Frankfurt a. M., Sp. 512–513.
Dr. Maik Schmerbauch, 37308 Bodenrode, Sp. 400–402.
Dr. Hansjörg Schmid, 1700 Fribourg, Schweiz, Sp. 262–263KR.
Dr. Eckart David Schmidt, 55099 Mainz, Sp. 125–127, 199–201, 290–292, 292–294.
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, 56179 Vallendar, Sp. 306–307.
Prof. Dr. Barbara Schmitz, 97070 Würzburg, Sp. 27–28.
Prof. Dr. Johannes Schnocks, 48143 Münster, Sp. 23–25.
Prof. Dr. Wolfgang Schönig, 85072 Eichstätt, Sp. 238–240.
Prof. Dr. Sebastian Scholz, 8006 Zürich, Schweiz, Sp. 40–41.
Prof. Dr. Jens Schröter, 10099 Berlin, Sp. 91–110LA.
Prof. Dr. Thomas Schüller, 48149 Münster, Sp. 255–257.
Adrian Schütte, 53119 Bonn, Sp. 294–295.
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, 1010 Wien, Österreich, Sp. 286–288.
Prof. Dr. Christoph Seibert, 20146 Hamburg, Sp. 500–501.
Prof. Dr. Jörg Seiler, 99105 Erfurt, Sp. 51–53.
PD Dr. Anke Silomon, 10627 Berlin, Sp. 134–135.
Prof. Dr. Andreas Sohn, 93430 Villetaneuse, Frankreich, Sp. 399–400.
Prof. Dr. Angela Standhartinger, 35037 Marburg, Sp. 385–388.
Dr. Christine Stark, 8032 Zürich, Schweiz, Sp. 75–76.
Prof. Dr. Georg Steins, 49069 Osnabrück, Sp. 281–286.
Prof. Dr. Christoph Stenschke, 51702 Bergneustadt, Sp. 295–296.
Prof. Sacha Stern, London WC1E 6BT, Vereinigtes Königreich, Sp. 439KR.
Prof. Dr. Alois Stimpfle, 30167 Hannover, Sp. 204–205.
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, 94032 Passau, Sp. 423–424.
Dr. Christian Ströbele, 72076 Tübingen, Sp. 143–145.
PD Dr. Sonja Strube, 49074 Osnabrück, Sp. 344–345.
Prof. Dr. Andrea Tafferner, 48147 Münster, Sp. 248–249, 249–250.
Dr. Markus Thurau, 14471 Potsdam, Sp. 518–520.
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, 99089 Erfurt, Sp. 347–348.
Dr. Christine Treu, 1010 Wien, Österreich, Sp. 28–30, 194–195.
Prof. Dr. Chibueze Udeani, 97070 Würzburg, Sp. 432–433.
Prof. Dr. Klaus Unterburger, 93040 Regensburg, Sp. 211–212, 212–214, 302–304.
Christoph Valentin, 48143 Münster, Sp. 42–43.
Prof. Dr. Joachim Valentin, 60311 Frankfurt a. M., Sp. 415–417.
Prof. Dr. Arnulf von Scheliha, 48143 Münster, Sp. 234–235.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, 33098 Paderborn, Sp. 146–149, 149–151.
Prof. Dr. Robert Vorholt, 6002 Luzern, Schweiz, Sp. 32–33, 205–207.
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, 48143 Münster, Sp. 379–381.
Dr. Beat Weber, 3673 Linden, Schweiz, Sp. 112–113, 375–378, 465–466.
Birgitta Annette Weinhardt, 76133 Karlsruhe, Sp. 58–60.
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, 80539 München, Sp. 56–58, 226–228, 402–403, 408–410, 490–491, 491–495.
Dr. Christian Wetz, 26111 Oldenburg, Sp. 202–204.
Prof. Dr. Lic. theol. Joachim Wiemeyer, 44801 Bochum, Sp. 68–70, 72–73, 262KR.
Prof. Dr. Matthias D. Wüthrich, 8001 Zürich, Schweiz, Sp. 486–487.
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, 48143 Münster, Sp. 30–32.
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, 80572 Eichstätt, Sp. 195–197.
Dr. Lic. Iur. Can. Martin Zumbült, 48143 Münster, Sp. 257–258, 258–260.
Marie-Kathrin Zylka, 85356 Freising, Sp. 158–160.

II. Verzeichnis der Leitartikel

Die Geschichte ist zurück. Neuere Literatur im Umfeld der Geschichte Israels (Christian Frevel), Sp. 3–24.
Tendenzen und Perspektiven der Erforschung des frühen Christentums (Jens Schröter), Sp. 91–110.
Anders-Ort Kloster. Perspektiven einer Theologie des Ordenslebens (Thomas Eggensperger OP), Sp. 179–190.
Update (Birgit Hoyer), Sp. 267–282.
Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent (Gregor Maria Hoff), Sp. 355–376.
Erweise des Geistes ohne Kraft? Neuere Veröffentlichungen zur Pneumatologie (Michael Böhnke), Sp. 443–460.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
LS: theA010/Gd 128.4

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

„Anders-Orte". Suche und Sehnsucht nach dem (Ganz-)Anderen, hg. v. Ilona Biendarra, St. Ottilien 2010, Sp. 179–190LA.

Acolatse, Esther E.: For Freedom or Bondage? A Critique of African Pastoral Practices, Grand Rapids 2014, Sp. 240–242.

Across the Border: Late Bronze-Iron Age Relations Between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposion held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31 – June 1, 2010, hg. v. Kutlu Aslihan Yener, Leuven 2013, Sp. 3–24LA.

Aigner, Maria Elisabeth: Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte, Stuttgart 2015, Sp. 76–78.

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957, hg. v. Christoph Kösters, Paderborn 2012, Sp. 302–304.

Albert, Marcel: Die Benediktinerabtei Siegburg in der Berichterstattung der Kölner Nuntien (1584–1794), Siegburg 2014, Sp. 214.

Albertus Magnus: Super Dionysii Mysticam theologiam / Über die mystische Theologie des Dionysius. Lateinisch – Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Maria Burger, Freiburg 2014, Sp. 85–86KR.

Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, hg. v. Andrei A. Buckareff / Yujin Nagasawa, Oxford 2016, Sp. 495–497.

Ancient Israel's History. An Introduction to Issues and Sources, hg. v. Bill T. Arnold / Richard S. Hess, Michigan 2014, Sp. 3–24LA.

An der Bruchlinie von Kirche und Welt. Pastoral im Heute. Festschrift für Hubert Windisch, hg. v. Michaela Christine Hastetter / Michael Hettich, Regensburg 2014, Sp. 267–282LA.

Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach „Nostra Aetate", hg. v. Stefan Schreiber / Thomas Schumacher, Freiburg 2015, Sp. 115–117.

Apollinarius und seine Folgen, hg. v. Silke-Petra Bergjan / Benjamin Gleede / Martin Heimgartner, Tübingen 2015, Sp. 309–310.

Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, hg. v. Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte, Münster 2015, Sp. 179–190LA.

Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert, hg. v. Jürgen Henkel / Nikolaus Wyrwoll, Bonn 2013, Sp. 179–190LA.

Awad, Najeeb George: God without a face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit, Tübingen 2011, Sp. 443–460LA.

Baum, Wolfgang: Negativität als Denkform. Die Konstitution monotheistischer Religion erklärt durch Prolegomena zur Negativen Theologie, Paderborn 2014, Sp. 63–64.

Bedford-Strohm, Heinrich: Leben dürfen – Leben müssen. Argumente gegen die Sterbehilfe, München 2015, Sp. 428–429.

Bendel, Rainer: Hochschule und Priesterseminar Königstein. Ein Beitrag zur Vertriebenenseelsorge der katholischen Kirche, Wien 2014, Sp. 86KR.

Benz, Sabine: Wer ist Jesus – was denkst du? Christologische Wissens- und Kompetenzentwicklung in den ersten beiden Grundschuljahren – eine qualitative Längsschnittstudie, Göttingen 2015, Sp. 163–164.

Bibelübersetzung und (Kirchen-)Politik, hg. v. Markus Mülke / Lothar Vogel, Göttingen 2015, Sp. 381–382.

Bieberstein, Sabine: Jesus und die Evangelien, Zürich 2015, Sp. 199–201.

Bihl, Benjamin: Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit. Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie aus katholischer Perspektive, St. Ottilien 2015, Sp. 443–460LA.

Bock, Florian: Der Fall „Publik". Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968, Paderborn 2015, Sp. 306–307.

Boff, Leonardo: Der Heilige Geist. Feuer Gottes – Lebensquell – Vater der Armen, Freiburg 2015, Sp. 443–460LA.

Bons, Eberhard: Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament, Tübingen 2014, Sp. 28–30.

Brague, Rémi: Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität, Wiesbaden 2012, Sp. 355–376LA.

Brosi, Urs: Recht, Strukturen, Freiräume, Zürich 2013, Sp. 80–81.

Brown, Paul J.: Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology, Tübingen 2014, Sp. 469–471.

Bruckmann, Florian: In IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels, Paderborn 2014, Sp. 423–424.

Burkard, Dominik: Joannes Baptista Sproll. Bischof im Widerstand, Stuttgart 2013, Sp. 133–134.

Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eißler, Friedmann: Elia und andere Propheten in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2013, Sp. 26–27.

Casanova, José: Europas Angst vor der Religion. Berliner Reden zur Religionspolitik, Berlin 2015, Sp. 355–376LA.

Casey, Michael: Die Kunst, Seelen zu gewinnen. Noviziatsausbildung heute. Aus dem Englischen übersetzt von Bernardin Schellenberger, St. Ottilien 2014, Sp. 179–190LA.

Casper, Bernhard: Grundfragen des Humanen. Studien zur Menschlichkeit des Menschen, Paderborn 2014, Sp. 322–324.

Catholicism and Fascism in Europe 1918–1945, hg. v. Jan Nelis / Anne Morelli / Danny Praet, Hildesheim 2015, Sp. 481–483.

Celary, Ireneusz: Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878–1951). Pfarrer von Radzionkau, hg. v. Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e. V., Münster 2015, Sp. 400–402.

Chapman, Mark D.: Theology and Society in Three Cities. Berlin, Oxford and Chicago, 1800–1914, Cambridge 2014, Sp. 310–311.

Christe, Wilhelm: Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers „simul iustus et peccator", Leipzig 2014, Sp. 151–152.

Christen im Dritten Reich, hg. v. Philipp Thull, Darmstadt 2014, Sp. 302.

Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West, hg. v. Vasilios N. Makrides / Jennifer Wasmuth / Stefan Kube, Frankfurt 2016, Sp. 502–504.

Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, hg. v. Veronika Bock / Johannes J. Frühbauer / Arnd Küppers / Cornelius Sturm, Münster 2015, Sp. 158–160.

Clark, Bruce T.: Completing Christ's Afflictions. Christ, Paul, and the Reconciliation of All Things, Tübingen 2014, Sp. 35–37.

Clauss, Manfred: Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums, Berlin 2015, Sp. 392–394.

Cornwell, John: Die Beichte. Eine dunkle Geschichte. Aus dem Englischen von Helmut Dierlamm und Enrico Heinemann, Berlin 2014, Sp. 39–40.

Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen, hg. v. Stefan Samerski, Köln 2013, Sp. 212–214.

Dangl, Oskar: Das Buch Habakuk, Stuttgart 2014, Sp. 195–197.

Das Böse, der Teufel und Dämonen, hg. v. Jan Dochhorn / Susanne Rudnig-Zelt / Benjamin Wold, Tübingen 2016, Sp. 472–474.

Das Erbe der Bekennenden Kirche in der DDR, hg. v. Reinhard Höppner / Michael Karg, Stuttgart 2014, Sp. 134–135.

Das Gewissen, hg. v. Stephan Schaede / Thorsten Moos, Tübingen 2015, Sp. 229–231.

den Hollander, William: Josephus, the Emperors, and the City of Rome. From Hostage to Historian, Leiden 2014, Sp. 475–477.

Der Glaube an Gott und seine sozialen und gesellschaftspolitischen Folgen, hg. v. Siegfried Scharrer / Peter Hirschberg, Berlin 2015, Sp. 267–282LA.

Der Heilige Geist und das christliche Leben nach Karl Barth, hg. v. Georg Plasger, Leipzig 2015, Sp. 443–460LA.

de Vogüé, Adalbert: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie: Le monachisme grec. Band 1: De la Vie de Pachôme aux écrits d'Evagre le Pontique (IV–V siècles), St. Ottilien 2015, Sp. 218–219.

de Vogüé, Adalbert: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie: Le monachisme grec. Band 2: De l'Histoire Lausiaque aux premiers Acémètes (V–VII siècles), St. Ottilien 2015, Sp. 218–219.

de Vogüé, Adalbert: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie: Le monachisme grec. Band 3: Du Désert de Gaza à Constantinople, St. Ottilien 2015, Sp. 218–219.

Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, hg. v. Joachim Schmiedl / Robert Walz, Freiburg 2015, Sp. 223–225.

Die Krone der Schöpfung. Humanismus und Anti-Humanismus (II), hg. v. Martin Knechtges / Jörg Schenuit, Paderborn 2013, Sp. 154–155.

Die Statuten der Russischen Orthodoxen Kirche (2013), der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und der Deutschen Diözese der ROKA, hg. v. Anargyros Anapliotis, München 2015, Sp. 83–85.

Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik, hg. v. Julia Knop / Magnus Lerch / Bernd J. Claret, Regensburg 2015, Sp. 417–419.

Die Zukunft der Orden. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, hg. v. Gerhard Kruip / Frano Prcela, Würzburg 2016, Sp. 179–190LA.

Dienberg, Thomas: Leiten. Von der Kunst des Dienens, Würzburg 2016, Sp. 179–190LA.

Dietz, Martin Timóteo: De libertate et servitute spiritus. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat, Göttingen 2015, Sp. 443–460LA.

Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, hg. v. Cornelia Richter / Bernhard Dressler / Jörg Lauster, Leipzig 2014, Sp. 226–228.

Dohmen, Christoph: Exodus 1–18, Freiburg 2015, Sp. 288–290.

Drey, Johann Sebastian: Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie. Ideen zur Geschichte des Katholischen Dogmensystems. Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Mit anderen frühen Schriften 1812–1819 sowie mit Dokumenten zur Gründungsgeschichte der Theologischen Quartalschrift. Mit textkritischen sachbezogenen Apparaten, Verzeichnissen und Registern, hg. und mit Einleitungen versehen v. Max Seckler, editorisch bearbeitet v. Winfried Werner, Tübingen 2015, Sp. 152–154.

Ebach, Ruth: Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen, Berlin 2014, Sp. 378–379.

Ede, Franziska: Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50, Berlin 2016, Sp. 461–462.

Egger, Christine: Transnationale Biographien. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965, Köln 2016, Sp. 179–190LA.

Ehrensperger, Kathy: Paul at the Crossroads of Cultures. Theologizing in the Space Between, London 2015, Sp. 124–125.

Ein Hauch von Gott. Die Präsenz des Heiligen Geistes in Kirche und Welt, hg. v. Willibald Sandler, Innsbruck 2012, Sp. 443–460LA.

Ein neues Geschlecht. Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins, hg. v. Markus Lang, Göttingen 2013, Sp. 117–118.

Elayi, Josette / Elayi, Alan G.: A Monetary and Political History of the Phoenician City of Byblos in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E., Winona Lake 2014, Sp. 3–24LA.

Ellis, Robert: The Games People Play. Theology, Religion, and Sport, Cambridge 2014, Sp. 348–349.

Emunds, Bernhard: Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte, Wiesbaden 2014, Sp. 72–73.

Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, hg. v. Tabitha Walther / Claudia Hoffmann / Andreas Heuser, Zürich 2013, Sp. 167–169.

Ernesti, Jörg: Paul VI. Die Biographie, Freiburg 2015, Sp. 304–306.

Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs, hg. v. Rupert M. Scheule, Regensburg 2015, Sp. 424–425.

Europa mit oder ohne Religion? Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa, hg. v. Kurt Appel / Isabella Guanzini / Angelika Walser, Göttingen 2015, Sp. 355–376LA.

Faggioli, Massimo: Sacrosanctum Concilium. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann. Aus dem Englischen übersetzt von Stefan Meetschen, Freiburg 2015, Sp. 251–252.

Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, hg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza / Renate Jost, Stuttgart 2015, Sp. 379–381.

Finkelstein, Israel: Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014, Sp. 3–24LA.

Fischer, Ernst Peter: Die Verzauberung der Welt. Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften, München 2014, Sp. 349–351.

Fischer, Helmut: Alternativlos? Europäische Christen auf dem Weg in die Minderheit, Zürich 2014, Sp. 169–171.

Fischer, Klaus P.: Kirchenkrise und Gotteskrise. Katholische Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft, Münster 2012, Sp. 81–82.

Flasch, Kurt: Der Teufel und seine Engel. Die Neue Biographie, München 2015, Sp. 321–322.

Focken, Friedrich-Emanuel: Zwischen Landnahme und Königtum. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richtererzählungen, Göttingen 2014, Sp. 109–112.

Frambach, Hans / Eissrich, Daniel: Der dritte Weg der Päpste. Die Wirtschaftsideen des Vatikans, Konstanz 2015, Sp. 431–432.

Frauen im Leben der Kirche. Quellen und Zeugnisse aus 2000 Jahren Kirchengeschichte, hg. v. Norbert Ohler, Münster 2015, Sp. 129–130.

Fuß, Martin: Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart 2012, Sp. 433–435.

Fälschung als Mittel der Politik? Pseudoisidor im Licht der neuen Forschung. Gedenkschrift für Klaus Zechiel-Eckes, hg. v. Karl Ubl / Daniel Ziemann, Wiesbaden 2015, Sp. 40–41.

Führding, Steffen: Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen „Wende" in der Religionswissenschaft, Bielefeld 2015, Sp. 511–512.

Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja: Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn 2015, Sp. 504–506.

Gantner, Clemens: Freunde Roms und Völker der Finsternis. Die päpstliche Konstruktion von Anderen im 8. und 9. Jahrhundert, Köln 2014, Sp. 130–131.

Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, hg. v. Edith Düsing / Werner Neuer / Hans-Dieter Klein, Würzburg 2009, Sp. 443–460LA.

Gemeinschaft im Danken. Grundfragen einer Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch, hg. v. Stefan Böntert, Regensburg 2015, Sp. 254–255.

Gerber, Uwe: Fundamentalismen in Europa. Streit um die Deutungshoheit in Religion, Politik, Ökonomie und Medien, Frankfurt 2014, Sp. 344–345.

Gerstenberger, Erhard S.: Arbeitsbuch Psalmen, Stuttgart 2015, Sp. 112–113.

Gesundheitssorge und Spiritualität im Krankenhaus, hg. v. Walter Schaupp / Wolfgang Kröll / Johann Platzer, Innsbruck 2014, Sp. 336–337.

Gewalt gegen Christen. Formen, Gründe, Hintergründe, hg. v. Georg Plasger / Heinz-Günther Stobbe, Leipzig 2014, Sp. 70–71.

Geßmann, Andreas: Chance oder Störfaktor? Die Beziehungen zwischen neuen geistlichen Bewegungen und Pfarrei, Regensburg 2015, Sp. 267–282LA.

Glaube und Politik. Evangelische Zugänge zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens, hg. v. Martin Büscher / Siegfried Kreuzer / Theodora Beer, Neukirchen-Vluyn 2015, Sp. 267–282LA.

Goller, Hans: Wohnt Gott im Gehirn? Warum die Neurowissenschaften die Religion nicht erklären, Kevelaer 2015, Sp. 58–60.

Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker, Tübingen 2014, Sp. 139–140.

Gottes Geist und menschlicher Geist, hg. v. Gregor Etzelmüller / Heike Springhart, Leipzig 2013, Sp. 443–460LA.

Graf, Friedrich Wilhelm: Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München 2014, Sp. 355–376LA.

Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, hg. v. Detlef Pollack / Olaf Müller / Gergely Rosta / Nils Friedrichs / Alexander Yendell, Wiesbaden 2014, Sp. 355–376LA.

Grethlein, Christian: Taufpraxis in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Leipzig 2014, Sp. 74–75.

Grosse, Sven: Ich glaube an die Eine Kirche. Eine ökumenische Ekklesiologie, Paderborn 2015, Sp. 412–413.

Grossmann, Jonathan: Ruth: Bridges and Boundaries, Bern 2015, Sp. 462–463.

Grümme, Bernhard: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten, Stuttgart 2015, Sp. 339–341.

Haberer, Johanna: Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart, München 2015, Sp. 171–172.

Handbuch Christentum und Islam in Deutschland, 2 Bände. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, hg. v. Mathias Rohe / Havva Engin / Mouhanad Khorchide / Ömer Özsoy / Hansjörg Schmid, Freiburg 2014, Sp. 516–518.

Handbuch Schulpastoral. Für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Gabriele Bußmann / Brigitte Lob / Beate Thalheimer, Freiburg 2015, Sp. 238–240.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823, hg. v. Niklas Hebing, Hamburg 2015, Sp. 408–410.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825, hg. v. Christoph Johannes Bauer, Hamburg 2008, Sp. 56–58.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung, hg. v. Christoph Johannes Bauer, Hamburg 2012, Sp. 56–58.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes III, hg. v. Christoph Johannes Bauer, Hamburg 2016, Sp. 490–491.

Heiliger Geist, hg. v. Martin Ebner, Neukirchen-Vluyn 2011, Sp. 443–460LA.

Herzig, Anneliese: In der Spur Jesu. Leben nach den Evangelischen Räten, Innsbruck 2012, Sp. 179–190LA.

Hillebrand, Uwe: Warum glaubst Du noch? Lehren der christlichen Kirchen unter dem Gesichtspunkt der Logik, Marburg 2015, Sp. 267–282LA.

Hirschmann, Vera: Die Kirche der Reinen. Kirchen- und sozialhistorische Studie zu den Novatianern im 3. bis 5. Jahrhundert, Tübingen 2015, Sp. 207–208.

Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger, hg. v. Gerhard Nachtwei, Regensburg 2015, Sp. 333–334.

Hofheinz, Marco: „Er ist unser Friede". Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder, Göttingen 2014, Sp. 234–235.

Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Paderborn 2015, Sp. 300–301.

Höhne, Florian: Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche, Leipzig 2015, Sp. 345–346.

Imbach, Josef: Die geheimnisvolle Welt der Klöster. Was Mönche und Nonnen zum Rückzug aus der Welt bewegt, Kevelaer 2015, Sp. 179–190LA.

Inklusion!? Religionspädagogische Einwürfe, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck, Freiburg 2014, Sp. 165–167.

Jakob, Beate / Laepple, Ulrich: Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Heilende Dienste in Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene, Neukirchen-Vluyn 2014, Sp. 248–249.

Jaser, Christian: Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter, Tübingen 2013, Sp. 208–211.

Jaspert, Bernd: Kirchengeschichte verstehen. Evangelische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts in Deutschland, Nordhausen 2015, Sp. 402–403.

Jeremias, Jörg: Theologie des Alten Testaments, Göttingen 2015, Sp. 189–192.

Jesus Christus, hg. v. Jens Schröter, Tübingen 2014, Sp. 32–33.

Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögtle, hg. v. Lorenz Oberlinner / Ferdinand R. Prostmeier, Freiburg 2015, Sp. 292–294.

Jesus, Paulus und die Texte von Qumran, hg. v. Jörg Frey / Enno Edzard Popkes, Tübingen 2015, Sp. 122–123.

Johnson, Benjamin J.M.: Reading David and Goliath in Greek and Hebrew. A Literary Approach, Tübingen 2015, Sp. 194–195.

Juden und Christen unter römischer Herrschaft. Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr., hg. v. Niclas Förster / Jacobus Cornelis de Vos, Göttingen 2015, Sp. 91–110LA.

Juschka, Katrin: „Geheiligt werde dein Name!". Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Namensheiligung im Vaterunser, Leipzig 2015, Sp. 204–205.

Kaiser, Otto: Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung, Göttingen 2015, Sp. 30–32.

Kant-Lexikon. Band 1: a priori / a posteriori – Gymnastik; Band 2: Habitus – Rührung; Band 3: Sache – Zyniker, Zynismus, hg. v. Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin, Berlin 2015, Sp. 403–408.

Karimi, Ahmad Milad: Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie, Freiburg 2015, Sp. 149–151.

Karl, Katharina: Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung. Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biografie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum, Würzburg 2015, Sp. 179–190LA.

Karle, Isolde: Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe, Gütersloh 2014, Sp. 75–76.

Kartje, John: Wisdom Epistemology in the Psalter. A Study of Psalms 1, 73, 90, and 107, Berlin 2014, Sp. 197–199.

Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck, Freiburg 2015, Sp. 341–342.

Kermani, Navid: Ungläubiges Staunen. Über das Christentum, München 2015, Sp. 146–149.

Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Arnd Uhle, Berlin 2015, Sp. 258–260.

Klaiber, Christoph: Von Gottes Geist verändert. Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie, Göttingen 2014, Sp. 443–460LA.

Klaiber, Walter: Das Matthäusevangelium. Teilband 1. Mt 1,1–16,20, Neukirchen-Vluyn 2015, Sp. 201–202.

Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer, Stuttgart 2013, Sp. 301–302.

Klein, Hans Hubert: Sie waren versammelt. Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6, Münster 2015, Sp. 438KR.

Klein, Hans: Zwei intertestamentarische Hymnen im Lukasevangelium. Benediktus und Magnifikat, Münster 2014, Sp. 202–204.

Klein, Thorsten: Bewährung in Anfechtung. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe, Tübingen 2011, Sp. 295–296.

Klinghardt, Matthias: Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Band 1: Untersuchung; Band 2: Rekonstruktion – Übersetzung – Varianten, Tübingen 2015, Sp. 385–388.

Knepper, Timothy D.: Negating Negation. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus, Cambridge 2014, Sp. 483–484.

Knoll, Franziskus: Mensch bleiben! Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege, Stuttgart 2015, Sp. 249–250.

Koch, Anne: Religionsökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2014, Sp. 506–507.

Koch, Peter: Die Ordenspfarre. Entstehung, Herausforderungen und Perspektiven, Paderborn 2014, Sp. 82–83.

Köhler, Theodor W.: Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 1, Leiden 2008, Sp. 313–318.

Köhler, Theodor W.: Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 2.1 und 2.2, Leiden 2014, Sp. 313–318.

Kohlgraf, Peter: Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche, Ostfildern 2015, Sp. 489–490.

Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, hg. v. Miriam Rose / Michael Wermke, Leipzig 2014, Sp. 520–521.

Kopp, Matthias: Franziskus im Heiligen Land. Päpste als Botschafter des Friedens: Paul VI. – Johannes Paul II. – Benedikt XVI. – Franziskus, Kevelaer 2014, Sp. 45–46.

Körner, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014, Sp. 60–62.

Koziol, Klaus: Gerade jetzt! Nie war das Christentum wichtiger als heute, Ostfildern 2013, Sp. 267–282LA.

Kruger, Michael J.: Canon Revisited. Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books, Wheaton 2012, Sp. 91–110LA.

Kruger, Michael J.: The Question of Canon Challenging the Status Quo in the New Testament Debate, Downers Grove 2013, Sp. 91–110LA.

Kuzmicki, Tadeusz: Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch, Regensburg 2015, Sp. 500–501.

Laine, Antti: Ecumenical Attack against Racism. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974, Helsinki 2015, Sp. 512–513.

Lang, Bernhard / Grabner-Haider, Anton: Was bleibt vom christlichen Glauben? Glaubenskulturen im 21. Jahrhundert, Paderborn 2015, Sp. 267–282LA.

Lauderbach, Sabine: Papst Benedikt XV. Päpstliche Europavorstellungen in Kriegs- und Nachkriegszeiten (1914–1922), Hamburg 2015, Sp. 42–43.

Laumer, August: Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen, Regensburg 2015, Sp. 236–238.

Layton, Bentley: The Canons Of Our Fathers: Monastic Rules Of Shenoute, Oxford 2014, Sp. 479–480.

Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung. Religionspädagogik als Autobiographie, hg. v. Horst F. Rupp / Susanne Schwarz, Würzburg 2016, Sp. 338–339.

Lehmann, Hartmut: Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven, Leipzig 2012, Sp. 214–216.

Leibold, Steffen: Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur, Freiburg 2014, Sp. 27–28.

Libri vitae. Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters, hg. v. Dieter Geuenich / Uwe Ludwig, Köln 2015, Sp. 397–399.

Lienau, Detlef: Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern, Freiburg 2015, Sp. 242–243.

Lochbrunner, Manfred: Balthasariana. Studien und Untersuchungen, Münster 2016, Sp. 487–489.

Loffeld, Jan: Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral, Würzburg 2011, Sp. 267–282LA.

Marion, Jean-Luc: Gott ohne Sein. Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer, Paderborn 2014, Sp. 137–138.

Markschies, Christoph: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2012, Sp. 91–110LA.

Marshak, Adam Kolman: The Many Faces of Herod the Great, Grand Rapids 2015, Sp. 474–475.

Marshall, Mary: The Portrayal of the Pharisees in the Gospels and Acts, Göttingen 2015, Sp. 120–122.

Martyria. Den Glauben bezeugen in der Welt von heute, hg. v. Martin Kirschner / Joachim Schmiedl, Freiburg 2015, Sp. 267–282LA.

Mayer, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentalsymbolischen Theologie, Münster 2015, Sp. 225–226.

Menke, Karl-Heinz: Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit, Regensburg 2015, Sp. 64–65.

Meuthrath, Annette: Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis, Münster 2014, Sp. 246–248.

Micic, Michael: Respiritualisierung als Chance und Herausforderung für die Kirchen in Deutschland heute, München 2015, Sp. 267–282LA.

Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, hg. v. Matthias Sellmann / Caroline Wolanski, Würzburg 2013, Sp. 267–282LA.

Miliopoulos, Lazaros: Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung: Ein Konvergenzprozess? Theoretische Einordnung und Inhaltsanalyse, Paderborn 2014, Sp. 521–522.

Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg 2015, Sp. 410–412.

Mucha, Robert: Der apokalyptische Kaiser. Die Wahrnehmung Domitians in der apokalyptischen Literatur des Frühjudentums und Urchristentums, Frankfurt 2015, Sp. 91–110LA.

Müller, Daniela: Ketzer und Kirche. Beobachtungen aus zwei Jahrtausenden, Münster 2014, Sp. 127–129.

Müller, Stephan E.: Bausteine zur theologischen Ethik. Band 1: Menschenbild, Lebensschutz, Sexualität und Ehe, Regensburg 2015, Sp. 425–428.

Müller, Stephan E.: Bausteine zur theologischen Ethik. Band 2: Moralpsychologie, Regensburg 2015, Sp. 439KR.

Mützlitz, Nina-Dorothee: Gottes Wort als Wirklichkeit. Die Paulus-Rezeption des jungen Karl Barth (1906–1927), Neukirchen-Vluyn 2013, Sp. 87KR.

Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt, Freiburg 2015, Sp. 515–516.

Nauer, Doris: Spiritual Care statt Seelsorge?, Stuttgart 2015, Sp. 267–282LA.

Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns, hg. v. Wilhelm Damberg / Traugott Jähnichen, Stuttgart 2015, Sp. 267–282LA.

Neutel, Karin B.: A Cosmopolitan Ideal. Paul's Declaration „Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female" in the Context of First-Century Thought, London 2015, Sp. 261KR.

Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages, hg. v. Ian Christopher Levi / Rita George-Tvrtković / Donald F. Duclow, Leiden 2014, Sp. 49–51.

Nicklas, Tobias: Jews and Christians? Second-Century ‚Christian' Perspectives on the „Parting of the Ways", Tübingen 2014, Sp. 91–110LA.

Noetzel, Jutta: Maleachi, ein Hermeneut, Berlin 2015, Sp. 463–465.

Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion, hg. v. Christof Landmesser / Andreas Klein, Leipzig 2014, Sp. 281–286.

Notfallseelsorge. Ein Handbuch, hg. v. Christof Breitsameter, Münster 2012, Sp. 231–232.

Nur Fiktion? Religion, Philosophie und Politik im Science-Fiction-Film der Gegenwart, hg. v. Thomas Schärtl / Jasmin Hassel, Münster 2015, Sp. 143–145.

Nussbaum, Martha: Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt 2014, Sp. 160–161.

Oberste, Jörg: Die Zisterzienser, Stuttgart 2014, Sp. 131–133.

Oeming, Manfred / Vette, Joachim: Das Buch der Psalmen. Psalm 90–150, Stuttgart 2016, Sp. 465–466.

Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ernst Fürlinger, Zürich 2015, Sp. 436–437.

Ogereau, Julien M.: Paul's Koinonia with the Philippians. A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership, Tübingen 2014, Sp. 125–127.

Orden und Säkularisierung: Ergebnisse aus Befragung von Mendikanten in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Michael N. Ebertz / Lucia Segler, Münster 2015, Sp. 179–190LA.

Origenes: Über das Gebet, hg. v. Maria-Barbara von Stritzky, Berlin 2014, Sp. 394–395.

Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der Campo Santo Teutonico und der Vatikan 1933–1955, hg. v. Michael Matheus / Stefan Heid, Freiburg 2014, Sp. 43–45.

Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven. Festschrift für Heinz Ohme, hg. v. Reinhard Flogaus / Jennifer Wasmuth, Berlin 2015, Sp. 438KR.

Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie, hg. v. Isabelle Noth / Claudia Kohli Reichenbach, Zürich 2014, Sp. 337–338.

Papst und Ökumene – Ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes, hg. v. Philipp Thull, Leipzig 2015, Sp. 514.

Parker, David C.: Textual Scholarship and the Making of the New Testament, Oxford 2012, Sp. 91–110.

People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire, hg. v. Michael Labahn / Outi Lehtipuu, Amsterdam 2015, Sp. 91–110LA.

Petráček, Tomaš: In the Maelstrom of Secularization, Collatoration and Persecution. Roman Catholicism in Modern Czech Society and the State, Lublin 2014, Sp. 439KR.

Petter, Thomas D.: The Land between the Two Rivers. Early Israelite Identities in Transjordan, Winona Lake 2014, Sp. 3–24LA.

Pfister, Stefanie: Religion an Realschulen. Eine historisch-religionspädagogische Studie zum mittleren Schulwesen, Leipzig 2015, Sp. 261KR.

Philostorgios Kirchengeschichte. Band 1: Einleitung, Text und Übersetzung; Band 2: Kommentar, hg. v. Bruno Bleckmann / Markus Stein, Paderborn 2015, Sp. 395–397.

Phänomenologie der Gabe. Neue Zugänge zum Mysterium der Eucharistie, hg. v. Florian Bruckmann, Freiburg 2015, Sp. 437–438KR.

Pneumatologie als Grammatik der Subjektivität: Ferdinand Ebner, hg. v. Ermenegildo Bidese / Richard Hörmann / Silvano Zucal, Münster 2012, Sp. 443–460LA.

Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse, hg. v. Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas, Tübingen 2015, Sp. 297–298.

Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier, München 2013, Sp. 355–376LA.

Porter, Stanley E. / Pitts, Andrew W.: Fundamentals of New Testament Textual Criticism, Grand Rapids 2015, Sp. 382–385.

Porter, Stanley E.: John, His Gospel, and Jesus. In Pursuit of the Johannine Voice, Grand Rapids 2015, Sp. 390–392.

Praktische Theologie der Bestattung, hg. v. Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag, Berlin 2015, Sp. 245–246.

Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen, hg. v. Stefan Gärtner / Tobias Kläden / Bernhard Spielberg, Würzburg 2014, Sp. 267–282LA.

Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, hg. v. Birgit Weyel / Wilhelm Gräb / Hans-Günter Heimbrock, Leipzig 2013, Sp. 267–282LA.

Predel, Gregor: Schöpfungslehre. Gegenwärtig Glauben denken, Paderborn 2015, Sp. 327–329.

Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion, hg. v. Clifford Ando / Jörg Rüpke, Berlin 2015, Sp. 91–110LA.

Rap, Myroslava: The Public Role of the Church in Contemporary Ukrainian Society. The Contribution of the Ukrainian Greek-Catholic Church to Peace and Reconciliation, Münster 2015, Sp. 235–236.

Reis, Oliver: Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenausbildung. Ein Lehrmodell und seine kompetenzdiagnostische Auswertung im Rahmen der Studienreform, Berlin 2014, Sp. 164–165.

Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, hg. v. Lucia Traut / Annette Wilke, Göttingen 2015, Sp. 507–509.

Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Regina Polak / Wolfram Reiss, Göttingen 2015, Sp. 355–376LA.

Religion in der globalen Moderne. Philosophische Erkundungen, hg. v. Hans Schelkshorn / Friedrich Wolfram / Rudolf Langthaler, Göttingen 2015, Sp. 355–376LA.

Religionen – Dialog – Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie, hg. v. Katajun Amirpur / Wolfram Weiße, Münster 2015, Sp. 267–282LA.

Religionsfreiheit. Positionen – Konflikte – Herausforderungen, hg. v. Hans-Georg Ziebertz, Würzburg 2015, Sp. 68–70.

Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, hg. v. Alexander-Kenneth Nagel, Bielefeld 2015, Sp. 523–524.

Renusch, Anita: Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt, Freiburg 2014, Sp. 319–320.

Resch, Felix: Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues, Münster 2014, Sp. 55–56.

Rhode, Ulrich: Kirchenrecht, Stuttgart 2015, Sp. 255–257.

Richter, Klemens: Feiernde Gemeinde. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Martin Stuflesser, Münster 2015, Sp. 87KR.

Ritter, Bradley: Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire. Rights, Citizenship and Civil Discord, Leiden 2015, Sp. 477–478.

Rivera, Mayra: Poetics of the Flesh, Durham 2015, Sp. 413–415.

Riße, Günter: Der Islam in unserer Welt. Theologische Gedanken an der Grenze der Begegnung von Christentum und Islam, Paderborn 2015, Sp. 261–262KR.

Rohrmoser, Angela: Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine. Archäologische und schriftliche Zeugnisse aus dem perserzeitlichen Ägypten, Münster 2014, Sp. 3–24LA.

Rosen, Klaus: Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie, Darmstadt 2015, Sp. 485–486.

Rosenberger, Michael: Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik, München 2015, Sp. 429–431.

Roth, Dieter T.: The Text of Marcion's Gospel, Leiden 2015, Sp. 385–388.

Roy-Lysencourt, Philippe: Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens, Leuven 2014, Sp. 312–313.

Ruggieri, Giuseppe: Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta, Rom 2014, Sp. 324–325.

Ruhstorfer, Karlheinz: Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur, Paderborn 2015, Sp. 347–348.

Ruiz, Eleuterio R.: Das Land ist für die Armen da. Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung, Stuttgart 2015, Sp. 113–114.

Samuel, Harald: Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament, Berlin 2014, Sp. 192–194.

Satlow, Michael: How the Bible Became Holy, New Haven 2014, Sp. 91–110LA.

Saulnier, Stéphane: Calendrical Variations in Second Temple Judaism. New Perspectives on the ‚Date of the Last Supper', Leiden 2012, Sp. 439KR.

Scheitern und Glauben als Herausforderung, hg. v. Katharina Karl, Würzburg 2014, Sp. 179–190LA.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793–1795, hg. v. Christopher Arnold / Christian Buro / Christian Danz / Klaus Grotsch, Stuttgart 2016, Sp. 491–495.

Schmal, Barbara: Das staatliche Kirchenaustrittsrecht in seiner historischen Entwicklung, Tübingen 2013, Sp. 257–258.

Schmid, Konrad: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung. Studienausgabe, Darmstadt 2014, Sp. 23–25.

Schmidt, Eckart David: „Das Wort Gottes immer mehr zu lieben". Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegesegeschichte der römisch-katholischen Kirche, Stuttgart 2015, Sp. 205–207.

Schneider, Michael: Theologie des christlichen Gebets, Würzburg 2015, Sp. 65–67.

Schneider, Nikolaus / Urban, Martin: Was kann man heute noch glauben? Ein Disput, Gütersloh 2013, Sp. 267–282LA.

Schnelle, Udo: Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion, Göttingen 2015, Sp. 91–110LA.

Schockenhoff, Eberhard: Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer, Freiburg 2015, Sp. 48–49.

Schoors, Antoon: Ecclesiastes, Leuven 2013, Sp. 286–288.

Schottroff, Luise: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Stuttgart 2013, Sp. 33–35.

Schreiber, Stefan: Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015, Sp. 466–469.

Schrott, Simon A.: Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 2014, Sp. 252–254.

Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, hg. v. Julia Enxing, Ostfildern 2015, Sp. 228–229.

Schultheis, Dominik: Die Katholizität der Kirche. Versuch einer Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Systematischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum, Würzburg 2015, Sp. 330–331.

Schutzverantwortung in der Debatte. Die „Responsibility to Protect" nach dem Libyen-Dissens, hg. v. Michael Staack / Dan Krause, Opladen 2015, Sp. 71–72.

Schütz, Johannes: Hüter der Wirklichkeit. Der Dominikanerorden in der mittelalterlichen Gesellschaft Skandinaviens, Göttingen 2014, Sp. 211–212.

Schütze, Stefan: Heute glaubwürdig von Gott reden. „Gott", „Mensch" und „Welt" im 21. Jahrhundert, Hamburg 2014, Sp. 267–282LA.

Seewald, Michael: Verisimilitudo. Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards, Berlin 2012, Sp. 53–54.

Segbers, Franz: Ökonomie, die dem Leben dient. Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik, Kevelaer 2015, Sp. 262KR.

Seifert, Veronika: Pius IX. – der Immaculata-Papst. Von der Marienverehrung Giovanni Maria Mastai Ferrettis zur Definierung des Immaculata-Dogmas, Göttingen 2013, Sp. 51–53.

Sellmann, Matthias: Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung, Würzburg 2012, Sp. 267–282LA.

Sicherheitsethik, hg. v. Regina Ammicht Quinn, Wiesbaden 2014, Sp. 157–158.

Slawek, Anna: Anbeten – Bezeugen – Verkünden. Ekklesiologische Klärungen zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaften im Prozess der Neuevangelisierung, Berlin 2015, Sp. 443–460LA.

Sloterdijk, Peter: Die schrecklichen Kinder der Neuzeit, Berlin 2015, Sp. 355–376LA.

Social Media, christliche Religiosität und Kirche. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt, hg. v. Ilona Nord / Swantje Luthe, Jena 2014, Sp. 267–282LA.

Sommer, Michael: Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition, Tübingen 2015, Sp. 388–390.

Sörries, Reiner: Vom guten Tod. Die aktuelle Debatte und ihre kulturgeschichtlichen Hintergründe, Kevelaer 2015, Sp. 161–163.

Stegemann, Wolfgang: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hg. v. Klaus Neumann, Stuttgart 2016, Sp. 290–292.

Steinacker, Peter: „Erlösung ward der Welt zuteil". Säkularisierung und die Oper des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 2014, Sp. 342–343.

Steinmeier, Johannes: Das Wirken des Heiligen Geistes und das Charisma der Heilung. Der theologische Ansatz von Norbert Baumert SJ – mit Anwendung auf Emiliano Tardif und Niklaus Wolf von Rippertschwand, St. Ottilien 2014, Sp. 443–460LA.

Stengel, Ruth: Brucherfahrungen einer Heiligen. Maria Magdalena Postel: Spurenlese mit Michel de Certeau für heutige Nachfolge, St. Ottilien 2015, Sp. 179–190LA.

Stoffels, Wolfgang: Im Angesicht der Opfer. Christliches Reden von Vergebung, Rheinbach 2014, Sp. 67–68.

Stürzekarn, Kerstin: Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs, Regensburg 2015, Sp. 221–223.

Swafford, Andrew Dean: Nature and Grace. A New Approach to Thomistic Ressourcement, Cambridge 2015, Sp. 329–330.

Taxacher, Gregor: Bruchlinien. Wie wir wurden, was wir sind. Eine theologische Dialektik der Geschichte, Gütersloh 2015, Sp. 145–146.

Telser, Andreas S.: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys, Innsbruck 2016, Sp. 325–327.

Tenhumberg, Heinrich: Als Weihbischof auf dem Konzil. Tagebuchnotizen 1962–1965, hg. v. Joachim Schmiedl, Münster 2015, Sp. 216–218.

Teresa von Ávila. Werke und Briefe – Gesamtausgabe. Band I: Werke; Band II: Briefe, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters, Freiburg 2015, Sp. 220–221.

Tetens, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, Sp. 318–319.

The Aramaeans in Ancient Syria, hg. v. Herbert Niehr, Leiden 2014, Sp. 3–24LA.

The Early Text of the New Testament, hg. v. Charles E. Hill / Michael J. Kruger, Oxford 2014, Sp. 91–110LA.

The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives, hg. v. Jörg Frey / John R. Levison, Berlin 2014, Sp. 91–110LA.

The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, hg. v. John J. Collins, Oxford 2014, Sp. 91–110LA.

The Oxford Handbook of Christology, hg. v. Francesca Aran Murphy, Oxford 2015, Sp. 419–423.

The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha, hg. v. Andrew Gregory / Christopher Tuckett, Oxford 2015, Sp. 91–110LA.

The Philistines and Other „Sea Peoples" in Text and Archaeology, hg. v. Ann E. Killebrew / Gunnar Lehmann, Atlanta 2013, Sp. 3–24LA.

The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era, hg. v. Clare K. Rothschild / Jens Schröter, Tübingen 2013, Sp. 91–110LA.

The Shape of the Writings, hg. v. Julius Steinberg / Timothy J. Stone, Winona Lake 2015, Sp. 375–378.

Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen, hg. v. Franz Xaver Bischof / Georg Essen, Stuttgart 2015, Sp. 480–481.

Thompson, Glen L.: The Correspondence of Pope Julius I. Greek and Latin text and English translation with introduction and commentary, Washington D.C. 2015, Sp. 298–299.

Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus. Band 1: Introduction and Translations; Band 2: Critical Edition, hg. v. Michael Meerson / Peter Schäfer, Tübingen 2014, Sp. 91–110LA.

Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, hg. v. Karl Gabriel / Christel Gärtner / Detlef Pollack, Berlin 2014, Sp. 355–376LA.

Utsch, Michael / Bonelli, Raphael M. / Pfeifer, Samuel: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen, Heidelberg 2014, Sp. 78–79.

Veränderung als Chance begreifen. Fusionsprozesse in Orden, Kirche und Gesellschaft. Band 1: Theologische und spirituelle Aspekte, hg. v. Thomas Dienberg / Markus Warode / Bernd Schmies, Norderstedt 2013, Sp. 179–190LA.

Veränderung als Chance begreifen. Fusionsprozesse in Orden, Kirche und Gesellschaft. Band 2: Erfahrungsberichte aus Orden und Kirche, hg. v. Markus Warode / Bernd Schmies / Thomas M. Schimmel, Norderstedt 2013, Sp. 179–190LA.

Veränderung als Chance begreifen. Fusionsprozesse in Orden, Kirche und Gesellschaft. Band 3: Praktische und wissenschaftliche Aspekte, hg. v. Thomas Dienberg / Markus Warode / Bernd Schmies, Norderstedt 2013, Sp. 179–190LA.

Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik, hg. v. Norbert Fischer / Jakub Sirovátka, Freiburg 2015, Sp. 135–137.

Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, hg. v. Ulrike Link-Wieczorek, Neukirchen-Vluyn 2015, Sp. 331–333.

Vincent, Alana M.: Making Memory. Jewish and Christian Explorations in Monument, Narrative, and Liturgy, Cambridge 2014, Sp. 518–520.

Vinzent, Markus: Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels, Leuven 2014, Sp. 385–388.

von Ruthendorf-Przewoski, Cornelia: Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR, Göttingen 2015, Sp. 307–309.

Wagner, Falk: Zur Revolutionierung des Gottesgedankens. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl, Tübingen 2014, Sp. 140–143.

Waldenfels, Hans: Rückwärts blickend vorwärts schauen. Zeitbetrachtungen zu Christentum und Menschsein, Religionen, Kulturen und Gesellschaft, Paderborn 2016, Sp. 435–436.

Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, hg. v. Heinz Streib / Barbara Keller, Göttingen 2015, Sp. 334–336.

Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten. Ein Experiment, hg. v. Rainer Bucher / Renate Oxenknecht-Witzsch, Würzburg 2015, Sp. 415–417.

Weidemann, Hans-Ulrich: Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie, Tübingen 2014, Sp. 119–120.

Weinrich, Michael: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie, Göttingen 2013, Sp. 486–487.

Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Andrea Bieler / Christine Gerber / Silke Petersen / Angela Standhartinger, Leipzig 2015, Sp. 46–48.

Wenn das Unfassbare eintritt. Erste Hilfe für die Seele in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft, hg. v. Horst Brandt / Hermann Fränkert-Fechter / Justus Fiedler / Ismail Tuncay, Würzburg 2012, Sp. 243–245.

„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?". Homosexualität und katholische Kirche, hg. v. Stephan Goertz, Freiburg 2015, Sp. 497–499.

Werlen, Martin: Heute im Blick. Provokationen für eine Kirche, die mit den Menschen geht, Freiburg 2015, Sp. 267–282LA.

Wesen und Grenzen der Kirche. Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums, hg. v. Ioan Moga / Regina Augustin, Innsbruck 2015, Sp. 86–87KR.

Wesjohann, Achim: Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten, Münster 2012, Sp. 179–190LA.

Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität, hg. v. Susanne Luther / Jörg Röder / Eckart D. Schmidt, Tübingen 2015, Sp. 91–110LA.

Wiemeyer, Joachim: Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen, Freiburg 2015, Sp. 232–233.

Wijsen, Frans: Christianity and Other Cultures. Introduction to Mission Studies, Münster 2015, Sp. 432–433.

Willershausen, Andreas: Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337–1378), Berlin 2014, Sp. 399–400.

Williams, Rowan: The Edge of Words. God and the Habits of Language, London 2014, Sp. 156–157.

Wirtschaftsethik interreligiös, hg. v. Klaus von Stosch, Paderborn 2014, Sp. 262–263KR.

Witulski, Thomas: Die vier „apokalyptischen Reiter" Apk 6,1–8. Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation, Neukirchen-Vluyn 2015, Sp. 471–472.

Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge, hg. v. Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising, Ostfildern 2013, Sp. 501–502.

Wolf, Hubert: Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015, Sp. 37–39.

Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World, hg. v. Anselm K. Min / Christoph Schwöbel, Berlin 2014, Sp. 443–460LA.

Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive, hg. v. Stefan Alkier / Ioan Dumitru Popoiu. Unter Mitarbeit von Alena Schulz, Leipzig 2015, Sp. 294–295.

Zander, Helmut: „Europäische" Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin 2015, Sp. 355–376LA.

Zinser, Hartmut: Religion und Krieg, Paderborn 2015, Sp. 509–510.

Žižek, Slavoj: Blasphemische Gedanken. Islam und Moderne, Berlin 2015, Sp. 355–376LA.

Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl, Tübingen 2014, Sp. 443–460LA.

Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten, hg. v. Ulrike Schneider / Helga Völkening / Daniel Vorpahl, Frankfurt 2015, Sp. 179–190LA.

Zwischen Reform und Abgrenzung. Die Römische Kirche und die Reformation, hg. v. Armin Kohnle / Christian Winter, Stuttgart 2014, Sp. 219–220.

IV. Theologische Literatur

Sp. 171–175.

Sp. 263.

Sp. 523–527.

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen 2014/2015: Sp. I–XIV (ThRv 2/2016).

Habilitationen 2014/2015: Sp. XIII–XVI (ThRv 2/2016).

VI. Jahresverzeichnis

111. Jahrgang / 2015: Sp. I–XVI (ThRv 1/2016).

theol R 2015 einzeln (Heftumfe) entn. ✓ ulb

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

112.113
2016.2017

Nummer 1 2016 112. Jahrgang

Die Geschichte ist zurück. Neuere Literatur im Umfeld der Geschichte Israels (Christian Frevel) . . . . Sp. 3

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 23

Schmid, Konrad: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung. Studienausgabe (Johannes Schnocks)
Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eißler, Friedmann: Elia und andere Propheten in Judentum, Christentum und Islam (Raik Heckl)
Leibold, Steffen: Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur (Barbara Schmitz)
Bons, Eberhard: Textkritik und Textgeschichte. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament (Christine Treu)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 30

Kaiser, Otto: Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung (Adrian Wypadlo)
Jesus Christus, hg. v. Jens Schröter (Robert Vorholt)
Schottroff, Luise: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (Silke Petersen)
Clark, Bruce T.: Completing Christ's Afflictions. Christ, Paul, and the Reconciliation of All Things (Dorothea Bertschmann)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 37

Wolf, Hubert: Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte (Peter Neuner)
Cornwell, John: Die Beichte. Eine dunkle Geschichte. Aus dem Englischen v. Helmut Dierlamm / Enrico Heinemann (Hubertus Lutterbach)
Fälschung als Mittel der Politik? Pseudoisidor im Licht der neuen Forschung: Gedenkschrift für Klaus Zechiel-Eckes, hg. v. Karl Ubl / Daniel Ziemann (Sebastian Scholz)
Lauderbach, Sabine: Papst Benedikt XV. Päpstliche Europavorstellungen in Kriegs- und Nachkriegszeiten (1914–1922) (Christoph Valentin)
Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der *Campo Santo Teutonico* und der Vatikan 1933–1955, hg. v. Michael Matheus / Stefan Heid (Jörg Ernesti)
Kopp, Matthias: Franziskus im Heiligen Land. Päpste als Botschafter des Friedens: Paul VI. – Johannes Paul II. – Benedikt XVI. – Franziskus (Ludger Hiepel)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 46

Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Andrea Bieler / Christine Gerber / Silke Petersen / Angela Standhartinger (Bernd Jaspert)
Schockenhoff, Eberhard: Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer (Helmut Moll)
Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages, hg. v. Ian Christopher Levy / Rita George-Tvrtković / Donald F. Duclow (Dennis Pulina)
Seifert, Veronika Maria: Pius IX. – der Immaculata-Papst. Von der Marienverehrung Giovanni Maria Mastai Ferrettis zur Definierung des Immaculata-Dogmas (Jörg Seiler)

Philosophie . . . . . Sp. 53

Seewald, Michael: Verisimilitudo. Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards (Stephan Ernst)
Resch, Felix: Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues (Arne Moritz)
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825, hg. v. Christoph Johannes Bauer
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze, hg. v. Christoph Johannes Bauer (Gunther Wenz)
Goller, Hans: Wohnt Gott im Gehirn? Warum die Neurowissenschaften die Religion nicht erklären (Birgitta Annette Weinhardt)

Dogmatik . . . . . Sp. 60

Körner, Bernhard: Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre (Johannes Schelhas)
Baum, Wolfgang: Negativität als Denkform. Die Konstitution monotheistischer Religion erklärt durch Prolegomena zur Negativen Theologie (Martin Hailer)
Menke, Karl-Heinz: Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit (Manfred Gerwing)
Schneider, Michael: Theologie des christlichen Gebets (Jutta Koslowski)
Stoffels, Wolfgang: Im Angesicht der Opfer. Christliches Reden von Vergebung (Veronika Hoffmann)

Sozialethik . . . . . Sp. 68

Religionsfreiheit. Positionen – Konflikte – Herausforderungen, hg. v. Hans-Georg Ziebertz (Joachim Wiemeyer)
Gewalt gegen Christen. Formen, Gründe, Hintergründe, hg. v. Georg Plasger / Heinz-Günther Stobbe (Wolfgang Palaver)
Schutzverantwortung in der Debatte. Die „Responsibility to Protect" nach dem Libyen-Dissens, hg. v. Michael Staack / Dan Krause (Gerhard Beestermöller)
Emunds, Bernhard: Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte (Joachim Wiemeyer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 74

Grethlein, Christian: Taufpraxis in Geschichte, Gegenwart und Zukunft (Kristian Fechtner)
Karle, Isolde: Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe (Christine Stark)
Aigner, Maria Elisabeth: Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte (Gudrun Lohkemper)
Utsch, Michael / Bonelli, Raphael M. / Pfeifer, Samuel: Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen (Klaus Baumann)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 80

Brosi, Urs: Recht, Strukturen, Freiräume (Judith Hahn)
Fischer, Klaus P.: Kirchenkrise und Gotteskrise. Katholische Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft (Judith Hahn)
Koch, Peter: Die Ordenspfarre. Entstehung, Herausforderungen und Perspektiven (Martin Lörsch)
Die Statuten der Russischen Orthodoxen Kirche (2013), der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und der Deutschen Diözese der ROKA, hg. v. Anargyros Anapliotis (Paul Brusanowski)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 85

LS: theol A 010

Gd 128.4

Die Geschichte ist zurück
Neuere Literatur im Umfeld der Geschichte Israels

Von Christian Frevel

„It would probably not be an exaggeration to say that there is something of a ‚crisis' […] with regard to the history of Israel."[1] Das schreibt Lester L. Grabbe in seinem Buch, das er zunächst unter dem denkwürdigen Titel *Prolegomena to a History of Israel* erarbeitet hat, dann aber in die Frage *What Do We Know and How Do We Know It?* kleidete. Seit dem erbitterten wie ebenso grotesken Streit zwischen Minimalisten und Maximalisten in Bezug auf den Quellenwert der Bibel in einer Geschichte Israels in den 1970er-Jahren galt in kritischen Kreisen das Unterfangen, eine Geschichte Israels auf der Grundlage der biblischen Angaben zu schreiben, als vollständig unmöglich. Durch sein 1992 geschriebenes Urteil „that genre is probably obsolete"[2] hat Philip R. Davies die Szene enorm beeinflusst. Die hinter dem Diktum stehende Einsicht ist inzwischen selbst in den Kreisen angekommen, die in der Tradition der großen Geschichten Israels von Julius Wellhausen, Martin Noth u. a. an der Möglichkeit festhielten, dass der Entwurf einer Geschichte Israels unverzichtbar ist. So sah sich selbst William P. Brown in der Neuausgabe des 1959 zuerst erschienenen Klassikers von John Bright genötigt zuzugestehen:

> "It is, let it be admitted, impossible in the proper sense to write a history of Israel's origins, and that because of the limitations in the evidence both from archaeology and from the Bible itself."[3]

Wenn selbst maximalistische, ja bisweilen biblizistische Darstellungen zumindest für die Anfänge Israels so weit gehen, kann man in gewisser Weise von einem *Common Sense* sprechen. Umgekehrt hat man sich auch verabschiedet, die Bibel durch das Etikett „Tendenzliteratur" aus dem Geschäft der historischen Konstruktion zu verdrängen oder die außerbiblischen Quellen einfachhin für „primär" und damit vermeintlich nicht interpretationsbedürftig zu halten. Denn zum einen stehen Mescha-Inschrift, Tel Dan-Inschrift oder auch die neuassyrischen Inschriften in der Interpretationsbedürftigkeit der Bibel kaum nach, zum anderen sind die Daten der nichtbiblischen Quellen allein für sich genommen kaum ausreichend, dass sich eine Geschichte Israels schreiben ließe. Die diametrale Opposition von Maximalisten und Minimalisten jedenfalls führte in eine große Zurückhaltung gegenüber Gesamtentwürfen zur Geschichte Israels in der Folgezeit. Die Situation schien verfahren. Entsprechend ruhig war es auf dem Buchmarkt. Am Ende der Straße stand als letzte deutschsprachige Geschichte Israels, die diesen Namen wirklich verdiente, der Meilenstein der inzwischen mehrfach wieder aufgelegten zweibändigen *Geschichte des Volkes Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen* von Herbert Donner (1984 u. 1986).[4] Nach der auch im narrativen Genre prägenden *Geschichte* Donners gab es wenig Bewegung in der Disziplin, die als „Nebenfach" der atl. Exegese sowieso oft ein marginalisiertes Dasein fristet. Das Echo der kulturwissenschaftlichen Debatten um den Dekonstruktivismus tat sein Übriges, dass die Vergangenheiten nicht nur als vergangen betrachtet wurden, sondern in der kritischen Bibelwissenschaft der historische Zugriff auf die Überlieferungen der Bibel vielfach als wenig weiterführend und verzichtbar angesehen wurde. Die „Geschichte Israels" geriet aus dem Fokus. Projekte wie die *Biblische Enzyklopädie*, die eine Verbindung von Geschichte, Religions- und Sozialgeschichte sowie Literaturgeschichte zu je einem Jh. versuchte und wichtige Bände hervorgebracht hat[5], blieben eher die Ausnahme.

Besondere Erwähnung muss die unermüdliche Zusammenschau des erreichbaren Wissens zu den Quellen der Geschichte in den Bänden Lester L. Grabbes finden.[6] Mit den „Second Temple Studies" und den Untersuchungen zur Perserzeit[7], die selbst wieder ein Spiegel literarischer Debatten waren, fand eine Renaissance der Geschichte Israels statt, da sich die Perserzeit plötzlich gar nicht mehr als so dunkles Jh. offenbarte. In den vergangenen zehn Jahren sind daher wieder zusammenschauende Überblicke der Geschichte versucht worden, zunächst im Rahmen von Einführungsbüchern zur Literaturgeschichte[8], aktuell aber auch in eigenen Monographien zur „Geschichte Israels"[9] und in vielen Einzelstudien, die z. T. in wichtige Sammelbände eingeflossen sind.[10]

Wann und wie beginnen? Methodische Vergewisserungen und der Sinn einer „Vorgeschichte" Israels

In dieser Situation erscheint ein Projekt wie das von Bill T. Arnold und Richard S. Hess das Gebot der Stunde, indem es dem Trend der jüngeren Einleitungswissenschaft folgt und eine „Geschichte Israels" als Gemeinschaftswerk präsentiert.[11] Neben den Hg.n haben 13 namhafte Vf. zu einem Werk beigetragen, das einen Fokus auf die Primärquellen legen will, „to synthesize the major sources relevant to ancient Israel's history and to evaluate key issues of interpretation required of a critical study of that history" (4). Die Einführung *Richard D. Hess'* markiert den methodischen Stand des Bandes, indem sie sich scharf von sog. „Minimalisten" wie T. Thompson, N. P. Lemche, P. Davies und

---

1 Lester L. Grabbe: *Ancient Israel.* What Do We Know and How Do We Know It?, London u. a. 2007, 25.

2 Philip R. Davies: *In Search of „Ancient Israel"*, Sheffield 1992 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 148), 11.

3 John Bright: *A History of Israel.* With an Introduction and Appendix by William P. Brown, London ^{4}2000, 74.

4 Im englischsprachigen Raum sah es nur wenig besser aus. Erwähnt seien lediglich die Neuauflage von J. Maxwell Miller / John H. Hayes: *A History of Ancient Israel and Judah*, Louisville ^{2}2006 und Mario Liverani: *Israel's History and the History of Israel*, London 2005.

5 Vgl. die bislang erschienenen Bände: Nils Peter Lemche: *Die Vorgeschichte Israels.* Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr., Stuttgart 1996 (Biblische Enzyklopädie [BE], 1); Volkmar Fritz: *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1996 (BE, 2); Walter Dietrich: *Die frühe Königszeit in Israel.* 10. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 1997 (BE, 3); Anton Schoors: *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.* Die assyrische Krise, Stuttgart 1998 (BE, 5); Rainer Albertz: *Die Exilszeit.* 6. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2001 (BE, 7); Erhard S. Gerstenberger: *Israel in der Perserzeit.* 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2005 (BE, 8); Ernst Haag: *Das hellenistische Zeitalter.* Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2003 (BE, 9); für das 2. Halbjahr 2016 ist zudem der Band von Stefan Timm: *Die Königreiche Israel und Juda im 9. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 2016 (BE, 4) angekündigt.

6 Vgl. Lester L. Grabbe: *An Introduction to First Century Judaism.* Jewish Religion and History in the Second Temple Period, Edinburgh 1996; *Israel in Transition*, hg. v. Lester L. Grabbe, London 2010 (2 Bände); ders.: *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, London 2004 (Library of Second Temple Studies, 47) (2 Bände); ders.: *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Minneapolis 1992 (2 Bände); ders.: *An Introduction to Second Temple Judaism.* History and Religion of the Jews in the Time of Nehemia, the Maccabees, Hillel and Jesus, Edinburgh 2010.

7 V. a. die drei Bände *Juda and the Judeans in the Persian Period*, hg. v. Oded Lipschits / Manfred Oeming, Winona Lake 2006; *Juda and Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, hg. v. Oded Lipschits / Gary N. Knoppers / Rainer Albertz, Winona Lake 2007; *Juda and Judeans in the Achaemenid Period*, hg. v. Oded Lipschits / Gary N. Knoppers / Manfred Oeming, Winona Lake 2011.

8 Angelika Berlejung: „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israels", in: *Grundinformation Altes Testament*, hg. v. Jan C. Gertz, Göttingen ^{4}2010, 55–186; Christian Frevel: „Grundriss der Geschichte Israels", in: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. dems., Stuttgart ^{8}2011, 701–870; Hans-Christoph Schmitt: „Grundzüge der Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit", in: Ders.: *Arbeitsbuch zum Alten Testament.* Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften, Göttingen ^{3}2011, 13–148; Jean-Daniel Macchi: „Die Geschichte Israels. Von den Ursprüngen bis zur Zeit der babylonischen Herrschaft", in: *Einleitung in das Alte Testament*, hg. v. Thomas Römer u. a., Zürich 2013, 34–64; vgl. auch R. G. Kratz: *Das historische und das biblische Israel*, Tübingen 2013.

9 Ernst A. Knauf / Philippe Guillaume: *A History of Biblical Israel* [erscheint 2016]; Christian Frevel: *Geschichte Israels*, Stuttgart 2016 [2015] (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 2) und in begrenztem Umfang auch Barbara Schmitz: *Geschichte Israels*, Paderborn ^{2}2014.

10 Unverzichtbar zu erwähnen sind die jüngeren Aufsatzsammlungen zur Geschichte Israels von Ernst A. Knauf: *Data and Debates.* Essays in the History and Culture of Israel and Its Neighbors in Antiquity, Münster 2013 (Alter Orient und Altes Testament [AOAT], 407); Hermann M. Niemann: *History of Ancient Israel, Archaeology, and Bible.* Collected Essays / *Geschichte Israels, Archäologie und Bibel.* Gesammelte Aufsätze, Münster 2015 (AOAT, 418); Wolfgang Zwickel: *Studien zur Geschichte Israels*, Stuttgart 2015 (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 59). Im Folgenden wird lediglich die jüngste Literatur in Auswahl genannt. Ausführliche Literaturangaben finden sich in Frevel: *Geschichte Israels.*

11 *Ancient Israel's History.* An Introduction to Issues and Sources, hg. v. Bill T. Arnold / Richard S. Hess. – Michigan: Baker Academic 2014. (XV) 544 S., geb. $ 44,99 ISBN: 978–0–8010–3930–0.

M. Liverani absetzt und demgegenüber an der Auswertbarkeit der biblischen Quellen festhält: „We chose to assume neither a negative stance toward the biblical literature nor a naive fideism on difficult issues." (v) Die 14 Beiträge sind chronologisch angeordnet, beginnend mit „The Genesis Narratives" (*Bill T. Arnold*) und endend mit „The Hellenistic Period" (*David A. de Silva*). Dass der Band mit Fragen zur Historizität der Genesis einsetzt, markiert die Wertigkeit, die dem biblischen Text jenseits von Primärquellen zugewiesen wird. Dass der Weg, Plausibilitätsstrukturen aufzuweisen statt Faktizität vorauszusetzen, historisch sinnvoll sein kann, ist nicht zu bestreiten. Er steht allerdings immer in der Gefahr zu historisieren. Das zeigt sich im ersten Beitrag von Bill T. Arnold, wenn er Anklänge an die Namen Adam und Eva in altorientalischen Quellen findet oder mutmaßt, dass die Parallelen zwischen Gilgamesch und Gen 6–9 auf eine historische Flut am Beginn des 3. Jt.s v. Chr. zurückgehen. Die Verlässlichkeit historischen Arbeitens ist längst verlassen, wenn das dann als Proto-Historie verbrämt wird. Da hilft es nicht, wenn man die Ebene des Historischen hinter den Text verlagert, diesen aber Geschichte referenzieren lässt:

> "Here it might be helpful to retain a distinction between 'historical' and 'literal'. A text may be essentially metaphorical or symbolic and still retain historical features or elements that reflect real events in time and space. Some of the events of the Primeval History may be historical but not literal." (34f)

Unter dieser Voraussetzung wird dann auch nicht mehr danach gefragt, *ob* die Erzeltern überhaupt lebten, sondern nur noch *wo* und *wann*. Oder es wird unhinterfragt vorausgesetzt, dass Israel von außerhalb in das Land kam, und es ist nur noch offen, wann und von wo. Die in den letzten Dekaden gewachsene Erkenntnis, dass Israel *in* Kanaan und *aus* Kanaan entstanden ist, wird durch historisierende Interpretation des biblischen Befundes überdeckt. Hinter mancher Erzählung oder Notiz kann das kulturelle Gedächtnis aufscheinen, das über lange Traditionsströme vermittelt ist (etwa Gen 4,17 als Reflex auf Eridu als Wiege einer Stadtkultur in Mesopotamien), doch folgt daraus weder die Historizität noch eine historische Plausibilität der Kainserzählung. Zu konstatieren, dass die in Texten nachgewiesene Anwesenheit von Westsemiten im ramessidischen Ägypten der Exoduserzählung nicht widerspricht, ist das eine, diese textliche Evidenz mit Josef und seinen Brüdern zu verbinden, etwas ganz anderes. Mit dem Grundsatz jedenfalls, dass all das auf Historisches verweist, das nicht erfunden sein kann (B. T. Arnold, 41), kann nahezu beliebig viel historisch sein, auch das Stürzen der Schweine von Gerasa in den See. In methodischer Hinsicht erscheint es zwar richtig, heuristisch zwischen Vorgeschichte und Geschichte zu unterscheiden, und damit eine Grenze festzuhalten, ab der überhaupt verlässlich von einer *Geschichte* Israels gesprochen werden kann (Denn was ist eigentlich dieses „Israel"?), doch muss dies klar an Kriterien der Historizität zurückgebunden sein. Ansonsten sind wenig plausiblen Spekulationen und biblizistischen Interpretationen Tür und Tor geöffnet.

Einer der Prüfsteine, in dem es seit den Anfängen der Archäologie zu Spannungen zwischen biblischer Erzählung und archäologischem Befund gekommen ist, ist die sog. Landnahme. Der Beitrag *Lawson G. Stones* in diesem Sammelband schildert unter dem Titel „Early Israel and Its Appearance in Canaan" die Landnahme, die entsprechend dem Josuabuch als Eroberung stattgefunden hat. Zwar sei die militärische Landnahme, so wie sie im Josuabuch geschildert sei, kaum glaubwürdig, aber im Großen und Ganzen beziehe sich die Bibel auf ein historisches Geschehen. Die Zurückhaltung der Wissenschaft gegenüber diesem Modell seit den Hochzeiten der „Biblischen Archäologie" W. F. Albrights u. a. sei lediglich „current scholarly prejudice" (158):

> "A careful reading of the biblical narrative yields a more modest picture than the one so often made in the flannelgraph presentations of vacation Bible school. Such a picture also fits more readily with the archaeological evidence." (145)

Diese Bemerkung steht im Abschnitt zu Ai, wo der archäologische Befund so gar nicht zu der Erzählung passen will, weshalb zunächst mit Zweifeln an der Identifikation mit *et-Tell* geliebäugelt wird. Da das nicht verfängt, wird die Frage einfach offen gelassen. Am Ende wird Ai dann zu einem „previously occupied urban center that, like many LBA [Late Bronze Age, C. F.] cities, had declined and served as a security salient for the nearby town of Bethel" (145). So muss die Zerstörungsschicht in Bet-El für das Festhalten an der Glaubwürdigkeit der militärischen Eroberung herhalten. In Jericho, das am Ende der Spätbronzezeit nicht zerstört wurde, wird der „König von Jericho" (Jos 2,2 u. ö.) einfach zu einem marodierenden Warlord, dem Josua das Handwerk gelegt hat. Der Beitrag Stones ist eines der Beispiele, wie Archäologie und Bibel methodisch nicht aufeinander bezogen werden sollten, denn keine der beiden hat einen Eigenwert als Quelle; die Archäologie dient nur als Steigbügelhalter der Bibel.[12] So soll denn auch die Zerstörung Schilos den biblischen Befund stützen, auch wenn die Eroberung in der Bibel nicht erzählt wird. Die Steinkreise am Jordan, namentlich Bedhat es-Sha'ab, werden ohne großes Zögern als frühe israelitische Kultstätten interpretiert („an early Israelite cult and assembly site", 151) und mit Gilgal (vgl. Jos 4,19–20; 5,10; 10,43 u. ö.) in Verbindung gebracht. Die vielen anderen ergebnislosen Versuche, Gilgal im Jordangraben zu finden[13], werden nicht einmal erwähnt. Wenn dann noch die Struktur der Steinsetzung als Fußabdruck interpretiert wird, dessen religiöse Signifikanz sich bei dem siebenfachen Umschreiten von Jericho ebenfalls zeige, ist man versucht, das Buch entgeistert zur Seite zu legen und nur zu hoffen, dass es nicht in die Hände gutgläubiger Leserinnen und Leser gerate. Denn die würden glauben, dass der typische Halskragenkrug (*Collared Rim Jar*), das Vierraumhaus oder die fehlende Evidenz für den Verzehr von Schweinefleisch als ethnisch identifizierende Indizien für ein distinktes und von außen kommendes Israel zu werten sind, was in der gegenwärtigen Landnahmediskussion von großer Skepsis begleitet weitaus differenzierter diskutiert wird (s. dazu u.). Dabei weiß der Vf. durchaus um die Probleme seiner Ansicht, wenn etwa geographisch zwischen den Siedlungsgebieten, in denen die neue israelitische Dorfkultur entstand, und den Gebieten der von den Israeliten eroberten Städte irgendein Zusammenhang hergestellt werden muss. Seine Lösung lautet wie folgt: Die Neusiedler seien eben durch die Städte in ihrer Existenz bedroht gewesen. Von Ferne klingen dabei ältere Modelle von einer zweiten, nicht mehr friedlichen Phase des Siedlungsprozesses – etwa von A. Alt, aber auch der älteren Conquest-Theoretiker G. E. Wright, W. F. Albright – an.[14] Um die Spannung zwischen der Darstellung der Landnahme in Josua und Richter zu erklären, wird Merenptah bemüht, der 1208 v. Chr. im frühesten Beleg des Namens Israel von sich behauptet, dieses Israel vernichtend geschlagen zu haben. „Thus the early Israelites were thrown back to a weakened position, as found in the book of Judges." (163) Dass das mit den Datierungen der Siedlungen und der Zerstörung der Städte etc. nicht zusammenpasst, wird geflissentlich verschwiegen. Den Stand der Diskussion in der „Geschichte Israels" bietet dieser Beitrag jedenfalls nicht, doch sind nicht alle Einzelbeiträge so biblizistisch in der Grundorientierung.

So ist z. B. der Beitrag *Daniel Bodis* zu „The Story of Samuel, Saul and David" bzgl. der historischen Auswertung deutlich vorsichtiger. Der Vf. erwähnt das 2008 gefundene und in der Interpretation ebenso viel beachtete wie umstrittene Khirbet Qeiyafa-Ostrakon.[15] Dabei stellt Bodi die maximalistische Position É. Puechs vor, der das Ostrakon als Zeichen einer frühen staatlichen Administration unter David interpretiert, und hält vorsichtig fest:

> "If this reading and interpretation are correct, the Khirbet Qeiyafa Ostracon would be the only archaeological artifact referring to Israel's first king and the earliest extrabiblical indication of the Israelite monarchy. The text certainly merits attention and requires further research." (197)

Hier wird die singuläre und exzeptionelle Stellung des Befundes von Khirbet Qeiyafa, der nicht geeignet ist, die Fragen um die Staatenbildung, die geeinte Monarchie und das 10. Jh. v. Chr. auch nur annähernd zu entscheiden, zumindest zugestanden. Ähnlich differenziert ist der Beitrag Steven M. Ortiz' zu „United Monarchy. Archaeology and Literary Sources". Erwartbar für den Band wird das Königtum Davids und Salomos als ein Nord- und Südstämme vereinendes Königtum nicht gänzlich in Frage gestellt, aber doch relativiert. Auf

[12] Zu Modellen der Verhältnisbestimmung siehe Christian Frevel: „*Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht …*'. Zum Verhältnis von Bibeltext und Palästinaarchäologie", in: *Biblische Notizen* [BN] 47 (1989), 35–89 und Hermann M. Niemann: „Von Oberflächen, Schichten und Strukturen. Was leistet die Archäologie für die Erforschung der Geschichte Israels und Judas", in: Ders.: *History of Ancient Israel, Archaeology, and Bible*, 23–61.

[13] Siehe dazu die Übersicht bei Erasmus Gaß: „Gilgal", in: *WiBiLex* (www.wibilex.de) 2008 (letzter Abruf: 14.12.2015), der zu dem nüchternen, aber richtigen Ergebnis kommt: „Eine Lokalisierung des Ortes Gilgal im Jordangraben ist kaum noch möglich."

[14] Vgl. dazu Manfred Weippert: *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*. Ein kritischer Bericht, Göttingen 1967 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 92), 56–59.

[15] Vgl. die Veröffentlichung des Ostrakons in Haggai Misgav / Yosef Garfinkel / Saar Ganor: „The Ostracon", in: Yosef Garfinkel: *Khirbet Qeiyafa*. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008, Jerusalem 2009, 243–257. Daneben die jüngste Inschrift aus Khirbet Qeiyafa in Yosef Garfinkel: „The 'Išbaal Inscription from Khirbet Qeiyafa", in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 373 (2015), 217–233.

die sog. Chronologiedebatte, die zwischen 1995 und 2000 entbrannt war und sich für das 10 Jh. v. Chr. als sehr zentral erwies, geht Ortiz zwar ein, positioniert sich aber klar *gegen* Israel Finkelstein, der für eine längere Laufzeit der Keramik der Eisen I-Zeit bis ins 10. Jh. v. Chr. plädiert, wodurch es zur Herabdatierung der vormals salomonischen Strata kommt. Die Diskussion wird aber durchaus ein wenig verzerrt dargestellt: Low Chronology sei bei kritischen Bibelwissenschaftlern beliebt, bei Archäologen aber überwiegend abgelehnt. Das entspricht nur bedingt dem Diskussionsstand, in dem es inzwischen um die Interpretation von Radiokarbondaten (^{14}C) und die Keramiktypologie geht.[16] V. a. der Keramik von Jesreel kommt eine Schlüsselstellung zu, weil diese klar in das 9. Jh. v. Chr. datiert, aber eben nach Finkelstein auch in den traditionell Salomo zugewiesenen Strata von Megiddo belegt ist, wodurch eine Herabdatierung geradezu zwingend wird.[17] Inzwischen haben sich die Positionen sehr stark angenähert und archäologisch wird die Eisen IIA-Zeit mit dem 10. Jh. v. Chr. von allen Seiten deutlich differenzierter gesehen. Richtig ist allerdings auch, dass nach wie vor keine Einigkeit über das 10. Jh. v. Chr. und den Zusammenhang der archäologischen Strata mit einer Herrschaft Davids und Salomos besteht. Auch wenn Ortiz eine Position vertritt, die eine etablierte Monarchie unter David und Salomo mit Herrschaft über den Norden annimmt und er den Ausbau von Megiddo, Gezer und Hazor und die darin befindlichen Hallenbauten („Ställe Salomos")[18] nach wie vor mit Salomo verbindet, hält er in der Zusammenfassung zu Recht fest: „The united monarchy will continue to be debated among scholars." (261)

Eine zentrale Rolle spielt dabei immer wieder Jerusalem. Maximalisten beziehen die wenigen Hinweise auf ein blühendes davidisch-salomonisches Jerusalem im 10. Jh. v. Chr. und finden mit Eilat Mazar Spuren des davidischen Palastes und der salomonischen Mauer.[19] Minimalisten hingegen sehen keine ausreichenden Hinweise auf ein Jerusalem des 10. Jh.s v. Chr. als Zentralort eines frühen Staates. Ortiz betont, dass die Evidenz aus Jerusalem nicht ausreicht, um die Fragen des 10. Jh.s zu entscheiden. „This presents a major problem for those who hold to the historicity of the Davidic monarchy." (255) Ein oft zitierter Merksatz zur fehlenden Evidenz lautet bekanntlich „the absence of evidence is not the evidence of absence". Vielfach wird darauf ein *argumentum e silentio* gebaut. So auch in der Mittelposition von Ortiz: „The so-called problem of Jerusalem is due largely to the lack of preservation of the archaeological record." (255) Die Erwartungen an die Stadt des 10. Jh.s v. Chr. seien einfach zu hoch und man müsse sich mit weniger zufriedengeben, deshalb aber nicht die Staatlichkeit als Modell aufgeben. So bleibt er dabei:

> "[David] established a political and spiritual center with the capital and temple at Jerusalem. This laid the groundwork for Solomon to focus on the maintenance of the new kingdom and the oversight of trade routes and vassals." (261)

Das ist nicht weit von der biblischen Darstellung eines Großreiches entfernt.

Nicht nur das archäologische Datenmaterial, sondern auch das ikonographische[20] und epigraphische Quellenmaterial für die Geschichte Israels hat sich in den vergangenen Jahren massiv verändert. Das gilt insbes. für die nachexilische Zeit, seien es die Elephantine-Papyri, die Papyri aus dem *Wadi ed-Daliyeh*[21], die Inschriften vom Garizim[22] oder die Fülle idumäischer Ostraka aus Makeda.[23] Daneben tritt schließlich das aus dem 6./5. Jh. v. Chr. stammende und derzeit in der Publikation befindliche babylonische *al-Jaḫūdū*-Archiv[24], das die bereits länger bekannten Informationen zu den nach Babylon exilierten Judäern aus dem deutlich späteren *Murašše*-Archiv ergänzt. In dem o. g. Band von Arnold / Hess gibt *André Lemaire*, einer der Epigraphiker, der nahezu in allen genannten Feldern selbst publiziert hat, konzentrierte Einblicke in das 5./4. Jh. v. Chr. einschließlich knapper Beispieltexte. Sein Beitrag ist – wie der Untertitel des gesamten Bandes sagt – eine lesenswerte *Introduction to Issues and Sources*. So bleibt der Band von Bill T. Arnold und Richard S. Hess eine vielfach an der Bibel und der biblischen Darstellung orientierte nützliche Anthologie von Beiträgen zu einer Geschichte Israels, deren vierzehn Beiträge sehr unterschiedlich ansetzen und methodisch orientiert sind. Ob das wirklich eine Stärke ist, wie das Vorwort es ankündigt, mögen Leserinnen und Leser selbst entscheiden.

Welches Israel? Die Entstehung Israels und die Ethnizitätsdebatte

Bereits deutlich geworden ist, dass es in den vergangenen Dekaden große Umbrüche gegeben hat, v. a. für den Übergang von der Spätbronze- zur Eisenzeit in der sog. Landnahme- und Richterzeit. Ethnogenese und Staatenbildung gehören jedoch nach wie vor zu den großen offenen Fragen. Schon seit Langem hat sich die Forschung von invasiven Modellen abgekehrt. Entgegen der biblischen Darstellung ist Israel nicht als geschlossene Größe von außen in das Land eingedrungen, sondern im Land selbst entstanden. Israel entsteht *aus* Kanaan *in* Kanaan. Das sog. Evolutionsmodell, das Israel Finkelstein 1988 initiiert und danach maßgeblich geprägt hat[25], ist noch immer das Modell, mit dem die Landnahmeprozesse am besten erklärt werden können. Zumindest fällt auf, dass derzeit die Eisen I-Zeit nicht im Fokus der archäologischen und historischen Publikationen steht.[26] Die Aspekte der Staatenbildung hingegen, also Voraussetzungen für die Zentralisierung von Herrschaft, Ausbildung sozialer Stratifizierung, Ausdifferenzierung politischer Ämter, Herrschaftsformen etc., sind hingegen breiter diskutiert. Implizit wird dabei meist vorausgesetzt, dass überkommene tribale Strukturen zunächst weiterbestehen, sich eine Kollektividentität unter dem Namen „Israel" aber erst allmählich herausbildet. Für die Existenz eines vorisraelitischen Stämmebundes unter dem Namen „Israel" jedenfalls fehlen außerbiblische Belege. Die Hypothesen Albrecht Alts zum amphiktyonischen Stämmebund sind daher aus der Diskussion weitestgehend verschwunden. Dass nicht ein in Sichem geschlossener Zwölfstämmeverbund „Israel" in vorstaatlicher Zeit geeint hat, sondern die gemeinsame Stämmeperspektive ein deutlich späterer Entwurf, wahrscheinlich erst des fortgeschrittenen staatlichen (oder nach manchen gar nachstaatlichen) Israels ist, setzt sich mehr und mehr als Konsens durch. Die Perspektive des Zwölfstämmebundes ist zumindest historisch wie literarisch *keine* vorstaatliche. Wann sich aber die Stämme zu einem Israel einten oder geeint wurden bzw. wann die Größe Israel überhaupt entsteht, *wann Israel wird und wo Israel wird*, ist eine offene Frage. Löst man sich vom geeinten Großreich Davids und Salomos und dem Konstrukt der Reichsteilung, dann gibt es Israel greifbar erst ab der Staatenbildung im Norden. Die frühesten außerbiblischen Belege für den Namen „Israel" sind auf der ostjordanischen Mescha-Stele und in assyrischen Inschriften Mitte des 9. Jh.s v. Chr. zu finden. Wie diese Größe aber mit dem „Israel" in der Merenptah-Stele 1208 v. Chr. zu verbinden ist, ist nach wie vor unklar. Die Gegenposition hält daher an der Existenz einer Größe „Israel", die vorgängig zur Staatenbildung ist und in der Staatenbildung nicht vollständig aufgeht, fest. Dabei wird dann die Ethnogenese mit den Umbruchprozessen im Übergang von der Spätbronze- zur Eisenzeit und dem sprunghaften Anwachsen der dörflichen Siedlungen in der Eisen I-Zeit verbunden. Dass diese Entwicklung mindestens als Grund-

[16] Vgl. Israel Finkelstein: „A Low Chronology Update. Archaeology, History and Bible", in: *The Bible and Radiocarbon Dating*. Archaeology, Text and Science, hg. v. Thomas E. Levy / Thomas Higham, London 2005, 31–42; Israel Finkelstein / Steve Weiner / Elisabetta Boaretto: „Preface – The Iron Age in Israel. The Exact and Life Sciences Perspectives", in: *Radiocarbon* 57 (2/2015), 197–206.

[17] Vgl. allerdings zur Keramiktypologie jetzt das wichtige Handbuch *The Ancient Pottery of Israel and Its Neighbors from the Iron Age to the Hellenistic Period*, hg. v. Seymour Gitin, Jerusalem 2015, in dem die Keramik der Eisen I-Zeit von dem Hauptkontrahenten Finkelsteins Amihai Mazar bearbeitet wurde.

[18] Vgl. jedoch dazu Helga Weippert / Manfred Weippert: „Dreischiffige Pfeilerhallen in der Eisenzeit", in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* [ZDPV] 130 (2014), 1–42.

[19] Vgl. Eilat Mazar: *Discovering the Solomonic Wall in Jerusalem*, Jerusalem 2011; dies.: *The Palace of David*, Jerusalem 2009 und jetzt dies.: *The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount 2009–2013*. Final Reports Volume I, Jerusalem 2015.

[20] Siehe dazu den unverzichtbaren Korpus von Othmar Keel: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*, Göttingen 1997ff.

[21] Jan Dušek: *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450–332 av. J.-C.*, Leiden 2008 (Culture and History of the Ancient Near East [CHANE], 30).

[22] Ders.: *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*, Leiden 2012 (Culture and History of the Ancient Near East, 30); Izhaq Magen u. a.: *Mount Gerizim Excavations*. Volume I: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions, Jerusalem 2004.

[23] Bezalel Porten u. a.: *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*. Volume 1, Dossiers 1–10: 401 Commodity Chits, Winona Lake 2014; dies.: *Textbook of Aramaic Ostraca from Idumea*. Volume 2, Dossiers 11–50: 265 Commodity Chits, Winona Lake 2016.

[24] Laurie E. Pearce / Cornelia Wunsch: *Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer*, Potomac 2014 (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, 28).

[25] Israel Finkelstein: *The Archaeology of Israelite Settlement*, Tel Aviv 1988.

[26] Den jüngsten Stand für das Westjordanland fasst Avraham Faust zusammen: „Chronological and Spatial Changes in the Rural Settlement Sector of Ancient Israel during the Iron Age. An Overview", in: *Revue Biblique* [RB] 122 (2015), 247–267, hier: 249–251.

lage, wenn nicht als Ursprung der Größe „Israel" zu gelten hat, ist eine nahezu konsensuale Position: „Iron Age I is an indication of the growth of new ethnic, and eventually political entities in the region (Israel, Moab, Ammon, etc.)."[27] Wegen der Unsicherheit, die „Geburt Israels" als Kollektivgröße jenseits der literarischen Überlieferung zu fassen, spielt die Bestimmung von Ethnizität eine entscheidende Rolle. In der Ethnizitätsdebatte[28] geht es um die Frage von Korrespondenzen zwischen der materiellen Kultur und der Herausbildung einer Kollektividentität. Entweder bildet sich diese primordial durch gemeinsame genealogische Ursprünge und Traditionen oder eher situativ durch gemeinsame politische oder ökonomische Interessen. Die Grenzen sind im Letzteren fließender, zumal sie abhängig von Unterschieden sind. Beide Formen kollektiver Identität prägen aber eine gemeinsame Kultur, die sich im archäologischen Befund ausdrücken kann, aber eben nicht muss. Ausgehend von den frühen Dorfbewohnern sind dabei v. a. als Merkmale die sog. *Collared Rim Jars*, typisch geformte Vorratskrüge, oder das sog. Vierraumhaus oder das Fehlen von Schweineknochen als Ethnizitätsmarker ins Spiel gebracht worden. In diese Debatten schreibt sich die bereits 2005 abgeschlossene, aber für den Druck erheblich bearbeitete Diss. von Thomas D. Petter ein.[29] Wer die Kontroversen der vergangenen Dekaden verstehen will, findet in diesem Buch einen verlässlichen Begleiter. Die Positionen werden jeweils aus ihren größeren kultur- und sozialwissenschaftlichen Kontexten heraus entwickelt und in ihren Hauptvertretern vorgestellt. So bildet z. B. das Modell fluider sozialer Grenzregionen des Sinologen O. Lattimore einen der Ausgangspunkte für Petter. Die knappe Arbeit stellt sich einem besonderen Problem, nämlich der Zugehörigkeit der östlichen Landesteile zur Größe „Israel" vor dem 9. Jh. v. Chr. Entwickelt sich das Ostjordanland unabhängig oder im ethnogenetischen Kontext des Westjordanlandes? Dazu untersucht er die sog. Landnahme im Ostjordanland, v. a. im nördlichen Moab auf dem Madaba-Plateau in der Eisen I-Zeit. Was soll das aber für ein Israel auf dem Madaba-Plateau sein, das zwischen 1200 und 1000 v. Chr. dort eine Vielzahl von Siedlungen hervorbringt? Die Größe Israel ist *in* Palästina – am wahrscheinlichsten ausgehend vom ephraimitisch-manassitischen Bergland mit Sichem als Zentralort im Westjordanland – aus dem sukzessiven Zusammenschluss von Stämmen entstanden, die sich mehr und mehr zu einem (unter Saul?) substaatlich organisierten Gebilde formierten. Nichts deutet jenseits der Bibel darauf hin, dass es schon früh einen ethnisch-genealogischen oder tribalen Zusammenhang der Siedler im ephraimitisch-manassitischen Bergland mit denen in Transjordanien gab. Dessen ist sich auch Petter bewusst:

> "Instead, it appears more constructive to suggest that the early Iron I in Transjordan should be viewed within a general material-cultural sphere that is autochthonous to the region." (XVI)

Weil damit die Israel-Hypothese zusammenzubrechen droht, sieht er die Verbindung in Num 32, sodass Gad, Gilead, Ruben und Moab die regionale Diversität abbilden. Die Bibel gibt in der Hypothesenbildung nach wie vor die Orientierung vor. Konfliktive Auseinandersetzungen z. B. bleiben „one of the principal mechanisms" (XVI), was Petter an Fortifikationen der Siedlungen ablesen will. Letztlich ist aber die materielle Kultur zu wenig charakteristisch, als dass eine ethnische Größe Israel daraus abgelesen werden könnte:

> "Even if one were to assume that collared rim pithoi and the four-room architecture were encoded with Israelite ethnicity in central Transjordan […], the regional dynamics […] cast serious doubts on deeming a particular period the property of a certain tribal group. The most reasonable explanation is that the cultural assemblage is shared by a variety of groups for functional reasons." (97)

Der Versuch Petters, die in der materiellen Kultur erkennbare religiöse Praxis als ethnischen Marker zu verstehen (98), schlägt aufgrund fehlender Eindeutigkeit ebenso fehl. Nicht nur muss eine homogene Religiosität, wenn nicht sogar die alleinige Verehrung YHWHs, vorausgesetzt werden, sondern die mit religiöser Praxis zu verbindende materielle Kultur des Ostjordanlandes lässt weit reichende Schlüsse kaum zu. Ein ethnischer Marker jedenfalls ist sie nicht, was auch Petter letztlich für das Nebo-Gebiet zugestehen muss:

> "[…] the evidence (both textual and archaeological) is too ambigous to confirm his [scil. F. M. Cross] suggestion that it was Reubenite. […] In the end, if ethnic labels must be applied, it appears that in light of the textual data pointing to cultural dilution during the period of the Judges, the case for 'Israel' labels on the material culture of the time is much harder to sustain than 'Canaanite'." (101)

Die Alternative indigen statt allochthon stellt sich nicht nur für Israel: das Beispiel der „Seevölker"

Dass die Geschichte Israels gut daran tut, die sog. Landnahme Israels wie auch die Staatenbildung in eine *longue durée* einzubetten und in die Entwicklung des gesamten Raumes im ausgehenden 2. Jt. v. Chr. einzuordnen, zeigt sich besonders, wenn nach den Faktoren des Umbruchs und dem komplexen Ineinander von Kontinuitäten und Diskontinuitäten gefragt wird. Das biblische Modell der „Landnahme" fußt wesentlich auf zwei Faktoren: der allochthonen Herkunft Israels und der Invasion der Israeliten von außen. Die Erzählungen im Josuabuch machen die von außen in das Land kommenden Israeliten für die Zerstörung der Städte im Westjordanland verantwortlich. Doch die Figuration des historischen Prozesses auf der Grundlage der biblischen Blaupause ist lange zusammengebrochen: Israel entsteht *in* Kanaan und *aus* Kanaan. Israel ist damit nicht *Ursache*, sondern *Folge* der Umbrüche. Langsam setzt sich die Einsicht durch, dass diese radikal veränderte Rahmenvorgabe auch für die beiden übrigen vermeintlich invasiven Größen, die Aramäer und die Philister, zu gelten hat. Die Transformationen, die eine entscheidende Phase in der Geschichte des Vorderen Orients darstellen, sind einerseits viel vernetzter im gesamten mediterranen Raum, zum anderen zugleich weit lokaler induziert als bisher angenommen. Dieses Paradox zeigt der geweitete komparative Blick auf die regionale Verschiedenheit der Umbrüche. Massive klimatische Veränderungen in Form eines Anstiegs von 3 °C führen zu Verschiebungen, die die eingespielten Machtverhältnisse der lokalen Stadtkulturen einerseits und der Großmächte Ägypten, Mitanni, Hethiter andererseits verändern und zu den vielgestaltigen Wandlungsprozessen führen, aus denen in Südsyrien und der südlichen Levante die aramäischen Kleinstaaten, die philistäischen Stadtstaaten, Israel, Juda, Ammon, Moab und Edom hervorgehen. Aber weder „Revolution" noch „Evolution" treffen das komplexe Geflecht von Faktoren, das zu dem durchgreifenden Wandel geführt hat. Jede monokausale Erklärung – und versucht wurde in den vergangenen Jahrzehnten so gut wie alles von überregionalen Aufständen, Erdbeben, Klimaveränderungen, Invasionen etc. – greift letztendlich zu kurz. Wie sehr das Bild vom Zusammenbruch der spätbronzezeitlichen Stadtkulturen im Wandel ist, zeigt der hervorragende Band *Across the Border*, der von der Direktorin der Amuq Valley Regional Projects in der Antakya Region Kutlu Aslihan Yener[30] herausgegeben wurde und Perspektiven aus der Levante, aus Mesopotamien und Anatolien zusammenbringt, die aufgrund moderner politischer Grenzen selten zusammengesehen werden. Der Band versammelt 23 Beiträge namhafter Wissenschaftler, darunter für den Raum Syrien-Palästinas T. P. Harrison, D. Bonatz, M. Novák, M. Liverani, A. Caubet, S. Mazzoni, J. D. Hawkins, K. Strobel und viele weitere mehr. Die Beiträge sind in drei Sektionen angeordnet, zwei zur Geschichte und Archäologie („Excavations in Levantine Turkey and Levantine Syria", „Excavations in Eastern Turkey and Eastern Syria") und eine zur materiellen Kultur („Funerary Practices, Texts and the Arts"). Wer sich zu den wichtigen jüngeren Grabungen in Alalach, Tell Fekheriye, Qatna, Tell Tayinat, Çatal Höyük, Tell Afis oder Tel Halaf informieren will[31], kann den Band ebenso zur Hand nehmen wie die-

[27] A. a. O., 266.

[28] Siehe als monographischen Ausgangspunkt Kenton L. Sparks: *Ethnicity and Identity in Ancient Israel*. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible, Winona Lake 1988; James C. Miller: „Ethnicity and the Hebrew Bible. Problems and Prospects", in: *Currents in Biblical Research* 6 (2008), 170–213; Avraham Faust: *Israel's Ethnogenesis*. Settlement, Interaction, Expansion and Resistance, London 2006; ders.: „Future Directions in the Study of Ethnicity in Ancient Israel", in: *Historical Biblical Archaeology and the Future*, hg. v. Thomas E. Levy, London 2010, 55–68; Ann E. Killebrew: *Biblical Peoples and Ethnicity*. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300–1100 B. C. E., Atlanta 2005.

[29] *Petter*, Thomas D.: *The Land between the Two Rivers*. Early Israelite Identities in Transjordan. – Winona Lake: Eisenbrauns 2014. (XX) 154 S., geb. $ 44,50 ISBN: 978–1–57506–291–4.

[30] *Across the Border*. Late Bronze-Iron Age Relations Between Syria and Anatolia. Proceedings of a Symposion held at the Research Center of Anatolian Studies, Koç University, Istanbul, May 31 – June 1, 2010, hg. v. Kutlu Aslihan Yener. – Leuven/Paris/Walpole: Peeters 2013. 550 S. (Ancient Near Eastern Studies Supplement, 42), Ln. € 98,00 ISBN: 978–90–429–2715–5.

[31] Vgl. ferner zu den wichtigen Grabungen in Aleppo (nicht im Band enthalten) Kay Kohlmeyer: „Temple to the Storm God at Aleppo During the Late Bronze Age and Early Iron Ages", in: *Near Eastern Archaeology* [NEA] 72 (2009), 190–202; ders.: „Der Tempel des Wettergottes von Aleppo. Baugeschichte und Bautyp, räumliche Bezüge, Inventar und bildliche Ausstattung", in: *Temple Building and Temple Cult*, hg. v. Jens Kamlah, Wiesbaden 2012 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins [ADPV], 41), 55–78; ders.: „The Temple of the Storm-God of Aleppo", in: *Archéologie et Histoire de la*

jenigen, die an der Vernetzung der Prozesse im östlichen Mittelmeerraum interessiert sind. Im Folgenden werden nur wenige ausgewählte Beiträge herausgegriffen:

Im Beitrag *Karl Strobels* wird deutlich, wie sehr sich das Bild der Seevölkerinvasion als Ursache des Umbruchs verschiebt, der im 13. Jh. v. Chr. beginnt und mit den formativen Prozessen in den Jh.en um die Jahrtausendwende endet. Unter dem Titel „Qadesh, Sea Peoples and Anatolian-Levantine Interactions" unterstreicht Strobel, wie sehr sich das Bild von der Ägäis und dem östlichen Mittelmeerraum als alleinigem Ursprungsraum der Seevölkerbewegung hin nach Osten und in die Levante selbst verschoben hat. Die Seevölker sind nicht mehr einfach als Verursacher der mit dem Zusammenbruch des Hethiterreiches in Verbindung stehenden Zerstörungen in Anschlag zu bringen, sondern Teil eines dichten Gewebes von Interaktionen im gesamten östlichen Mittelmeerraum, die wiederum ein komplexes Geflecht von Ursachen voraussetzen:

"There is no question that 'the dramatic historical account' [...] that the Sea Peoples came sweeping across the Mediterranean and causing the collapse of the Hittite Empire [...] needs dramatic revision. No real evidence exists that combined military and migratory forces moved along the southern coast of Anatolia or even through Anatolia." (525)

Eine Analyse der Quellen, die nicht die Darstellung der Seeschlacht mit den Seevölkern im Tempel von Medinet Habu zum Ausgangspunkt macht, kann herausstellen, dass das Eindringen halbnomadischer Siedler in das Deltagebiet für Ramses III. (1183–1151 v. Chr.) das weit größere Problem war und Ramses III. für sich in Anspruch nimmt, die Asiaten in ihren Ländern bekämpft zu haben. Die bekannten und die Interpretation so leitenden Reliefs in Medinet Habu dokumentieren nicht den Ausgangspunkt, sondern verdichten in der Seeschlacht den Endpunkt der Auseinandersetzung. Dass die Seevölker und ihre Ansiedlung in der südlichen Levante nicht mehr ausschließlich Folge einer ägäischen „Invasion" im Deltagebiet und anschließender Ansiedlung durch die Ägypter sind, sondern zum größeren Teil ein weit lokaleres Phänomen auch des Binnenlandes, zeigt der differenzierte Blick auf die materielle Kultur. Strobel macht das am Beispiel von Dor und den Tjekker deutlich:

"No Philistine-type material was found in Dor, instead evidence for a large and stable local population mixed up with a small group of migrants from Syria and Cyprus. This is the evidence for a city ruled by one of the Sea Peoples!" (526f)

Die indigene Bindung der Seevölker zeigt sich auch in den Verbindungen der Philister mit Anatolien, die Strobel am Beispiel des Königreichs Adana aufzeigt.[32] Mit dem Zusammenbruch des hethitischen Großreiches werden in der Region Kräfte freigesetzt, die zu politischen wie demographischen Verschiebungen führen. Auch in dieser Diskussion erweist sich die vor zehn Jahren entdeckte epigraphische Evidenz (Aleppo 6) des Königs Taita als Trigger für die Verschiebung der Akzente.[33] Taita bzw. das mit ihm (bzw. ihnen, falls sich verschiedene Personen gleichen Namens hinter den Inschriften verbergen, was derzeit diskutiert wird) zu verbindende Königreich Walistin/Palistin ist inzwischen aus mehreren luwischen Inschriften bekannt, darunter Tell Tayinat und Aleppo, aber auch Inschriften aus Meharde und Sheizar sowie aus Arsuz/Rhosus in der Nähe von Iskenderun.

"The diversity attested in the country of Walistin/Palistin, and the possibility of new ethnic arrivals during the Iron Age, are in keeping with the long history of dynamic and fluid population movements through the Hatay-Aleppo region." (6)

Dazu nehmen in dem Band *J. D. Hawkins* („The Luwian Inscriptions from the Temple of the Storm-God of Aleppo") und *T. P. Harrison* („Tayinat in the Early Iron Age") Stellung. Das bedeutende Königtum im Land Walistin/Palistin („a powerful regional state", 61; „an Iron Age kingdom of considerable size and influence", 64; „a powerful kingdom", 500; „a major power of the period", 493) dehnte sich im 11./10. Jh. v. Chr. in der Amuq-Ebene bis über Aleppo und vielleicht Karkemisch mit Tell Tayinat als Hauptstadt aus. Die materielle Kultur dort zeigt ein Amalgam von ägäischen, anatolisch-luwischen wie auch westsyrischen Traditionen. Vieles spricht für einen Zusammenhang mit den Pelešet/Philistern der Seevölkerbewegung, auch wenn sich nicht alle Einzelheiten bisher aufhellen lassen. Während die Philister gerade wegen ihrer materiellen Kultur, besonders der typischen Philisterkeramik, die importierte Mykene IIIC-Keramik fortsetzt und lokal produziert wird[34], aber auch wegen anderer „ägäischer" Einflüsse auf die materielle Kultur als allochthone Bevölkerungsgruppe aus der Ägäis konzeptualisiert wurden, die von Ramses III. an der Küstenlinie nach der Zerschlagung des „Seevölkersturms" angesiedelt wurden, verändert sich durch Taita das Bild noch einmal massiv. Die Frage nach der Entstehung der Philister in der südlichen Levante, genauer das Verhältnis von allochthonen und autochthonen Anteilen, gerät damit noch stärker als bisher in den Blick.

Dem widmet sich der umfangreiche, von Ann E. Killebrew und Gunnar Lehmann herausgegebene Band *The Philistines and Other „Sea Peoples" in Text and Archaeology*[35], der auf einen Workshop aus dem Jahre 2001 zurückgeht. Er bündelt insgesamt 24 Beiträge namhafter Kenner eben jener Texte sowie jener materiellen Kultur, die gemeinhin mit den Philistern und anderen „Seevölkern" in Verbindung gebracht werden.

"Both the workshop and this updated publication resulted from a sense of frustration with the unidirectional and overly simplistic interpretations of the Philistine phenomenon that has dominated scholarship during the twentieth century [...]." (1)

Demgegenüber zeichnet der Band ein Bild, das die Philister und andere „Seevölker-Gruppen" im Kontext eines „vastly more complex system of interactions and multi-directional interconnections between lands bordering the eastern Mediterranean Sea and its islands during the thirteenth through eleventh centuries B.C.E." (5) zu verstehen sucht. Dabei werden nicht nur verschiedene Ansätze und Disziplinen miteinander korreliert, sondern auch neue archäologische Evidenz aus der südlichen Levante und insbes. aus bislang unerforschten Ausgrabungsstätten in der östlichen Ägais, der Türkei und der nördlichen Levante präsentiert und für das Verständnis der Philister und der „Seevölker" fruchtbar gemacht. Neben einer kurzen Einführung in das Thema und die Gesamtanlage des Bandes durch die Hg. sowie einem Anhang, der eine Übersicht der (textlichen) Erwähnungen der Seevölker in ägyptischen, ugaritischen, hethitischen und u. a. Quellen der Spätbronze- und frühen Eisenzeit, eine umfangreiche Gesamtbibliographie und ein Sachregister bietet, ist der Band in drei Abschnitte gegliedert. In der ersten Sektion („The Philistines in Text and Archaeology") werden Studien zu den Philistern in ihrem Kernland, also der südlichen Küstenebene Israels/Palästinas, gebündelt. Neben kritischen Studien zum biblischen Befund und dessen Historizität (*I. Singer, H. M. Niemann*) sowie einer chronologischen Auseinandersetzung rund um die Ankunft der Philister in der südlichen Levante (*T. J. Barako*) fokussiert dieser Abschnitt die sog. philistäische Keramik (*T. Dothan / D. Ben-Shlomo, P. A. Mountjoy, Ann E. Killebrew, L. Meiberg*) einerseits und die archäologische Evidenz exemplarischer philistäischer Ausgrabungsstätten wie Tell el-Far'ah Süd (*S. Laemmel*) und Tell es-Safi (*A. M. Maeir*) andererseits. Insbes. der Keramikbefund deutet darauf hin, dass es sich bei den Philistern nicht um eine ethnisch homogene Gruppe gehandelt hat, die im Kontext eines „Seevölkersturms" von außen nach Israel/Palästina gekommen ist:

"However, a closer look at this ceramic material and at the contexts of its occurrences reveals a picture that is not as tidy and straightforward as is usually suggested in the literature. The context of its emergence on the Near Eastern coastland is far from homogenous and seems to reflect much more complex cultural processes than some mass invasions from the west or northwest." (S. Laemmel, 152)

Was für Kiliken schon länger gilt, setzt sich auch für die südliche Levante zunehmend durch: „Foreign invasions or migrations are at best only one of the factors involved." (A.E. Killebrew / G. Lehmann, 13) Zwar sind auch Verbindungen zur mykenischen materiellen Kultur nachweisbar, doch geht die frühe philistäische Kultur keineswegs darin auf. Vielmehr weisen die typologischen, stilistischen und technologischen Verbindungslinien zur zyprischen, kilikischen und ägä-

Syrie, I, hg. v. Winfried Orthmann / Paolo Matthiae / Michel al-Maqdissi, Wiesbaden 2013, 511–524.

[32] Vgl. Manfred Hutter: „Exkurs: Philister und Anatolien", in: BN 156 (2013), 53–64.

[33] Vgl. dazu John D. Hawkins: „The Inscriptions of the Aleppo Temple", in: *Anatolian Studies* 61 (2011), 35–54; ders.: „Cilicia, the Amuq, and Aleppo. New Light in the Dark Age", in: NEA 72 (2009), 164–173; ferner Benjamin Sass: „Four Notes on Taita King of Palistin with an Excursus on King Solomon's Empire", in: *Tel Aviv. Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University* [TA] 37 (2010), 169–174; Trevor Bryce: *The World of the Neo-Hittite Kingdoms*. A Political and Military History, Oxford 2012, 128f sowie den Beitrag G. Lehmanns und den Appendix in dem in Anm. 35 genannten Band.

[34] Trude Dothan und David Ben-Shlomo geben unter dem Titel „Mycenaean IIIC:1 Pottery in Philistia. Four Decades of Research" einen Überblick über die Diskussion in dem in Anm. 35 genannten Band.

[35] *The Philistines and Other „Sea Peoples" in Text and Archaeology*, hg. v. Ann E. Killebrew / Gunnar Lehmann. – Atlanta: The Society of Biblical Literature 2013. (XIX) 751 S. (Archaeology and Biblical Studies, 15), pb. $ 88,95 ISBN: 978–1–58983–762–1.

ischen Keramik auf, dass die Herkunft der Philister im Kontext der vielschichtigen Umbruchsprozesse des Mittelmeerraumes zu situieren ist.

Die zweite Sektion („The Other ‚Sea Peoples' in the Levant") thematisiert verschiedene Aspekte der materiellen Kultur, die gemeinhin mit anderen „Seevölker-Gruppen" in der nördlichen Levante verbunden werden. Neben der Auseinandersetzung mit jenen „Seevölker-Gruppen", die überwiegend in ägyptischen Quellen belegt sind (*M. Artzy*), und einem Einblick in die materiellen Kultur von Dor (*I. Sharon / A. Gilboa*), wo in der materiellen Kultur eine signifikante Kontinuität zur spätbronzezeitlichen kanaanäischen Kultur erkennbar ist, liegt auch hier ein Schwerpunkt auf der Analyse ägäischer bzw. mykenischer Keramik aus Syrien und dem Libanon (*G. Lehmann*), der Levante (*E. French*) und Beth-Schean (*S. Sherratt / A. Mazar*). Letztere dient vornehmlich chronologischen Zwecken, insofern auf dieser Grundlage das Auftauchen der späthelladischen Keramik – zumindest in dem Band – recht konsensual in das 12. Jh. v. Chr. datiert wird, was Auswirkungen auf die sog. Chronologiedebatte hat (s. o.):

"If the imported Mycenaean IIIC pottery at Beth Shean [...] and the locally produced LH IIIC Early ceramics at Philistine sites are closely related to similar LH IIIC assemblages on Cyprus, which clearly predate 1130 B.C.E., this would tend to refute Finkelstein and Ussishkin's low chronology date (post-1130 B.C.E.) for the Philistine migration to Palestine [...]." (A.E. Killebrew / G. Lehmann, 15)

Während das Phänomen „Philister" bzw. „Seevölker" in der Forschung lange Zeit geographisch isoliert betrachtet und auf den Raum der südlichen Levante beschränkt worden ist, weitet die dritte Sektion („Anatolia, the Aegean, and Cyprus") den Blick, indem sie ausgewählte Themen und Ausgrabungsstätten in der Ägäis, Anatolien und Zypern behandelt, die für das Verständnis dieses Phänomens wesentlich sind. Dabei kommt dem keramischen Befund aus Kilikien (*E. French, M.-H. Gates*), der Ägäis (*J.B. Rutter*), dem westlichen Anatolien (*P. Mountjoy*) und Zypern (*M. Iacovou, S. Sherratt*) ein besonderes Gewicht zu, insofern es die in den ersten beiden Sektionen erarbeitete Tendenz bestätigt: Weder die Philister noch die „Seevölker" kommen als (ethnisch) homogene Gruppen nach Israel/Palästina. Ihre Herkunft bzw. ihre Ankunft ist mit den vielschichtigen, interregionalen Umbruchsprozessen im Übergang von der Spätbronze- zur Eisenzeit I zu verbinden, die einerseits durch einen aufblühenden Handel zwischen der westlichen Ägäis und der Levante, andererseits durch den Zusammenbruch bzw. den Rückgang des hethitischen und ägyptischen Reiches charakterisiert sind.

"They [scil. die Seevölker] should be understood as enterprising communities that also included displaced or migrating populations, who took advantage of the power vacuum resulting from imperial breakdown and decline during the crisis year. Groups associated with the Sea Peoples are among the 'winners' to emerge from the ruins of the Late Bronze Age." (17)

Dem Band gelingt es in herausragender Weise die wichtigste – z. T. bislang unerschlossene – textliche und archäologische Evidenz zu den Philistern und den „Seevölkern" zusammenzutragen und mit ausgezeichnetem Bild- und Kartenmaterial sowie Übersichten und Tabellen usw. darzustellen. Darüber hinaus wird das Material in eine Hypothese überführt, die die Entstehung dieser inhomogenen Gruppen sehr überzeugend in den größeren Kontext der politischen, ökonomischen, kulturellen und multi-regionalen Umbruchsprozesse des 13. bzw. 12. Jh.s v. Chr. einordnet. Dabei wird dem Aspekt der Regionalisierung gleichermaßen Rechnung getragen wie den interregionalen Austauschprozessen. Somit entsteht ein sehr vielschichtiges Gesamtbild der „Seevölker", das schon jetzt forschungsgeschichtliche Spuren hinterlassen hat und sicherlich in Zukunft den Ausgangspunkt für weitere Forschung bieten wird.

Die Aramäer und die Staatenbildungsprozesse in der südlichen Levanten

Der zuvor bereits besprochene Sammelband von K.A. Yener[36] weist noch einen anderen Schnittbereich zu einem weiteren Diskussionsfeld aus, das in den letzten Jahren erheblich in Bewegung geraten ist. Es handelt sich um die Aramäer, deren Auftauchen am Ende des 2. Jt.s v. Chr. für die Konzeptualisierung der Staatenbildungsprozesse in Palästina in einer komparativen Perspektive von großem Interesse für die Geschichte Israels ist. In dem Band von Yener wird das an dem Tell Halaf (*M. Novák*) und dem Tell Fekheriyeh (*P.V. Bartl / D. Bonatz*), den nur 2 km voneinander entfernt liegenden Tells an der heutigen syrisch-türkischen Grenze bei Ras al-'Ayn im fruchtbaren Quellbereich des Habur-Flusses, deutlich. *Peter V. Bartl* und *Dominik Bonatz* zeigen an der späten Entwicklung der früheren Hauptstadt des Mitanni-Reiches Waššukanni die durchgehaltene Prägung des für kurze Zeit ab dem 13. Jh. v. Chr. dominanten mittelassyrischen Einflusses in der Sikāni genannten Stadt. Das Ende der Spätbronzezeit ist weder ein in zeitlicher Hinsicht absoluter noch in kultureller Hinsicht totaler oder abrupter Abbruch, sondern „a crucial phase in the settlement history of the site, during which both continuities and discontinuities are the proper measurement values of transition" (264). Im 1. Jt. v. Chr. wechselt der Siedlungsschwerpunkt unter den Aramäern in das benachbarte Guzana, doch bleibt Sikāni weiterhin ein religiös bedeutendes Zentrum, was nicht zuletzt die aramäisch-assyrische Bilingue von Tell Fekheriye unterstreicht. „It can be assumed that local traits and especially a long Assyrian tradition existed." (281f) Die Konzeptualisierung des Epochenwechsels als Kulturbruch bewährt sich auch für das Auftauchen der Aramäer in der Habur-Region nicht. Auch für die in den Umbruchprozessen der 2. Hälfte des 2. Jt.s v. Chr. entstehenden Aramäer erweisen sich regionale Differenzierungen als unverzichtbar. So zeigt etwa *Mirko Novák* in den Ausgrabungen von Tell Halaf in Syrien, dass die antike aramäische Stadt Guzana durch Siedler aus dem südöstlichen Anatolien gegründet wurde. Die Aramäer kamen nicht aus dem „Nichts", als sie unter ihrem *chief* Kapara die tribalen Strukturen in Guzana in eine lokale Herrschaft mit einem Palast (dem typisch „aramäischen" *Bit Hilani*) überführten und einen aramäischen Kleinstaat bildeten.[37] Damit gehören – ähnlich wie bei den Philistern – *auch* anatolische Einflüsse zu den Wurzeln der Transformationsprozesse, die zu einer „new state formation" geführt haben. Nordsyrisch-anatolische Einflüsse sind für das beginnende Jt. für Palästina nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches und des Reiches von Mitanni mehr oder minder ausgeblendet worden. Hier öffnet sich durch die Forschungen im Ḫabur-Gebiet eine neue Perspektive, die auch für Palästina und Jerusalem relevant ist und neu diskutiert werden muss.[38]

Mit den beiden Beispielen aus dem Ḫabur-Gebiet ist der große Themenkomplex der Aramäer angesprochen, der sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten zu einem enorm wichtigen Forschungsfeld entwickelt hat. Die Bedeutung der Aramäer für die Geschichte Israels im ersten Drittel des 1. Jt.s v. Chr. ist kaum zu überschätzen. Das Vordringen der Aramäer in Galiläa, in den Golan und nach Baschan sowie die Region um den See Gennesaret bis an den Rand des Beth-Schean-Beckens und die Jesreel-Ebene tritt archäologisch deutlicher in den Vordergrund, auch wenn es nach wie vor nicht gelingt, eine „aramäische" materielle Kultur auszumachen. Auch hier mahnt die Ethnizitätsdebatte zur Vorsicht, doch wird sowohl für Dan, Hazor, Abel-Bet-Maacha, Kinneret und viele andere Orte im Norden inzwischen angenommen, dass sie im 10./9. Jh. v. Chr. *nicht* israelitisch, sondern aramäisch gewesen sind. Auch der unter Hadad-Eser und Hasaël zunehmend entfaltete politische Einfluss der Aramäer im 9./8. Jh. v. Chr. wird heute ganz anders diskutiert als noch in den überkommenen „Geschichten Israels". Dort war die Perspektive durch die Erwähnung der Aramäer in der Bibel bestimmt: Das Kleine Geschichtliche Credo Dtn 26,5 („mein Vater war ein heimatloser Aramäer"), die Aramäerkriege Davids und die Erwähnung der Aramäer in 1 Kön 20–22; 2 Kön 6–8 oder der Bau des aramäischen Altars unter Ahas 2 Kön 16,5–15 standen im Fokus. Dabei wurden die Aramäer (und meist reduziert nur Aram-Damaskus) lediglich über die Spannungen mit Israel konzeptualisiert. Durch den

[36] Vgl. Fußnote 30.

[37] Vgl. dazu auch die Ausführungen des in Anm. 44 genannten Bandes zu den Aramäern: „[...] their existence, therefore, has to be seen as part of a lengthy ethnogenesis and not simply as immigration" (*The Aramaeans in Ancient Syria*, hg. v. Herbert Niehr, 7). Zu Kapara, der mit dem Bit Hilani von Guzana verbundenen Gründung von Bit Baḫiani und einer Diskussion der Datierung in das 10. Jh. v. Chr. siehe darin *H. Sader*, 27–29, die die übliche Datierung ins 9. Jh. v. Chr. präferiert; flankierend dazu ist der Beitrag von *M. Novák* über aramäische Architektur.

[38] Signifikant sind z.B. Funde von Siegelabdrücken in den Grabungen der Davidsstadt bzw. an der Gihon-Quelle, die Motive aufweisen, die auf nachhaltigen anatolischen Einfluss in der Eisen II-Zeit hinweisen (siehe die Hinweise in Frevel: *Geschichte Israels*, 133). Zu den Bullen der Ophelgrabung siehe Othmar Keel: „Glyptic Finds from the Ophel Excavations 2009–2013", in: *The Ophel Excavations to the South of the Temple Mount 2009–2013*. Final Reports Volume I, hg. v. Eilat Mazar, Jerusalem 2015, Nr. 50.53–55. Othmar Keel bringt diese mit einer Reihe von anderen Beobachtungen (z.B. der Tenne von Arauna, Einflüssen auf die Paradieserzählung in Gen 2–3 etc.) zusammen, vgl. Othmar Keel: *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen 2007, §§130–133; ferner Meik Gerhards: „Die biblischen Hethiter", in: *Die Welt des Orients* 39 (2009), 145–179; Manfred Hutter: „Beziehungen der ‚Welt der Hethiter' zur ‚Welt des Alten Testaments'", in: BN 156 (2013), 3–16.

enorm wichtigen Fund der aramäischen Inschrift von Tel Dan[39], die Stele des (wahrscheinlich) aramäischen Wettergottes von Betsaida[40] und viele archäologische Einzelergebnisse (etwa die Ausgrabungen von Tell es-Safi/Gat, das von Hasaël im letzten Drittel des 9. Jh.s v. Chr. erobert wurde, 2 Kön 12,18) hat sich die Datenbasis auch für Südpalästina erheblich verbreitert. Daneben haben die Grabungen und Surveys in Palästina in Dan, Abel-Bet-Maacha, Kinneret, Betsaida, v. a. aber in Syrien in Tell Halaf, Tell Fekheriye, Tell Tayinat, Hamat, Aleppo, Tell Afis, Tell Aḫmar, Zinçirli u. a. das Wissen um die Aramäer erheblich verbreitert. In einer komparativen Perspektive richtet sich der Blick auf die Analogien in den Prozessen, die zur Herausbildung und Ausdehnung lokaler Herrschaft führten. Wie die Israeliten sind die Aramäer nicht vollständig allochthon, wie diese bilden sie ausgehend von lokalen Zentren – allerdings etwas früher – Stadtstaaten aus, die sich dann z. T. über die Hauptstadt hinaus ausdehnen, wie Israel (und Juda) sind sie dem assyrischen Druck ausgesetzt und können ihm letztlich nicht standhalten. Es ist eine lohnende Perspektive, beide Entwicklungen zusammenzubringen. Zum anderen wird die Rolle der nach Süden expandierenden Aramäer bei der Ausbildung der Eigenstaatlichkeit in Juda neu diskutiert. Israel war bis tief in das 9. Jh. v. Chr., vielleicht sogar noch länger, in erstaunlichem Maße dominant über den Süden – auch das ist eine Erkenntnis der jüngeren Geschichtsforschung, die sich erst langsam durchsetzt. Mit dem Zusammenbruch der Ideen von einem stabilen davidisch-salomonischen Reich, das in der Reichsteilung 926 v. Chr. auseinandergebrochen wäre, verändert sich der Blick auf die Ausbildung der Eigenstaatlichkeit. Israel war darin Juda voraus und v. a. waren die Omriden wie auch die Nimschiden völlig dominant gegenüber dem judäischen Filialkönigtum in Jerusalem.[41] Mit der Schwächung des Nordstaates Israel durch den Aramäer Hasaël (ca. 843–803 v. Chr.) im letzten Drittel des 9. Jh.s v. Chr. wurde die Voraussetzung für eine souveräne Eigenstaatlichkeit des Südens geschaffen. Damit kommt den Aramäern nicht nur für den Machtausbau der israelitischen Könige im Norden eine zentrale Rolle zu, sondern (und wahrscheinlich nicht nur implizit) auch für die Eigenstaatlichkeit im Süden. Kurz: Die Aramäer sind derzeitig ein Megathema[42] und werden es wohl auch noch eine Weile bleiben.[43]

Vom 12. bis zum 8./7. Jh. v. Chr. ist kaum eine andere Größe so von vielfältigen politischen, sozialen, kulturellen wie religiösen Austauschprozessen mit Assur, Babylon, Anatolien, Phönizien, Palästina, Nordarabien und Ägypten geprägt wie die ethnisch oder kulturell wenig homogene Größe der Aramäer (weshalb es so schwierig ist, festzulegen, was „aramäisch" jenseits der Sprache ist). Von daher kommt der unter dem Titel *The Aramaeans in Ancient Syria* von dem Tübinger Alttestamentler Herbert Niehr koordinierte und herausgegebene Band des Handbuchs der Orientalistik zur rechten Zeit.[44] Der Band versammelt neben einer Einführung des Hg.s neun Fachbeiträge zu „History" (*H. Sader*), „Society, Institutions, Law, and Economy" (*D. Kühn*), „Language and Script" (*H. Gzella*), „Literature" (*P. Merlo*), „Religion" (*H. Niehr*), „Art" (*D. Bonatz*), „Architecture" (*M. Novák*), „Outlook: Aramaeans Outside of Syria" (*M. Nissinen, M. P. Streck, A. Lemaire, H. Niehr, A. Berlejung, A. F. Botta*) und „Aramaean Heritage" (*J. F. Healey*). Der empfehlenswerte Band, der als unverzichtbares Instrument einen Überblick über die derzeitige Aramäerforschung in Syrien verschafft, schließt mit einer ausführlichen Bibliographie und den üblichen Indizes.

Unter den vielen interessanten Aspekten seien hier der einleitende Überblick zur Geschichte von *Hélène Sader* herausgegriffen, da sie nicht nur in dem Band selbst stark vernetzt ist, sondern ihr Beitrag auch besonders reizvoll für einen Vergleich mit jüngeren Entwicklungen in der Geschichte Israels ist. Der Überblick über die Geschichte der Aramäer beginnt mit dem Hinweis, dass sich (was oben schon angedeutet wurde) das Verständnis der Formationsprozesse erheblich gewandelt hat. Die aramäischen Kleinstaaten entstehen als Nachfolgestaaten aus den Umbruchprozessen des ausgehenden 2. Jt.s v. Chr.:

> "However, the history of the Aramaeans of ancient Syria is closely connected with that of the Neo-Hittite or Luwian states. [...] These Neo-Hittite or Luwian states were the direct neighbors of Aramaic-speaking communities and included probably among their population large groups of the latter." (12)

Damit ist die bereits oben angesprochene Vernetzung des Königtums Walistin/Palistin und den Aramäerstaaten angesprochen, die in der Forschung erst allmählich in den Blick tritt und die sich für die Geschichte Israels künftig als höchst bedeutsam herausstellen könnte, wenn die Verflechtungen zwischen Aramäern und Israeliten unter Berücksichtigung der jüngeren Evidenz neu konzeptualisiert werden. Die aramäischen Kleinstaaten, die von den sesshaft werdenden halbnomadischen (*aḫlamû*-)Kleinbauern ab dem 12. Jh. v. Chr. gebildet werden und in größerer Zahl nebeneinander entstehen, lassen den Raum Syriens fragmentiert – H. Sader benutzt im Rückgriff auf T. Harrison auch die nicht unbedingt treffende Analogie „balkanized" (13) – erscheinen. Der Name „Aram" ist (außer für das spätere Aram-Damaskus) wie das Ethnikon „Aramäer" keine Selbstbezeichnung, sondern eher die Bezeichnung einer geographischen Region. Die Kleinstaaten, die in vielfältigen ökonomisch-sozialen Austauschprozessen mit ihrem Umland stehen, sind dabei weder Flächenstaat noch Stadtstaat, sondern räumlich wenig gegliederte kleinere Bereiche, die von Herrscherfamilien (Sader spricht mit B. Routledge von „founding house") um meist einen Zentralort gebildet werden und zunächst tribale Strukturen bewahren. Sie entstehen aus einer Vielzahl dörflicher Siedlungen, die nach dem Zusammenbruch des Hethiterreiches (z. T. auf den Ruinen der spätbronzezeitlichen Siedlungen) von subsistenzwirtschaftlich sedentarisierten Kleinbauern gebildet werden:

> "The rural and egalitarian character of the sites is closely indicated by architecture: Each house had its own storage and work areas. [...] Most 12th–11th century B.C. states had no monumental public buildings and contained only dwellings characterized by domestic installations such as *tannurs*, silos, and pithoi, indicating food processing and storage." (18)

Die Bevölkerung der neu gegründeten Siedlungen kam nicht – wie noch vor 30 Jahren als sicher angenommen – von außen, größere Migrationsbewegungen in der zweiten Hälfte des 2. Jt.s v. Chr. sind nicht nachweisbar, sondern es handelt sich um lokale Bevölkerungselemente, die jetzt aufgrund ökonomischer und sozialer Umbrüche sesshaft werden: „The Aramaeans were no invaders but the direct decendants of the Bronze Age Syrian population" (A. Berlejung, 339); „Recent archaeological evidence clearly supports a population *continuum*, which is attested by the evidence of both the language and the material culture." (H. Sader, 19) Durch Handel und Austausch kommt es zu Verdichtungen in urbanen Zentren und schließlich ab dem 10. Jh. v. Chr. zur Entstehung zentralisierter staatlicher Herrschaft in „staatlichen" Einheiten, deren Namen sich an Herrscherhäusern (Bit Baḫiani, Bit Adini, Bit Asalli, Bit Agusi etc.) oder an städtischen Zentren (Hamat, Sam'al, Aram-Damaskus) orientieren.

Trotz der z. T. großen geographischen Entfernung erinnert die Beschreibung stark an die Situation, die die Siedlungsprozesse der sog. „Landnahme" im manassitisch-ephraimitischen Bergland Palästinas bzw. im Ostjordanland bestimmt. Auch in der Konzeptualisierung ergeben sich viele Verbindungslinien zu der Staatenbildung in Südpalästina, sei es in Moab und Ammon oder in Israel und Juda, die ebenfalls zunächst keine Flächenstaaten waren, den zusammengebrochenen Einfluss der spätbronzezeitlichen Staaten voraussetzen und sich aus einer Vielzahl von kleineren dörflichen Siedlungen entwickeln und zentralisierte Herrschaften aus Häuptlingstümern (*chiefdoms*) bilden. Die aramäischen Herrscher wurden zunächst auf einen

[39] Der Text und Literaturhinweise finden sich in dem ausgesprochen hilfreichen Handbuch von Manfred Weippert: *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 2011 (Grundrisse zum Alten Testament, 10), Nr. 116, 267–269.

[40] Vgl. Monika Bernett / Othmar Keel: *Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell)*, Fribourg/Göttingen 1998 (Orbis Biblicus et Orientalis [OBO], 161); zu einer zusätzlichen „aramäischen" Parallele aus Syrien siehe Stefan Wimmer / Khaled Janaydeh: „Eine Mondgottstele aus eṭ-Ṭurra", in: ZDPV 127 (2011), 135–141. Zu den Grabungen siehe jetzt auch die gesammelten Beiträge in Heinz-Wolfgang Kuhn: *Betsaida/Bethsaida – Julias (et-Tell)*. Die ersten 25 Jahre der Ausgrabung (1987–2011) mit Nachträgen bis 2013, Göttingen 2015 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Series Archaeologica, 4).

[41] Siehe dazu Frevel: *Geschichte Israels*, 157–166.184–191.

[42] Siehe u. a. *Arameans, Chaldaeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millenium*, hg. v. Angelika Berlejung / Michael P. Streck, Wiesbaden 2013; Edward Lipiński: *The Aramaeans*, Leuven 2000 (Orientalia Lovaniensia Analecta [OLA], 100); Omer Sergi: „Judah's Expansion in Historical Context", in: TA 40 (2013), 226–246; ders.: „State Formation, Religion and Collective Identity in the Southern Levant", in: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4 (2015), 56–77.

[43] Darauf deuten zumindest mehrere noch unpublizierte Tagungen und Forschungsnetzwerke hin. Besonders erwähnenswert ist das Minerva-Projekt „Relation between Israel and Aram in Biblical Times" von Aren Maeir (Bar Ilan) und Angelika Berlejung (Univ. Leipzig) (www.aramisrael.org, letzter Abruf: 5.12.2015).

[44] *The Aramaeans in Ancient Syria*, hg. v. Herbert Niehr. – Leiden/Bosten: Brill 2014. (XXIV) 462 S. (Handbook of Oriental Studies, 106), geb. € 136,00 ISBN: 978–90–04–22845–0.

Eponymen zurückgeführt[45], dann ab dem 8. Jh. – wie Sader am Beispiel von Panamuwa deutlich macht – abstrakter bezeichnet. Das ist sehr vergleichbar mit den anfänglichen Bezeichnungen vom Haus Omri/Haus David und den dazu späteren Designationen Israel und Juda. Different ist allerdings die ökonomische Situation, denn gegenüber dem unzulänglichen und ökonomisch unbedeutenden Bergland waren die syrischen Flusslandschaften bedeutende Austauschräume für Metalle, Holz, Elfenbein und Textilien[46]:

"The Euphrates was one of the most important trade routes in ancient Syria and [...] it was under the control of the Aramaeans, who may have quickly resumed trade and exchange." (22)

Das bedingt vielleicht die im Vergleich zu Israel/Juda deutlich frühere Entwicklung hin zur staatlichen Organisation. Doch diese frühere Entwicklung in der Staatenbildung zeigt sich auch im Niedergang, wenn Bit Baḫiani und Bit Adini im 9. Jh. als erste der aramäischen Kleinstaaten der assyrischen West-Expansion zum Opfer fallen und in das assyrische Provinzsystem eingegliedert werden – ein Schicksal, das Israel und Juda erst im ausgehenden 8. Jh. bzw. frühen 7. Jh. v. Chr. erreicht. Die von Saders Entwicklungsfaden angeregte Parallelisierung der regionalen Entwicklungsunterschiede lässt die in der jüngeren Geschichte Israels konsensual markierte „Entwicklungsverzögerung" Judas gegenüber dem Nordstaat Israel um etwa ein Jh. in ein größeres „Nord-Süd-Gefälle" der südlichen Levante eingebunden sein. Der Vergleich ist reizvoll, weil er auch neu nach den Auswirkungen der „balance of power" und dem ägyptischen Einfluss auf die Entwicklung der südlichen Levante im 9.–7. Jh. v. Chr. fragen lässt.[47] Der von Herbert Niehr herausgegebene Band belegt jedenfalls in herausragender Weise, wie sehr die regional diverse Geschichte der Aramäerstaaten für die Geschichte des Großraums im 1. Jt. v. Chr. von Bedeutung ist.

Politische, religiöse, militärische und ökonomische Berührungen mit Israel und Juda gab es zum überwiegenden Teil nur in den südlichen Aramäerstaaten Ṣoba/Bet Reḥob, Aram-Damaskus und Bet-Maacha/Geschur[48], mit denen sich die Beiträge Herbert Niehrs und Angelika Berlejungs beschäftigen. In Bezug auf die Kontaktzonen zwischen Aramäern und Israel haben sich in den vergangenen Jahren die Koordinaten stark verschoben, kurz gesagt: nach Süden. Besonders die Region um den See Gennesaret, der Baschan und der Golan sowie Unter- und Obergaliläa sind zumindest durch wechselnde Herrschaften geprägt. In der Tendenz sind sie weit aramäischer als bisher angenommen. Das gilt auch – wie *A. Berlejung* in ihrem Beitrag herausstellt – für so bedeutende Siedlungen wie Dan, Hazor, Kinneret, et-Tell/Betsaida, En-Gev, Tell Hadar, Abel-Bet-Maacha u. a. Städte. Nicht das vorstaatliche Israel und auch nicht das davidisch-salomonische Königtum haben die genannten Regionen zu Israel gebracht, sondern frühestens die Omriden, wahrscheinlicher sogar erst die Nimschiden-Dynastien, wie Berlejung die veränderte Sicht klar umreißt:

"Contrary to the biblical account, which attributes the area around the Sea of Galilee to the tribe of Naphtali in the course of the 'conquest' (Josh 19:35) or as part of the empire of David (2 Sam 20:14–22), this area was under Aramaean (Geshurite in Transjordan, Bit Maacahite in Cis- and Transjordan, later Aram-Damascus) control in the 12th, 11th, 10th and 9th centuries B.C., a situation which changed for only a brief interim in the course of the 8th century B.C. during the reigns of Joash (800–785 B.C.) and Jeroboam II (785–745 B.C.) of Israel." (350)

Der nördliche Städtegürtel in der Jesreel-Ebene und im Beth-Schean-Becken, den I. Finkelstein als „Neues Kanaan" tituliert (s. u.), steht damit zunächst als regionaler Riegel zwischen „Israel" und den nach Süden expandierenden Aramäern. Der in der traditionellen Geschichte Israels als „Norden" verhandelte Raum erweist sich zunehmend weit weniger als Teil der Geschichte des sog. Nordreiches oder schon gar nicht des davidisch-salomonischen Großreiches, sondern vielmehr als ein multiethnischer, geopolitisch und geostrategisch wichtiger Austauschraum, der durch wechselnde Identitäten, Ansprüche und Loyalitäten geprägt ist. Berlejung nennt das „a very checkert political history" (351). Am Beispiel der Aramäer wird deutlich, dass die „Geschichte Israels" ihre – von der Bibel geprägte – einseitige Perspektive auf „Israel" zunehmend aufgibt und damit ganz neue Blicke auf die regionale Geschichte freigibt; Blicke, für die die Schlagwortkategorien „Amalgam", „Hybridität", „Transformation", „multiple soziale Identitäten" etc. durchaus angebracht sind.

Jerusalem tritt zurück. Die Bedeutung der Omriden und die Staatenbildung im Norden

Nicht nur für die vereinte Monarchie und die Staatenbildung im Norden, sondern für das sog. Nordreich insgesamt haben sich in den vergangenen Jahren neue Perspektiven ergeben. Diese hängen auch mit der bereits erwähnten Chronologiedebatte zusammen. Israel Finkelstein, der diese Debatte angestoßen hat, hat seine Sicht in einem kleinen Band zusammengeführt, der zunächst auf Französisch, dann auf Englisch und schließlich auf Deutsch erschienen ist.[49] Schon der Titel *Le Royaume biblique oublié* deutet den Perspektivwechsel an, der auf biblisch orientierte Leserinnen und Leser wie ein Paukenschlag wirkt: Nicht mehr Juda und Jerusalem bestimmen den Blickwinkel, sondern der sich im 9./8. Jh. v. Chr. im Norden entwickelnde und den Süden dominierende Staat Israel: „Militärisch wie wirtschaftlich war das Nordreich Israel stärker als das Südreich Juda [...]" (9). Für Finkelstein steht sogar „für die wissenschaftliche Bibelforschung [...] heute fest, dass die biblische Erzählung von einer großen vereinigten Monarchie ein literarisches Konstrukt ist, das für die Territorialideologie, die Vorstellungen von einem Königtum sowie die theologischen Ideen judäischer Autoren aus der späten Königszeit steht" (17). Da die ältesten Erzählungen frühestens aus dem 8. Jh. v. Chr. stammen, ist die Bibel für ihn „ein Produkt des assyrischen Imperialismus" (186). Den Hintergrund für die Annahme, dass die vereinte Monarchie eine gänzliche Fiktion ist, bildet nach Finkelstein die „radio carbon revolution" in der Archäologie, die mit einer Vielzahl von Proben zu einer veränderten Datierung v. a. der Eisen I- und IIA-Zeit führt. „Dieses neue chronologische System hat die historische Rekonstruktion des Alten Israel revolutioniert." (182) Wer jedoch in dem für ein breiteres Publikum geschriebenen Band aufgrund der genannten Sätze einen Archäologen als Rebellen erwartet, der aufgrund des Fehlens einschlägiger Funde nachweist, dass die Bibel doch nicht recht hat, wird überrascht sein, wie „konservativ" Finkelstein die Rekonstruktion der Geschichte des Nordreiches betreibt. In Bezug auf das saulidische Territorium bezeichnet er sich sogar selbst als „Maximalist", wenn er dessen „Gemeinwesen", das einem Staat sehr nahe kommt, mit dem Reich des Fürsten Labayu aus der Amarnazeit vergleicht und Sauls expansiven Drang bis in die Jesreel-Ebene nach Norden und bis Khirbet Qeiyafa im Ela-Tal ausdehnt. Der Feldzug Schischaks, eines der meist diskutierten Ereignisse im 10. Jh. v. Chr., das traditionell der biblischen Angabe in 1 Kön 14,25 folgend 926 v. Chr. datiert wird, verknüpft Finkelstein mit dem um Gibeon/Gibea errichteten frühen Staat, der durch seine Expansion ägyptische Interessen bedroht habe und deshalb liquidiert worden sei. 1 Sam 31 wird als „authentische Erinnerung an die Expansion eines frühen nordisraelitischen Gemeinwesens" (46) gelesen. Zumindest gegenüber der populären Rezeption des Buches *Keine Posaunen vor Jericho* ebenso überraschend ist die Hypothese, dass die Zerstörung der Städte in der Jesreel-Ebene (Megiddo, Tell Keisan, Tel Jokneam, Tell Rehob, Kinneret) am Ende der späten Eisen I-Zeit, die Finkelstein unter der Bezeichnung „Neues Kanaan" führt, mit den Israeliten aus dem Bergland verbunden wird. In vielen Fällen erweist sich Finkelstein im Umgang mit der biblischen Tradition geradezu „konservativ", wenn etwa Schilo trotz des Fehlens belastbarer archäologischer Evidenz zu einem Kultort der Eisen I-Zeit gemacht wird:

„Im Fall Schilos haben wir also den Beleg dafür, dass in der Bibel Erinnerungen, so vage sie auch sein mögen, an Ereignisse weiterleben, die sich vermutlich in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts abspielten." (61)

Ähnlich zuversichtlich ist Finkelstein in Bezug auf Jerobeam I., für den archäologisch die Spuren in Tirza ebenfalls mehr als dünn bleiben.[50] Doch Finkelstein mutmaßt, dass sogar die Siegelfunde aus

[45] Dabei löst sich die Bezeichnung rasch von dem (nicht notwendig) historischen Eponymen: „The importance of the genealogical link with the eponyms obviously lost its significance over time. It was even possible to become a member of a *bit* without any tribal or ethnic connections. The expression ‚bit+PN' soon merely defined a geographic affiliation." (D. Kühn, 40)

[46] Vgl. zur Ökonomie der Aramäerstaaten den Überblick von D. Kühn, 62–69, die auf die Probleme aufgrund der regionalen Diversität und der insgesamt relativ geringen Datenbasis hinweist. Auf den intensiven ökonomischen Austausch mit Phönizien weist H. Niehr, 330f hin. Die ökonomischen Beziehungen zur südlichen Levante wachsen mit zunehmender Konsolidierung der südlichen Aramäerstaaten von Bet Reḥob, Aram-Damaskus und Geschur.

[47] Vgl. dazu Herbert Donner: *Geschichte des Volkes Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Göttingen ⁴2007 (Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe, 4/1), 37; *Historischer Atlas der antiken Welt*, hg. v. Anne-Maria Wittke u. a., Stuttgart 2012, 9.

[48] Zur Diskussion, ob es sich bei Ṣoba und Bet Reḥob bzw. Bet-Maacha und Geschur getrennte oder dieselben Staaten handelt, siehe Berlejung, 342f; vgl. Frevel: *Geschichte Israels*, 118.198f.

[49] *Finkelstein*, Israel: *Das vergessene Königreich*. – München: Beck 2014. 234 S., geb. € 22,95 ISBN: 978–3–406–66960–6.

[50] Siehe dazu Frevel: *Geschichte Israels*, 104.

Tell el-Farah (Nord) mit einer administrativen Funktion des Ortes in Verbindung zu bringen sein könnten.[51]

„Vermutlich wurde es deshalb zur ‚Hauptstadt' erkoren, weil in dem traditionellen Zentrum Sichem die alten Fehden, die Aristokratie sowie die Traditionen und Institutionen aus der Spätbronzezeit und Eisenzeit I allzu tief verwurzelt waren."(87)

Im Nachklang an die spätbronzezeitlichen Verhältnisse in Sichem klingt Albrecht Alt an, der die Absetzung von der spätbronzezeitlichen Stadtgesellschaft bei der Wahl Samarias in Anschlag brachte.[52] Auf der einen Seite also erscheint Finkelsteins Position deutlich näher am biblischen Befund und über manche Strecken kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die biblische Darstellung die Interpretation des archäologischen Befundes leitet, doch muss man sich zugleich auf der anderen Seite vergegenwärtigen, dass Finkelstein ein vollkommen neues Bild vom sog. Nordreich zeichnet, das mit Sicherheit noch nicht in der Breite des Zielpublikums angekommen ist. Besonderen Wert haben dabei die durch die archäologischen Befunde gestützten Ausführungen zur Blütezeit der Omriden und ihrem Baustil im Königreich Israel. Dabei ist für die Expansion des omridischen Königtums das Verhältnis zu den Aramäern zentral. Nach Finkelstein waren allerdings die Erbauer von Hazor X – und erneut zeigt sich hier der gegenüber der jüngeren Diskussion relativ gesehen „konservative" Zug – die Omriden, deren Einfluss bis nach Obergaliläa (Har Adir), aber eben nicht nach Dan reichte. Die Omriden erscheinen in der Darstellung prachtvoll wie der biblische Salomo, nicht nur in Bezug auf ihre beeindruckende Bautätigkeit, sondern auch in Bezug auf die wirtschaftlichen Ressourcen. Die Olivenölproduktion im Bergland macht Israel zum „Hauptlieferant von Olivenöl an Ägypten und an das Assyrische Reich" (131) und die Omriden durch die Kontrolle über das ostjordanische Khirbet en-Nahas zum „größte[n] und wichtigste[n] Kupferlieferant[en] der Levante" (132). Auch war „Israel der Hauptlieferant ägyptischer Pferde in den Norden" (133), wofür die sog. „Ställe Salomos" in Megiddo und „Dressureinrichtungen [...] in Jesreel" als Beleg dienen. Die Zuversicht in der Interpretation der Befunde ist für die Omriden groß, was der Tendenz geschuldet scheint, die biblisch fixierte Sicht auf Jerusalem und das sog. Südreich aufzubrechen. Juda bekommt erst durch die Schwächung des Nordstaates einen entscheidenden Entwicklungsschub, als die Expansion und Blüte der Omriden durch das Vordringen der Aramäer gestoppt wird. Hasaël von Damaskus zerstört nach Finkelstein Tell el-Hamme, Hazor IX, Megiddo, Jokneam und Taanach sowie im Süden Gat/Tell es-Safi (und damit wohl Orte der gesamten südlichen Küstenebene), was die Gewichte in der Region markant verschiebt und zu Recht als „Hasaëls neue Ordnung" tituliert wird (144). Schon alleine dieses „Israels Schwanengesang" überschriebene Kap. lohnt die Lektüre des Buches, das mit weit ausgreifenden Überlegungen zur biblischen Literaturwerdung und zur „Idee des biblischen Israel" endet. Das vergessene Königreich, das das Buch Finkelsteins so glorreich wiederauferstehen lässt, wird zum „Ausgangspunkt des Konzepts vom Volk Israel, das Jahrtausende überdauerte" (188). So ideologiekritisch das hervorragende Buch im Ansatz ist, so sehr hätte ihm am Schluss eine Ideologiekritik der Ideologiekritik gut getan.

Mit der Geschichte des Nordstaates Israel – von einem „Nordreich" sollte wegen des Ausfalls der vereinten Monarchie gar nicht mehr gesprochen werden – hat sich auch der Blick auf die Nachgeschichte Samarias, v. a. für die Perserzeit, verändert. Was zuvor unter den biblischen Vorgaben als deviant, marginal und instabil gezeichnet wurde, tritt jetzt als dominanter Faktor in den Blick. Die Provinz Samaria war auch in der Perserzeit im Vergleich mit Yehûd die wirtschaftlich leistungsfähigere und international stärker eingebundene. Das haben die „Second Temple Studies" – ein großer Schwerpunkt der vergangenen Jahrzehnte – deutlich gemacht. Zwei Studien zur Perserzeit sollen daher abschließend vorgestellt werden, die sich beide nicht mit dem Kernland „Palästina" beschäftigen, an denen sich aber die veränderten Perspektiven darauf deutlich machen lassen.

[51] Die These ist gewagt, da die Siegel aus der Eisen IB/IIA-Zeit stammend (siehe Othmar Keel: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*, Band 3, Fribourg/Göttingen 2010 [Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica, 31], Nr. 3–11) keine homogene Gruppe bilden. Lediglich ein Stempelsiegelabdruck stammt von einem Krughenkel (Nr. 9), weist aber das Emblem des Mondgottes von Haran auf.

[52] Vgl. Albrecht Alt: „Der Stadtstaat Samaria", in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* III, hg. v. Martin Noth (1959), 250–302.

Viel Licht im dunklen Zeitalter. Studien zur Perserzeit

Das Buch *Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine* von Angela Rohrmoser[53] versucht eine Bestandsaufnahme und Gesamtdarstellung der YHWH-„Gemeinde" auf der Nilinsel Elephantine. Sie will die „judäische Gemeinschaft von Jahu-Verehrern, die im persischen Auftrag Militärdienste an der Südgrenze Ägyptens versahen [...] in den Zusammenhang ihrer unmittelbaren kulturellen, religiösen und politischen Bedeutung des perserzeitlichen Ägypten [...] stellen" (3). Dazu bedient sie sich primär der aramäischen Texte und des archäologischen Befundes, zieht aber alle weiteren verfügbaren Quellen für die Darstellung heran. Ihre Interpretation des Befundes ist durchgehend vorsichtig und sehr bemüht, die verschiedenen Möglichkeiten der Interpretation darzustellen. Vielfach geht diese Umsicht sogar so weit, dass lediglich die verschiedenen Optionen vorgestellt werden, aber keine eindeutige Entscheidung getroffen wird. In diesem Sinne löst sie ihren Anspruch ein, im Sinne einer Grundlagenforschung „Anhaltspunkte für weitere Untersuchungen [zu] liefern" (3). Die kleinschrittig gegliederte Arbeit beginnt mit einer Vorstellung der Dokumente und der historischen Hintergründe der persischen Herrschaft in Ägypten einschließlich der Geschichte der Besiedlung der Nilinsel am ersten Katarakt. Anschließend werden die Götter der aramäischen Papyri und der Yhw-Tempel ausführlich besprochen und die Kultpraxis vorgestellt und eingeordnet. Das schließt die häuslichen Riten und Feste der Judäo-Aramäer auf Elephantine ein. Ein umfangreicher Anhang gibt die Texte des Jedanjah-Archivs und weitere Texte aus Elephantine wieder. Nach einer Kurzcharakterisierung der Texte und ihrer Datierung wird eine Transliteration der Textausgabe von B. Porten / A. Yardeni geboten und mit einer eigenen knapp in Anmerkungen kommentierten deutschen Übersetzung angereichert. Zwar ist es völlig legitim, von der derzeit wichtigsten Textausgabe auszugehen, doch übernimmt Rohrmoser ohne Autopsien oder kritische Edition damit nicht nur die Lesungen, sondern auch die z. T. spekulativen Ergänzungen dieser Ausgabe.[54] Ein Literaturverzeichnis und umfangreiche Indizes beschließen die reich mit Abbildungen versehene, 2011 in Tübingen als Diss. vorgelegte Arbeit.[55] Rohrmoser diskutiert ausführlich die in der Forschung vorgeschlagenen Alternativen, wer die Bewohner von Elephantine waren und wann sie als Söldner auf die Insel kamen. Wegen der Mischformen aramäischer Gottheiten und YHWH scheinen sie ihr ethnisch und kulturell heterogen, weshalb sie nicht von Judäern, sondern immer von Judäo-Aramäern spricht. Auf die Frage, welchen Beitrag die Judäo-Aramäer zur Formation des pluriformen Frühjudentums leisten, geht sie leider nicht näher ein. Rückschlüsse von den Bewohnern von Elephantine entweder auf Samaria oder auf Yehûd erscheinen ihr zu Recht als problematisch, weil dafür die Herkunft und der Zeitpunkt der Ansiedlung zu unsicher bleiben. Nach sorgfältiger Abwägung sieht sie auch nicht die Tieropfer als Anlass für die Auseinandersetzung mit den Chnum-Priestern von Elephantine, die letztlich zur Zerstörung des Tempels und der Petition zum Wiederaufbau geführt haben, worin anders als im Brief erbeten, Tieropfer nicht mehr zugestanden werden. Die Auseinandersetzungen waren eher okkasionell oder auf die Temenosmauer des Yhw-Tempels bezogen, die nach einer baulichen Veränderung (Rohrmoser vermutet zu Beginn der persischen Herrschaft) die Hauptstraße von Elephantine blockierte. Auch von ihrer Analyse der persischen Religionspolitik aus sieht Rohrmoser keinen Grund, warum die Perser den Bewohnern von Elephantine die Brandopferpraxis versagen sollten. Dass dies mit Rücksicht auf die Jerusalemer Position geschah, schließt sie ebenfalls aus. Damit bleibt nur der Konflikt mit den Chnum-Priestern, der aber nach Rohrmoser „nicht im Einzelnen nachvollzogen werden kann, aber sicherlich weniger grundsätzliche als konkrete Gründe hatte" (285f). Grund waren jedenfalls nicht, wie vielfach angenommen, die Schafsopfer, denn Rohrmoser kann aufgrund der Knochenfunde zum einen nahezu ausschließen, dass die Judäo-Aramäer Schafe anstelle von Ziegen geopfert haben, zum anderen wurden auch im Satet-Tempel auf Elephantine Schafe geopfert, ohne dass ein Widerstand der Chnum-Priester bekannt wäre.

[53] *Rohrmoser*, Angela: *Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine*. Archäologische und schriftliche Zeugnisse aus dem perserzeitlichen Ägypten. – Münster: Ugarit-Verlag 2014. 495 S. (AOAT, 396), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–86835–082–1.

[54] Vgl. zu einigen der Probleme der Textgrundlage Anke Joisten-Pruschke: „Über den wissenschaftlichen Umgang mit den aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine", in: BN 142 (2009), 79–98.

[55] Literatur nach 2011 wurde nicht mehr berücksichtigt. In der Bibliographie fällt daneben das Fehlen wichtiger Arbeiten u. a. von B. Becking, R. G. Kratz, L. Morenz, H. Nutkovicz oder selbst A. Yardeni auf.

Die Zerstörung des Tempels war auch nicht ein spontaner willkürlicher Gewaltakt, sondern ihr ging ein Gerichtsverfahren voraus, dessen Bedingungen die Arbeit en détail darlegt. Der Kult des Tempels wird anhand der Textzeugnisse in allen Aspekten (Kultorganisation, Opfer, Priester, Riten, Festkalender etc.) ausführlich beschrieben und mit den biblischen Belegen in Beziehung gesetzt. Zugleich nimmt Rohrmoser aber die vorexilische Religion Israels und/oder Judas als Bezugs- und Vergleichspunkt, ohne z. B. den vermuteten vorexilischen Polytheismus oder die Opferpraxis zu entfalten. Auch werden die Erkenntnisse nicht noch einmal in den Kontext eines pluriformen sich formierenden Judentums in der Perserzeit eingeordnet. Komparative Aspekte in Bezug auf die YHWH-Tempel von Jerusalem und/oder vom Garizim bzw. Fragen der Zentralisation kommen so kaum zur Sprache. Dass der Tempel von Elephantine dem Exklusivanspruch Jerusalems entgegenstand, wird einfach vorausgesetzt. Doch wirft schon die Tatsache, dass sich die Judäo-Aramäer sowohl an Jerusalem als auch an Samaria wandten, Fragen nach dem Verhältnis der beiden auf, die umso prekärer sind, je weiter man sich auf das Nebeneinander von Jerusalem und Garizim einlässt. Für die Vf.in ist Delajah lediglich ein Sohn Sanballats und ein „religiöser Funktionär". „Ob er diese Funktion als Nachfolger ausübte oder als Nachfolger seines Vaters oder nur in Vertretung, ist nicht zu sagen." (289) Die Präponderanz Jerusalems steht für Rohrmoser außer Frage. Für die erste Anfrage führt sie sogar die Vermutung Hedwig Annelers an, die Jerusalemer seien so mit den Konflikten mit Samaria okkupiert gewesen, dass sie auf das erste Ansinnen nicht antworteten.[56] Für das Memorandum zum Wiederaufbau vermutet sie, dass sich Jerusalem und Samaria gemeinsam mit dem Satrapen von Ägypten berieten. Warum, wird nicht weiter vertieft. In der jüngeren Samaritanerforschung, die sich in einem dramatischen Wandel befindet und in der das Verhältnis zu Jerusalem für das 5./4. Jh. v. Chr. neu ausgelotet wird[57], ist diese Frage allerdings von besonderer Bedeutung. Denkbar ist durchaus, dass Jerusalem aus eigener Kraft gar nicht die Erlaubnis hätte geben können, sondern dazu der Kooperation mit Samaria bedurfte. In diese Richtung wird das Memorandum zum Wiederaufbau z. B. von Gary Knoppers gedeutet, der es als Ausdruck *regulärer* Beziehungen und gemeinsamer Zuständigkeit sieht:

"That the Jerusalem leadership continued to share normal diplomatic relations with the Samaritan leadership in the Post-Nehemiah era may be seen in the missive coauthored by Bagavayah, the governor of Judah, and Delaiah, the son of Sanballat, the governor of Samaria, in the late 5th century (TAD 4.9)."[58]

Ein letzter Punkt: Bezüglich der Ansiedlung der Judäo-Aramäer auf Elephantine bleibt Rohrmoser zwar unentschieden, doch bleibt die Annahme, es habe sich um ehemalige bildungsferne Nordreichbewohner gehandelt, Spekulation. Diese hätten die religiösen Traditionen des 8. Jh.s v. Chr. konservativ und „synkretistisch" weitergeführt, weshalb dann letztlich auch Samaria im Spiel ist. Der damit entstehende Synkretismus stellt quasi eine Art Unterströmung in Elephantine dar. Abgesehen von dem unscharfen Begriff und Konzept des Synkretismus ist fraglich, wie weit die im Hintergrund stehende Annahme noch haltbar ist, dass nach dem Fall Samarias 721 v. Chr. viele Flüchtlinge nach Judäa gekommen sind, die zu einem „Synkretismus" geführt haben.

„Diese Vielzahl von Kulten vermischte sich in Juda während der nächsten hundert Jahre mit judäischen Kulten und kam deswegen mit dem Etikett ‚judäisch' nach Elephantine." (375)

Während die demographisch starke Entwicklung Jerusalems im 8./7. Jh. v. Chr. unbestritten ist, ist die Verknüpfung mit einer überproportional starken Zuwanderung aus dem Norden stark umstritten.[59] Das ist für die These insofern bedeutsam, als dass das zugrunde liegende Modell synkretistischer Devianz in der Gefahr steht, die Pluriformität der Religion in Elephantine nicht ausreichend zu würdigen, wobei das die Intention der Vf.in gerade gar nicht trifft. Vielleicht läge ein weiterführender Zugriff auf die Religion der Judäer in Elephantine nicht in der Annahme einer konservativen Grundtendenz und auch nicht in der diametralen Konzeptualisierung, zu der Rohrmoser an manchen Stellen neigt:

„Während in Judäa ein Polytheismus bzw. Polyjahwismus energisch bekämpft wurde und auch die bildhafte Götterverehrung zunehmend verfemt wurde, behielt man diese Traditionen in Elephantine wahrscheinlich bei." (375)

Mit dem letzten Punkt ist aber quasi performativ das Anliegen Rohrmosers unterstrichen, durch ihre nüchterne und offene Präsentation der Befunde zu neuen Auswertungen des Materials und zu neuen Hypothesenbildungen anzuregen.

Das zweite Beispiel zur Perserzeit beschäftigt sich intensiv mit nur einer Fundgattung und macht damit exemplarisch die Weite und den Differenzierungsgrad in der „Geschichte Israels" deutlich. Es handelt sich um eine von mehreren Untersuchungen zur Münzgeschichte der Levante.[60] Kaum jemand gilt so als Kenner Phöniziens in der Perserzeit wie Josette Elayi (Centre National de la recherche scietifique). Mit dem Buch *A Monetary and Political History of the Phoenician City of Byblos in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*[61] legen Josette und Alan G. Elayi das dritte Buch des übergreifenden Projektes zu den phönizischen Münzen der Perserzeit vor.[62] Nach den Münzen von Sidon und Tyrus[63] werden jetzt 1662 in Byblos geprägte Münzen katalogisiert und die zuvor publizierten Einzelstudien dazu zusammengeführt. Das Buch will dabei weit über einen Katalog hinausgehen:

"This book on the coinage of Byblos is not just a traditional numismatic study; it is also a study of all the other fields of research enlightened by numismatic studies – in particular, epigraphy, iconography, technology, metrology, political and economic history, history of religions, and so on." (5)

Entsprechend reich ist das Buch, das mit paläographischen und epigraphischen Analysen der Münzen beginnt. Dabei betonen die Vf. die Bedeutung der Inschriften auf den Münzen, auch wenn sie (ab dem Ende des 5. Jh.s v. Chr.) „nur" den Namen der Münzautorität und des Königs samt Titel enthalten:

"The monetary inscriptions provide important complementary information for the study of Byblian script, all the more so because there are few nonmonetary inscriptions." (20)

Ausführlich werden anschließend die Motive auf den ausschließlich aus Silber geprägten Münzen ikonographisch eingeordnet und deren Herstellungstechnik im Vergleich mit den Münzen aus Sidon und Tyrus ebenso wie die Standardisierung analysiert. Die Münzprägung in Byblos beginnt am Ende des zweiten Viertels des 5. Jh.s v. Chr., wahrscheinlich etwas früher als in Tyrus und Sidon, da Byblos weniger durch die Beteiligung an den Perserkriegen geschwächt war. Die Münze hatte nach der Analyse der Vf. neben der politischen durchaus ökonomische Bedeutung, zwar nicht für alle Transaktionen, aber doch für ausgewählte. Um 425 v. Chr., als Byblos eine Seeflotte etablierte, verändert sich die Motivik hin zu stärkerer militärischer Präsenz. Für die Stadtgeschichte ist das von zentraler Bedeutung: „The militarization of Byblos was a major political change for the city, since it put an end to a long period of neutrality and marginalization" (102). Der

[56] S. Rohrmoser: Götter, 273 mit Verweis auf Hedwig Anneler: *Zur Geschichte der Juden von Elephantine*, Bern 1912, Nachdruck: Frankfurt 2009, 97–98.

[57] Siehe dazu Frevel: *Geschichte Israels*, 317–327.

[58] Gary N. Knoppers: *Jews and Samaritans*. The Origins and History of Their Early Relations, Oxford 2013, 167.

[59] Vgl. Philippe Guillaume: „Jerusalem 720–795. No Flood of Refugees", in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 22 (2008), 195–211; Nadav Na'aman: „The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC", in: RB 115 (2008), 499–515 und zuletzt mit dem Votum für ein sukzessives Wachstum ders.: „Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE", in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126 (2014), 1–14. Dagegen mit der „traditionelleren" Option, die Zuwanderung sei aus dem Norden erfolgt, Israel Finkelstein: „The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC", in: RB 115 (2008), 499–515 und mit Emphase in seiner in Anm. 49 genannten Monographie (siehe inbes. 176f).

[60] Haim Gitler / Oren Tal: *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC*. A Study of the Earliest Coins of Palestine, Milano 2006 (Collezioni Numismatiche, Materiali pubblici e privati, 6); Donald T. Ariel / Jean-Philippe Fontanille: *The Coins of Herod*. A Modern Analysis and Die Classification, Leiden u. a. 2012 (Ancient Judaism and Early Christianity, 79); *Macht des Geldes – Macht der Bilder*, hg. v. Anna Lykke, Wiesbaden 2013 (ADPV, 42); Patrick Wyssmann: „The Coinage Imagery of Samaria and Judah in the Late Persian Period", in: *A „Religious Revolution" in Yehûd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case, hg. v. Christian Frevel u. a., Fribourg/Göttingen 2014 (OBO, 267), 221–266; Anne Lykke: *Reign and Religion in Palestine*. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage, Wiesbaden 2015 (ADPV, 44).

[61] *Elayi*, Josette / *Elayi*, Alan G.: *A Monetary and Political History of the Phoenician City of Byblos in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.*. – Winona Lake: Eisenbrauns 2014. (XV) 384 S. (History, Archaeology, and Culture of the Levant, 6), geb. $ 59,50 ISBN: 978–1–57506–304–1. Das Buch enthält neben der Auswertung den 1662 Stücke umfassenden Katalog, mehrere Appendizes und 25 Tafeln.

[62] Vgl. ferner Josette Elayi / Alan G. Elayi: Phoenician Coinages, Paris 2014; dies.: Arwad, cité phénicienne du nord, Paris 2015.

[63] Josette Elayi / Alan G. Elayi: Le monnayage de la cité phénicienne de Sidon à l'époque perse (Ve–IVe s. av. J.-C.), Paris 2004 (Transeuphratène Sup. 11) (2 Bände); dies.: The Coinage of the Phoenician City of Tyre in the Persian Period (5th–4th cent. BCE), Louvain 2009 (OLA, 188).

vorausgesetzten wirtschaftlichen Prosperität, die erst eine militärische Aufrüstung ermöglichte, steht das Artaxerxes I. (465–424/23 v. Chr.) und seinen Nachfolgern Geschuldete gegenüber:

"Among the negative consequences was the fact that Byblos was obliged to place its strength at the disposal of the Persians, have their same foreign policy, and participate in their military campaigns, with all the constraints and expenses that they incurred, especially in the event of defeat." (103)

Unter Darius II. (423–405/04 v. Chr.) wächst dann nicht nur der ägyptische, sondern auch der griechische Einfluss auf die Münzikonographie:

"The transition between the 'Egypto-Greek' stage and the 'Hellenizing' stage seems to have taken place in the second half of the 5th century, thus corresponding to the evolution of the Byblian monetary iconography." (108)

Unter dem letzten König von Byblos zeigt sich dann bis zur Eroberung durch bzw. Ergebung der Stadt unter Alexander d. Gr. eine Verschlechterung der Qualität:

"The substantial preparations of the Persian fleet by Darius III from 335 on could at least partly explain the deterioration of the coinage of 'Aynel around the end of his reign." (126)

Der Münzbefund lässt den Übergang zur griechischen Herrschaft komplexer scheinen als die historischen Quellen nahelegen. Vielleicht blieb 'Aynel bis 316/15 v. Chr. noch der Herrscher in Byblos, freilich ohne sich mehr König nennen zu dürfen. Schon die wenigen Beispiele zeigen den erkennbaren Willen zur Synthese in dem Buch. Insgesamt erschließt die Monographie nicht nur neue Aspekte der Geldgeschichte in Phönizien, sondern auch der Geschichte der Stadt Byblos und der persischen Dominanz in Phönizien. Neben die Konzentration auf eine überschaubare Fundgattung, die mit großer Detailtiefe analysiert wird, tritt ein Regionalisierungsaspekt an der nördlichen phönizischen Küste. Dieser wird aber vorbildlich mit dem historischen Kontext der Levante des 5./4. Jh.s v. Chr. vernetzt.

Regionalisierung der Perspektiven und Vielfalt der Methoden – Eine Auswertung

Es bedarf keiner besonderen Betonung, dass die hier präsentierte Literatur nur einen ganz kleinen Ausschnitt darstellt und die Auswahl auch ganz anders hätte ausfallen können. Dennoch konnte die Vorstellung der Literatur zeigen, dass das Spektrum an Themen, die für die „Geschichte Israels" relevant sind, nicht nur enorm weit ist, sondern sich in einer Vielzahl von Feldern in den vergangenen Jahren der Forschungsstand erheblich gewandelt hat. Drei methodische Tendenzen sollen diesbezüglich abschließend herausgestellt werden:

1. Der in der Maximalismus-Minimalismus-Diskussion ausgefochtene Streit um die Quellen ist zwar nicht völlig beigelegt, doch zeichnet sich deutlicher ein reflektierter Umgang mit den Quellen ab. Dass eine „Geschichte Israels" lediglich auf der Basis der Bibel oder unter einer Vorordnung des biblischen Zeugnisses geschrieben werden kann, ist ausgeschlossen. Das biblische Israel ist *ein* geschichtliches Israel, aber eben nicht *das* historische Israel. Die Rückfrage nach der Historizität des literarisch Gefassten erfasst die literarische Perspektive nur von Ferne, erreicht aber ihre Intention nicht. Die Erschließung des biblischen Israel bedarf anderer als „historischer" Methoden. Dennoch ist es ebenso aussichtslos, das biblische Israel ohne einen Bezug auf Rekonstruktionen des historischen Israel verstehen zu wollen. Fasst man unter „Geschichte Israels" das Bemühen, sich dem „historischen" Israel anzunähern, dann bedarf es der Berücksichtigung aller Informationen.

2. So komplex wie die Literaturgeschichte ist auch die Interpretation und geschichtliche Auswertung der übrigen Quellen. Die Informationsdichte des zur Verfügung stehenden Materials ist in vielen Feldern in den vergangenen Jahrzehnten deutlich gewachsen. Der archäologische Befund differenziert sich auch naturwissenschaftlich zunehmend aus (Zooarchäologie, Palynologie, Klimadaten, Nahrung, Herstellungstechniken etc.). Chronologie, Keramiktypologie und Stratigraphie werden immer komplexer. Die *longue durée* und die *moyenne durée* sind oft von hoher Erschließungskraft für das Verständnis des *événement*. Trotz des hohen Grades der Spezialisierung sind die Erkenntnisse in der Archäologie, Epigraphik und Ikonographie *unverzichtbar* für eine „Geschichte Israels". Die Datenbasis wächst stetig und wird zunehmend in Katalogen und Einzeluntersuchungen bearbeitet: Keramik, Münzen, Siegel, Schmuck etc. Sie bildet vielfach hervorragend aufgearbeitete Ausgangspunkte für eine „Geschichte Israels".

3. Neben diesem Trend zur Differenzierung tritt der Trend zur Regionalisierung. Es wird zunehmend erkannt, dass die Entwicklung der südlichen Levante regional nicht einheitlich verlief und nicht nur Küstenebene und Bergland voneinander zu unterscheiden sind. Mikroregionen, wie die Gegend um den See Gennesaret oder der südliche Negev, haben ihr Eigengewicht in der archäologischen, politischen und historischen Entwicklung. Dieser Trend wird sich in den kommenden Jahren sicherlich noch verstärken. Dabei zeigt sich ebenso, dass diese regionalen Perspektiven der Einbindung in die südliche Levante bedürfen. Nicht alles in Israel/Palästina ist *gleich*, sodass eine regionale Differenzierung notwendig ist, aber auch nicht alles in Israel Palästina ist *anders*, sodass eine regionale Entgrenzung unverzichtbar ist.

Das wichtigste aber ist: Die „Geschichte" ist zurück. Es erscheint nicht nur möglich, sondern auch geboten, eine „Geschichte Israels" in kritischer Rekonstruktion unter Berücksichtigung der verfügbaren Daten zu schreiben und mit der Literaturgeschichte und Exegese ins Gespräch zu bringen.

Exegese / Altes Testament

Schmid, Konrad: **Literaturgeschichte des Alten Testaments**. Eine Einführung. Studienausgabe. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 274 S., pb. € 24,90 ISBN: 978–3–534–25102–5

Mit diesem Band liegt nun die 2008 erstmals erschienene *Literaturgeschichte des Alten Testaments* in einer geringfügig günstigeren Studienausgabe vor. Dafür „sind verschiedene Fehler und Versehen korrigiert worden, aber auch wichtige Literatur aus den Jahren 2008–2013 nachgetragen worden" (14). Diese Nachträge ergänzen das umfangreiche Literaturverzeichnis (223–264) um etwa 2,5 Seiten. Dass diese Einführung bereits eine gute Aufnahme in der Lehre erfahren hat, rechtfertigt eine Besprechung der Neuauflage.

Konrad Schmid eröffnet das Buch mit einem Einführungskap. „A. Aufgabe, Geschichte und Probleme einer alttestamentlichen Literaturgeschichte" (15–58), das allerdings nicht nur das vorliegende Projekt einer Literaturgeschichte im engeren Sinn reflektiert, sondern umfassender Grundlagen für die atl. Wissenschaft darstellt. So finden sich etwa auch Abschnitte über die Kanonformen, das Problem eines „Urtextes", die Teildisziplinen der atl. Wissenschaft oder die Möglichkeiten und Grenzen der historischen Rekonstruktion ebenso wie über Sprache und Schrift oder materiale und soziologische Aspekte der Literaturproduktion.

Die dann folgenden Hauptkap. des Buches orientieren sich an einer Segmentierung der Literaturgeschichte entsprechend der Abfolge der Hegemonialmächte. Diese Epocheneinteilung ist heute im Blick auf kultur- und religionsgeschichtliche Rekonstruktionen alternativlos. Allerdings muss man fragen, ob die konsequente Organisation auch der Literaturgeschichte nach diesem Raster nicht doch die bearbeiteten biblischen Bücher und Buchbereiche zu Gunsten ihrer rekonstruierten Vorstufen zu sehr aus dem Blick verliert. Dabei betont der Vf. zwar die Selbstverständlichkeit, „dass nämlich die alttestamentliche Literatur nicht darin aufgeht, (positive oder negative) Reaktion auf altorientalische Reichsideologien in historischer Folge zu sein" (53). Wie so oft hängt die Kontextualisierung von historischen Zeugnissen, wie den biblischen Texten, allerdings von der Quellenlage und den von uns daraus abgeleiteten Rekonstruktionen ab, was dann im Ergebnis die „Reichsideologien" doch zu bevorzugten Hintergrundfolien für die vorliegende Literaturgeschichte macht. Entsprechend sind die folgenden Kap. überschrieben: „B. Die Anfänge der altisraelitischen Literatur im Rahmen der syrisch-palästinischen Kleinstaatenwelt bis zum Aufkommen der Assyrer (10.–8. Jh. v. Chr.)" (59–72), „C. Die Literatur der Assyrerzeit (8./7. Jh. v. Chr.)" (73–108), „D. Die Literatur der babylonischen Zeit (6. Jh. v. Chr.)" (109–139), „E. Die Literatur der Perserzeit (5./4. Jh. v. Chr.)" (140–176), „F. Die Literatur der Ptolemäerzeit (3. Jh. v. Chr.)" (177–200) und „G. Die Literatur der Seleukidenzeit (2. Jh. v. Chr.)" (201–211). In diesen Kap.n finden sich jeweils drei Abschnitte über „I. Historische Hintergründe", „II. Theologiegeschichtliche Charakterisierungen" und „III. Überlieferungsbereiche". Diese Überlieferungsbereiche werden dann formgeschichtlich differenziert, wobei in den drei Kap.n C–E jeweils „Kultische und weisheitliche Überlieferungen", „Erzählende Überlieferungen", „Prophetische Überlieferungen" und „Rechtsüberlieferungen" aufeinander folgen, was in den drei übrigen Kap.n sachlich einleuchtend leicht abgewandelt wird.

Ein kurzes Kap. „H. Schriftwerdung und Kanonbildung" (212–221) erörtert Indizien in antiken Texten (Sir; 4 Esra; Qumran; NT) für eine beginnende Anerkennung atl. Texte als „Schrift". Der Vf. diskutiert hier die Entwicklung der Religion Israels zur Schriftreligion vor dem Hintergrund der in der Literaturge-

schichte festgestellten redaktionellen Prozesse der Bücher und Buchgruppen als Momente des „Zusammen-Denkens" auf dem Weg zum Kanon. Literaturverzeichnis, Stellen- und Autorenregister schließen den Band ab.

Das Buch ist ein beeindruckender Gesamtentwurf, wie er heute meist von Vf.teams unternommen wird, die freilich nicht dieses Maß an Geschlossenheit erreichen können. Umgekehrt liegt es in der subjektiven Natur auch des gelehrtesten Entwurfs, dass die einzelnen Thesen in der aktuellen Forschungssituation z. T. auf breite Zustimmung, z. T. auf kritische Stimmen stoßen müssen. Insofern ist der Mut des Vf.s, mit einem solchen Buch in der Gesamtbreite des Fachs Position zu beziehen, zu würdigen. Es ist nicht möglich, die vielen inhaltlichen Linien, die hier ausgezogen werden, in einer Rezension nachzuzeichnen. Ich möchte allerdings versuchen, einige Aspekte zu nennen und am Ende die unterschiedlichen Leserkreise in den Blick zu nehmen. Zunächst liegt es in der Natur einer in dieser Weise organisierten Literatur*geschichte*, dass man gut daran tut, das Buch wirklich von Anfang bis Ende zu lesen. Anders als in der klassischen Einleitung werden hier durch die Verschiebung der Perspektive Zusammenhänge deutlich, was auch dann interessant ist, wenn die Zuschreibungen manchmal mit „antiassyrisch", „proassyrisch" oder später „theokratisch" zu holzschnitthaft werden. Vor dem Hintergrund aktueller Trends gilt das v. a. für die Literatur der Assyrerzeit, an der der Vf. mit guten Gründen in einem erheblichen Umfang festhält und sich eben nicht mit einem bequemen Verzicht auf Vorstufenrekonstruktion oder einem pauschalen Ausweichen auf Spätdatierungen begnügt. Die Ergebnisse der klassischen literaturgeschichtlichen Rekonstruktionen werden hier anschaulich erläutert, und in der Zusammenschau hat die Entstehung und Greifbarkeit von atl. Literatur im 7. Jh. v. Chr. (nach wie vor) eine hohe Plausibilität.

Es ist klar, dass die Argumentation für die vertretenen Positionen in einem solchen Gesamtentwurf knapp ausfallen muss. Umso mehr wäre zumindest der Anschluss an konkurrierende Studienliteratur wünschenswert. Dass z. B. der Vf. seiner eigenen Studie „Erzväter und Exodus" von 1999 getreu die Erzelternerzählungen und die Exodusüberlieferung als sehr lange unverbundene und erst in der Perserzeit zusammengeführte Literaturstränge darstellt, ist einerseits im wissenschaftlichen Diskurs selbstverständlich. Ein Hinweis auf aktuelle Gegenpositionen in der Pentateuchforschung an den entsprechenden Stellen der Darstellung wäre aber andererseits für die Verwendung als Studienbuch unverzichtbar, ohne dass dabei die Position des Vf.s geschwächt würde.

Gleichwohl besteht die Stärke des Bandes als Lehrbuch gerade auch darin, dass dieser nicht auf der abstrakten Ebene der Modellvorstellungen verbleibt, sondern immer wieder anhand von Textausschnitten Beispiele für die Begründung einer Rekonstruktion bereitstellt. Wer das Buch ganz durcharbeitet, wird so einen Einblick in wichtige Textbeobachtungen bekommen, die die historische Rekonstruktion begründen. Das mag informierte Leser im Einzelfall einmal mehr und einmal weniger überzeugen, stellt insgesamt aber die Möglichkeit und Notwendigkeit der historisch-kritischen Arbeit am Bibeltext wie an den Zeugnissen aus seiner antiken Umwelt eindrucksvoll unter Beweis.

Insgesamt werden Leserinnen und Leser mit wenig fachlichem Hintergrundwissen, besonders in der Einleitung (Kap. A.) und jeweils in den historischen Einführungen (in den Kap.n B.–G. jeweils I. und II.) gut präsentierte Informationen finden, gerade den Bereich der literaturgeschichtlichen Rekonstruktion aber nur schwer einordnen können. Auf der Ebene des Studienbuchs entfaltet das Buch dann sein ganzes Potential, wenn die Studierenden, die es nutzen, bereits über ein breiteres Grundwissen verfügen und ihnen auch andere Entwürfe, etwa in der Pentateuchforschung, bekannt sind.

Auf der Ebene des Fachdiskurses liegt ein Gesamtentwurf vor, der sehr deutlich Position bezieht für eine modern verstandene historische Kritik als Basis für eine sachgerechte Lektüre biblischer Texte. Immer wieder scheint dabei das akademische Umfeld des Vf.s als Mitglied des Schülerkreises und würdiger Nachfolger Odil Hannes Stecks durch. Gerade literaturgeschichtliche Vorstellungen, wie die der Fortschreibung von Prophetenbüchern, werden aber auch zur Grundlage für eine biblische Hermeneutik des „Zusammen-Denkens" (vgl. besonders Kap. H.), also einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, die bereits teilweise im Entstehungsprozess der Texte angelegt ist. Hier müsste man weiterdenken, was aber nicht mehr Aufgabe einer Literaturgeschichte ist.

Münster Johannes Schnocks

Böttrich, Christfried / **Ego**, Beate / **Eißler**, Friedmann: **Elia und andere Propheten in Judentum, Christentum und Islam**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 183 S., geb. € 23,00 ISBN: 978–3–525–63396–0

Der Band beschließt die kleine Buchreihe „Judentum, Christentum und Islam" zu Gestalten, die in den Grundlagentexten der drei monotheistischen Religionen gemeinsam vorkommen. Nach *Abraham, Jesus und Maria, Mose, Adam und Eva* geht es nun um *Elia und andere Propheten*. Die Vf. stellen sich damit dem Problem eines in der Geschichte oft polemischen, feindlichen Gegeneinanders und wollen an Zeiten kulturellen Austauschs und Respekts anknüpfen. Heute scheint ein Austausch in die Ferne gerückt, doch ist zu hoffen, dass in einigen Jahren, wenn die schrecklichen Ereignisse der Gegenwart aufgearbeitet werden müssen, das Bedürfnis, Gemeinsamkeiten zu entdecken und miteinander zu reden, wieder erwachen wird.

Vereint sind in dem Buch drei Beiträge zu den im Titel genannten Themenbereichen, wobei *Beate Ego* den Beitrag zum Judentum, *Christfried Böttrich* zum Christentum und *Friedmann Eißler* jenen zum Islam verfasst hat. Der Band hat zum Ziel, das Thema der Prophetie anhand einer Figur zu untersuchen, wobei im Islam Elia im Vergleich zum Judentum und Christentum nur selten vorkommt, was die Ausweitung des Themas notwendig gemacht hat.

Der Beitrag „Elia im Judentum" beginnt mit einer Erzählung Ariela Krasneys, die von der Flucht ihrer Eltern aus Syrien in der Mandatszeit berichtet, und wie die Erscheinung Elias im Traum die Familie vor dem Tod durch Ertrinken bewahrt habe. Abgesehen von der Aktualität des Geschicks der damals jüdischen Flüchtlinge aus Syrien zeigt sich damit die große Bedeutung Elias in der jüdischen Volksfrömmigkeit, die an jedem Sabbatausgang ihren liturgischen Fixpunkt hat. Diese Rettungsgeschichte ist auf diese Art und Weise eng mit der Vorstellung verknüpft, dass Elia der Vorbote des Messias (57ff) sowie Beistand und Nothelfer (61ff) ist. Hier zeigt sich, dass Elias durch seine Erscheinung im Traum ein Motiv ist, das in der Literatur weit verbreitet ist und seinen Hintergrund in der Erweckung des Sohnes der Witwe in Zarpat (1 Kön 17) hat.

Doch der biblische Elia (12–22) ist natürlich nicht nur als Nothelfer, sondern auch als Eiferer bekannt. Als solcher wird er im 1. Makkabäerbuch mit Pinhas verglichen. Die Zeit der radikalen Auseinandersetzung mit dem Hellenismus hat zu einer Identifikation der beiden Figuren geführt (29.44). Die rabbinische Literatur hat demgegenüber allerdings mit Elia einen prototypischen Rabbi dargestellt, der Toragelehrsamkeit und die Fürsorge für andere miteinander verbindet. Der Aspekt der Radikalität wird dabei nicht völlig ausgeblendet, doch wird der radikale Eifer mit der Hoffnung auf die Wiederkehr Elias verbunden, was zu einem Eifer der Verkündigung führt (66).

Der Beitrag zu „Elia im Christentum" setzt damit ein, dass offensichtlich in den Überlieferungen Propheten und Berge oft miteinander verbunden werden. Die von B. aufgeführten Beispiele aus der Hebräischen Bibel zeigen Affinitäten zu ntl. Überlieferungen, die Jesus in eine prophetische Tradition gestellt haben. Die besondere Bedeutung Elias im NT und im Christentum beruht seines Erachtens darauf, dass man ihn im 1. Jh. n. Chr. als „Vorbote des Kommens Gottes" (78) sah. Das Zeugnis des NT zeigt entsprechend eine vielfältige Aufnahme Elias bzw. prophetischer Konzepte überhaupt. Elia scheint ein traditionsgeschichtlicher Anknüpfungspunkt in den letzten Jahren des Zweiten Tempels und danach für Hoffnungen auf einen Wandel gewesen zu sein (80f). So stehen die Eliagestalt und die Überlieferungen über Elia im Zusammenhang mit der Umkehrforderung wie eschatologischen Konzepten. Die Rezeption der Eliagestalt enthüllt aber auch Spannungen. Im Christentum scheint Elia wie im Frühjudentum „kein Prophet für den Dialog" zu sein. Denn dieser steht als Eiferer in den Kirchen in unterschiedlicher Weise für theologische Kompromisslosigkeit. Doch gerade die Vielschichtigkeit der Eliagestalt zeigt doch in besonderer Weise auch die Nähe und die wechselseitige Befruchtung von frühem Judentum und frühem Christentum. Die Entschiedenheit der Gottesbeziehung verbindet Judentum, Christentum und Islam. Dies könnte in ein Verstehen des anderen in Akzeptanz von dessen Grundwerten münden. Von einem Dialog über den gemeinsamen religiösen Ursprung und gemeinsame Bezüge, wie bspw. über Abraham, könnte man so zu einem Dialog über die trennenden Aspekte zwischen den Weltreligionen gelangen.

Bei dem Beitrag zu „Elia und anderen Propheten im Islam" stehen die vielfältigen Facetten des Prophetischen im Vordergrund. Somit bietet dieser Beitrag des Bandes eine gute Übersicht über das Phänomen des Prophetischen im Koran. Außerdem handelt es sich um eine Ergänzung zu dem 2010 erschienenen Band über Mose, da die Begegnung zwischen Muhammad und Mose (Sure 18,60ff), die mit Elia im Zusammenhang steht, behandelt wird. Etwas überraschend ist freilich, dass nur summarisch festgestellt wird, dass „die islamische Legendenbildung um Elia vielfältige bunte Blüten treibt" (172). Dabei wird auf literarische Bezüge zu frühjüdischen und christlichen Überlieferungen verwiesen, die eigentlich Neugier wecken, welche danach aber nicht gestillt wird.

Das Buch ist eine Anregung, den Beziehungen nachzugehen, die aufgrund der historischen und traditionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen den drei monotheistischen Religionen bestehen. Hier konnten nur einige wenige Aspekte aufgegriffen werden. Das Ziel könnte darin bestehen, die Punkte, an denen Veränderungen im Konzept entstehen, aufzuzeigen und so die Ausgangspunkte auch der Auseinandersetzungen zwischen den drei Religionen zu verstehen. Die beiden ersten Beiträge eignen sich in dieser Hinsicht gut. Sie setzen mit der

Reflexion bei den Zusammenhängen ein. Der Beitrag zum Islam hätte in dieser Hinsicht eine zentrale Funktion haben können, doch weitet er das Thema eher aus und geht eigene Wege. Insgesamt verlangt das Buch zwar viele Kenntnisse über die Struktur und Inhalte nicht nur von Judentum und Christentum, sondern auch vom Islam, doch eignet es sich dennoch zum Einstieg in die übergreifenden Diskurse, die in Judentum, Christentum und Islam geführt wurden. Denn viele Zuspitzungen lassen sich nur im Gegenüber verstehen. Wo in der Geschichte die Diskurse zum Erliegen gekommen sind, sind Aspekte eigener theologischer Reflexion verloren gegangen. Den Dialog wiederzuerwecken, könnte die drei monotheistischen Religionen nicht nur in einen fruchtbaren Dialog führen, der nicht zuletzt eine Alternative zur gegenwärtigen Gewalt sein könnte, sondern auch jeweils die Tiefendimensionen der eigenen religiösen Texte aufdecken.

Leipzig Raik Heckl

Leibold, Steffen: **Raum für Konvivenz**. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur. – Freiburg: Herder 2014. 432 S. (Herders biblische Studien, 77), geb. € 60,00 ISBN: 978-3-451-31577-0

Das zu besprechende Werk wurde unter selbigem Titel im WS 2012/2013 an der Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum als Diss. unter der Betreuung von Jürgen Ebach von Steffen Leibold eingereicht.

Ausgangspunkt der Arbeit ist die Beobachtung, dass sich die Texte der Genesis signifikant von denen der Exodustradition mit Blick auf die Art des Umgangs mit den Bewohnern in dem von Gott gegebenen Land Kanaan unterscheiden, wie der Vf. im Anschluss an Jan Christian Gertz und Erich Zenger u. a. erläutert: Während die Exodustradition eher militante Züge trage und auf die Vernichtung der vorherigen Bewohner ziele, verträten die Texte der Genesis eine eher integrative, inkludierende Sicht, die auf ein friedvolles Zusammenleben setze. Das Ziel der vorliegenden Studie ist daher „der Versuch einer systematischen Darstellung der besonderen Botschaft der Genesis im Verhältnis der Protagonisten zu den Bewohnern des göttlich verheißenen Landes" (16).

Anhand der Erzählungen von Abraham in Gerar (Gen 20), von Abraham in Hebron (Gen 23) und – als Gegenprobe – von Jakob in Sichem (Gen 33,18–34,31) stehen am Beginn der Studie drei Thesen, die in gewisser Weise bereits ihr Ergebnis andeuten. Die erste These lautet: „Eine *gelingende friedliche Begegnung* der Erzeltern mit den Bewohnern der Orte ihrer [= Abrahams und Saras] Reise wird in der Genesis über die *Zugehörigkeit* der anderen Sozialgruppen zu אֱלֹהִים ermöglicht, welche diese aber selbst explizit erkennbar werden lassen müssen. אֱלֹהִים wird an dieser Stelle ganz allgemein als Ausdruck einer Gottesbeziehung verstanden" (17; Hervorhebungen im Text). Die zweite These lautet: „*Gelingender friedlicher Kontakt* mit den jeweiligen Bewohnern des Landes als Ergebnis *theologischer Verständigung* führt zu einer Form von *Konvivenz* am betreffenden Ort, die sich in einer *Landgabe an die Erzelternfamilien* ausdrückt." (17) Als dritte These formuliert der Vf.: „Formen von *dauerhafter Konvivenz* an einem Ort sind nur möglich, wenn zugleich eine klare *räumliche Trennung* zwischen den aufeinandertreffenden Gruppen durchgesetzt wird." (18)

Nach diesen Thesen, die den Rahmen für die Studie abstecken, wird im ersten Kap. (27–38) unter Hinzunahme texttheoretischer Überlegungen danach gefragt, inwiefern das Buch Genesis als ein eigenständiger Text verstanden werden kann. Hierfür spräche nicht nur technisch das Ende des Buches nach der masoretischen Textanordnung, sondern auch der Tod wichtiger Handlungsträger im Buch Genesis und das Auftreten neuer Handlungsgrößen im Buch Exodus.

Das zweite Kap. (39–62) stellt die Frage nach der Raumkonzeption im Buch Genesis. Unter Einbeziehung der Raumsoziologie von Martina Löw, des raumanalytischen Konzepts für literarische Räume von Ansgar Nünning und der Raumsemantik von Jurij M. Lotman analysiert der Vf. das Raumkonzept der Genesis anhand des von Martina Löw entwickelten *spacings*, dem die Einsicht zugrunde liegt, dass räumliche Strukturen immer auch Formen gesellschaftlicher Strukturen sind. Für das Buch Genesis bedeute dies, dass die nach Gen 10 getrennten Räume der Nachkommen Noahs durch die erzählten Räume der Erzelternerzählungen modifiziert werden, die für das Thema Konvivenz nicht unerheblich erscheinen: Die Erzeltern, die aus dem Bereich Sems stammen, erhalten einen eigenen Raum in Kanaan, dem Bereich Hams.

Die für die Erzelternerzählung zentralen Voraussetzungen werden in der als „Kontaktgeschichte" verstandenen Urgeschichte (Gen 1–11) gelegt. Kap. 3 (63–133) analysiert daher in erster Linie die gesellschaftlichen und räumlichen Strukturen, die in Gen 1–11, besonders aber in Gen 10 und 11, gelegt werden und die die Voraussetzungen für die folgenden Erzelternerzählungen bilden.

Das vierte Kap. (134–296) ist mit seiner Analyse der Erzelternerzählungen das zentrale Kap. der Studie. Auf der Ebene des Endtextes werden sechs Textbereiche unter dem Aspekt der Raumkonstruktion bzw. der Frage nach der Konvivenz untersucht: die theologische Verständigung und Landgabe in Gen 12,1–15,21, Abrahams Nachkommenschaft (Gen 16 und 17), sein Leben in Konvivenz ab Gen 18,17–19, Isaak in Gerar (Gen 26), Jakob in Haran (Gen 29–31) und Jakob in Sichem als Scheitern von Konvivenz (Gen 34). Dabei erweisen sich die theologische Verständigung der verschiedenen Handlungsträger, das Modell der Konvivenz bei räumlicher Trennung der verschiedenen Gruppen sowie der Verzicht auf interethnische Heirat als zentrale Merkmale der einzelnen Erzählungen. Gerade Abraham erscheint dabei als prototypische Identifikationsfigur, über den das Modell der Konvivenz mit einem inklusiven Monotheismus – in Anschluss an die Arbeiten von Albert de Pury – verbunden wird. Ein wichtiger Aspekt ist darüber hinaus das jeweilige Verständnis bzw. die Verhältnisbestimmung von אֱלֹהִים und יהוה in den einzelnen Texten. Ein Vergleich mit dem Buch Exodus und literarhistorische Überlegungen sowohl zum vorpriesterschriftlichen als auch zum priesterschriftlichen Genesis-Konzept schließen dieses Kap. ab.

In Kap. 5 (296–304) werden Überlegungen zur Erinnerungstheorie v. a. in Anschluss an Jan Assmann erläutert, die im folgenden Kap. 6 (305–375) auf das Buch Genesis angewendet werden. Dabei wird der Text der Genesis auf der Ebene der Endredaktion in achämenidischer Zeit verortet, sodass die Erzählungen der Genesis als eine Erinnerungsfigur des nachexilischen Israel verstanden werden. Wie die Exodustradition erzählt die Genesis auch Wanderbewegungen, die sich aber in ihrer theologischen Konzeption – das göttlich gegebene Land, Formen von Konvivenz und inklusiver Monotheismus – deutlich von denen der Exodustradition unterscheiden.

Im abschließenden Kap. 7 (376–388) fragt der Vf. nach der Möglichkeit der christlichen Lektüre der Landverheißungen der Genesis und betont: „Mit diesem Befund ergibt sich aus dem Verständnis einer gemeinsamen Nachkommenschaft Abrahams die Möglichkeit, aus einer christlich-neutestamentlichen Perspektive heraus die bleibende Gültigkeit der alttestamentlichen Landverheißung und Landgabe allein für Juden zu postulieren: Christliche Landtheologie bedeutet im Kern eine Bestätigung jüdischer Landtheologie!" (382) Damit weist der Vf. zugleich alle universalisierenden Tendenzen in der Landverheißung zurück, wie sie etwa von Mitri Raheb oder im sog. Kairos-Dokument vertreten werden.

Insgesamt bietet diese Studie eine gute Analyse der Raumkonzeptionen im Buch Genesis unter dem Aspekt der Konvivenz, die in ihrer sozial-gesellschaftlichen wie in ihrer theologischen Dimension ausgeleuchtet werden. Ein Literaturverzeichnis, Grafiken zur Genesis und ein Stellenregister schließen den Band ab.

Würzburg Barbara Schmitz

Bons, Eberhard: **Textkritik und Textgeschichte**. Studien zur Septuaginta und zum hebräischen Alten Testament. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 262 S. (Forschungen zum Alten Testament, 93), geb. € 94,00 ISBN: 978-3-16-150966-7

Das vorliegende Buch enthält eine Sammlung von 18 Aufsätzen zur Septuagintaforschung, die Eberhard Bons, Prof. für Exegese des AT in Straßburg, seit 1998 an verschiedenen Orten veröffentlicht hat. Diese Zusammenschau dokumentiert gleichsam die Arbeit B.', der sich in diesem Zeitraum im Rahmen der Projekte *La Bible d'Alexandrie* und *Septuaginta Deutsch* mit der Übersetzung und Kommentierung der Bücher Hosea, Amos und Ruth sowie dem Buch der Psalmen eingehend beschäftigte. Die Ergebnisse zeigen, dass die Septuaginta zu Recht nicht mehr länger als „Steinbruch" zum besseren Verständnis der hebräischen Bibel benutzt werden darf, sondern als eigenständiger und vielschichtiger Textzeuge des AT ernst genommen werden muss.

Im Vergleich des Septuagintatextes mit dem hebräischen Konsonantentext – die ursprüngliche hebräische Vorlage ist uns ja nicht mehr zugänglich – wird sichtbar, dass die griechische Übersetzung, was die Wortfolge, Wortarten und Anzahl der Worte betrifft, einerseits relativ „wörtlich" vorgeht, während sie auf der anderen Seite immer wieder Abweichungen aufzeigt, die sich *gerade nicht* mit sprachlichen Schwierigkeiten, Hebraismen, unbekannten Vokabeln oder schlichtweg Übersetzungsfehlern erklären lassen. B. selbst diagnostiziert „weitgehende Wörtlichkeit und auffällige Abweichungen im Detail" (82), und man erhält an besagten Stellen durchaus den Eindruck, dass der Übersetzer bewusst in den Text eingreift. Hierfür seien in Auswahl einige Beispiele angeführt.

Zur Übersetzungstechnik: 1) Indem der Übersetzer verschiedene hebräische Begriffe mit der Bedeutung „Gewalt" vereinheitlicht mit dem griechischen Wort ἀδικία wiedergibt (vgl. Ps 7, 4b, 15a, 17b), führt er in der Übersetzung ein Leitwort ein, das innerhalb des Psalms Vor- und Rückverweise zulässt und dem Text eine theologische Aussagerichtung verleiht, die nicht in gleicher Weise im hebräischen Ausgangstext zu finden ist (21). 2) Die genau umgekehrte Vorgangsweise findet sich in der griechischen Übersetzung des Buches Ruth: Hier werden die hebräischen Ausdrücke der „Knechtschaft", bezogen auf die Protagonistin Ruth, überaus differenziert und nuanciert eingesetzt. Dem Übersetzer scheint es bei der begrifflichen Differenzierung darum gegangen zu sein, Ruts soziale Stellung, ihre Funktion und ihr Verhältnis zu Boas

an jedem Punkt der Erzählung genau zu bestimmen. Unter Zuhilfenahme von zeitgenössischen Papyri, v. a. aus dem bäuerlichen Bereich, lässt sich die Bedeutung der verschiedenen von der LXX eingesetzten griechischen Termini zwar nicht in jedem Fall eindeutig bestimmen, doch erhält man eine umfangreiche Übersicht ihrer Bedeutungsmöglichkeiten (241–249).

Zur Theologie der Übersetzer: 1) Große Sensibilität des Übersetzers findet sich an Stellen des Psalters, an denen die wörtliche Übersetzung des hebräischen Ausgangstextes möglicherweise problematisch gewesen wäre. So vermeidet die LXX bewusst alle Aussagen, die Gottes Einzigartigkeit in Frage stellen könnten. Dabei werden die אלהים entweder zu „Engeln" (Ps 8,6; 96,7c; 137,1d LXX) oder zu „Söhnen Gottes" (Ps 28,1b; 88,7b LXX), während die Existenz anderer, nicht gleichrangiger Götter an sich – der Monotheismus scheint sich theoretisch noch nicht vollzogen zu haben – auch in der griechischen Übersetzung keine Schwierigkeiten bereitet (vgl. Ps 86,8: „niemand ist wie du unter den Göttern") (34–39). 2) Ein ähnliches Vorgehen lässt sich im Zusammenhang mit den Epiklesen beobachten. In der Übersetzung wird genau unterschieden, in welchen Fällen ein Wort wie „Fels", „Festung" oder „Schild" konkret oder in metaphorischer Bedeutung gebraucht wird. Im zweiten Fall wird die wörtliche metaphorische Übersetzung kategorisch vermieden und Gott zumeist als ἀντιλήμπτωρ, βοηθός, καταφυγή oder ὑπερασπιστής bezeichnet. B. ortet hier einen möglichen Wechsel des „Lokalkolorits", wenn Bilder wie „Fels", „Festung" oder „Schild", die ursprünglich der biblischen Lebenswelt entlehnt wurden, in der Übersetzung durch Termini ersetzt werden, bei denen möglicherweise Anklänge an die politischen Herrschaftstitel des Ptolemäerreiches, wie sie in Papyri des 2. vorchristlichen Jh.s aufscheinen, durchzuhören sind (41–44). 3) An verschiedenen Stellen werden theologische Ideen systematisch in den Text der Übersetzung eingearbeitet. Interessant ist hierfür die Analyse des aus *vor*exilischer Perspektive verfassten Hosea-Buches und seiner *nach*exilischen griechischen Übersetzung, die versucht, Gottes Bestrafung in dialektischer Weise Sinn und Logik zu verleihen. Dies geschieht z. T. durch subtile Abweichungen, wie der Wiedergabe des neutralen hebräischen דבר durch griechisch καταλαλέω in Hos 7,13b: So beginnt sich in der griechischen Übersetzung das Volk der Israeliten bereits in der Wüste mit dem Vokabular der Exodustradition gegen Gott aufzulehnen. (Die Partikel μέν und δέ, die im griechischen Text das Handeln Gottes und seines Volkes noch stärker kontrastieren und im hebräischen Text keine Vorlage haben, hätte B. als weitere Stütze seiner These erwähnen können.) Im Land angekommen, wird das Fehlverhalten der Israeliten durch die Verehrung fremder Götter fortgesetzt. Gott kommt so in die Rolle des παιδευτής (Hos 5,2 LXX), der sein Volk einerseits stärkt (Hos 7,15 LXX) und andererseits erniedrigt (Hos 2,15; 5,5; 7,10 LXX). In dieser Lesart ist es nun möglich, das Exil als Teil eines übergeordneten pädagogischen Plans nicht als endgültigen Bruch zwischen Gott und seinem Volk, sondern vielmehr als Erziehungsmaßnahme zu verstehen (136–148). Dass die Vorstellung der göttlichen Paideia, die zwischen Erbarmen und Strafe hin- und herpendelt, gerade in anderen griechisch überlieferten Büchern des AT (2 Makkabäer, Jesus Sirach, Psalmen Salomos) sowie in der griechischen Übersetzung der Psalmen (z. B. in Ps 2,12a oder 89,10d LXX) auftaucht (vgl. 19f), weist diese Idee als zeitgenössisches Gedankengut aus.

Zur Lebenswelt der Übersetzer: 1) Spannend lesen sich die Ausführungen zu den seltenen Worten der LXX-Übersetzung im Amosbuch. Hier führt B. anhand eines Bildes aus der Vogeljagd dem Leser vor Augen, dass einer augenscheinlich nicht wörtlichen Wiedergabe schlicht und einfach eine andere Fangtechnik – Vogelleim statt Klappfalle – zugrunde liegt (165–167). Die Verwendung seltener Lexeme gibt hier Auskunft über die Lebenswelt des Übersetzers und seiner Leser. 2) Im Fall der „verrückten Kuh" (Hos 4,16 LXX), mit der Israel verglichen wird, zeigt B., dass mitunter ein Blick auf die griechische Mythologie – man denke an die von einer Pferdebremse geplagten Io – zum Verständnis des Hintergrunds der Übersetzung hilfreich sein kann (149–155). 3) Seine Bildung und seine Vorlieben für Stilistik kann der Übersetzer nicht verbergen, wenn er nicht nur parallele Strukturen aus dem Hebräischen ins Griechische überträgt, sondern diese auch eigenständig fortsetzt und durch Ergänzungen neue theologische Querbezüge ermöglicht (vgl. z. B. Ps 71,17cd LXX). Zudem – darauf verweist B. nur in einer Fußnote – lassen sich auch Stilfiguren, wie Anapher oder Chiasmus, finden, die dem hebräischen Text sonst fremd sind (51–64).

Neben diesen Analysen im „Kleinen" hält das Buch auch systematische Untersuchungen größerer Texteinheiten (Ps 7, 22, 72 LXX), ganzer Bücher (Hosea, Ruth) oder griechischer Texteinschübe (so z. B. einen Aufsatz über die Bedeutung des Gebets Asarjas für das Buch Daniel) unter verschiedenen Aspekten bereit. Gerade diese unterschiedlichen Textzugänge bringen dem Leser die Technik der Übersetzer – manchmal möchte man schon sagen: Trickkiste! – auf anschauliche Weise näher und gewähren Einblick in zeitgenössische theologische Überlegungen sowie in die Lebenswelt und den Bildungshorizont der Übersetzer. Der „Kunst der kleinen Korrektur", die B. nach F. Siegert mehrfach zitiert, scheint B. überzeugend auf die Spur gekommen zu sein.

Zum punktuellen Nachschlagen hält das Buch im Anhang ein Stellenregister (253–259), ein Sachregister (260) sowie ein Register hebräischer und griechischer Begriffe (261–262) bereit.

Wien Christine Treu

Exegese / Neues Testament

Kaiser, Otto: **Philo von Alexandrien**. Denkender Glaube – Eine Einführung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 331 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 259), geb. € 90,00 ISBN: 978-3-525-54041-1

Das Erscheinen einer umfassenden und zugleich allgemeinverständlichen Einführung in das Leben, Opus und Denken des jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien stellte über lange Zeit ein absolutes Desiderat der NT-Exegese im deutschen Sprachraum (und darüber hinaus) dar. Dem interessierten Leser standen neben einführenden Lexikonartikeln letztlich nur eine Fülle von Detailuntersuchungen zu speziellen Themen philonischen Denkens zur Verfügung. Entsprechend groß waren die Berührungsängste hinsichtlich der Beschäftigung mit dem beachtlichen Denken Philos. Philo-Forschung vollzog sich so im geschlossenen Zirkel von Theologie, Altphilologie und antiker Philosophiegeschichte. Die Rolle Philos als „Urbild aller biblischen Theologen" verdient es aber – nach der treffenden Einschätzung Otto Kaisers –, dass sein Denken „nicht nur Spezialisten der Auslegungs- und Philosophiegeschichte, sondern auch einem breiten Kreis von Geisteswissenschaftlern und Theologen" (20) vorgestellt wird. Es gilt jedoch zu bedenken, dass wir mit Philo den ersten biblischen Theologen vor uns haben, der zur „Daseins- und Existenzerhellung" (20) ein Gespräch zwischen biblischem Text und zeitgenössischer, zumeist platonisch und stoisch geprägter Philosophie sucht und findet. Gerade darin weist Philo sich als „wertkonservativer Denker" (151) aus, der biblische Botschaft und philosophischen Impetus miteinander ins Gespräch bringt. Sein systematisch-synthetisches Denken muss auch noch heute als beachtlich beschrieben werden, auch wenn ihm die fünf Bücher Mose als gleichsam unüberbietbare Wahrheitsquelle galten, gegen die Philo einen Einspruch seitens der griechisch-hellenistischen Denker prinzipiell nicht gestattete. Doch ist Philo nicht allein ein den fünf Büchern Mose und der antiken Philosophie verpflichteter Denker, sondern er offenbart sich in seinen Werken als „ein universal gebildeter und universal interessierter Mann" (149) auf der Höhe des Wissens seiner Zeit. Als solcher gewährt er uns faszinierende Einblicke in soziale, kulturelle und naturwissenschaftliche Zusammenhänge, wie sie von einem Intellektuellen der maritimen Weltstadt Alexandrien aufgezeigt und während seiner verhängnisvollen, durch die Pogromduldung des Flaccus initiierten Reise nach Rom in der ersten Hälfte des ersten Jh.s christlicher Zeitrechnung angestellt wurde.

Der Vf. unterteilt sein Einführungswerk in drei sehr übersichtliche, jedoch sehr unterschiedlich lange Teile. Die äußerste Simplizität der Aufteilung (1. Teil: „Philos Leben und Schriften" [25–40]; 2. Teil: „Philos Welt" [41–152] und 3. Teil: „Philo als denkender Ausleger der Thora" [155–284]) entspricht der Zielsetzung dieses Werkes, ohne „aufgeblähten" Anmerkungsapparat, aber auch ohne Komplexitätsreduktion in die Welt des großen Alexandriners einzuführen. Ein Verzeichnis der Abkürzungen, ein allgemeines Literaturverzeichnis und ein Stellenregister (285–331) schließen das Werk ab.

Der kürzeste Teil (I: 25–40) ist dem Leben und den Schriften Philos gewidmet. Aufgrund der äußersten Zurückhaltung Philos in der Thematisierung seiner selbst (vgl. 1.4) und der sehr dürftig fließenden Quellen über Philo (vgl. Jos Ant XVIII 158.249) wird das historisch verantwortbare Wissen über Philo vorgestellt, ohne dass Wissen vorgetäuscht wird. Ausführlicher kommen sodann die Schriften zur Sprache, die in diesem Werk in fünf Schriftengruppen (erste Periode; Zwischenperiode; Spätzeit; Quaestiones; philosophische Schriften) eingeteilt werden. Auffällig ist hier der Verzicht auf den Begriff „Expositio Legis" sowie die äußerst kurze Präsentation von Quaest in Gen/Ex (37).

Deutlich länger ist der zweite Teil (41–152), in welchem dem geneigten Leser ein bunter Strauß unterschiedlichster Perspektiven in Philos Welt hinein und aus dieser hinaus auf die Dinge der Welt gereicht

wird. Beachtlich ist die Vielfalt der von Philo denkerisch bedachten Aspekte, die es im Ansatz verbieten, ihn „als einen lebensfernen Intellektuellen" (149) zu etikettieren. Vorgestellt werden im Einzelnen „Philos geographische und städtische Welt" (Kap. 3); die „erziehenden und erkennenden Wissenschaften" (Kap. 4); die antiken „Dichte[r] und ihre Darstellung der Götter" (Kap. 5); die „praktischen Berufe" (Kap. 6); der „Leistungssport und [die] Musik" (Kap. 7); der Bereich des Krieges und des Militärs (Kap. 8); die „Randgruppen der Gesellschaft" (Kap. 9); die „Pflanzen in Philos Welt" (Kap. 10); die „Tiere in Philos Welt" (Kap. 11) und die „Kennzeichen jüdischer Existenz" (Kap. 12). Kap. 13 („Rückblick") bündelt die Erkenntnisse unter dem Aspekt des philonischen „Lehrziel[es] eines dem Gesetz der Natur und dem Gesetz Moses gemäßen Lebens". Interessant ist hier das weitgehende Fehlen des handwerklichen, beruflichen und merkantilen Bereichs, an dem Philo tatsächlich kaum Interesse gehabt zu haben scheint.

Einen massiven Sprung hinsichtlich des Reflexionsniveaus und der Dichte der Ausführungen stellt der Teil III („Philo als denkender Ausleger der Thora") dar. Dieser Teil dürfte sich stärker an Fachvertreter aus den Bereichen Exegese, Philosophie und Altphilologie richten. Im Einzelnen verhandelt werden „Philo als Exeget" (Kap. 14); „Philos Mittelplatonische Kosmologie" (Kap. 15); „Philos Lehre von Gott" (Kap. 16); „Philos Lehre vom Menschen" (Kap. 17); „Philos Ethik I: Die Lehre von den Tugenden und den Lastern und dem Ziel des Lebens" (Kap. 18); „Philos Ethik II: Die Lehre von den Gütern und der Wahlfreiheit" (Kap. 19); „Philos Politisches Denken" (Kap. 20); „Philos Heilserwartung" (Kap. 21); „Der denkende Glaube bei Philo und die natürlichen Wurzeln der Sittlichkeit und des Glaubens an Gott und des Menschen Unsterblichkeit" (Kap. 22). Abgeschlossen wird das Werk mit einem Ausblick auf das NT: „Philo und das Neue Testament" (Kap. 23).

Die Zusammenstellung der vorgestellten Einzelthemen gibt demnach Einblick in die Intention des Vf.s, einen umfassenden Blick über möglichst alle mit dem Alexandriner zusammenhängenden Themen und Fragestellungen zu geben. Lobend anzusprechen sind die schnörkellose, auf die Sache konzentrierte Sprache, in der die Abhandlung verfasst ist, und der sehr zielführende, keinesfalls überladen wirkende Anmerkungsapparat. Die Anführungen von Zitaten erfolgen stets mit Augenmaß. An keiner Stelle hat der Leser den Eindruck einer „Ausbeutung Philos zugunsten eigener Zwecke", wie es im Bereich der ntl. Exegese bisweilen zu beobachten ist. Trotz der dem Vf. anzumerkenden Begeisterung für den denkerischen Entwurf Philos werden die Schwachstellen, Widersprüche oder Inkonsequenzen seines Denkens durchgängig benannt (vgl. z. B. 16.8: „Philos Ausweichen vor dem Theodizeeproblem").

Diesem erfreulichen Befund stehen einige Monita entgegen: Die Ausführungen werden selbstbewusst vorgetragen. Der Vf. schreibt in dem Bewusstsein, Philo stets richtig verstanden und analysiert zu haben. Hinweise darauf, dass in der aktuellen internationalen Philo-Forschung divergierende Positionen zu den meisten Einzelfragen vorherrschen, bleiben die Ausnahme (so z. B. 251 unten). Es wäre zu überlegen, ob ein stärkerer diskursiver Charakterzug der Ausführungen der Intention des Werkes nicht gut getan hätte. Widersprüchlich ist die Datierung der Leitung der Delegation der Juden Alexandrias zum Kaiser Gaius (25: 39/40 n. Chr.; 28: 43/44 n. Chr.) durch Philo. Das Werk neigt in begrenztem Maße zu Redundanzen. So wird die divergierende Einschätzung der Sklaverei durch Philo an vielen Stellen wiederholt angeführt. Insbes. das Kap. 22 (vgl. die überladene Überschrift, s. o.) atmet stark redundanten Geist, insofern es in verdichteter Weise zu einer Zusammenstellung bereits getroffener Aussagen kommt. Die einen Neutestamentler besonders interessierenden Ausführungen zum Bereich „Philo und das Neue Testament" – vgl. z. B. den gelungenen Sammelband *Philo und das Neue Testament*. Wechselseitige Wahrnehmungen, hg. v. R. Deines / K. W. Niebuhr, Tübingen 2004 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 172) – bleiben vergleichsweise unterbelichtet und beschränken sich nur auf wenige Ausführungen zur paulinischen Eschatologie, der Hoher-Priester-Vorstellung im Hebr, der Stephanus-Rede in Apg 7 und der Logos-Vorstellung in Joh 1. Angesichts der hohen Qualität der Ausführungen überrascht der negative formale Befund. Das Werk ist gleichsam flächendeckend gesättigt mit Flüchtigkeitsfehlern in orthographischer, interpunktorischer, aber auch grammatischer Hinsicht. Vielen Sätzen sind grammatikalische Umstellungen in der Redaktionsphase anzumerken, die in der vorliegenden Form grammatisch letztlich nicht aufgehen (Beispiel für viele: 245, letzter Satz). Irritierend ist zudem die Tendenz des Vf.s, die Position Philos nicht in der indirekten Rede (Konjunktiv I), sondern im Konjunktiv II der Gegenwart zu referieren (vgl. etwa das Referat Philos in 21.2 [263–265]). Sollte es zu einer zweiten Auflage kommen, so wäre in dieser Hinsicht eine gründliche Überarbeitung angesagt.

Letztlich sind aber diese Monita nur marginal angesichts der Leistung des Vf. s. Die hiermit rezensierte Monographie stellt ein beeindruckendes Dokument einer langjährigen Beschäftigung mit dem Denken Philos dar, der sowohl in Fachkreisen als auch bei allen interessierten Lesern eine gute Aufnahme zu wünschen ist.

Münster Adrian Wypadlo

Jesus Christus, hg. v. Jens Schröter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 338 S. (Themen der Theologie, 9; UTB, 4213), kt € 19,99 ISBN: 978–3–8252–4213–8

Das Credo des christlichen Glaubens, dass Jesus der Christus ist, wird in den Disziplinen der Theologie mit je eigenem Schwerpunkt entfaltet. Der von Jens Schröter herausgegebene UTB-Band *Jesus Christus* will die jeweiligen Linien in zugänglicher Sprache nachzeichnen. Dazu wird das christologische Grundbekenntnis aus der Perspektive unterschiedlicher theologischer Fächer vorgestellt und abschließend in eine theologische Zusammenschau integriert.

Markus Witte, Alttestamentler an der Berliner Humboldt-Univ., lotet in seinem Beitrag „Jesus Christus im Spiegel des Alten Testaments" (13–70) die Bedeutung des AT für das Bekenntnis zu Jesus Christus aus. Dazu will er Grundstrukturen atl. Gottesrede im Sinne einer Deutekategorie nachzeichnen, die das Urchristentum mit den eigenen neuen Inhalten füllte. Besprochen werden aber auch einschlägige Textzeugnisse, die ein Gottes-, Menschen- und Weltbild zu erkennen geben, das im Frühchristentum adaptiert und christologisch gewichtet wurde. Es zeichnet sich ab, dass die zentralen (früh-)jüdischen Überlieferungsstränge wichtige Potenziale für eine genuin christliche Theologie des Ersten Testaments beinhalten. Jesus Christus müsse von dort aus als „die entscheidende Verbindung zwischen beiden Testamenten" verstanden werden.

Unter dem Titel „Die Fülle der Gnade – Neutestamentliche Christologie" (71–118) beleuchtet der Bochumer Neutestamentler *Reinhard von Bendemann* die christologische Auswertung des Lebenszeugnisses Jesu im NT. Im Blick auf Jesus wird der Stellenwert seiner Basileia-Predigt in ihren verschiedenen Ausdrucksformen beschrieben. Für Paulus und seine Schule, die synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium zeichne sich ab, wie sich das frühchristliche christologische Bekenntnis auffächerte: Paulus habe sich von der Grundidee leiten lassen, dass sich in Jesus Christus die Rechtfertigung der Glaubenden ereignet habe. Die Paulusschule habe dieses Grundmotiv paulinischer Christologie neu bedacht und in die Herausforderungen der eigenen Zeit hineinsprechen lassen. Die synoptischen Evangelien fassen das Jesusereignis und das Mysterium seiner Gottessohnschaft in einer theologischen Narration, die Jesu Lebensweg sukzessive als Heilsweg erschließe. Das Johannesevangelium betone demgegenüber die göttliche Dignität des präexistenten Logos, der als fleischgewordener Exeget Gottes (vgl. Joh 1,18) seinen Weg in der Vollmacht des Sohnes Gottes geht. Eigene Akzente setze die Johannesoffenbarung mit dem Entwurf ihrer Bilder. Alles in allem erweise sich das ntl. Kerygma als ein komplexes Ineinander von Niedrigkeits- und Erhöhungsvorstellungen. Als innere Einheit in der Vielfalt der christologischen Konzeptionen sei das Kreuzesgeschehen zu gewichten.

Diese biblischen Beiträge umfassen etwa die Hälfte des Sammelbandes. Dieser Befund erklärt sich leicht aus guter protestantischer Tradition. Zugleich zeugt er von einem innovativen theologischen Potenzial, das der Studie zugrunde liegt: der erkennbaren Absicht nämlich, das Mysterium der Person Jesu zuallererst aus biblischer Perspektive aufscheinen zu lassen, um grundlegend zeigen zu können, wie eng die Zusammenhänge zwischen dem verkündigenden Jesus und dem verkündigten Christus veranschlagt werden müssen.

Martin Ohst, Kirchenhistoriker an der Wuppertaler Bergischen Univ., stellt in seiner Studie „Urheber und Zielbilder wahren Menschseins – Jesus Christus in der Kirchengeschichte" (119–179) frömmigkeits-, theologie- und kirchengeschichtlich bedeutsame Rekurse auf den Menschen Jesus vor. Ausgangspunkt des Panoramas ist die früh (nämlich ntl.) einsetzende Reflexion des proexistenten Lebens, Leidens und Sterbens Jesu im Licht von Jes 53. O. zeigt, wie diese Lesart für alle Epochen stilbildend wurde. Die historische Übersicht kann zeigen, dass neben der begrifflich-abstrakten Reflexion über die Bedeutung Jesu die Orientierung an seinem irdischen Weg in der Theologiegeschichte stets eine wichtige Rolle gespielt hat.

Der Berliner Dogmatiker *Notger Slenczka* bespricht in seinem Artikel „Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins" (181–241) zunächst aus dogmengeschichtlicher Perspektive die Entwicklung der Christologie und begründet im Anschluss den Zusammenhang von Christologie und Soteriologie. Auch die Geschichte der Frage nach dem historischen Jesus wird in dem Beitrag knapp umrissen, deren Stärke gerade darin gelegen habe, den existentiellen Bezug abstrakter christologischer Aussagen im Rekurs auf die Geschichte Jesu aufscheinen zu lassen.

Helmut Schwier, Neutestamentler und Praktischer Theologe aus Heidelberg, unternimmt unter der Frageperspektive „Wer ist Jesus Christus für uns heute?" (243–266) eine Suche nach Antworten, wie das Bekenntnis zu Jesus Christus im praktischen Vollzug des Glaubens Gestalt annehmen kann und gewichtet in diesem Zusammenhang v. a. den Gottesdienst als „Feier und Kommunika-

tion des Evangeliums" und die Christuspredigt als Ort der Vergegenwärtigung Christi. Gerade im Hinblick auf Schule und Pastoral warnt der Beitrag vor einer „zu schwachen Christologie", die kaum in der Lage sei, pastoral produktiv zu werden.

Klaus Hock, Religionshistoriker an der Univ. Rostock, beschreibt in einem interreligiösen Ausblick „Jesus Christus und die Religionen" (267–297) abschließend die Präsenz Jesu Christi in nichtchristlichen Religionen, näherhin im Islam und im Hinduismus. Er hebt hervor, dass es im Islam eine lebendige Diskussion über die Bedeutung Jesu gibt, die sich zwar kritisch mit der christlichen Lehre auseinandersetzt, zugleich aber eigene Zugänge zu Jesus als „Wort" oder „Geist" Gottes entwickle. Auch für den hinduistischen Bereich zeichne sich wenigstens in neueren Ansätzen eine Tendenz ab, Person und Geschichte Jesu zu würdigen.

Das Fazit des Bandes ist zugleich der rote Faden der Argumentation: Die fachspezifischen Überlegungen verdeutlichen die sich für den christlichen Glauben abzeichnende Notwendigkeit, die in dem Bekenntnis „Jesus ist der Christus" grundgelegte Dynamik zu bewahren – ohne einseitig das Gottsein Jesu zugunsten seines Menschseins oder das Menschsein Jesu zugunsten seines Gottseins aufzugeben. *Jens Schröter* ist zuzustimmen, wenn er resümiert: Für Predigt, Seelsorge, Diakonie und Unterricht ist es von substantieller Bedeutung, die im Wirken Jesu erfahrbar gewordene heilvolle Nähe Gottes zur Sprache zu bringen. Denn die Kraft, die der Geschichte Jesu Christi innewohnt, lebt aus der Überzeugung, dass Gott selbst sich in dieser Geschichte den Menschen zugewandt hat (306).

Man wird diesem Buch gerecht, wenn man es als das liest, was es sein will: ein Themenband, der seine Leserinnen und Leser ebenso eingängig wie bündig informieren und zugleich zur theologischen Reflexion einladen möchte. Vor diesem Hintergrund schmilzt zusammen, was als leiser Einwand zu erheben wäre: Dass die Beiträge bisweilen skizzenhaft bleiben. Dass es Leerstellen gibt, weil wichtige Disziplinen fehlen (z. B. die christliche Ethik und ihre angrenzende Sozialwissenschaft oder die Judaistik), deren Beitrag zur Christologie die Zusammenschau sicher bereichert hätte. Dass eine gute Gelegenheit zu ökumenischer Zusammenarbeit ausgelassen wurde. Dass man, wenn man es nicht besser wüsste, den Eindruck gewinnen kann, es gäbe im Kanon der Theologie nur männliche Stimmen, die zudem im Wissenschaftsbetrieb fest etabliert sind. Wo bleiben die Frauen, wo die Nachwuchswissenschaftler/innen mit neuen innovativen Forschungsansätzen?

Das alles kann den Blick für den hohen theologischen Stellenwert der Studie nicht verstellen. Es handelt sich um ein wichtiges Buch, weil es ein Plädoyer für mehr Selbstvergewisserung der theologischen Disziplinen ist und – mehr noch – eine leidenschaftliche Ermutigung zu größerer christologischer Tiefenschärfe in allen Bereichen der christlichen Theologie.

Luzern Robert Vorholt

Schottroff, Luise: **Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth.** – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 382 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 7), kt € 42,00 ISBN: 978–3–17–016979–1

Die Bewertung des Paulus ist ein klassischer Streitfall von der Antike bis zur Gegenwart. Reaktionen auf seine Briefe können sehr unterschiedlich ausfallen: Angesichts mancher seiner schroffen Aussagen begeben sich einige in Opposition (womit theologisch zumeist eine Kontrastierung mit Jesus einhergeht), andere jedoch stellen sich auf die Seite seiner überwältigenden Theologie, wobei ggf. die Kritik an Unterpunkten mehr oder weniger in den Hintergrund tritt. Man kann sich also (wie wohl auch schon die antiken Leser/innen) mitnehmen lassen – oder aber sich so ärgern, dass eine grundsätzlich widerständige Lektürehaltung das Resultat ist. Dies gilt auch für feministische Pauluslektüren, die ebenfalls zwischen den skizzierten Lektüreoppositionen oszillieren. Die letztlich hermeneutische Grundentscheidung für eine der beiden Möglichkeiten spiegelt sich dann im Detail der Interpretation: Bei der pauluskritischen Lektüre werden seine Aussagen im Spektrum möglicher Interpretationen negativer verstanden, bei der paulusaffirmativen Grundeinstellung werden sie entsprechend „freundlicher" interpretiert, wobei z. B. der ersten Interpretationsrichtung das Schweigegebot für Frauen zumeist als paulinisch gilt, während Vertreter/innen der zweiten eine Interpolation annehmen oder zumindest einschränkend interpretieren.

Luise Schottroffs Pauluslektüre gehört insgesamt zur affirmativen Rezeption: Ihr Paulus ist jüdisch, kollegial, der Gemeinde zugewandt und antihierarchisch – allerdings mit einem gewissen Mangel an Verständnis für Frauen- und Genderfragen. S. hält den hier besonders problematischen Text, das Schweigegebot in 1Kor 14,34f, für eine nachpaulinische Fortschreibung – und zwar (gegen den textkritischen Befund) bis einschließlich 14,38, da auch die Verse 36–38 sich nicht in ein unhierarchisch-kollegiales Paulusbild integrieren lassen.

S.s Kommentar hat, der Reihe entsprechend, einen sozialgeschichtlichen Schwerpunkt und nimmt die jüdische Perspektive des Paulus durchgehend und konsequent ernst. Zu wichtigen Themen werden im Verlauf der Auslegungen „Basisinformationen" eingespielt (so etwa zu Eschatologie, Sklaverei, Scheidungen, Opferfleisch oder Sportwettkämpfen), die eine Fülle hilfreichen Materials für die Interpretation enthalten. Die konsequente Sicht auf Paulus als Juden eröffnet Interpretationsräume, die in älteren Kommentaren häufig fehlen. Besonders überzeugt hat die Rez.in auf diesem Hintergrund S.s Lektüre von 1Kor 10, wo die Bezüge von Manna und Abendmahlsbrot in „Kontinuität und Analogie der Heilserfahrung" (190) gelesen werden und nicht im Sinne einer Überbietung- oder Ablösungstheologie, die allzu lange Christliches in Abgrenzung zu Jüdischem als besser und höherwertig zu profilieren versuchte. Auch für die Interpretation von 1Kor 11,2ff trägt die sozialgeschichtliche Perspektive unter Einbeziehung der Statusfragen einiges aus: S. interpretiert die paulinische Aufforderung an Frauen, Kopfbedeckungen zu tragen, sozialgeschichtlich profiliert als eine Art gesellschaftliches „Upgrade" für Frauen, da diese sich so das Statussymbol ehrbarer römischer Matronen zu eigen machen konnten (208). Zugleich betont S. an dieser Stelle aber auch den zeitlichen Abstand zu den antiken Gegebenheiten, der eine einfache Übertragung auf moderne Zeiten unmöglich macht.

Kritische Töne gegenüber Paulus findet der Kommentar fast ausschließlich im Hinblick auf sexualitätsnormierende Passagen. Dabei wird die Kritik in den kommentierenden Passagen gelegentlich dazu verwendet, die Übersetzung radikal umzuformulieren (diese Vorgehensweise prägt auch S.s Übersetzung des 1Kor in der *Bibel in gerechter Sprache*; bei der im Kommentar gebotenen Übersetzung handelt es sich um eine Weiterentwicklung derselben). Als Beispiel möge 1Kor 6,9f dienen, wo sich die konventionelle Wiedergabe der Inkriminierten als „Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Geizige, Trunkenbolde, Lästerer oder Räuber" in Folgendes verwandelt hat: „Alle, die mit Sexualität unverantwortlich umgehen, die andere Gottheiten verehren, die in der Ehe oder in gleichgeschlechtlichen Beziehungen das Recht Gottes verletzen, indem sie sexuelle Gewalt gegen Abhängige ausüben, alle, die andere bestehlen oder gierig nach immer mehr Geld und Besitz sind, die im Rausch anderen schaden, die verleumden und ausbeuten – sie alle werden die gerechte Welt Gottes nicht mitgestalten." S. übt im Anschluss an ihre Übersetzung deutliche Kritik an der paulinischen Haltung zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen zwischen Männern oder Frauen und konstatiert: „Die Ehrung der Körper als Geschöpf, um die es Paulus geht, muss heute anders ausgedrückt werden", sowie: „Es muss auch in den Kirchen klar ausgesprochen werden, […] dass dieser Text heute nicht mehr Wort Gottes sein kann." (100) Hier hat die Kritik im Kommentar die Übersetzung sozusagen „eingeholt", in der Form, dass der kritisierte Text selbst in der Übersetzung nicht mehr vorhanden ist. Es lässt sich fragen, ob die Analyse noch zur Übertragung passt – aber auch, wie denn sonst eine adäquate Strategie des Umgangs mit derart belasteten Texten auszusehen hätte.

Ein ähnliches Problem einer gewissen Diskontinuität zwischen Übersetzung und Kommentierung liegt nach Meinung der Rez.in auch an anderen Stellen vor. So entscheidet sich S. für eine uneinheitliche Übersetzung des griechischen *Kyrios* (konventionell mit „Herr" wiedergegeben), je nachdem, auf wen sich der Begriff bezieht: An jenen Stellen, an denen nach ihrer Überzeugung hinter dem Kyriostitel das Tetragramm steht und dieser sich auf Gott bezieht, steht „Gott" oder „die Ewige", bezieht sich der Titel jedoch auf Jesus, so wird differierend wiedergegeben (etwa mit „Befreier" in 6,14; 8,6 oder „dem wir gehören" in 7,12). In vielen Fällen lässt sich die Eindeutigkeit der Entscheidungen hinterfragen – und gleichzeitig wird mit dieser Übersetzungsstrategie die auch vorhandene Parallelisierung von Gott und Christus im griechischen Text unsichtbar gemacht. Beim Lesen der Übersetzung hatte ich wiederholt das Bedürfnis, den griechischen Text zu Rate zu ziehen, um die Übersetzungsentscheidungen einigermaßen nachvollziehen zu können – was m. E. für einen allgemein lesbaren Kommentar nicht unbedingt von Vorteil ist.

S. nimmt in eindrücklicher Weise in ihrem Kommentar davon Abstand, sich auf die Gegnerkonstruktionen und -fixierungen vieler bisheriger Kommentierungen einzulassen. Es sei allerdings angemerkt, dass es bei einer solchen Grundentscheidung inkonsequent erscheint, wenn dann doch wieder sog. „gnostische Systeme" einlinig als dualistisch gewertet und zur Abgrenzung verwendet werden (vgl. 324f, mit Verweis in Anm. 904 auf das *Apokryphon des Johannes* in der längst nicht mehr aktuellen Übersetzung Tills von 1955). Hier hat sich in der Gnosisforschung der letzten Jahrzehnte Einiges bewegt, dessen

Einbeziehung letztlich gut zu S.s skeptischer Haltung im Hinblick auf Gegnerklischees passen würde.

Trotz dieser Kritikpunkte: Es handelt sich um einen bereichernden und lesenswerten Kommentar, der das Spektrum der vorhandenen Kommentierungen in ausgesprochen interessanter Weise ergänzt.

Hamburg Silke Petersen

Clark, Bruce T.: **Completing Christ's Afflictions.** Christ, Paul, and the Reconciliation of All Things. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 190 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 383), pb. € 64,00 ISBN: 978–3–16–153334–1

In seiner Monographie widmet sich Bruce T. Clark einer alten *Crux Interpretum*, dem eigenartigen Vers Kol 1,24, wo „Paulus" schreibt: „Jetzt freue ich mich, wenn ich für euch leiden muss, denn damit bringe ich stellvertretend an meinem Fleisch zur Vollendung, was der Bedrängnis Christi noch fehlt – seinem Leib zugute: der Kirche." (Zürcher 2007)[1] C. beschreitet weder den Weg, die Komplementarität zwischen Christus und Paulus abzuschwächen oder umzudeuten, noch nimmt er diese Aussage als deutliches Indiz für den deuteropaulinischen Charakter des Kolosserbriefes. Auf der einen Seite vertritt C. mit Nachdruck die (für protestantische Ohren) *lectio difficilior* von Kol 1,24, insbes. von ἀνταναπληρόω, was mit einer gründlichen lexikalischen Untersuchung in Kap. 2 untermauert wird.

Auf der anderen Seite versucht der Vf. im letzten Teil des Buches aufzuzeigen, dass gerade diese Lesart von Kol 1,24 und das implizierte hohe apostolische Selbstverständnis dem authentischen Paulus keineswegs fremd ist, wie der Vergleich mit 2 Kor 5,11–6,13 im sechsten Kap. ergibt. Die Zwischenkap. 3–5 suchen den umstrittenen Vers in sein unmittelbares literarisches Umfeld einzubetten. Dies wurde aus der Sicht des Vf.s zu wenig getan; er gewinnt daraus Einsicht in wichtige strukturelle Ähnlichkeiten mit 2 Kor 5 f.

Im Folgenden seien diese Schritte kurz skizziert und gewürdigt: Das zweite Kap. unterzieht sämtliche zwölf im *Thesaurus Linguae Graecae* aufgelisteten Vorkommnisse von ἀνταναπληρόω einer gründlichen und sorgfältigen Diskussion, die den literarischen Kontext und historischen Hintergrund, aber auch die Syntax einbezieht. Aus seinen Untersuchungen zieht C. den Schluss, dass diesem Verb im Wesentlichen zwei Bedeutungsnuancen eignen: zum einen das addierende Ausbalancieren, zum anderen das Auffüllen/Erfüllen an Stelle eines anderen. Letztere Lesart legt das Gewicht auf das Präfix ἀντί. Diese Nuance des „Vollenden an Stelle eines anderen" (z. B. 33), welche ein dezidiert substituierendes Element hat (38), ist die Lesart, die laut C. auch für Kol 1,24 gilt, nicht zuletzt wegen paralleler syntaktischer Strukturen. Das „Vollenden an Stelle eines anderen" setzt zwei Akteure oder Quellen voraus, von denen der zweite an die Stelle des ersten tritt, und einen vom ersten klar unterschiedenen Beitrag („contribution") zur Vollendung leistet, den der erste Akteur, im Fall des Kolosserbriefes Christus, nicht mehr zu leisten vermag, wie C. es provokativ formuliert (39). Die Annahme von zwei verschiedenen Quellen oder Akteuren schließt nach C. auch die Interpretation aus, welche das Gewicht auf σάρξ legt, und den Mangel an Leiden als noch ausstehendes Verfolgungsleiden sieht, das rein additiv schon erfahrenes Leiden vollendet. Stattdessen gilt, dass der neue leidende Akteur (Paulus) an die Stelle des ersten tritt („replacing", 47), um so das Fehlende aufzufüllen.

Man mag einwenden, dass eine relativ kleine lexikalische Probe aus weitgefassten Zeiträumen sehr viel exegetisches und dogmatisches Gewicht zu tragen bekommt. Allerdings zeigt C. in seiner – in ihrer umfassenden Gründlichkeit einzigartigen – Studie die hohe semantische Relevanz des Präfix ἀντί klar auf – ein Tatbestand, den die Exegese nicht ignorieren kann.

Kap. 3 befasst sich der Reihe nach mit allen anderen Begriffen von Kol 1,24. Dabei scheint der Titel zum Abschnitt B „A Text-critical Matter?" nicht ganz zu passen, widmet sich der Vf. doch wieder bevorzugt kleineren lexikalischen Untersuchungen. Besonders wichtig sind dabei παθήματα und θλίψεις, die der Vf. mehr oder weniger als Synonyme behandelt, da ihnen gleichermaßen Konnotationen von erlebtem menschlichen Widerstand („opposition") und statusvermindernden Demütigungen innewohnen. C. siedelt die Begriffe damit zutreffend im Bereich der Verfolgung an, die Bestandteil der apostolischen Mission ist, was im Kontext des Kolosserbriefes, ja v. a. in der Einkerkerung des Apostels, greifbar wird.

In den nachfolgenden Kap.n versucht C. die Einbettung von Kol 1,24 in den weiteren literarischen Kontext zu leisten, was anhand der Fragestellungen „Wer ist Christus?" und „Wer ist Paulus?" entfaltet wird. Diese Fragen, zweifellos geprägt durch die Implikation zweier sich ergänzender und ablösender Akteure im Begriff ἀνταναπληρόω, ordnen die Fülle des Materials hilfreich auf den Skopus der Untersuchung hin. Diese Kap. bilden auch methodisch eine wichtige Korrektur, indem sie verstärkt auf den narrativen Duktus der Texte fokussieren, und nicht nur auf isolierte Elemente im Text, deren lexikalische Bedeutung nach erfolgter diachroner Untersuchung vom Vf. oft etwas gar enthusiastisch als in Stein gemeißelt ausgegeben wird („inflexibility", 51, siehe auch schon die Faszination für die „stubborness of facts" gleich auf der ersten Seite).

Inhaltlich betont das vierte Kap. v. a. Christi unüberbietbare Autorität, die Paulus aus pastoralen, nicht so sehr aus epistemologischen Gründen anführt. Diese Christus-Herrschaft zielt auf die Versöhnung des Alls und konkret auf die vollkommene Präsentation jedes Menschen in Christus (1,28). C. versucht hier zu Recht, die oft unterschiedenen Konzepte von Kosmologie und Soteriologie miteinander zu vermitteln, indem er den Christushymnus im Horizont der übergeordneten rhetorischen Ziele des Briefes liest. Sein zweites wichtiges Postulat, dass die Befriedung und Versöhnung der Welt explizit durch Christi schmachvolles Kreuzes*leiden* herbeigeführt wird, scheint mir weniger überzeugend. Obwohl σταυρός ja auf jeden Fall Leiden und Schande *impliziert*, wird dieser Aspekt im Hymnus nicht besonders hervorgehoben, die Erniedrigung ist z. B. ungleich weniger betont als im Philipperhymnus. Herausgehoben wird dagegen das Blut, das „Frieden macht", also die aktive soteriologische (und kultische?) Auswirkung des Kreuzes (Kol 1,20). Eine ähnliche Perspektive findet sich nochmals in Kol 2,14, wo nicht die Annagelung des Gekreuzigten unterstrichen wird (also sein Leiden), sondern das Anheften des Schuldbriefes (die soteriologische Funktion).

Im sechsten Kap. wird die Rolle des Paulus als διάκονος τοῦ εὐαγγελίου hervorgehoben, die Paulus eine einzigartige Stellung im Heilsdrama („redemptive historical", 129) verleiht, da er zum limitierten Empfängerkreis des endzeitlichen Mysteriums gehört (118).

C. argumentiert plausibel, dass der Übergang zwischen 1,23 und 1,24 nicht zu abrupt gedacht werden darf, da auf beiden Seiten die Gestalt des Paulus als leidender Diener an der kosmischen Versöhnung skizziert wird. Dieser Topos von Paulus als einzigartigem und leidendem Diener des Evangeliums findet sich in weiteren Texten, die allerdings fast ausschließlich nachpaulinischen Datums sind (z. B. Apg 20,23–24). Unter den unumstrittenen Paulinen findet sich eine ähnliche Terminologie am klarsten im 2. Korintherbrief, der darüber hinaus auch Zusammenhänge zwischen καταλλαγή, διακονία und θλίψεις herstellt.

Auf diesen Brief rekurriert der Vf. nun in seinem letzten, aus Sicht der Rez.in besonders originellen und innovativen Kap. (Kap. 6), wo er vorschlägt, Kol 1,24 und den dazugehörigen Kontext im Licht von 2 Kor 5,11–6,13 zu lesen. C. präsentiert einen Katalog von Gemeinsamkeiten, die es sich im Einzelnen aufzuzählen lohnt: 1. Die καταλλαγή-Terminologie, 2. die διακονία/διάκονος-Terminologie, 3. das Motiv des Leidens, 4. der heilsdramatische Skopus („redemptive-historical", ich gebe den Begriff bewusst nicht mit „heilsgeschichtlich" wieder), 5. das spezifische Verkündigungsamt, das Paulus anvertraut wird, 6. die komplementären Rollen von Christus und Paulus, 7. der bedingte Charakter der Versöhnung.

Der Vf. verwendet sehr viel Energie darauf, den Erweis zu erbringen, dass sämtliche „wir" und „uns" in 2. Korinther 5,18–21 exklusiv auf Paulus und seinen einzigartigen Versöhnungsdienst gerichtet sind: Nur Paulus wird an der Stelle zur Gerechtigkeit Gottes, was, so spekuliert C., vielleicht sogar ein Mitwirken an Gottes aktiver rechtfertigender Bundestreue bedeutet (149). Im Allgemeinen wirkt dies etwas verkrampft und gesucht, trotz einiger bedenkenswerter Einzelargumente.

Das erklärte Ziel des Vf.s, Paulus als den einzigartigen Botschafter und unverzichtbare Figur im göttlichen Heilsdrama zu zeichnen, kann gewiss auch mit einem differenzierten „wir" erreicht werden, das Paulus gleichermaßen als Mitempfänger der göttlichen Versöhnung und einzigartigen Akteur der διακονία τῆς καταλλαγῆς sieht. C. ist beizupflichten, dass es Paulus hier nicht um das „Ein-für-Allemal" der Versöhnung geht, sondern um deren Gesamtprozess, welcher Verkündigung, menschliche Antwort und schließlich, in den Worten des Kolosserbriefs, das „Hinstellen eines jeden Menschen als vollkommen in Christus" (Kol 1,28) einschließt (153). Darauf hebt C. wohl ab, wenn er immer wieder das paulinische Leiden als „redemptive-historical" im Gegensatz zu „soteriological" bezeichnet, auch wenn diese Terminologie auf den ersten Blick eher verwirrend wirkt. Paulus, so C.s zentrale These, ist sowohl im 2. Korintherbrief als auch im Kolosserbrief als Gottes einzigartiger Diener vorgestellt. Durch seinen Dienst, der von Leiden gezeichnet ist, wird er, wenngleich nicht zum Heilsmittler, so doch zu einer Art Heils*ver*mittler, und in diesem Sinne springt Paulus für Christus in die Bresche und erfüllt an seiner statt die noch fehlenden Leiden.

C.s Versuch, das Wirken von Christus und Paulus als komplementäre und leidende Heilsakteure aufzuzeigen, ist in Teilen überzeugend. Wenn der Paulus des 2. Korintherbriefes sich als „Diener der Versöh-

[1] Stellvertretend für eine Fülle von Einzelbesprechungen seien Jerry L. Sumney: „‚I Fill Up What Is Lacking in the Afflictions of Christ': Paul's Vicarious Suffering in Colossians", in: *Catholic Biblical Quarterly* 68 (4/2006), 664–680 und Jacob Kremer: „Was an den Bedrängnissen des Christus mangelt. Versuch einer bibeltheologischen Neuinterpretation von Kol 1,24", in: *Biblica* 82 (2001), 130–146 erwähnt.

nung" und damit als einzigartiger und notwendiger Akteur in Gottes Heilshandeln präsentiert, der zudem seine vielfältigen Leiden als Aufweis seines Diener-Seins sieht (2 Kor 6,4), erscheint die Paulus-Präsentation im Kolosserbrief weniger drastisch oder sprunghaft im Vergleich zum „echten" Paulus. Der Siegespreis, den C. von seiner Untersuchung davonträgt, ist eine vorsichtig geäußerte Zuversicht bzgl. der Authentizität des Kolosserbriefes. Auch wer diese Zuversicht nicht teilen mag, sieht sich auf ein faszinierendes Stück Traditionsgeschichte hingewiesen, in der das Bild des einzigartigen und leidenden Apostels, welches in einer konkreten Auseinandersetzung des historischen Apostels verwurzelt ist, sich in durchaus fließenden Übergängen via Kolosser und Epheser zum Stereotypen des „einmalig beauftragten und einmalig viel leidenden Apostels" von u. a. Lukas' Apostelgeschichte verdichten.

Zurückfragen möchte ich, inwiefern 2 Kor 5,18–6,13 wirklich die radikale Zuordnung von Christus und Paulus – ein Erstakteur, der von einem Zweitakteur *ersetzt* wird – widerspiegelt, analog zur herausgearbeiteten Bedeutung von ἀνταναπληρόω. Viel hängt vermutlich davon ab, ob das ὑπὲρ Χριστοῦ in V. 20 substitutiv oder repräsentativ gedeutet wird.

Auch wenn der Vf. gute Gründe dafür erbringt, dass Paulus sowohl im 2. Korintherbrief als auch im Kolosserbrief das göttliche *Versöhnungsgeschehen* kraft seiner Rolle als (leidender) Völkerapostel zur Vollendung bringt, bleibt die ursprüngliche Frage, inwiefern Paulus den *Mangel der Leiden Christi* auffüllt, offen und stellt sich drängender als zuvor.

Der Vf. unternimmt verschiedene Versuche, die Leiden Christi und die Leiden des Paulus zu korrelieren: Das eine ist vom anderen unterscheidbar, aber beide Leiden haben versöhnenden Charakter, und sind daher qualitativ geschieden von der Leidenserfahrung normaler Christen (162).

Trotz dieser Ausführungen bleibt unklar, in welchem Sinn die paulinischen Leiden nun allenfalls die Erstgabe der Leiden Christi komplementieren. Wenn es nicht im soteriologischen Sinne ist (eine Schlussfolgerung, die C. abwehrt) und auch nicht exemplarisch-parä-netisch gedacht werden soll, stellt sich die Frage, was die Funktion und der Charakter dieser paulinisch verkörperten Christusleiden sind.

Sind diese Leiden schlicht die unausweichlichen Begleiterscheinungen der apostolischen Mission, die den Widerstand der feindlichen Welt verdeutlichen und die im athletischen Kampfe überwunden werden müssen (vgl. Kol 1,29 und das κοπιῶ ἀγωνιζόμενος, kurz diskutiert auf S. 125)? Oder ist das Paulusleiden die unabdingbare und sinnenfällige Darstellung des paradoxen Evangeliums vom Kreuz, wie z. B. Hafemann es in seinem Werk vertritt?[2] In beiden Fällen stellt sich die Frage, warum sich das apostolische Leiden von den Leidenserfahrungen anderer Christen kategorisch und nicht nur graduell unterscheiden soll.[3] Eine sehr wichtige Frage ist zudem, woran textlich eine postulierte „Erstgabe" von Christusleiden festgemacht werden soll. C. sieht in der Erwähnung von σταύρος und αἷμα im Kolosser-Hymnus eine untrügliche Erwähnung dieser Erstgabe. Dies ist jedoch nicht unbestritten (s. o.). Genauere Überlegungen sind nötig, inwiefern es überhaupt die *Leiden* Christi sind, die für Paulus heilswirksam sind; ein Topos, der bei ihm kaum vorzukommen scheint.

Kurzum, die Frage, die C. zu lösen auszog, stellt sich zum Schluss in neuer Schärfe und in mannigfaltiger Ausformung. C. ist es dennoch bei allen Desideraten gelungen, neues Licht auf eine viel diskutierte Stelle zu werfen, dies einerseits durch die lexikalische Untersuchung und andererseits durch die interessante Heranziehung von 2 Kor 5f.

Durham Dorothea Bertschmann

Kirchengeschichte

Wolf, Hubert: **Krypta**. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte. – München: C. H. Beck 2015. 231 S., geb. € 19,95 ISBN: 978-3-406-67547-8

Das Zweite Vatikanische Konzil verstand sich als Reformkonzil, Reform wurde als Wesenselement der Kirche gesehen. Das war keineswegs unumstritten. In der Vorbereitung des Konzils waren manche Bischöfe und Theologen davon überzeugt, dass die Kirche, die auf göttlicher Stiftung gründet und eine übernatürliche, geoffenbarte Wahrheit vertritt, der Geschichte und ihren Veränderungen enthoben sei. Weiter verbreitet als diese ahistorische Sicht war die Vorstellung, dass die Kirche in ihrer Rechtsordnung und ihrer neuscholastischen Theologie die Endgestalt einer organisch gedeuteten Entwicklung erreicht habe, in der eine Veränderung nicht mehr möglich sei. Eine solche würde Verbesserung oder Verschlechterung bedeuten und beides sei mit der Kirche unvereinbar. Ihre gegenwärtige Gestalt stelle den Höhepunkt aller Entwicklung dar und sei damit unveränderlich. Dieser Überzeugung widersprachen jene, die die mittelalterliche Kirche und die Theologie der Hochscholastik für normativ erachteten, ebenso wie jene, die die Alte, ungeteilte Kirche des ersten Jt.s oder der frühchristlichen Konzilien für klassisch ansahen oder die in den biblischen Schriften bezeugte Urgemeinde als Kriterium betrachteten, ganz zu schweigen von jenen, die die Kirche für die Herausforderungen der Gegenwart wappnen und sie so zukunftsfähig machen wollten.

In der Auseinandersetzung mit derartigen Positionen vertritt der Historiker Hubert Wolf in seinem Werk *Krypta* die Überzeugung, dass es „keine ideale Phase der Geschichte mit einer mustergültigen Verwirklichung von Kirche" gebe oder je gegeben habe. Folglich, so W., „kommen alle Ausprägungen der Kirche, ihrer Institutionen, Ämter und Lehren […] als Reservoir von Ideen für eine heutige Reform der Kirche in Betracht" (21). Von besonderem Interesse erscheinen W. dabei jene Strömungen, die sich im Kampf der Ideen nicht haben durchsetzen können, die untergegangen sind, nicht selten auch verketzert oder marginalisiert wurden. Was sich durchsetzte und überlebte, ist in der gegenwärtigen Gestalt der Kirche präsent. Anregungen für eine Reform bieten v. a. aber die Verlierer. Auch sie waren nicht einfachhin nur Irrtümern verfallen, doch ihre berechtigten, vielleicht unzeitgemäßen Anliegen gingen verloren oder fanden nicht die Beachtung, die sie verdient hätten. Die Kirche ist dadurch verarmt.

Solche weithin vergessenen Ansätze und Möglichkeiten aus der Krypta zu heben und sie in die Diskussion um Reformen der Kirche einzubringen, ist Ziel der vorliegenden Arbeit. Die Krypta ist Teil der Kirche, sie gehört zu ihr, sie ist keine „Untergrundkirche". Was der Vf. in der Krypta findet, wurde historisch bereits realisiert, teilweise prägte es über Jh.e hinweg die Gestalt der Kirche. Gegenüber allen Tendenzen, den Ist-Zustand für unveränderlich – weil in göttlicher Stiftung gründend – zu erachten, zeigt W. Alternativen auf, die historisch praktiziert, später aber vergessen oder verdrängt wurden. Sie bergen Ansätze zu einer Reform und viele von ihnen scheinen dem Wesen der Kirche besser zu entsprechen, als das, was sich – aus welchen Gründen auch immer – durchgesetzt hat. Vieles war früher anders und was wirklich ist oder wirklich war, das ist auch möglich. Geschichte eröffnet einen breiten Raum von Möglichkeiten und Optionen für den Weg in die Zukunft.

Die Beispiele, die W. aufgreift und darstellt, sind weithin geläufig: Die Bestellung der Bischöfe, die keineswegs immer vom Papst frei ernannt wurden, die Jurisdiktionsvollmacht von Frauen in der Kirche, insbes. von Äbtissinnen, die Stellung des Domkapitels als Senat und Kontrollorgan an der Seite des Bischofs, das Konzil als höchste Instanz der Kirche, das, jedenfalls in Notfällen, auch über Päpste und ihre Absetzung entschieden hat. Der Verweis auf die Reformkonzilien des späten Mittelalters führt zur Stellung der Kardinäle, die als Kollegium ein Gegengewicht zum päpstlichen Primat bildeten. In der Darlegung der Armutsbewegungen zeigt der Vf. die Tendenz, die Apostolizität der Kirche nicht in der Amtssukzession, sondern in einer *vita apostolica*, einem Leben in Übereinstimmung mit dem Leben der Apostel, zu sehen und damit eine klerikalistische Engführung der Kirche zu vermeiden. Die kirchlichen Aussagen zum Subsidiaritätsprinzip gelten nach offiziellem Verständnis auch für die Kirche, wurden aber in der Praxis durch eine gerade im 20. Jh. stets zunehmende Zentralisierung der Kirche kontrapunktiert. Die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Gleichheit aller Glieder der Kirche und die Mündigkeit der Laien stehen nach der Darlegung W.s im Gegensatz zu einer Klerikalisierung, die Laien auf einen „Weltdienst" festlegen, kirchliche Angelegenheiten aber der Hierarchie reservieren will. Weiterhin stellt die Arbeit dar, dass die Berufung auf das Konzil von Trient keineswegs einen monolithischen Katholizismus rechtfertigt, sondern dass das Tridentinum als Reformkonzil sehr wohl Möglichkeiten offengehalten oder auch neu erschlossen hat, die im weiteren Verlauf in die „Krypta" abgedrängt wurden. In einem zehnten Abschnitt greift W. die Spannung auf, die das Pontifikat Papst Franziskus' bestimmt. Schon in seiner Namenswahl stellt sich der Papst in die Tradition der franziskanischen Armutsbewegung, die einer Veramtlichung widerstreitet. In seinem Pontifikat zeigt sich die Sprengkraft einer Utopie, die bereits die Gefolgschaft des Poverello selbst prägte, als in einem konfliktträchtigen Prozess aus dem charismatischen Aufbruch ein Orden wurde, dessen Mitglieder in der mittelalterlichen Kirche in der Hierarchie und an den Univ.en hohe und höchste Positionen einnahmen.

W.s Arbeit will keine neuen kirchenhistorischen Erkenntnisse vermitteln, sie konzentriert sich zudem fast ausschließlich auf Fragen der Kirchenstruktur. Die vorgetragenen Thesen wären womöglich noch pointierter ausgefallen, wenn der Vf. auch Wandlungen in der kirchlichen Lehrentwicklung, etwa im Übergang von der biblischen Gotteslehre zu den frühchristlichen Dogmen zur Trinität und zur Christologie, oder Entwicklungen in der Sakramentenlehre, der Schöpfungslehre oder der Eschatologie thematisiert hätte. Das Buch ist für eine

[2] Vgl. z. B. Scott J. Hafemann: *Suffering and the Spirit.* An Exegetical Study of 2 Corinthians 2:14–3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence, Tübingen 1986.

[3] Hier wäre ein Weiterdenken von Wolters wichtigen Ansätzen lohnend, vgl. M. Wolter: „Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi. Beobachtungen zur paulinischen Leidenstheologie", in: *New Testament Studies* 36 (4/1990), 535–557.

breite Leserschaft geschrieben, für die Reformforderungen an die heutige Kirche und ihre Strukturen wesentlich plausibler sind als Lehrentwicklungen, die oft als weltfremd empfunden werden. Die vom Vf. ausgewählten Beispiele sollen zeigen, dass vieles von dem, was in der Kirche heute ist und oft unbefragt als normativ verstanden und verteidigt wird, sehr wohl auch anders sein könnte. Der Ist-Zustand muss keineswegs der Endpunkt aller Entwicklungen sein. Die dargelegten „gefährlichen Erinnerungen" sollen denen Mut machen, die sich um Reformen mühen und die die oft pauschal vorgetragene Berufung auf die göttliche Stiftung, die zu ändern die Kirche „keinerlei Vollmacht" habe, nicht zu überzeugen vermag.

Insofern ist das Buch zweifellos auch von einem praktischen und systematischen Interesse bestimmt. Die systematische Herausforderung thematisiert W. im einführenden Abschnitt über „Reform als Wesenselement von Kirche" und im Ausblick mit einer Besinnung auf die historische Verantwortung von Aussagen mit Wahrheitsanspruch. Beide Abschnitte bilden den Rahmen der historischen Ausführungen. Das systematische Auswahlkriterium des Bandes liegt auf der Hand: Geschichte macht frei, Kirchengeschichte zeigt eine Vielfalt von Modellen, die der Verwirklichung harren. Doch welche Modelle soll man wählen? Nicht alles, was gewesen und theologisch möglich ist, wird man heute realisieren wollen. Kriterien für die rechte Auswahl lassen sich aus der Geschichte alleine nicht gewinnen. Was aus den von W. umrissenen historischen Tatsachen für die Kirche heute folgt, wie man mit ihnen umgeht, wird sich nur in einem Dialog von historischer und systematischer Theologie angemessen beantworten und dann vielleicht auch in der Praxis realisieren lassen. W.s *Krypta* ist nicht das erste, aber ein erneutes und gewichtiges Angebot historischer Theologie an die Systematik und an die kirchliche Praxis, in offenem Dialog Kriterien für Reformen in der Kirche zu bedenken. Wir können und wir dürfen, wie Karl Rahner gegen Ende seines Lebens immer wieder betonte, sehr viel mehr, als wir oft meinen.

München Peter Neuner

Cornwell, John: **Die Beichte**. Eine dunkle Geschichte. Aus dem Englischen v. Helmut Dierlamm / Enrico Heinemann. – Berlin: Berlin Verlag 2014. 319 S., pb. € 22,99 ISBN: 978–3–8270–1155–8

Einiges Aufsehen erregte John Cornwells jüngst erschienene Monographie über die „dunkle Geschichte" der Beichte in überregionalen Zeitungen (SZ, taz, DIE ZEIT etc.) und in anderen Medien (WDR, SWR, SRF etc.). Viele Rez.en sahen sich durch dieses Buch in ihrer antiklerikalen Skepsis gegenüber der römisch-katholischen Kirche bestätigt, deren fast anderthalb Jt.e andauernde Herrschaftspraxis vermeintlich im Beichtstuhl ihren höchsten Ausdruck fände. Angesichts dieser Welle der Zustimmung verwundert es umso mehr, dass C.s Werk bislang kaum Eingang in die theologisch-wissenschaftliche Diskussion gefunden hat.

Die Publikation des Historikers und Journalisten C. basiert auf einer Missbrauchserfahrung. Während der 1950er-Jahre wurde er als Internatszögling im Beichtstuhl das Opfer von sexueller Gewalt durch einen Kleriker (13, ähnlich auch 224). – Was ist vor diesem persönlichen Hintergrund das Ziel von C.s Buch? Mit seiner seit dem geschilderten Vorfall „zunehmend positivistisch geprägten Weltsicht" (14) geht es ihm darum, die Geschichte der Beichte als amtskirchliches „Instrument der Angst und Kontrolle" ins Bewusstsein zu heben, das immer wieder „von gewissenlosen Beichtvätern für ihre eigenen Zwecke missbraucht" worden sei (23).

Mit dem genannten Fokus zeichnet C. die Geschichte der Ohrenbeichte vom Beginn des Frühmittelalters bis heute nach und macht sie für alle Schattenseiten der Christentumsgeschichte verantwortlich (Abwertung der Sexualität, Geringschätzung der Frauen, angsteinflößende Folgen des Glaubens an einen zornigen Gott etc.). Papst Pius X. († 1914) charakterisiert er als das von Machthunger getriebene, von heilsgeschichtlicher Jenseitsangst besessene, von diesseitsbezogener Defizitorientierung zerquälte und von grässlicher Furcht vor der Moderne bewegte Kirchenoberhaupt, das die ohnehin schon dunkle Geschichte der Beichte wie kein anderer weiter verdüsterte: Der Papst setzte das Beichtalter von 14 auf 7 Jahre herunter und forderte statt der jährlichen Beichte das wöchentliche Sündenbekenntnis ein (120). Damit sieht C. die sexuelle Gewaltanwendung gegenüber wehrlosen Kindern ab 7 Jahren im Beichtstuhl beispiellos begünstigt. Seitdem in den vergangenen Jahren zahlreiche (frühere) Fälle sexueller Gewalt durch Kleriker in unterschiedlichen Ländern an die Öffentlichkeit gekommen sind, glaubt er sich in seiner unhinterfragten Position nachdrücklich bestätigt.

Wie lässt sich C.s Studie christentumsgeschichtlich bewerten? Als erstes muss man sagen, dass er in der Geschichte genau das findet, was er sucht. Er erzählt die über Jh.e hinweg systematisch angelegte und für ihn in Papst Pius X. gipfelnde Vorgeschichte zu seiner traumatischen Erfahrung sexueller Gewalt. Tatsächlich eröffnet diese Betroffenheit den Blick auf die bislang womöglich zu wenig untersuchten Abgründe der christlichen Beichtgeschichte, die bei C. allerdings wie eine einseitige positivistische „Chronique scandaleuse" daherkommt. Exemplarisch verwiesen sei hier allein auf die Aneinanderreihungen sexueller Vergehen in den Kap.n „Seminarsexologie" (185–216) und „Sexueller Missbrauch im Beichtstuhl" (219–254). Auch die oftmals unangemessene Sprache darf nicht unerwähnt bleiben („heiliger Schnickschnack" als Ausdruck für Andachtsbilder oder geweihte Kerzen [150]; Pilgerschaft zu Marienaltären als „beliebter Sport" [150]; „Reinlichkeitsfimmel" im Blick auf die Sorge um sexuelle Enthaltsamkeit [153] etc.). Zum zweiten ist festzuhalten, dass C. jede Auseinandersetzung mit der bisherigen Erforschung der Buße vermeidet. Bspw. findet sich bei ihm nichts zu der ursprünglich durch den Soziologen Alois Hahn eingebrachten und inzwischen auch von anderen Forschern weitergeführten These, dass sich die mit der christlichen Buße verbundene Selbstreflexion des Beichtenden als „Biographiegenerator" auswirkte – mit gleichermaßen individuellen wie kulturübergreifend-interepochalen Folgen bis heute!

Kurzum: Es wirkt tragisch, dass C. aufgrund der Erfahrung, im Beichtstuhl von einem *Erwachsenen* in seiner *kindlichen* Persönlichkeit missachtet und gewalttätig angegangen worden zu sein, als Vf. des 21. Jh.s kein Empfinden für die Andersheit von Menschen anderer Epochen zu erkennen gibt. Stattdessen greift er ohne jeden Selbstzweifel, dafür mit einem Gefühl der Überheblichkeit, auf sein naturwissenschaftlich-psychologisch geprägtes Weltbild als absoluten Maßstab seiner Weltdeutung zurück.

Durchweg ist der Positivismus, der C.s Studie durchzieht, das Resultat einer fehlenden methodischen Verortung, die zu einer schwerwiegenden Einseitigkeit führt und C. seine persönliche Betroffenheitsgeschichte zum Dreh- und Angelpunkt seiner Arbeit erheben lässt. Somit erinnert dieses leicht lesbare Werk doch eher an die Kirchengeschichtsschreibung eines Karl-Heinz Deschner denn an die tatsächlich voranzutreibende kulturgeschichtliche Aufarbeitung der christlichen Beichtgeschichte.

Essen Hubertus Lutterbach

Fälschung als Mittel der Politik? Pseudoisidor im Licht der neuen Forschung: Gedenkschrift für Klaus Zechiel-Eckes, hg. v. Karl Ubl / Daniel Ziemann. – Wiesbaden: Harrassowitz 2015. 268 S. (Monumenta Germaniae Historica – Studien und Texte, 57), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–447–10335–0

Als Klaus Zechiel-Eckes 2001 drei Arbeitshandschriften des Fälschers identifizierte und das Kloster Corbie als Fälschungsort sowie Paschasius Radbertus als Urheber des unter dem Namen Pseudoisidor bekannten Werkes wahrscheinlich machen konnte, hat er die Forschung zu Pseudoisidor auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Er eröffnete damit die Möglichkeit zu neuen Ansätzen, warf aber auch zahlreiche neue Fragen auf, etwa nach dem Zusammenhang zwischen dem monastischen Milieu einerseits und episkopalem Interesse andererseits, nach der Bewertung der Herkunft einer Handschrift aus einem bestimmten Kloster und nach der Bedeutung der Zuschreibung an Paschasius Radbertus vor dem Hintergrund seiner Vorstellungen und des mit ihm verbundenen Personenkreises. Mit diesen Fragekomplexen setzen sich die Beiträge der Gedenkschrift für den 2010 verstorbenen Klaus Zechiel-Eckes auseinander.

In der Einleitung zeigen *Karl Ubl* und *Daniel Ziemann* die durch die Forschungen Zechiel-Eckes' aufgeworfenen Fragen auf und fassen die wichtigsten Ergebnisse der folgenden Beiträge prägnant zusammen.

Den Anfang der Forschungsbeiträge macht *Abigail Firey* mit ihrem Beitrag „Canon Law Studies at Corbie". Sie geht der Frage nach, ob man das Kloster Corbie tatsächlich als Heimat Pseudoisidors betrachten darf. Dabei wird deutlich, dass die Frage nach der Zuweisung der Handschriften überaus kompliziert ist, da auch in anderen Skriptorien die für Corbie als typisch geltende a-b-Schrift verwendet wurde. Eine Reihe dieser Handschriften sind offenbar in Arbeitsteilung von professionellen Schreibergruppen hergestellt worden, wodurch Corbie weniger als Produktionszentrum Pseudoisidors erscheint. F. verdeutlicht diesen Prozess am Beispiel der Handschrift Berlin, Hamilton 132, in der sich die früheste Überlieferung der „interpolierten Hispana" (*Collectio Hispana Gallica Augustodunensis*) findet. Diese Hispana-Version bildet die Grundlage der Fälschung. Die Vf.in kommt aufgrund der Brüche innerhalb des Textes und der ungefähr 26 Schreiber zu dem Schluss, dass die Handschrift an zwei verschiedenen Orten erstellt wurde. Dabei wurden verschiedene Vorlagen benutzt, sodass der Text zwischen der „interpolierten Hispana" und der Dionysiana hin- und her wechselt. Dies ist aber wohl nicht die Folge einer Überarbeitung des schon fertigen Textes, sondern der Text wurde von Anfang an in dieser Form erarbeitet. F. fordert des-

halb, man müsse über ein komplexeres Modell der Produktion, Verbreitung und des Gebrauchs der Handschriften gegenüber jenem von Zechiel-Eckes nachdenken. Einen Vorschlag, wie dieses Modell eventuell aussehen könnte, macht sie leider nicht.

Eric Knibbs, „Pseudo-Isidore in the A1 Recension", untersucht die Überlieferung Pseudoisidors in den frühen Handschriften des 9. Jh.s. Er geht davon aus, dass eine Gruppe der A1-Rezension in Wirklichkeit einen eigenen Überlieferungsstrang (A3) darstellt, da die Handschriften dieser Gruppe ursprünglich nur den Teil III der Falschen Dekretalen enthielten. Dies gelte für Paris lat. 9629 und New Haven, Yale Univ., Beinecke Library 442, während beim Ottobonensis lat. 93 der dritte Teil ursprünglich fehlte. Dadurch ergibt sich eine neue, deutlich kürzere Pseudoisidorrezension A3, die nur den dritten Teil umfasste. Demnach ist Pseudoisidor zunächst nur in der A/B-Rezension vollständig überliefert worden, während A1, A2 und A3 ursprünglich nur Teile von Pseudoisidor enthielten. Die Verbreitung der Falschen Dekretalen scheint demnach in mehreren Stufen erfolgt zu sein.

Semih Heinen, „Pseudoisidor auf dem Konzil von Aachen im Jahr 836", geht zunächst darauf ein, welchen Sinn die Kurzversion A2 gehabt haben könnte. Sie sollte möglicherweise eine durch lange Überlieferung bereits defekte Sammlung vorspiegeln und der Fälschung damit mehr Glaubwürdigkeit verleihen. Anschließend überprüft H. anhand eines Textvergleichs, ob Pseudoisidor die Akten der Synode von Aachen 836 benutzte und kommt zum Ergebnis, dass wohl umgekehrt die Aachener Synode Pseudoisidor verwendete. Zuletzt wendet H. sich der Frage zu, warum Ebo von Reims 835 nicht nach seiner Absetzung an den Papst appellierte, wenn die Falschen Dekretalen schon im Umlauf waren, die ihm die Möglichkeit dazu gegeben hätten. Da Ludwig der Fromme das Urteil gegen Ebo aber von Papst Gregor IV. bestätigen ließ, scheint für Ebo eine Appellation keinen Sinn gemacht zu haben.

Dem Verhältnis von Pseudoisidor und den Dekretalen des Benedictus Levita widmet sich *Gerhard Schmitz* in seinem Aufsatz „Verfilzungen. Isidor und Benedict". Nach einer gelungenen Darstellung der Forschungsdiskussion macht er anhand der Aussagen zu den Chorbischöfen bei Benedictus Levita deutlich, dass sich aus ihnen keine zeitliche Präferenz Benedicts vor Pseudoisidor ableiten lässt. Vielmehr deute Benedicts Kapitel 3,463 eher auf eine Übernahme aus Pseudoisidor hin. Insgesamt gibt es jedoch nach dem bisherigen Stand der Forschung keinen Anhaltspunkt dafür, dass eine direkte Textabhängigkeit zwischen der Sammlung Benedicts und den pseudoisidorischen Dekretalen besteht.

Steffen Patzold, „Überlegungen zum Anlass für die Fälschungen früher Papstbriefe im Kloster Corbie", stellt die Frage, ob wirklich die „Zerschlagung" der sog. Reichseinheitspartei im Jahr 835 der Grund für die Fälschung der pseudoisidorischen Dekretalen war. Er zeigt, dass es 835 keine Verbindung der heterogenen Gruppe bischöflicher Opfer zum Kloster Corbie gab. Deshalb schlägt er den Aufstand von 830 und die Schicksale Walas und Bischof Jesses von Amiens als Ausgangspunkt der Fälschung vor, da hier nicht nur die Verbindung zu Corbie besteht, sondern bei der Absetzung Jesses Aspekte eine Rolle spielen, die bei Pseudoisidor zentral sind.

Bei *Clara Harder*, „Der Papst als Mittel zum Zweck?", steht die Bedeutung, die der Papst in den Falschen Dekretalen einnimmt, im Mittelpunkt. Im Gegensatz zu älteren Forschungsmeinungen betont sie die überragende Bedeutung, welche die Falschen Dekretalen dem Papst zuschreiben, und führt die neue päpstliche Autorität im Frankenreich seit den 840er-Jahren auch auf das Papstbild Pseudoisidors zurück.

Patrick Breternitz untersucht, ob die im *Epitaphium Arsenii* Ratberts von Corbie überlieferte Kritik Walas an der Vergabe von Kirchengut durch Kaiser Ludwig den Frommen authentisch ist. Er kommt zu dem Schluss, dass Ratbert Kritikpunkte seiner eigenen Zeit auf Wala zurückprojizierte.

Courtney M. Booker, „The False Decretals and Ebbo's *fama ambigua*. A Verdict Revisited", gibt schließlich einen Überblick über das Bild Erzbischof Ebos von Reims bis zur heutigen Forschung. Während Ebo bereits in den zeitgenössischen Quellen negativ beschrieben wird, versuchte die neuere Forschung eine Ehrenrettung Ebos. Aufgrund seiner Absetzung 835 wurde der Fall Ebos früher auch mit der Entstehung der Falschen Dekretalen in Verbindung gebracht. Der Zusammenhang könnte allerdings ganz anders sein, als bisher angenommen. B. schlägt vor, den bis jetzt nicht identifizierten und negativ gekennzeichneten „Phassur" des *Epitaphium Arsenii* Ratberts mit Ebo zu identifizieren, da dieser 830 an der Absetzung Walas (und auch Jesses von Amiens) beteiligt war. Dieses Ergebnis passt zur Wendung Pseudoisidors gegen die Metropoliten und wäre ein weiteres Argument dafür, mit Patzold den Aufstand von 830 als Ausgangspunkt der Fälschung anzunehmen.

Der Band schließt mit einer Würdigung der wissenschaftlichen Arbeit Klaus Zechiel-Eckes aus der Feder *Wilfried Hartmanns*.

Die Beiträge machen deutlich, dass noch viel in der Pseudoisidorforschung zu tun bleibt. Viele Fragen werden sich – wenn überhaupt – nur durch sehr komplizierte und komplexe Handschriften- und Textanalysen beantworten lassen. Allerdings wird in den Beiträgen eine durchaus gut begründete Tendenz sichtbar, die Entstehung zumindest von Teilen der Falschen Dekretalen vor das Jahr 835 zu verschieben, wodurch der Aufstand von 830 als Ausgangspunkt der Fälschung wahrscheinlich wird.

Zürich Sebastian Scholz

Lauderbach, Sabine: **Papst Benedikt XV.** Päpstliche Europavorstellungen in Kriegs- und Nachkriegszeiten (1914–1922). – Hamburg: Kovač 2015. 388 S. (Studien zur Kirchengeschichte, 24), kt € 98,80 ISBN: 978–3–8300–8347–4

Das Mainzer Graduiertenkolleg *Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung „Europa" (1890 bis zur Gegenwart)* versucht seit 2009 die Frage zu beantworten, „wie sich das christlich grundierte Gesellschaftsmodell vor der Folie der ‚europäischen Herausforderung' im ‚langen' 20. Jahrhundert entwickelte und veränderte"[1]. Zu den ersten Früchten dieser Bemühungen zählt Sabine Lauderbachs Studie zu den Europavorstellungen Papst Benedikts XV. (1914–1922).

L. geht der Frage nach, „ob Benedikt XV. [...] als Wegbereiter des auf Völkerverständigung und ‚Europa' ausgerichteten Denkens unter den Päpsten des letzten Jahrhunderts bezeichnet werden kann, und ob die Entstehungslinien eines konkreten päpstlichen Europaverständnisses ihre Basis tatsächlich im Pontifikat des so genannten Friedenspapstes haben" (17). Dazu führt sie einerseits eine Art Diskursanalyse durch, bei der sie öffentliche Verlautbarungen des Papstes (Enzykliken, Reden usw.) nach einem „Europabewusstsein" bzw. nach „Europavorstellungen" (21f) durchsucht. Andererseits setzt sie sich mit konkreten Initiativen auseinander, mit welchen der Heilige Stuhl versuchte, das päpstliche Europakonzept politisch zu verwirklichen.

Der erste Teil der Studie geht der Entwicklung des Denkens Giacomo della Chiesas bis zu seiner Papstwahl im Jahre 1914 nach. L. verortet ihn dabei in der Tradition der Ideen Leos XIII. von einer internationalen Friedensordnung christlichen Rechts und der Funktion des Papstes als „arbiter mundi".

Der zweite Teil analysiert die päpstlichen Ansichten zum Problem von „Krieg und Frieden". Diese seien von drei Leitlinien bestimmt gewesen: Neutralität in der Auseinandersetzung der Mächte, Bereitstellung humanitärer Hilfe sowie „Versöhnung zwischen den Nationen und Wiederherstellung des Friedens" (94f). Ausdruck fanden diese in zahlreichen Verlautbarungen während des Weltkrieges, die zum Frieden aufforderten. Als diese keine Wirkung zeigten, ergriff der Papst mit der Friedensnote vom 1. August 1917 eine konkrete Initiative, um die verfeindeten Mächte zu Verhandlungen zu bewegen. Sie stellte den Höhepunkt der Friedensappelle dar, setzte sich mit den Bedingungen des Friedens am elaboriertesten auseinander und „markiert einen wichtigen Entwicklungsschritt im päpstlichen Europadenken" (169). L. kommt sogar zu dem Schluss, dass Benedikt XV. in seinen Verlautbarungen der Kriegszeit „im Hinblick auf Europa [...] tatsächlich eine konkrete Einigungs-Perspektive entwickelt" hat (195).

Der dritte Teil widmet sich dem Problemkomplex „Völker und Nationen". Benedikt XV. sei entsprechend der societas-perfecta-Lehre indifferent gegenüber der Regierungsform der weltlichen Staaten gewesen. L. folgert aus der Lehre von der vollkommenen Gesellschaft der Kirche darüber hinaus, dass für den Papst „eine europäische Einigung [...] nur dann funktionsfähig war, wenn sie sich nach dem Vorbild der Kirche konstituiere" (226). Da die päpstlichen Europavorstellungen in den Pariser Friedensverhandlungen nicht berücksichtigt wurden, brachte Benedikt XV. seine Unzufriedenheit in der Enzyklika *Pacem, Dei munus pulcherrimum* vom 23. Mai 1920 zum Ausdruck. In dieser erscheint die deutsch-französische Versöhnung als zentraler Bestandteil der päpstlichen Europapolitik. Benedikt XV. verstand Europa als Gemeinschaft der Völker unter christlichem Dach. In den beginnenden 1920er-Jahren versuchte die vatikanische Diplomatie immer wieder das päpstliche Sicherheitskonzept für einen dauerhaften Frieden in Europa in die Diskussion einzubringen. Sie plädierte für ein Mächtegleichgewicht, ein internationales Schiedsgericht und Abrüstung. Russland, egal ob zaristisch oder bolschewistisch, spielte in der Europakonzeption wiederum als „‚Gefahr von außen'" (294) eine wichtige Rolle.

Insgesamt hält die Vf.in das Denken Benedikts XV. für innovativ gegenüber den Europavorstellungen seiner Vorgänger: „[Es] kann konstatiert werden, dass die Entstehungslinien eines neueren päpstlichen Europaverständnisses ihre Basis im Pontifikat Benedikts XV. haben, der demzufolge als früher Wegbereiter des auf Völkerverständigung ausgerichteten Europadenkens unter den Päpsten des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden kann." (324)

L.s Studie ist der Versuch einer übergreifenden Deutung der Politik Benedikts XV. Sie unternimmt es, seine vielfältigen öffentlichen Äußerungen und die zahlreichen politischen Initiativen, die er selbst und seine Diplomaten unternahmen, unter einem Konzept zusammenzufassen. Denn zweifellos spielte „Europa" eine wichtige Rolle im Denken und Handeln des Papstes.

Doch L.s Synthese weist bedeutende Schwächen auf. So bleibt die Analyse der päpstlichen Verlautbarungen oftmals an der Oberfläche. Einzelne Äußerungen des Papstes zu „Europa" werden zwar gesammelt, untereinander in Beziehung gesetzt und im zeitgenössischen politischen Kontext verortet, jedoch zu wenig zu ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund befragt. Es bleibt letztlich offen, ob sein Denken eher theologisch oder eher politisch fundiert war. Das Verhältnis zu anderen Europakonzeptionen der Zeit wird nur gestreift und lediglich immer wieder betont, dass das päpstliche Denken modern

[1] Selbstvorstellung: http://graduiertenkolleg.ieg-mainz.de/wir-ueber-uns (letzter Abruf: 17.11.2015).

und innovativ gewesen sei. Dass der Heilige Stuhl mit seinen politischen Aktivitäten gewiss auch eigene Interessen, v. a. wieder als souveränes Völkerrechtssubjekt anerkannt zu werden und die römische Frage im eigenen Sinne zu lösen, verfolgte, wird von der Vf.in unzureichend reflektiert.

Des Weiteren ist die Zuspitzung der Studie auf das Denken des Papstes problematisch. Zwar registriert L. neuere Ansätze der Biographieforschung, nach denen das Leben einer historischen Persönlichkeit v. a. vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Gesellschaftsstruktur und im Rahmen eines verzweigten personellen Netzwerks zu untersuchen ist, tatsächlich versucht sie aber eher in traditioneller Weise das Denken eines „großen Mannes" zu rekonstruieren. Dies gerät aufgrund des Mangels an päpstlichen Selbstzeugnissen, den die Vf.in selbst registriert, zu einer Gratwanderung. So muss die Vf.in immer wieder auf Äußerungen Kardinalstaatssekretärs Pietro Gasparri und anderer Kurialer zurückgreifen, um die päpstlichen Vorstellungen zu rekonstruieren. Es wäre deshalb besser gewesen, von Anfang an nach dem Europakonzept des Heiligen Stuhles zu fragen statt nach dem des Papstes.

Das Europakonzept Benedikts XV. bleibt so trotz der Auswertung eines großen Quellenkorpus schemenhaft. Es wird vielfach nicht klar, ob der Papst sich tatsächlich um „Europa" bemühte oder vielmehr um den Frieden im Allgemeinen. Außer dass Benedikt XV. Frieden und Friedenssicherung, zwischenstaatliche Kooperation sowie den Kampf gegen Revolution und Bolschewismus befürwortete und all diese Bemühungen unter einem christlichen Dach versammelt wissen wollte, findet sich wenig Konkreteres. Dass dem Papst auch nur im Ansatz so etwas wie die europäische Einigung nach dem Zweiten Weltkrieg, die L. offenbar als normativen Maßstab an ihren Untersuchungsgegenstand anlegt, vorschwebte, stellt gewiss eine Überinterpretation der Quellen dar.

Münster Christoph Valentin

Orte der Zuflucht und personeller Netzwerke. Der *Campo Santo Teutonico* und der Vatikan 1933–1955, hg. v. Michael Matheus / Stefan Heid. – Freiburg: Herder 2014. 592 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–30930–4

Vorliegender Band wurde vom Mainzer Historiker Michael Matheus und von Stefan Heid, dem Direktor des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, herausgegeben und geht auf eine Tagung zurück, die vom 21.–23. März 2013 in Rom stattfand. Diese beleuchtete die Bedeutung des *Campo Santo Teutonico* und des Vatikans während des Nationalsozialismus und der Nachkriegszeit. Gegründet in karolingischer Zeit, beherbergt das Haus heute neben Friedhof, Bruderschaft und Kirche den römischen Sitz der Görres-Gesellschaft, außerdem ein Priesterkolleg, in dem sich seit 1876 zahlreiche Theologen, Kanonisten und Historiker zu Spezialstudien aufgehalten haben.

Viele Literaten und Wissenschaftler verließen Nazi-Deutschland – mehr oder weniger freiwillig. In der öffentlichen Wahrnehmung scheint hingegen weniger präsent, dass es auch etliche Kirchenmänner waren, die vor dem Regime das Weite suchten. Für einige von ihnen war Rom der gewählte Zufluchtsort, neben dem Vatikan im eigentlichen Sinn das auf vatikanischem Staatsgebiet gelegene Priesterkolleg im *Campo Santo Teutonico*. Am bekanntesten ist der spätere Bonner Kirchenhistoriker Hubert Jedin, dessen römische Zeit *Günther Wassilowsky* untersucht (52–75). Durch seine Mutter „Halbjude" und von daher zur Emigration gezwungen, verbrachte Jedin in Rom immens fruchtbare Jahre und konnte durch seine Forschungen im Vatikanischen Archiv die Basis für sein Hauptwerk legen, die Geschichte des Konzils von Trient, wie er in seinem Lebensbericht selbst ausführlich erläutert hat. Bekannt ist heute auch, dass er Rom verließ, als eine Affäre mit der Frau eines deutschen Diplomaten bekannt wurde. Jedin bewarb sich um ein Ordinariat in Deutschland und ging nach Bonn (der Begriff „Flucht", vgl. 69–72 ist vielleicht etwas übertrieben). Erhellend ist der Hinweis, Jedins ins Monumentale zielender wissenschaftlicher Ehrgeiz könnte auch dadurch motiviert gewesen sein, dass er die nationalsozialistische These der Minderwertigkeit des Nichtariers für seine Person widerlegen wollte. Dass er sich nach seiner Heimkehr in die Heimat in wissenschaftlicher, politischer und innerkirchlicher Hinsicht zunehmend konservativ gab, bleibt nach den römischen Erfahrungen jedenfalls verwunderlich.

Neben Jedin werden die Kanonisten Stephan Kuttner (76–93) und Hermann Hoberg (418–428), die Philosophin Anneliese Maier (94–122) und die Archäologin Hermine Speier (123–136) in den Blick genommen.

Johan Ickx und *Stefan Heid* widmen sich in ihrem Überblicksartikel dem *Campo Santo Teutonico* während der Kriegszeit (137–196). Zahlreiche Schutzsuchende fanden in dem quasi extraterritorialen Kollegsgebäude Unterkunft, besonders während der deutschen Besatzung Roms. Ein Bewohner, der irische Priester Hugh O'Flaherty, organisierte von hier aus Hilfe für Flüchtende und Verfolgte (173–180). Den damaligen Rektor Stoeckle scheint Giovanni Battista Montini, also der spätere Papst Paul VI., wiederholt um Hilfe für bestimmte Personen gebeten zu haben (184ff).

Wohl weniger als Zufluchtsuchende wird man die beiden deutschen Botschafter beim Hl. Stuhl verstehen müssen, eher als diplomatisch-politische Grenzgänger. Insofern wirkt der Bezug zum Thema der Tagung in den entsprechenden Artikeln dieses Bandes etwas konstruiert. *Gregor Wand* schreibt über Diego von Bergen, der insgesamt wohl eine wenig profilierte Rolle hatte (199–221). *Anselm Doering-Manteuffel* widmet sich in einem erhellenden Aufsatz dessen Nachfolger Ernst von Weizsäcker (222–237). Der Staatssekretär im Außenamt drängte sich 1943 geradezu auf, den römischen Ehrenposten zu erhalten, der ihn des politischen Tagesgeschäftes entheben sollte. Bei der Frage „Zuflucht oder Dienst?" tendiert der Vf. eher zu ersterem. Seit er 1941 von Massenmorden an Juden erfahren hatte, versuchte der Diplomat, „sich dem Hineingleiten ins System der Rechtlosigkeit und des Verbrechens zu entziehen" (228). Sein Wirken als Botschafter bleibt indes uneindeutig: Einerseits brach er nicht mit dem Regime, suchte keinen direkten Kontakt zum Widerstand gegen Hitler und opponierte nicht offen gegen Deportationen von Juden. Andererseits stellte er während der deutschen Besatzung Schutzbriefe für kirchliche Häuser aus, die Juden und Regimegegner beherbergten.

Weniger differenziert im Urteil scheint der zweite Artikel zum Thema von *Karl-Joseph Hummel* zu sein, leider auch nicht ohne Wiederholungen von schon Gesagtem (238–268). Dass sich von Weizsäcker „Verdienste erworben" (245) habe um den Schutz der Stadt Rom und des Vatikans, wird letztlich nicht hinreichend belegt. Auch was den Schutz von Juden im Zusammenhang mit der Razzia vom Oktober 1943 angeht, ist der Vf. auf Vermutungen angewiesen. Am Ende steht kein klares Urteil, ob der Botschafter zum Widerstand zu zählen ist oder nicht. Die betreffenden Personen nahmen ihn jedenfalls nicht als einen der ihren wahr.

Es ist viel über die Rolle des letzten Vorsitzenden der Zentrumspartei, Ludwig Kaas, spekuliert worden. Der Trierer Priester fand nach der Abstimmung über das Ermächtigungsgesetz und der folgenden Gleichschaltung des Parteiensystems Zuflucht in Rom. Seine römischen Jahre beschreibt ein Aufsatz *Rudolf Morseys* (269–299), der letztlich auch im Dunkeln stochert, was das politische Wirken zugunsten des Widerstands und eine Beraterrolle bei Pius XII. angeht. Kaas hat beim Einmarsch der Deutschen alle politischen Papiere vernichtet, sodass man auf Indizien angewiesen ist. Sein Weggang aus Deutschland wurde vielfach als Flucht aus der Verantwortung empfunden. Erst mit der Leitung der Ausgrabungen unter St. Peter fand der Prälat, der deutschen Boden nie wieder betreten hat, eine ausfüllende Rolle.

Michael Matheus beleuchtet das Schicksal der fünf deutschen Forschungsinstitute in Rom, deren Bibliotheken z. T. von den Nationalsozialisten abtransportiert und deren Gebäude nach dem Abzug der Deutschen vom italienischen Staat beschlagnahmt worden waren (357–386). Es bedurfte des Einsatzes der deutschen Bundesregierung unter Konrad Adenauer, im Zusammenspiel mit hohen Geistlichen deutscher Herkunft im Vatikan, deren Wiedereröffnung zu bewerkstelligen. Besonders in den Blick genommen wird das römische Institut der Görres-Gesellschaft (*Stefan Heid*, 303–356), das einen anderen Charakter als die weiteren deutschen Forschungseinrichtungen in Rom hatte, weil es nicht in staatlicher Trägerschaft steht.

Arnold Nesselrath, stellvertretender Direktor der Vatikanischen Museen, schreibt über deren ehemaligen Generaldirektor, der weder Deutscher noch Exilant noch Kleriker im *Campo Santo Teutonico* war (429–448): „Deoclecio Redig de Campos passt nicht recht zu den Personen, um die es bei dieser Tagung ging." (448) Bei der Lektüre stellt sich der Eindruck ein, dass eines der wichtigsten Museen der Welt anscheinend lange Zeit nach Gutsherrenart geführt wurde.

Persönlich gefärbt ist das Zeugnis *Klaus Schatz'* über einen anderen Deutsch-Römer, den Mediävisten Friedrich Kempf SJ, der über vier Jahrzehnte das akademische Leben an der seinerzeit renommierten Kirchenhistorischen Fak. der *Gregoriana* (der einzigen ihrer Art) entscheidend mitprägte (449–456).

Dominik Burkards materialreicher Artikel über den Braunsberger, später Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink kommt ohne ein klares Fazit aus (457–559). Der Sinn des beigegebenen langen prosopo-

graphischen Anhangs (ab S. 527) erschließt sich nicht, weil es zu den meisten Namen ausreichend Literatur gibt. Biogramme wären vielleicht am Ende des Bandes sinnvoll gewesen, weniger als Beigabe zu einem einzelnen Artikel.

Einen eher losen Bezug zum *Campo Santo Teutonico* hat auch der Artikel *Norbert M. Borengässers* über die Dölger-Schüler, von denen der Lehrer erwartete, dass sie – wie er – ihre Forschungen durch einen Romaufenthalt vertieften (560–574).

Sicher wäre es aufschlussreich gewesen, einen Seitenblick auf die anderen beiden deutschsprachigen Studieneinrichtungen in Rom zu werfen, das *Collegium Germanicum et Hungaricum* und die *„Anima"*. So hätte sich sicher zeigen lassen, dass auch diese beiden Häuser von den Zeitereignissen nicht unberührt geblieben sind. Immerhin kommt der Rektor der *„Anima"*, der für nationalsozialistisches Gedankengut aufgeschlossene Alois Hudal, in diesem Band immer wieder vor. Ivo Zeiger (1898–1952), seit 1939 Rektor des *Germanicums* und Vertrauter Pius' XII., taucht hingegen nicht einmal im Register auf. Viel konnte er nach dem Ende der deutschen Besatzung für die deutschen Kriegsgefangenen erreichen und wurde bis zur Ernennung eines Nuntius Leiter der vatikanischen Mission in Westdeutschland. In ihm wird man eine Schlüsselfigur der deutsch-vatikanischen Beziehungen jener Zeit zu sehen haben.

Äußerst nützlich ist ein den vielseitigen und informativen Artikeln beigegebenes Register. Dieser Band liefert nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des *Campo Santo Teutonico*, sondern auch zur Exilforschung und zum vatikanisch-deutschen Verhältnis in den Jahren 1933–1955.

Augsburg Jörg Ernesti

Kopp, Matthias: **Franziskus im Heiligen Land.** Päpste als Botschafter des Friedens: Paul VI. – Johannes Paul II. – Benedikt XVI. – Franziskus. – Kevelear: Butzon & Bercker 2014. 192 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–7666–1880–1

Mehr als der Haupttitel des Buches und sein Untertitel versprechen, bietet Matthias Kopp mit seinem Buch: Es ist viel mehr als nur eine Einzelanalyse der Heiliglandreise Papst Franziskus' im Mai 2014 oder der drei Reisen seiner Vorgänger – 2009: Benedikt XVI.; 2000: Johannes Paul II.; 1964: Paul VI. –, sondern eine systematische Gesamtdarstellung der wechselhaften Geschichte zwischen Hl. Stuhl und Hl. Land, die auch eine kirchenhistorische Diss. darstellen könnte. Anders als in seinem Buch *Pilgerspagat: Der Papst im Heiligen Land* aus dem Jahr 2001, das v. a. die Papstreise Johannes Pauls II. 2000 analysiert und mit seinen Ansprachen dokumentiert, legt K. hier nun den geschichtlichen Zusammenhang seit 1847 und die Hintergründe der einzelnen Reisen ausführlich dar und bietet erstmals eine Zusammenschau aller päpstlichen Heiliglandreisen. Mit seinem Werk gelingt es K., der die letzten drei Papstreisen in verschiedenen Funktionen persönlich vor Ort begleitet hat und ein profunder Kenner des Nahen Ostens und des Vatikans ist, zu zeigen, was er selbst treffend konstatiert: „Fünf Jahrzehnte Papstreisen ins Heilige Land sind das Spiegelbild für fünfzig Jahre minutiöser vatikanischer Nahostdiplomatie." (297)

Das Buch zeichnet sich durch einen stringenten Aufbau aus und gliedert sich neben dem Vorwort in sieben Kap., denen sich ein Anhang und Endnoten anschließen.

In seinem Vorwort unter dem Titel „Warum noch ein Papstbuch nötig ist" beschreibt der Vf. die Motivation für die Abfassung des Buches und gibt eine Exposition.

Das erste Kap. (11–23) steht unter der Überschrift „Christen und kirchliches Engagement im Heiligen Land – ein Überblick", in dem der Vf. einen sachlichen Überblick über die Situation der Christen im Hl. Land gibt und eine Zusammenstellung der raren statistischen Zahlen zur christlichen Bevölkerung im Hl. Land bietet. Der Vf. zeigt hier auf, wie sich die christliche Minderheit heute definiert, wo ihre Herausforderungen liegen und wo sie auf internationale Unterstützung angewiesen ist.

Auf dieser Grundlage baut das zweite Kap. (24–96) „Der Heilige Stuhl und das Heilige Land – eine wechselvolle Geschichte" auf und blickt sowohl auf die Geschichte der Ortskirche als auch auf das Engagement sowie die jeweiligen politischen Interessen des Hl. Stuhls. Der Durchgang beginnt mit dem Jahr 1847, in dem das Lateinische Patriarchat von Jerusalem wieder eingerichtet wurde, um die Sorge des Hl. Stuhls um die katholischen Christen im Hl. Land zu unterstreichen. Es folgen dann u. a. grundlegende Informationen zum UN-Teilungsplan, zur Staatengründung, zum Sechstagekrieg, zum Zweiten Vatikanischen Konzil, zu den Verhandlungen in Camp David, zur Intifada, zum Grundlagenvertrag von 1993 und seinem Folgeabkommen von 1997, zum Mauerbau, zum Christenexodus, zur Nahostsynode und zum Arabischen Frühling. Dabei blickt der Vf. auch schon einmal der zeitlichen Chronologie folgend auf die jeweiligen Pontifikate und ordnet die vier Heiliglandreisen ein.

Mit den beiden ersten Kap.n hat K. die hilfreichen Grundlagen gelegt, um im Anschluss daran die vier Papstreisen ausführlich zu dokumentieren, zu analysieren, zu bewerten und die jeweiligen Propria verstehen zu können. K. gelingt es im zweiten Kap. einerseits gründlich mit vielen Informationen, aber andererseits dennoch nicht ausufernd, sowohl päpstliche Nahostdiplomatie als auch die komplexe politische Situation in ihren historischen Kontexten eingeordnet darzustellen.

In vier Kap.n werden die einzelnen Reisen nun nachgezeichnet, analysiert und bewertet. Die Kapitelüberschriften lauten: „Auftakt: Papst Paul VI. 1964 im Heiligen Land" (97–127) – „Freundschaft: Papst Johannes Paul II. 2000 im Heiligen Land" (128–185) – „Brüder: Papst Benedikt XVI. 2009 im Heiligen Land" (186–229) – „Perspektive: Papst Franziskus 2014 im Heiligen Land" (230–296). Der Vf. folgt jeweils der Chronologie der Reisen und gibt im Anschluss eine Gesamtbewertung der Reisen. Neben den Tagesdaten bieten jeweils gut gewählte Überschriften wie bspw. „Im Herzen: Der Papst in der Grabeskirche" (222) eine gute Gliederung. Mit den vier Stichworten aus den Kap.überschriften bietet der Vf. zudem jeweils ein Motto an, mit dem die betreffende Reise in der Retrospektive zusammengefasst werden kann.

Mit den Geleitworten des Kardinalstaatssekretärs Petro Parolin, die dem Buch vorausgehen und die Wertschätzung seitens des Vatikans dokumentieren, kann bestätigt werden, dass es K. gut zu verdeutlichen gelingt, wie „durch die Besuche [...] jedes Mal wesentliche, neue und dem jeweiligen besonderen Charisma des Pontifex entsprechende Impulse gegeben wurden, die dann in der Folgezeit aufgegriffen und praktisch ausgewertet werden konnten, um weitere Meilensteine zu setzen auf dem Weg zu Aussöhnung und Frieden" (5). In Verbindung mit dem zweiten Kap. wird hier dem Leser nun ganz deutlich, wo die jeweiligen Propria in den teils bewegenden Äußerungen und Gesten der Päpste liegen. Z. B. wird die Bedeutung der Geste des Besuches von Papst Franziskus auf dem Herzlberg, wo führende Persönlichkeiten des Judentums begraben sind und der nach dem Begründer des Zionismus Theodor Herzl benannt ist, nur dem bewusst, der weiß, dass Pius X. 1904 in einer Audienz für Herzl noch die Schaffung eines jüdischen Staates vehement abgelehnt hatte. Hier liegt die Stärke und Leistung K.s, der viele solcher Verbindungen und Entwicklungen aufzuzeigen und zu bewerten weiß. Mit zahlreichen, gut ausgewählten wörtlichen Zitaten dokumentiert und belegt K. solche „Meilensteine" überzeugend. Dies geschieht zudem gespickt mit vielen interessanten Informationen aus erster Hand, wenn K. bspw. berichtet, dass die Reise von Papst Franziskus vom Geheimdienst als „Operation Weiße Soutane" (233) bezeichnet wurde.

Das letzte Kap. „Vision für Nahost: Das Friedensgebet im Vatikan und die Perspektiven danach, oder: Hoffen wider alle Hoffnungslosigkeit" (297–312) bildet einerseits ein Fazit und nimmt andererseits das Gebetstreffen im Vatikan vom 8. Juni 2014, bei dem sich auf Einladung Papst Franziskus' die Staatspräsidenten Mahmoud Abbas und Shimon Perres unter Teilnahme des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I., zum Friedensgebet versammelten, in den Blick.

Im Anhang (313–321) werden dann übersichtlich in tabellarischer Form mit Datum und Uhrzeit versehen noch einmal die Programmpunkte aller vier Papstreisen ins Hl. Land geboten. Daran schließen sich in 116 Endnoten die Anmerkungen an.

K. bietet so ein engagiert und mit Begeisterung für die Sache geschriebenes Buch, das spannend und gut lesbar ist und damit eindrucksvoll zeigt, von welcher hohen Bedeutung in religiöser wie in politischer Hinsicht das päpstliche Pilgern ins Hl. Land war und ist.

Münster Ludger Hiepel

Theologiegeschichte

Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Andrea Bieler / Christine Gerber / Silke Petersen / Angela Standhartinger. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 243 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–04169–5

Schon 1978 fragte Carl Friedrich von Weizsäcker: „Gehen wir einer asketischen Weltkultur entgegen?" Die Frage, was Askese in den verschiedenen Kulturen und Religionen der Menschheit bedeutet, ist aber immer noch nicht geklärt. Immerhin erfreut sich das Thema „Askese" in letzter Zeit zunehmender Beliebtheit – auch in der evangelischen Theologie. Ja, es gibt sogar eine Wiederbelebung der Asketik im Protestantismus.

Nach dem umfangreichen Kongressband *Asceticism and Exegesis in Early Christianity.* The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses, hg. v. Hans-Ulrich Weidemann, Göttingen

2013 erschien erst kürzlich, ebenfalls in der Evangelischen Verlagsanstalt, das Themenheft der *Berliner Theologischen Zeitschrift* „Von der Last und der Lust der Askese" (32 [1/2015]), in dem Beiträge aus Deutschland, der Schweiz und den USA publiziert wurden.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge einer Tagung, die unter Leitung der evangelischen Neutestamentlerinnen Christine Gerber und Silke Petersen im August 2014 auf der Ratzeburger Dominsel von der Univ. Hamburg veranstaltet wurde und ausschließlich von Forscherinnen aus Deutschland, der Schweiz, Italien und Indien, allerdings mit nur einer katholischen Theologin, Angelika Strotmann, bestritten wurde. Dabei wurde deutlich, dass Askese noch mehr umfasst als lediglich eine gegenläufige Lebenshaltung gegenüber dem „Überdruss am Überfluss", wie *Der Spiegel* zu Beginn der Fastenzeit 2014 einen Leitartikel betitelte.

Trotzdem belegen auch die hier veröffentlichten Beiträge der – meistens jüngeren – Forscherinnen aus verschiedenen Fachrichtungen, dass Askese in verschiedenen Religionen und zu unterschiedlichen Zeiten Verzicht bedeutet. Aber „die Mannigfaltigkeit der Kontroversen zeigt, dass sich (religiöse) Askese niemals einfach nur auf Genuss- und Weltverzicht reduzieren ließ und lässt". Sie fordert in jedem Fall „zur kritischen Frage auf, wovon und für wen ‚Weniger' eigentlich ein ‚Mehr' ist. Diese kritische und selbstkritische Haltung ist vielleicht der größte Beitrag, den religiöse asketische Traditionen für die Diskurse der Gegenwart beizutragen haben", schreiben die Hg.innen zu Recht in ihrer Einleitung (13). Im Einzelnen enthält der Band zwei Teile mit 14 Beiträgen:

Teil I: „Biblische und antike Diskurse": *Gerlinde Baumann*: „Kein Leben ohne Arbeit – Keine Arbeit ohne Ruhe. Die Sicht des Alten Testaments auf Arbeit und Nicht-Arbeit" (17–24); *Angelika Strotmann*: „Jesus als Asket?" (25–44); *Christine Gerber*: „Ehelos, ehefrei oder haben als hätte man nicht? Enthaltsamkeit als Lebenskonzept nach dem 1. Korintherbrief" (45–62); *Susanne Luther*: „‚Mit den Augen der Seele wirst du die Herrlichkeit Gottes erkennen …' Doxologische Aspekte rigoroser Askese in den *Acta Petri*" (63–83); *Judith Hartenstein*: „Erlösung und die Folgen. Askese in randständigen frühchristlichen Gruppen" (85–97); *Silke Petersen*: „‚Libertinismus'? – Auf der Suche nach der Alternative" (99–114); *Angelika Standhartinger*: „Selbstsorge und politische Praxis in Philo von Alexandriens Schrift über die Therapeutinnen und Therapeuten" (115–130); *Christiane Krause*: „Askese als philosophische Übung. Das Streben nach Ataraxia in der spätantiken Philosophie" (131–142).

Teil II: „Monastische und moderne Kontexte": *Ulrike Eichler*: „Der Reichtum der Armut. Die Askese Klaras von Assisi – der verborgenen Strahlenden" (145–160); *Barbara Müller / Mireille Kameni:* „Monastische Askese im digitalen Zeitalter" (161–178); *Nina Heinsohn*: „Verzicht als Nachahmung göttlichen (Schöpfungs-)Handelns? Zur religionsphilosophischen Bilanz von Simone Weils Konzept der dé-création" (179–190); *Pearly Usha Walter*: „Christliche Askese in Indien" (91–203); *Andrea Bieler*: „Askese postmodern: Körpertechniken *coram Deo*" (205–222); *Elisabeth Hartlieb:* „Weniger ist mehr? Systematisch-theologische Überlegungen zur gegenwärtigen Attraktivität der Askesethematik im Protestantismus" (223–238).

Insgesamt handelt es sich in diesen Beiträgen um eine Vergewisserung, was Askese aus christlicher Sicht heute angesichts ihrer Geschichte und der gegenwärtigen religiösen Weltlage bedeutet. Allerdings vermisst man, abgesehen von dem Beitrag Walters, eine gründliche Darstellung von Askese in den verschiedenen Religionen. Auch scheint die in bestimmten Bereichen der amerikanischen, englischen, indischen, japanischen und deutschen Theologie verbreitete „Theologie der Religionen" mit ihrer Nivellierung des religiösen Absolutheitsanspruches des Christentums noch nicht bis zu den Vf.innen vorgedrungen zu sein. Denn sonst hätten sie ihre christlichen Askese-Definitionen anders begründet und ausgerichtet.

Auch findet man in dem Band nicht, wie der Untertitel vielleicht suggerieren könnte, einen Überblick über die Entwicklung von Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart. Überhaupt enthält der Band nur wenig historisch aufklärende Beiträge. Die meisten kirchengeschichtlichen Epochen werden in ihrer Bedeutung für das jeweilige Askese- und Religionsverständnis gar nicht berücksichtigt.

An *Corrigenda* ist mir aufgefallen, dass beim Biogramm von Mireille Kameni, die an dem seit 2013 laufenden Forschungsprojekt des Fachbereichs Evangelische Theol. der Univ. Hamburg unter Leitung Barbara Müllers über „Benediktinisches Klosterleben und digitale Medien" im deutschsprachigen Bereich mitgearbeitet hat, nähere Angaben fehlen (243); auf S. 163 und S. 177 ist zu korrigieren, dass die kritische Ausgabe der *Regula Benedicti*, die Rudolf (nicht: Rudolph) Hanslik im *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 75 herausgab, 1960 (nicht 1969) erschien, in zweiter, verbesserter Auflage 1977.

Insgesamt ein Buch, das gerade wegen der Einwände Lust darauf macht, noch mehr über Askese als religiöses Phänomen zu erfahren, zumal wenn es stimmt, was die Hg.innen in ihrer Einleitung schreiben, dass es bei der religiösen Askese „um die produktive Unterscheidung zwischen einem Begehren" geht, „das die Fülle des Lebens sucht, und der Begierde, die die Beziehung zur Welt verdinglicht und sie zu einem Objekt grenzenloser Konsumption macht. Das ‚Weniger ist mehr' der religiös gelebten asketischen Traditionen berührt also gleichermaßen die Suche nach dem guten Leben wie auch die Gottesbeziehung." (7f)

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Schockenhoff, Eberhard: **Entschiedenheit und Widerstand**. Das Lebenszeugnis der Märtyrer. – Freiburg: Herder 2015. 239 S., geb. € 22,99 ISBN: 978–3–451–33650–8

Der bekannte Vf., Ordinarius für Moraltheologie an der Univ. Freiburg, wagt sich mit vorliegender Monographie auf ein neues Feld, dessen Bearbeitung sich einem Vortrag über die „philosophische Bedeutung des Martyriums" (9) an der Univ. in Seoul verdankt. Seiner Absicht entsprechend will Schockenhoff der Frage nachgehen, ob der Blutzeugen „freiwilliges Sterben auch einen Sinn *für andere* [hat], für den Glauben und das Leben aller Christen und der ganzen Kirche", indem er „die Entstehung des christlichen Märtyrerbildes im Urchristentum und seine Transformation in der Geschichte" (10) verfolgen will.

Die Veröffentlichung gliedert sich in sechs Kap. Die „Einführung: Die Irritation durch die Märtyrer" (15–31) wirft einen Blick auf die sich rasant ausbreitende Christenverfolgung im beginnenden 21. Jh., die dem Lebensgefühl der Moderne, der Freiheit, entgegensteht, und beklagt das mangelnde „öffentliche Meinungsklima der Gesellschaft", wonach die in „seriöser wissenschaftlicher Forschungsarbeit erzielten Ergebnisse […] in ihrer Wirkung auf ein kleines Fachpublikum beschränkt" (27) bleiben. In Kap. 2 „Die Entstehung des urchristlichen Martyriumsverständnisses" (33–41) resümiert Sch. die bekannte „christologische, eucharistietheologische und ekklesiologische Sinndeutung des Martyriums" (36). Die „ethische Vorbildfunktion der Märtyrer" (43–127), das 3. und längste Kap. der Arbeit, setzt sich mit der „Verachtung der körperlichen Schmerzen" (47) in der Stoa und im Christentum auseinander, betont die „Geringschätzung des Todes und die Hoffnung auf ewiges Leben" (58) in der stoischen und platonischen Philosophie sowie im urchristlichen Martyriumsverständnis als auch im 20. Jh., unterstreicht die Überlegenheit und Gelassenheit der Blutzeugen angesichts der sie hinrichtenden Henker, legt den Finger auf die erforderliche „Übereinstimmung von Überzeugung und Leben" (77) der Märtyrer, hebt auf die Freiheit der Verurteilten ab, sieht in deren Tod den „Ausdruck vollkommener Liebe" (104) und geht den vielfältigen Formen des unblutigen Martyriums nach, die sich im Laufe der 2000-jährigen Christentumsgeschichte entwickelt haben. Kap. 4 „Das neue Bild der Märtyrer im 20. und 21. Jahrhundert" (129–173) konkretisiert die „Märtyrer des Friedens und der Gerechtigkeit" (132) im familiären Umfeld, wozu Sch. die Eheleute Jägerstätter und von Moltke sowie die Verlobten Dietrich Bonhoeffer und Maria von Wedemeyer heranzieht. Die ökumenische Dimension sieht er v. a. im Kreisauer Kreis sowie bei dem Freiburger Diözesanpriester Max Joseph Metzger. Sch. plädiert im 5. Kap. für einen erweiterten „Begriff des Martyriums in der gegenwärtigen Theologie" (175–197), auch wenn es „nicht unumstritten" ist, „den Begriff des Martyriums so weit auszudehnen, dass er an seinen Rändern unscharf wird und jedes Sterben von Krankenschwestern, Ärztinnen und Ärzten, Missionaren und Entwicklungshelfern bezeichnet" (117). Im abschließenden 6. Kap. spricht Sch. seinen „Dank an die Märtyrer" (199–207) aus.

Inhaltlich folgt Sch. der heutigen Bewusstseinslage, wenn er mit Recht den falschen Begriff „Selbstmordattentäter" (16) für den Islam ablehnt, weil das Martyrium erlitten wird, wenn er den in der Stoa anzutreffenden Suizid in der frühchristlichen Ethik zurückweist (65, 104–118), auch im Hinblick auf die Jungfrauen, die u. a. nach dem Kirchenhistoriker Eusebius „sich freiwillig in den Tod stürzten, um einer drohenden Vergewaltigung zu entgehen" (108).

Mit Ausnahme des Abschnitts über das Martyriumsverständnis in der Barockzeit (123–127) vergleicht Sch. das Martyrium in der Alten Kirche fortwährend (in verengter Perspektive) mit dem im 20. Jh. – ein gewaltiger Sprung (88 u. ö.), der methodisch und inhaltlich nicht ohne Folgen bleibt, hat es doch „in jeder Epoche" (11) Blutzeugen gegeben. Zwar zitiert er die lehramtlichen „Kriterien für die Anerkennung als Märtyrer" (191), die er aber kritisiert (189–190), und spricht sich zugleich für eine Erweiterung dieser Kriterien aus, mit der Folge, dass er damit „notgedrungen eine erhebliche Ausweitung dieses Begriffs in Kauf nimmt, da die Zahl dieser Frauen und Männer in die Hunderte und Tausende geht" (189). Unerwähnt bleibt das Motu proprio *Sanctitatis clarior* vom 19. März 1969 durch Paul VI. So behauptet Sch., „Daniel Devoester" (gemeint ist der flämische Missionar Damian De Veuster [1840–1889]) könne als „Märtyrer der Nächstenliebe gelten, weil er sich durch die Pflege von Aussätzigen selbst mit der zu seiner Zeit unheilbaren Krankheit infizierte" (188), obwohl er als Bekenner im Jahre 1995 selig und 2009 heiliggesprochen wurde. Der hl. Aloysius von Gonzaga (1568–1591), der bei der Pflege von Pestkranken starb, sowie der hl. Rochus (1295–1327) wurden ebenfalls als Bekenner hei-

liggesprochen. Sch. betont, Charles de Foucauld (1858–1916) wurde „im 20. Jahrhundert" als „Märtyrer der Nächstenliebe verehrt", weil er „in der algerischen Sahara unter den Ärmsten der Armen leben und ihr Schicksal teilen" (115) wollte, dann aber überfallen und mit einer tödlichen Kugel getroffen wurde. Dagegen hat Benedikt XVI. ihn am 13. November 2005 als Bekenner seliggesprochen, v. a. deswegen, weil der ihn tötende Bewacher nicht aus Hass auf den christlichen Glauben handelte (vgl. AAS 97 [2005], 402–404; 98 [2006], 654–657). – Im Übrigen heißt das Regelwerk Papst Benedikts XIV. „Über die Seligsprechung der Diener Gottes […]", nicht aber die „Seligpreisungen" (191). – Der oft gehörte Vorwurf, Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein) sei „nicht wegen ihres katholischen Glaubens, sondern wegen ihrer jüdischen Herkunft umgebracht worden" (192), kann nicht unwidersprochen bleiben. Ein Zeugnis unter vielen: Die Karmelitin Maria Amata Neyer schrieb im diesbezüglichen Lebensbild des deutschen Martyrologiums: „Der äußere Anlaß zu ihrem Schicksal war das mutige Eintreten der niederländischen Bischöfe für die Verfolgungsopfer der deutschen Besatzungsmacht. Eindeutige Dokumente beweisen, daß die Verhaftung der kath. Juden in den Niederlanden am 2.8.1942, ihre Deportation am 7.8. nach Auschwitz und ihre Ermordung dort ein Vergeltungsakt des Reichskommissars Arthur Seyß-Inquart war. Sie und ihre Gefährtinnen erfuhren dies im Sammellager Westerbork und bejahten aus ganzem Herzen den Hirtenbrief der aus christlichem Gewissen heraus handelnden Bischöfe." (*Zeugen für Christus*, II, 1081) Im Übrigen zitiert Sch. das „2014 in 6. Auflage erschienene Martyrologium des 20. Jahrhunderts" (191; vgl. 210, Anm. 22), obwohl es das Erscheinungsjahr 2015 trägt. Sch. zitiert dann auch die Ausgabe aus dem Jahre 2010 (223, Anm. 6). Unrichtig ist die Behauptung, „nach dem Ende der Verfolgungszeit" im 4. Jh. wären „keine Märtyrer mehr anzutreffen" (119). Es genügt, auf die 40 hll. Märtyrer von Sebaste († um 320), auf Bischof Paulinus von Trier († 358) sowie auf die Märtyrer von Trient Sissinius und Alexander († 397) zu verweisen. Den „Theologen der Großkirche Verlegenheit" (119) vorzuhalten ist daher unbegründet. Bis auf wenige Ausnahmen (z. B. 11–12, 114–115, 130–131, 179) bleiben die Martyrien des 20. Jh.s in den Missionsgebieten ausgespart.

Die Monographie schöpft in der Regel aus der vorhandenen Literatur, deren Quellen Sch. (oft ohne Beleg) übernimmt. Paul VI. hat die Märtyrer von Uganda am 18. Oktober 1964 nicht „seliggesprochen" (172), sondern heiliggesprochen (vgl. AAS 57 [1965], 693–703). Nicht wenige Flüchtigkeitsfehler blieben unkorrigiert, was auch zu Lasten des Verlags geht.

Trotz guter Ansätze auf hohem Niveau sowie bewiesener Sensibilität für das heute oft vernachlässigte Thema der verfolgten Christen legt der Rez. die Monographie aufgrund des schillernd bleibenden Martyriumsbegriffs sowie vieler sachlicher Fehleinschätzungen daher enttäuscht aus der Hand.

Köln Helmut Moll

Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages, hg. v. Ian Christopher Levy / Rita George-Tvrtković / Donald F. Duclow. – Leiden/Boston: Brill 2014. (XX) 256 S. (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 183), geb. € 115,00 ISBN: 978–90–04–27475–4

Einen breiten Einblick in die Forschung über die mittelalterliche Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam liefert dieser Tagungsband der Gettysburgh Conference 2012 zum Thema „Christian-Muslim Dialogue in the Late Middle Ages". Zwar proklamiert der Titel dieses Buches Cusanus als Schwerpunkt, doch weit mehr Dimensionen werden aufgetan. Die thematische Dreiteilung liefert einen ersten Anhalt dazu: 1. Cusanus und der Islam, 2. Historische Blickwinkel, 3. Reaktion der Muslime auf das Christentum. Gewidmet ist dieser Band dem 2012 verstorbenen Morimichi Watanabe, dem ehemaligen Präsidenten der American Cusanus Society. Die Beiträge – einschließlich Vorwort insgesamt 15 – stammen überwiegend von US-amerikanischen Forschern, aus Deutschland beteiligen sich Walter Andreas Euler aus Trier und Felix Resch aus Freiburg.

Einen versierten Überblick bietet *Thomas E. Burmans* Vorwort über Cusanus und Petrus Venerabilis, worin B. dokumentiert, dass die *Cribatio Alkorani* das erste wirklich umfangreiche lateinische Werk eines namhaften Theologen gegen den Islam sei – neben den Schriften von Lullus und Petrus Venerabilis. Ausführlicher geht B. dann auf Thomas von Aquins Person und dessen *Summa contra gentiles* ein. Diese könne nämlich nicht als ein gegen den Islam gerichtetes Werk betrachtet werden und in Thomas könne man auch keinen Islamkenner sehen. Im Gegensatz dazu gab es auf muslimischer Seite bereits eine seit Jh.n ununterbrochene Reihe an Schriften gegen das Christentum. Den Anlass für diese Schriften macht B. u. a. in der Relevanz des Christentums im Koran und im muslimischen Herrschaftsbereich aus. Das Vorwort umreißt so pointiert den historischen Kontext zu den folgenden Betrachtungen über Cusanus und verdeutlicht, in welche Tradition dessen Schaffen zu setzen ist.

Es kann an dieser Stelle nur auf wenige Aufsätze eingegangen werden, die aber nach Meinung des Rez.en einen Eindruck in die Vielfalt und den Bezug zur modernen Forschung dieses Bandes geben können. Der erste Teil, der sich Cusanus widmet, enthält neben einem Überblick tiefergehende Betrachtungen zu dessen Schriften, insbes. zu *De pace fidei*.

Der erste Beitrag ist ein Abdruck von *Morimichi Watanabes* Aufsatz von 2003 beim Kongress der Japanese Cusanus Society mit dem Titel „Cusanus, Islam, and Religious Tolerance". Dieser führt an Cusanus' Islamkenntnis heran, an seinen Ansatz von friedlichen Gesprächen und gegenseitigem Verständnis. Ein kurzer Abschnitt zur *pia interpretatio*, Cusanus' Blickwinkel auf den Koran, ergänzt diesen Aufsatz. Weiterhin wird hervorgehoben, dass Cusanus seine Idee einer harmonischen Begegnung selbst zunehmend kritisch gesehen habe. Neben äußeren Umständen sieht W. die Ursache dafür im tieferen Verständnis der muslimischen Lehre, unterstreicht aber auch Übersetzungsfehler des Korans, die Cusanus Teile desselben missverstehen ließen. Statt diese Punkte weiter auszuführen, was der Einschätzung Cusanus' und der Intention dieses Buches mehr als zuträglich gewesen wäre, hebt der Vf. auf ausgedehnte Gegenwartsbezüge ab und wiederholt sich selbst mehrfach.

Einen sehr gelungenen Aufsatz liefert *Pim Valkenberg* zum Thema „*Una Religio in Rituum Varietate*: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cusa". Nach einer Kontextualisierung dieser Grundformel von Cusanus im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam – dort wird zunächst der Ursprung verortet – geht V. auf die Umsetzung dieser Idee zunächst in *De pace fidei*, dann in der *Cribatio Alcorani* ein, die er beide in ihrem Anlass beleuchtet. Er setzt sich zunächst damit auseinander, wie Cusanus in *De pace fidei* in der fiktiven Zusammenkunft von Vertretern aller Religionen vor Gott selbst das Ende von religiösen Anfeindungen und Glaubenskriegen sieht. In anderer Hinsicht – aber selbem Kern – finden sich diese Worte in der *Cribatio*, wo Cusanus sie die muslimische Sichtweise repräsentieren lässt, dass durch die Propheten zu den verschiedenen Völkern unterschiedliche Riten gebracht worden seien, die aber vom einen Gott kämen. Im dritten und umfangreichsten Teil seines Beitrags geht V. zurück zu Petrus Venerabilis, Hermannus Dalmata und 'Abdallah ibn Salām. Er erläutert besagte Anmerkung Cusanus' in dessen Exemplar der *Collectio Toletana*. Nach der Darstellung des modernen Diskurses über deren Bedeutung – interessant ist besonders die Idee zeitlich versetzter Sichtungen mit jeweiligen, fortschreitenden Anmerkungen – wendet er sich in einem langen Abschnitt dem arabischen Text des *Kitāb al-masā'il* zu, worin die Vorlage für die cusanische Formulierung zu finden ist. V. kann so *fides una, ritus diversus* als Übersetzung identifizieren, die ursprünglich die muslimische Prophetenlehre zusammenfassen sollte. Der Aufsatz bietet eine umfassende inhaltliche, historische und kontextuelle Darstellung dieser Formel. Er zeichnet sich durch präzise Kenntnis der modernen Forschung aus und positioniert sich dort. Das Verständnis des Arabischen eröffnet die Möglichkeit, die Pluralität in Cusanus' Quellen wahrzunehmen und sie so besser zu verstehen.

Der zweite Teil des Bandes geht auf die Ansichten weiterer bedeutender Theologen des späten Mittelalters zum Islam ein: *Jesse D. Mann* schreibt zu Johannes de Segobia, *Marcia Castigliolo* zum byzantinischen Raum, *Paul Richard Blum* zu Raimundus Lullus und Ignatius de Loyola. Lesenswert ist insbes. der Artikel von *Rita George-Tvrtković* mit dem Titel „Deficient Sacraments of Unifying Rites? Alan of Lille, Nicholas of Cusa, and Riccoldo da Montecroce on Muslim and Jewish Praxis". Die Vf.in betont Cusanus' friedvolle Sicht auf den Islam und Alanus' negative Sicht auf diese sog. *monstrosa secta*. Zuletzt verweist sie auf Ricoldus' aus Lebenserfahrung detailreiche und ernsthafte Darstellungen muslimischer Riten. Nachdem sie die hierarchischen Abstufungen vom Häretikern, Juden und schließlich Heiden analysiert hat, was sowohl bei Alanus als auch bei Cusanus und Ricoldus auszumachen ist, geht G.-T. einzeln auf diese Theologen ein. Bei Alanus ab Insulis findet sich die in seiner Zeit verbreitete Kritik und Polemik, die die Vf.in am Beispiel der Waschungen aufzeigt. Was die Muslime angeht, sei unklar, ob Alanus die *Summa* des Petrus Venerabilis oder die *Collectio Toletana* zur Verfügung standen. Den Kern der Kritik bilde die wörtliche Auslegung des Gesetzes des Mose. Hinsichtlich der schon zu arglosen Sichtweise des Cusanus geht sie wie V. auf *De pace fidei* ein, was zwar

einiges gut ergänzt, aber nichts wesentlich Neues hervorbringt. In der Mitte dieser Extreme stehe Ricoldus, der detailreich Riten beschreibe, die sonst in keinen Schriften enthalten seien, und der Muslime in ihren Riten nicht nur den Christen gleichauf, sondern sie die Christen sogar überragen sehe. G.-T. beschreibt sorgfältig die *devotio in oratio* [sic!] und die *reverentia ad nomen Dei*. Der Schluss ihres Beitrages jedoch beinhaltet nur mehrfach das bereits Gesagte.

Der dritte Teil des Bandes enthält keine Verknüpfungen zu den ersten beiden. Auch die Implikation des Titels, es gehe um Nicolaus Cusanus, schlägt hier fehl. Nichtsdestoweniger liefert u. a. *Asma Afsaruddin* eine besonders gelungene Darstellung. Sie schreibt zu „The Messiah 'Isa, Son of Mary: Jesus in the Islamic Tradition", worin sie u. a. auf die Attribute Jesu im Koran eingeht und diese Stellen sorgfältig – auch philologisch – auslegt, wodurch ihr die Spezifizierung von Gemeinsamkeiten und Differenzen zum Christentum gelingt.

Der Band geht mit seinem Inhalt in die Breite, leider nicht so sehr in die Tiefe. Auch mangelt es an sinnstiftender Vernetzung der Beiträge. Die Intention, die Dimensionen von Cusanus' Beschäftigung mit dem Islam auszuleuchten, gelingt dennoch gut. Das stützt sich auf die akkurate und vernünftige Verwendung von Primärquellen und auf fundierte Einbeziehung der modernen Forschung. Ebenso werden gelegentlich wertvolle Gegenwartsbezüge hergestellt. Somit empfiehlt sich die Lektüre in jedem Fall, allerdings findet sich durchweg viel Raum für tiefergehende Betrachtungen.

Freiburg i. Br. Dennis Pulina

Seifert, Veronika Maria: **Pius IX. – der Immaculata-Papst.** Von der Marienverehrung Giovanni Maria Mastai Ferrettis zur Definierung des Immaculata-Dogmas. – Göttingen: V&R unipress 2013. 586 S., geb. € 80,00 ISBN: 978-3-8471-0185-7

Zweifelsohne: Die Frömmigkeit Mastai Ferrettis/Pius' IX. besaß eine stark marianische Prägung, die deutliche Elemente der Romantik und der Restaurationsbewegung des 19. Jh.s aufweist. Dennoch, so ein Ergebnis der vorliegenden Studie, sei sie kein reiner „Mariazentrismus" (489) gewesen. Eher sollte sie als essenzieller Bestandteil des Christozentrismus Mastai Ferrettis verstanden werden. Von dieser – für einen Papst ja durchaus erwartbaren – Einordnung seiner Marienfrömmigkeit in einen christologischen Horizont speisen sich auch die doktrinären Überzeugungen Pius' IX., die im besonderen Maße bei der Festlegung des Endtextes von *Ineffabilis Deus* (1854) sichtbar werden, also jener Bulle, mit der die Unbefleckte Empfängnis Mariens definiert wurde. Veronika Maria Seifert stellt beides – Frömmigkeit und persönlichen Beitrag bei der Formulierung des Dogmas – in ihren beiden Teilen der Arbeit minutiös dar. Der Präfekt der Glaubenskongregation, *Gerhard Ludwig Kardinal Müller*, schreibt zum Geleit, er wünsche diesem dem theologischen Denken Pius' IX. gewidmeten Werk „eine weite Verbreitung und einen geneigten Leser, der sich in das 19. Jahrhundert begibt, um einer herausragenden Persönlichkeit der Kirchen- und Zeitgeschichte [dies wohl im Hinblick auf die Seligsprechung des Papstes 2000, J. S.] zu begegnen" (14). Tatsächlich befinden wir uns, v. a. im ersten Teil der Arbeit – einer Kontextualisierung und Entwicklungsdarlegung der Marienverehrung Mastai Ferrettis/Pius' IX. (49–326) –, im sehr tiefen 19. Jh. S. wird hier ihrem Anliegen, „alle wesentlichen Beiträge über die Immaculata- und Marienverehrung Pius' IX. zu sammeln" (35), im Übermaß gerecht. Ob die hier gesammelten Beiträge immer „wesentlich" sind, wäre zu diskutieren – eine Aufgabe, der sich S. nicht unterzieht. Dargestellt werden persönlich verfasste und an Mastai Ferretti/Pius IX. gerichtete Schriften, Augenzeugenberichte, die von Pius IX. konsultierten Werke und Zeugenaussagen. Wesentlich für den zweiten Teil der Arbeit (über den persönlichen Beitrag des Papstes bei der Formulierung des Immaculata-Dogmas, 329–488) ist die zweibändige Edition Vincenzo Sardis (1904). Dokumente zur Immaculata-Liturgie und zu kleineren Marienpredigten werden hier erstmals ausgewertet.

S. kann zeigen, dass Mastai Ferretti in einem Milieu aufwuchs, in dem Marienfrömmigkeit selbstverständlicher Teil der Glaubenspraxis war. So schuf Feretti sich ein „spirituelle[s] Mosaikbild": „Sucht man also in dieser breit gefächerten Spiritualität nach dem spezifisch Mastaianischen, so wird man gewahr, dass man dieses nicht etwa an den äußeren Erscheinungen wie z. B. der Einführung bzw. Förderung neuer Gebets- oder Frömmigkeitsformen festmachen kann. Die Spiritualität Pius' IX. zeichnet sich dadurch aus, dass er es verstand, die Vielfalt der verschiedenen spirituellen Strömungen, mit denen er in Kontakt kam, zu einer vitalen Synthese zu verbinden." (110) Später spricht S. von einer „reifen und ausgeglichenen Spiritualität" (150), welche im Marienkult Mastai Ferrettis/Pius' IX. zum Ausdruck komme (151–276). Wir wären jedoch nicht im 19. Jh., wenn dieser Kult nicht auch sonderbare Formen annehmen konnte, etwa dann, als „Papst Mastai – nach einem Moment stillen Gebetes – zur Verwunderung aller bat, auf den Altar [von S. Clemente I. in Velletri] steigen zu können, umso [sic!] aus der Nähe die Gesichter Jesu und Mariens [auf einem Gnadenbild, J. S.] besser bewundern zu können" (186). Dieses körperliche Hingezogensein (vgl. etwa auch S. 198) hätte eine Deutung verdient, da es offensichtlich ein Element dessen war, was der Rez. als „somatische Solidarität als Moment ultramontaner Kommunikation" am Beispiel Pius' IX. zur Diskussion gestellt hat (vgl. in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 [2007], 77–106).

Seine marianische Prägung vertiefte der spätere Papst v. a. durch den frühen Kontakt mit glühenden Marienverehrern, teilweise mit dezidiertem Fokus auf die Immaculata-Verehrung (Carlo Odescalchi; Gaspare del Bufalo; Vincenzo Strambi; Paolo Polidori; Vincenzo Pallotti; Cesare Storace, Chiarissimo Falconieri). Inwiefern Mastai Ferrettis Emotionalität („und somit seine spontan-infantilen Liebesbezeugungen", 490) auf den Einfluss der genannten Personen zurückgeht oder „Konsequenz seiner natürlichen Veranlagung und der erlittenen epileptischen Anfälle war", will S. nicht entscheiden. Als Papst verschenkte Pius IX. nahezu täglich marianische Andachtsgegenstände, wobei die „Wundertätige Medaille" Catherine Labourés eine besondere Rolle spielte (259–261 u. ö.). Im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Quellen – etwa während des Krimkrieges – scheint diese Medaille keine besondere Rolle im Kontext der „Wunder und Gnaden" (243–257) besessen zu haben, die Pius IX. auf die Fürbitte Mariens hin zuteilgeworden sein sollen. Seine körperliche Heilung, die Pius IX. selbst auf Ende 1818 datierte, und die Berufung zum Priestertum führte er auf verschiedene Einflüsse zurück, bei denen die Fürsprache der Gottesmutter lediglich ein Aspekt war. Anders jedoch bei den von S. dargestellten vielfältigen Errettungen aus Todesgefahr, die Pius IX. gerne auf die Unterstützung durch Maria zurückführte. Auch gelten ihr die außergewöhnliche Umhüllung mit einem Lichtstrahl bei der Verkündigung des Dogmas 1854 und ein leichtes Schweben über der Erde beim Gebet vor einem Bild der Unbefleckten als Erweis „besondere[r] Gnadengeschenke durch die Gottesmutter" (257). Pius IX. förderte die Marienverehrung an Orten, an denen Maria in diesem marianischen Jh. erschienen sein soll, vermied es jedoch, sich über die Echtheit der Marienerscheinungen zu äußern. S. sieht hierin eine „gewisse Kontinuität" bzw. „eine Konstante seines Lebens". Allerdings konstatiert sie in ihrer Zusammenfassung zu Recht, dass sich „qualitativ und quantitativ seine [i. e. Pius' IX.] Möglichkeiten zur Erlassung von Ablässen, zur Ausbreitung und Approbation von Mariengebeten, -liturgien, marianischen Vereinigungen und Gemeinschaften" gesteigert haben (490f). Hier wäre aus der profunden Kenntnis S.s über die Frömmigkeit Mastai Ferrettis vertiefte Antworten auf Fragen zu erwarten gewesen, die sie selbst folgendermaßen formulierte: „Haben diese Erscheinungen seine Frömmigkeit beeinflusst? [...] Haben die Erscheinungen das Mariendogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens beeinflusst?" (257)

Den zweite Teil ihrer Studie widmet S. der theologiegeschichtlichen Verortung des Mariendogmas, den verschiedenen Textfassungen, einer theologischen Analyse von *Ineffabilis Deus* (1854) und der weiteren Förderung des Immaculata-Kultes nach 1854 durch Pius IX. Sie zeichnet zunächst die Förderung des Immaculata-Kultes durch Mastai Ferretti und in den ersten Pontifikatsjahren nach (351–392). Interessant sind S.s Ausführungen zur Erarbeitung einer (neuen) Immaculata-Festliturgie (369–374, 462–473), an der sich wiederholt theologische Diskussionen entzündeten. Die konkrete Ausarbeitung der Definition überließ Pius IX. seinen theologischen Beratern, „[o]bwohl (oder besser: gerade weil) er selber nicht in der systematischen Theologie bewandert war" (492). Dennoch setzte er markante Entscheidungen in der Schlussredaktion durch: Pius IX. veränderte den Aufbau des Schemas, sodass nun das *sensus fidei*-Argument, also die gelebte Glaubenspraxis in der Kirche, wie sie in Liturgie und Volksfrömmigkeit aufscheint, zum ersten und wichtigsten Argument der Dogmatisierungsbulle wurde, von dem her der Schrift- und Traditionsbeweis geführt wurde. Der Traditionsbeweis wurde „a-temporal" geführt, da Pius IX. lediglich eine allgemeine Aufstellung der Traditionsbeweise forderte. Von diesen her wurde die Schrift interpretiert. Dieses Vorgehen führte dazu, dass Interventionen der Päpste und die Lehren der Kirchenväter und -schriftsteller „einfach zusammengefasst und somit oftmals künstlich harmonisiert und in eine Richtung interpretiert wurden" (439). Historisch wollte dieses Vorgehen nicht sein, und das Lehramt vermied dadurch eine kritische Stellungnahme zum theologischen Schulstreit, und damit eine Auseinander-

setzung mit den Einwänden der Immaculata-Gegner wie Bernhard von Clairvaux oder Thomas von Aquin.

In ihrem Schlusswort stellt S. auch „kritische Überlegungen" an. Sie betreffen die rudimentäre intellektuelle Ausbildung des Mastai-Papstes. Diese führte dazu, dass „er selbst keinen originellen inhaltlichen Beitrag zum Immaculata-Dogma" eingebracht hat und auch später dessen Tiefgründigkeit nicht theologisch auslegte. Pius IX. besaß eine „gefühlsbetonte Marienfrömmigkeit". Aufgrund dieser wollte er „die einfache Volksfrömmigkeit" fördern und nicht zu einer intellektuell-reflektierten Devotion einladen. Hierbei vernachlässigte er, so beklagt S., Folgendes: „Er unterstützte nicht ausreichend die Verbreitung eines theologisch reflektierten Marienglaubens." (493f) Dies zeigt die Arbeit hinlänglich auf.

Erfurt Jörg Seiler

Philosophie

Seewald, Michael: **Verisimilitudo**. Die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Peter Abaelards. – Berlin: Akademie Verlag 2012. 271 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, 54), geb. € 84,95 ISBN: 978–3–05–005660–9

In der vorliegenden von B. Stubenrauch und M. Thurner (München) betreuten Diss. hat sich der Vf. – wie er in der Einleitung (I) erläutert – die Aufgabe gestellt, die epistemologischen Voraussetzungen der Gotteslehre Abaelards zu untersuchen, jenen kognitiven Prozess der intelligentia also, der den inhaltlichen Aussagen über Gott vorausgeht bzw. ihnen zu Grunde liegt. Während die philosophischen und die theologischen Schriften Abaelards in der Forschung bisher meist getrennt in den Blick genommen wurden, sollen durch die Frage nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gotteslehre beide zusammengebunden werden. Darin besteht der wesentliche Beitrag der vorliegenden Arbeit zur Forschung. Bereits einleitend deutet der Vf. an, dass beim Prozess der Gotteserkenntnis der Begriff der „verisimilitudo" (Wahrheitsähnlichkeit) eine zentrale Rolle spielt. Er bestimmt den epistemischen Status dogmatischer Aussagen und damit auch deren logische Wertigkeit und epistemische Gültigkeit. Die Ausgangsschwierigkeit der Arbeit besteht darin, dass Abaelard selbst eine solche theologische Erkenntnislehre nicht systematisch entwickelt hat. Erkenntnistheoretische Überlegungen in den philosophischen Schriften und punktuelle Anwendungen dieser Überlegungen in den theologischen Schriften werden von ihm nicht ausdrücklich in Beziehung gesetzt. Der Vf. setzt sich deshalb zur Aufgabe, eine solche theologische Erkenntnistheorie aus den philosophischen und theologischen Werken zu rekonstruieren. Er geht dabei in drei Schritten vor, indem er 1) zuerst – als Erkenntnisgrund – die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Gotteserkenntnis analysiert, 2) Abaelards Methode des theologischen Erkenntnisgewinns erarbeitet und 3) die Reichweite und Grenzen solcher Erkenntnis bestimmt, das also, was der Mensch von Gottes Wesen erfassen kann und was nicht.

Die Bestimmung des Erkenntnisgrundes (II), die den ersten Schritt darstellt, beginnt der Vf. mit einer Klärung des Begriffs des „Glaubens", den Abaelard – in Anlehnung an Hebr 11,1 – bekanntlich als „existimatio rerum non apparentium" bestimmt, ein Begriff, der aus dem Bereich der Dialektik, nämlich der Urteilsfindung, entnommen ist (II,1). Mit dieser Bestimmung wird der Blick transzendental auf den intentionalen Akt des Subjekts zurückgewendet, die Unbeweisbarkeit des Glaubensinhalts und damit die Angewiesenheit auf beständige rationale Vergewisserung betont und zugleich eine Interiorisierung des Glaubensakts erreicht. Auf dieser Klärung aufbauend erläutert der Vf. dann das Verständnis Abaelards von Theologie und Philosophie (II,2) als wissenschaftlicher Reflexion des Glaubens und des Wissens als Weisen der Erkenntnis. Deutlich wird dabei die unterschiedliche Zugangsweise beider zum selben Gegenstand (Gott): Während die Philosophie sich als Metaphysik darstellt, geht die Theologie für Abaelard – ganz augustinisch – von der Heilsgeschichte aus. Anhand der natürlichen Gotteserkenntnis (II,3) wird allerdings deutlich, dass für Abaelard auch die rationale, philosophische Gotteserkenntnis nicht rein kreativ ist, sondern ihren Ausgangspunkt bei der Offenbarung nimmt. Der Vf. arbeitet in diesem Zusammenhang den vielschichtigen Offenbarungsbegriff bei Abaelard und das wechselseitige Verhältnis von Offenbarung und Vernunft heraus. Dabei zeigt sich aber auch, dass (II,4) Abaelard sich die Illuminationslehre Augustins hinsichtlich der Gotteserkenntnis zu eigen macht, die er allerdings – wie der Vf. zeigt – pneumatologisch erweitert. Ein weiterer Abschnitt (II,5) macht darauf aufmerksam, dass Abaelard – entgegen den v. a. bei seinen Zeitgenossen anzutreffenden Vorwurf der Anmaßung aufgrund eines rationalistischen Gebrauchs der Dialektik – sehr wohl auch die moralischen Voraussetzungen, nämlich das Ethos des Wissenschaftlers, für die Möglichkeit der Gotteserkenntnis thematisiert. Schließlich zeigt sich daran dann (II,6) als umgekehrtes Phänomen der Hochmut (superbia) als Ursprung des Irrtums, wobei Abaelard allerdings auch die Möglichkeit des Irrtums trotz guten Willens bedenkt.

Nach dieser in einem ersten Schritt erfolgten Klärung der Möglichkeitsbedingungen theologischer Erkenntnis geht es in einem zweiten Schritt (III) um die Methode der Gewinnung solcher Erkenntnis. Als zentraler Grundbegriff wird dabei die Ähnlichkeitsrelation (similitudo) in den Blick genommen (III,1). Der Vf. arbeitet zunächst die Bedeutung der Ähnlichkeitsrelation im Rahmen der Universalienlehre Abaelards heraus, um dann die spezifische Verwendungsweise dieses Begriffs in der Theologie zu erläutern. Die Bedeutung besteht hier darin, dass ein Erkenntnisgewinn dadurch erzielt werden kann, dass man von etwas Bekanntem aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung auf Unbekanntes schließt. Im Weiteren geht der Vf. auf die ontologische Fundierung solcher Ähnlichkeitsschlüsse ein. Er erläutert die Richtlinien, die sich bei Abaelard für eine angemessene Anwendung dieser Methode auf die Erkenntnis Gottes finden, macht aber auch die Grenzen dieses Verfahrens deutlich, die in der seinsmäßigen Unähnlichkeit und in sprachlicher Unzulänglichkeit liegen. Schließlich zeigt der Vf., dass die similitudo-Methode in der Gotteserkenntnis nicht notwendig der sich auch bei Abaelard findenden, augustinisch geprägten Illuminationstheorie widerspricht. Ausgehend von der so erläuterten similitudo-Methode und ihrer ontologischen Fundierung geht der Vf. im Weiteren (III,2) auf die sprachlogischen Konsequenzen aus dieser erkenntnistheoretischen Fundierung ein. Genauer geht es um die bei Abaelard zu findenden sprachtheoretischen Konsequenzen aus der Tatsache, dass die Natur Gottes einzigartig ist und deswegen auch eine einzigartige Weise, über sie zu sprechen, verlangt. Zentral ist hier das Verfahren der translatio, also der übertragenen, uneigentlichen Redeweise. Der Vf. macht dabei auf die Parallelen zwischen den Ausführungen Abaelards und der Metaphernlehre des Aristoteles aufmerksam. Da für die Frage, ob eine translatio gerechtfertigt ist oder nicht, für Abaelard die Autorität eine grundlegende Rolle spielt, geht der Vf. anschließend auf diese erkenntnisleitende Bedeutung der Autorität ein (III,3). Er erläutert Abaelards Umgang mit den Autoritäten, wonach einerseits für die Theologie die Funktion der Vorgegebenheit grundlegend ist, andererseits die Autoritäten aber immer auch um des rechten Verständnisses willen interpretiert, in ihren Kontext eingeordnet und hierarchisiert werden müssen. Dabei spielen für Abaelard auch nicht nur die christlichen Autoren eine Rolle, sondern – im Sinne der loci alieni – auch die paganen Schriften, in denen sich – etwa in der anima-mundi-Lehre – für die theologische Erkenntnis relevante Einsichten finden, wenn auch im Sinne des involucrum bzw. integumentum. Die Ausführungen über die Methode theologischer Erkenntnis schließt der Vf. dann mit dem Ergebnis ab, dass der epistemische Status solcher Erkenntnis als verisimilitudo (Wahrheitsähnlichkeit) zu charakterisieren sei (III,4).

Nach der Untersuchung der Erkenntnisgrundlagen und der Erkenntnismethode nimmt der Vf. abschließend in einem dritten Schritt die Reichweite und die Grenzen der so zu gewinnenden Erkenntnis über Gott in den Blick (IV). Es geht also um die Frage, was sich mit Hilfe der angegebenen Methode von Gott erkennen lässt und was nicht. Der Vf. geht dabei zunächst darauf ein, zu welchen Aussagen Abaelard aufgrund seiner Erkenntnismethode über Gott selbst gelangt (IV,1). Zentral ist hier die Bezeichnung als summum bonum, allerdings lassen sich dann auch ausgehend von den mit dieser Charakterisierung verbundenen Eigenschaften (potentia, sapientia, benignitas) auch die Proprietäten der drei Personen in Gott und damit deren Relationen zueinander aussagen und erläutern. Der Vf. weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass für Abaelard zwar die triadische Struktur Gottes rational erkennbar ist, nicht aber das trinitarische Wesen selbst (212). Doch kommt Abaelard nicht nur zu Aussagen über Gottes Wesen selbst, für ihn lassen sich auch Aussagen über Gottes mächtiges, weises und gütiges Handeln in der Welt gewinnen (IV,2). Der Vf. erläutert dies anhand der Problematik, wie sich Gottes absolute Freiheit einerseits und die innere Notwendigkeit seines Handelns andererseits zusammen denken lassen, aber auch wie sich dieser Wille Gottes zur Welt und ihrer Zeitlichkeit verhält. Entscheidend ist dabei immer, dass von Gott eben nur im Modus der translatio, der uneigentlichen Redeweise, gesprochen werden kann.

Das Buch schließt mit einer Schlussreflexion, in der die synthetische Leistung Abaelards herausgestellt wird, in der er die unterschiedlichen Traditionsstränge seiner Zeit zusammenbringt, sowie einem Verzeichnis der verwendeten Literatur.

Mit dieser Untersuchung ist es dem Vf. gelungen, eine deutliche Lücke der Abaelardforschung kompetent und überzeugend zu schließen. Tatsächlich ist die fundamentaltheologische bzw. religionsphilosophische Frage nach der Methode der Gotteserkenntnis bei Abaelard bisher nur allenfalls ansatzweise behandelt worden. Die eingehende und detaillierte Analyse des Vf.s stellt daher einen höchst wertvollen Beitrag zur Forschung dar, was auch durch die Verleihung des Kardinal Wetter-Preises für diese Arbeit gewürdigt wurde. Von hoher Bedeutung ist v. a. der Brückenschlag zwischen den philosophisch-logischen und den theologischen Schriften Abaelards. Die Arbeit besticht ebenso durch die Stringenz und Klarheit, mit der der Gedankengang verfolgt wird, aber auch durch die Intensität der Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Immer wieder erläutert der Vf. an entscheidenden Stellen ausführlich die Forschungslage, um den eigenen Beitrag zu verorten. Das Ergebnis ist eine höchst reflektierte, die bisherige Forschung weiterführende und auch für die Fundamentaltheologie und die philosophische Gotteslehre anschlussfähige und instruktive Untersuchung. Schade ist lediglich, dass ein Register fehlt, mit dem man noch besser arbeiten könnte.

Würzburg Stephan Ernst

Resch, Felix: **Triunitas**. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues. – Münster: Aschendorff 2014. 377 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, XX), kt € 49,00 ISBN: 978–3–402–10459–0

Im Zentrum der 2013 an der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br. angenommenen Diss. steht ein chronologisch nach Entstehungsdatum der Schriften angeordneter Durchgang durch einzelne Werke des Nikolaus von Kues (Kap. 4–16) von 280 Seiten. Der Vf. stellt diesen Untersuchungen einige knappe Bemerkungen zu Themen und Problemstellung seiner Untersuchung (Kap. 1–2, 4 S.) sowie einen 26 S. umfassenden Bericht zum Forschungsstand (Kap. 3) voran. Die Arbeit wird durch ein einige Seiten umfassendes Fazit vervollständigt (Kap. 17). Das der Untersuchung beigefügte Literaturverzeichnis, in spendablem Drucksatz, umfasst 43 S. Ein im Wesentlichen auf historische Autoren beschränktes Personenregister rundet die Untersuchung ab.

Im ersten Kap. charakterisiert der Vf. die Arbeit als Untersuchung des „philosophischen" Charakters der „Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues" (11). Als philosophisch erschließbarer Sinn von Trinität wird dabei die „irreduzible, mit der göttlichen Einheit kompatible trinitarische Struktur des Absoluten" formuliert (ebd.). Der Vf. klärt, dass die Arbeit sich mit Ternaren und Triaden, die Cusanus in Kosmologie, Anthropologie und Mathematik aufzuweisen versuche, nur dahingehend beschäftige, wie sie mit der göttlichen trinitarischen Struktur in Zusammenhang gebracht werden. Der Fragehorizont der Arbeit wird durch folgende Probleme bestimmt: Zu klären sei, ob Nikolaus lediglich „Plausibilitäts- bzw. Konvenienzgründe" zur Veranschaulichung bzw. Begründung der trinitarischen Struktur Gottes vorlege oder „dem Anspruch nach notwendige Beweisgründe" (ebd.). Weiter sei zu klären, ob die trinitarische Struktur des Absoluten im Sinne einer Realdistinktion oder lediglich einer Rationaldistinktion verstanden werde (ebd.). Als systematisches Problem wird in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Verhältnis von „Identität" und „trinitarischer Differenzierung" des Absoluten bestimmt. Hier deutet der Vf. bereits an, dass die Arbeit jenes Verhältnis als Relation „unterschiedlicher Bestimmungsweisen des Absoluten" durch apophatische, die Identität des Absoluten betonende, und kataphatische, die trinitarische Struktur des Absoluten ausdrückende Gottesrede zu interpretieren versucht (12). Schließlich werden als Untersuchungsgegenstände auch die Frage einer genetischen Entwicklung von Nikolaus' Trinitätskonzeption, die Rekonstruktion von deren Quellen und die Klärung von deren Stellung in der Theologiegeschichte bestimmt (ebd.).

Im zweiten Kap. gibt der Vf. einen knappen Überblick über die doch recht unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunkte der Thematisierung von Trinität in den von ihm untersuchten cusanischen Schriften (13–14).

Das dritte Kap. legt den Forschungsstand dar. Neben philosophiegeschichtlichen Anknüpfungspunkten der cusanischen Trinitätskonzeption in platonischer und mystischer Tradition, welche die Forschung herausgearbeitet hat, wird dabei v. a. eine Spannung innerhalb der Cusanusforschung verdeutlicht: Während eine durch Rudolph Haubst, Jasper Hopkins und Wendelin Knoch formulierte Position bei Cusanus, trotz des umfänglichen Gebrauchs analogischer bzw. illustrativer Darstellungen der Trinität, eher eine Skepsis – bezogen auf deren Erkennbarkeit für die natürliche Vernunft – aufzuzeigen versucht (15–18, 31–34, 38–39), versucht die andere Position, formuliert durch Kurt Flasch, gerade den philosophischen, vom christlichen Dogma unabhängigen, sich auf Denknotwendigkeit berufenden Charakter der cusanischen „Trinitätsphilosophie" zu zeigen (26–28). In dieser Spannung situiert der Vf. vermittelnde Positionen, formuliert durch Ulli Roth und v. a. durch Werner Beierwaltes (28–31), denen er deutlich zuneigt. Von Beierwaltes übernommen scheint insbes. das Konzept der Spekulation, welches die Arbeit im Titel führt. Dieses wurde von Beierwaltes als „ein begreifendes Sehen des an sich Unbegreifbaren, eine Spiegelung des absoluten ‚reinen Spiegels der Wahrheit' in dem lebendigen, ‚vernunfthaft einsehenden Spiegel' des Denkens" bestimmt, sodass die endliche Vernunft das Unendliche in sich selbst in einer dialektischen Bewegung, in der „Andersheit eines Bildes gegenüber dem Ur-Bild" erfasse (30).

In den Kap.n 4–16 (41–325) werden nacheinander *Sermo I, De docta ignorantia*, die Schriften der Kontroverse Cusanus' mit Johannes Wenck, *Idiota de mente, De pace fidei, De visione Dei, De beryllo, De aequalitate, De principio, Trialogus de possest, Cribratio Alkorani, Directio speculantis seu de li non aliud* und zwölf weitere Sermones untersucht. Die Kontexte, in denen Trinität in diesen Schriften thematisiert wird, sind vielfältig und umfassen u. a. die Erklärung des Hervorgangs der göttlichen Personen, den systematischen Zusammenhang der Trinität mit geometrischen und arithmetischen Betrachtungen des menschlichen Geistes und mit der Unterscheidung von negativer und positiver Theologie, das Verhältnis der Distinktion der göttlichen Personen zur cusanischen Lehre vom Zusammenfall der Gegensätze in Gott, die trinitarische Struktur des Geistes, die interreligiöse und insbes. gegenüber dem Islam apologetische Dimension des Trinitätskonzepts bei Cusanus, mystagogische Aspekte der cusanischen Trinitätslehre, ihre Bezugnahme auf die Freiheit göttlichen Schöpfungshandelns, Zusammenhänge mit der Trinitätstheologie in augustinischer Tradition und die Vermittlung zwischen neuplatonischer, insbes. proklischer Einheitsmetaphysik und cusanischer Trinititätslehre. Der Vf. widmet sich den genannten Themen jeweils in einer genauen, abgesehen von Quellenbezügen, meist immanent vorgehenden Textexegese. Er positioniert sich hinsichtlich des Verhältnisses seiner Auslegungsergebnisse zu Vorarbeiten in der Cusanusforschung ausführlich im Fußnotenapparat.

Den Ertrag seiner Forschungen bilanziert der Vf. in einem „Fazit" in Kap. 17. Hinsichtlich der eingangs formulierten Fragen werden dabei folgende Ergebnisse der Arbeit formuliert: Cusanus gelinge über die Verbindung eines „affirmativtheologisch-geistphilosophischen" und eines „negativtheologisch-einheitsphilosophischen" Ansatzes die irreduzible Dreiheit innergöttlicher Momente in Verbindung mit deren numerischer Indistinktheit darzustellen. Er vermeide damit Modalismus und Tritheismus und verbleibe im Rahmen eines orthodoxen Verständnisses von Trinität (327). Entwicklungen in der cusanischen Trinitätsspekulation seien allenfalls im Sinne von Akzentverschiebungen feststellbar (328), etwa einer stärkeren Bedeutung der Geistmetaphysik für das Thema seit *De mente*, oder stärkerer Betonung einer emanationsontologischen Erklärung der Trinität mittels des Konzepts der Fruchtbarkeit in den interreligiös orientierten Schriften, die sich dahingehend etwa von eher relationsontologisch orientierten Darstellungen der Trinität unterscheiden, die bereits *De docta ignorantia* enthält (329). Als zentrales Ergebnis der Arbeit wird jedoch die These deutlich, dass Cusanus einen „notwendigen Geltungsanspruch" für seine trinitätstheologischen Argumente erhebe (326–327, 330). Wiederholt werde dabei ein zweischrittiges Argument gebraucht, in dem zunächst die Effizienz-, Formal- und Finalursächlichkeit Gottes als notwendige und hinreichende Bedingung der Schöpfung der Welt aus dem Nichts begründet und als aktives-initiatives, passiv-reflexives und kopulativ-voluntatives Moment Gottes im Sinne einer distinctio realis gedeutet wird und sodann in einem zweiten Schritt von der Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes her die Ewigkeit und Indistinktheit dieser drei Momente begründet wird (327–328).

Eine umfassende und systematisch orientierte Sichtung der Trinitätslehre des Cusanus im Umfang einer Monographie bildete seit Längerem ein Desiderat der Cusanusforschung. Dieses wird durch die vorliegende Arbeit insofern erfüllt, dass nunmehr eine äußerst klar, theologisch und philosophisch sachkundig geschriebene, den jeweiligen Forschungsstand einbeziehende Interpretation der wesentlichen Aussagen des Cusanus zur Trinitätstheologie in den dafür maßgeblichen Werken vorliegt. Künftige Arbeiten werden insbes. von einer Sichtung des ausführlichen Fußnotenapparats profitieren, in dem der Vf. seine Interpretationsergebnisse in Bezug zur bisherigen Forschung setzt. An Lesbarkeit und systematischer Überzeugungskraft hätte die Arbeit allerdings vermutlich gewonnen, wenn die an sich völlig überzeugenden Einzelinterpretationen umfänglicher in einer systematischen Auswertung zusammengeführt worden wären als in dem knappen Fazit am Ende des Buches.

In seiner gegebenen Form wird das Buch aus Sicht des Rez.en insbes. zu weiteren Forschungen in folgenden Hinsichten anregen können: Diskutieren ließe sich, welche systematische Deutung dem in der Arbeit leider stets eher mitlaufenden und nicht umfänglicher erläuterten Konzept der Spekulation, u. a. von den Texten des Cusanus her, zu geben ist. Vermutlich würde sich zeigen, dass Cusanus den Begriff im Zusammenhang der eigentümlichen Verbindung affirmativer und negativer Aussagen gebraucht, die der Vf. als charakteristisch auch für die Trinitätstheologie ausweist. Damit wird dann aber die durch die Arbeit nach Meinung des Rez.en eher aufgeworfene als umfänglicher bearbeitete Frage zu beantworten sein, wie eine Verbindung der Affirmationen und Negation von Aussagen Raum für den Anspruch lässt, dieselben Aussagen erreichten bezogen auf ihr Objekt eine distinctio realis bzw. seien logisch notwendig, wie es Cusanus nach der überzeugenden Interpretation des Vf.s ja bisweilen tut. Dies wiederum könnte schließlich dazu führen, den Begriff der Notwendigkeit genauer zu diskutieren, der die Cusanusforschung seit einigen Jahren hinsichtlich der Trinitätstheologie beschäftigt, der aber auch in der vorliegenden Arbeit eher verwendet als genauer analysiert wird und der ja zunächst einmal in einer gewissen Spannung zu einem in sich widersprüchlichen Gehalt steht, wie ihn die Trinitätslehre ausdrückt.

Nicht zuletzt ist es jedoch ein Verdienst der vorliegenden Arbeit gegenüber der Engführung auf die Frage einer „Trinitätsphilosophie", gerade die Vielgestaltigkeit und situative Differenziertheit der Überlegungen des Cusanus zu erschließen, der man möglicherweise eher durch eine weitere Differenzierung ihrer recht diversen Aussageanlässe und -absichten als durch die Frage nach ihrem logischen Status gerecht wird.

Halle (Saale) Arne Moritz

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I**. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825, hg. v. Christoph Johannes Bauer. – Hamburg: Meiner 2008. (VI) 549 S. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, 25,1), Ln. € 298,00 ISBN: 978–3–7873–1860–5

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes II**. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und Zusätze, hg. v. Christoph Johannes Bauer. – Hamburg: Meiner 2012. 568 S. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, 25,2), Ln. € 368,00 ISBN: 978–3–7873–1863–6

2017 jährt sich zum zweihundertsten Mal das Erscheinen der Erstauflage von Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) *Enzyklopädie*

der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse; eine erheblich erweiterte und modifizierte Zweitausgabe erfolgte 1827, eine Drittausgabe 1830. Mit den Bänden 13, 19 und 20 der von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen *Gesammelte[n] Werke* des Philosophen liegen die drei Enzyklopädieausgaben seit geraumer Zeit in einer historisch-kritischen Edition vor. Sie bieten Skizzen des H.'schen Gesamtsystems beginnend mit der Wissenschaft der Logik über die Naturphilosophie bis hin zur Philosophie des Geistes. Die erste Abteilung der Geistphilosophie ist dem subjektiven, die zweite dem objektiven, die dritte dem absoluten Geist gewidmet. Die Philosophie des absoluten Geistes umfasst Kunst, Religion und die philosophische Wissenschaft selbst, wie sie sich im Begriff des Absoluten vollendet, diejenige des objektiven Geistes Recht, Moralität und Sittlichkeit in Form von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat samt Staatengeschichte, diejenige des subjektiven Geistes die sog. Anthropologie als Lehre vom unbewussten Leben der leibhaften Menschenseele, die sog. Phänomenologie des Geistes als Lehre von Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft und die sog. Psychologie als Lehre vom theoretischen, praktischen und freien Geist.

Konzipiert war der enzyklopädische Systemgrundriss als Leitfaden zu H.s philosophischen Vorlesungen. Der grundlegende erste Systemteil ist in Gestalt von H.s *Wissenschaft der Logik* und ihrer Lehre vom Sein und Wesen (objektive Logik) und der Lehre vom Begriff (subjektive Logik) monographisch ausgearbeitet und publiziert worden. Die *Philosophie des Rechts* wurde zumindest in Grundlinien entwickelt und an die Öffentlichkeit gebracht. Bei der Philosophie des subjektiven Geistes war dies nicht der Fall. Zwar plante H. ihre Explikation zu einem eigenständigen Werk, doch zur Durchführung dieses Plans ist er zeitlebens nicht gekommen. Primärquellen für den Erstkomplex der Geistphilosophie stellen daher nur die einschlägigen Enzyklopädieparagraphen (1. Auflage: §§ 307–399; 2. und 3. Auflage: §§ 387–481/2) und allenfalls noch, wenngleich unter Vorbehalt, die „Zusätze" dar, die Ludwig (van) Boumann – Spross einer berühmten, aus Amsterdam stammenden Berliner Architektenfamilie und einer der Hg. der unmittelbar nach H.s Tod begonnenen sog. Freundesvereinsausgabe – 1845 seiner Edition des dritten Bandes der *Enzyklopädie* beigefügt hatte; zusammen mit Boumanns Vorwort, in dem dieser Rechenschaft über die Zusammenstellung der „Zusätze" ablegt, ist der Text 1929 als zehnter Band der Glocknerausgabe (*System der Philosophie*. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes) neu herausgegeben worden.

Will man Näheres über die materialen Bestände und die Entwicklung der Lehre vom subjektiven Geist erfahren, ist man auf Nachschriften von Vorlesungen angewiesen, die H. wiederholt zum Thema gehalten hat. Die Teilbände 25,1 und 25,2 der Akademieausgabe bieten dafür eine willkommene Grundlage. Band 25,1 enthält eine Nachschrift Heinrich Gustav Hothos zum Kolleg vom Sommersemester 1822 sowie eine mit Varianten aus Aufzeichnungen von Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler und Moritz Pinder versehene Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheims zum Kolleg vom Sommersemester 1825. Band 25,2 enthält die Nachschrift Stolzenberg zum Kolleg vom Wintersemester 1827/28 mit Varianten aus den Nachschriften von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter; beigegeben sind unter dem Titel „Sekundäre Überlieferung" die „Zusätze" (van) Boumanns, als deren Quellen nach dessen Angaben eigene, allerdings nur stichwortartig und in groben Umrissen ausgearbeitete Kollegienhefte H.s sowie fünf vom Hg. kompilierte Vorlesungsnachschriften fungierten, die heute bis auf eine verschollen sind; bei der erhaltenen handelt es sich um die erwähnte, in Band 25,1 nun authentisch und voll umfänglich präsentierte Nachschrift des späteren preußischen Generalmajors von Griesheim, der Berliner Hörer H.s und Mitarbeiter der *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* war.

Nach erfolgtem Abschluss der Edition der Schriften und Entwürfe H.s in ihrem ersten Part ist die Arbeit an der Akademieausgabe der *Gesammelten Werke* mit der historisch-kritischen Herausgabe von Vorlesungsnachschriften in eine neue Phase eingetreten.[1] Weil in den von H. selbst in den Druck gegebenen Schriften nur Teile seines Systems ausgearbeitet, andere hingegen nur in kompendiarischer Form vorliegen, kam und kommt für die Rezeption seines Werkes und namentlich von dessen realphilosophischen Beständen den Vorlesungen eine besondere Bedeutung zu, woraus sich die Relevanz der Edition von Vorlesungsmanuskripten aus dem Nachlass, wie sie in den Bänden 17 und 18 der Akademieausgabe erfolgte, sowie ausgewählter Kollegnachschriften unmittelbar ergibt. Gemäß der Funktion, die H. selbst ihnen zugewiesen hat, bilden die Vorlesungen „nicht einen Bereich minderen Rechts gegenüber den Publikationen. Sie sind sogar die primäre Form der Entfaltung seiner Philosophie." (Jaeschke, 25) Die Philosophie des subjektiven Geistes bietet dafür einen evidenten Beleg. Um präzise Aufschlüsse über die Entwicklung ihrer Form und ihrer thematischen Gehalte zu erlangen, ist man auf die Kenntnis von Kollegnachschriften dringend angewiesen. Nicht nur unter rezeptionsgeschichtlichen Gesichtspunkten, auch für eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Lehre vom subjektiven Geist bieten sie eine unentbehrliche Hilfe. Eigens verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf den komparatistischen Kommentar Dirk Stederoths zu *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes* in dem gleichnamigen Band *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*. Ein komparatorischer Kommentar, Berlin 2001, dem ein tabellarischer Gesamtüberblick über ihre Einteilungen und stufenweise erfolgten Konzeptionsänderungen von der Erstauflage bis zur Drittauflage der Enzyklopädie beigegeben ist.

Man kann, wie in einer lesenswerten Rezension von Teilband 25,1 der Akademieausgabe in den *Hegel-Studien* (44 [2009], 157–162, hier: 160) durch Andreas Arndt bereits geschehen, unter Bezug bspw. auf die umfänglichen Variantenapparate, die jede noch so geringe Leittextabweichung verzeichnen, die Frage aufwerfen, ob die editorische Akribie nicht gelegentlich übertrieben wurde. In der Tat lässt sich die Gefahr nicht von der Hand weisen, dass eine philologische Überprofessionalisierung Einschüchterungstendenzen nach sich zieht, die eine den Selbstdenker fordernde philosophische Beschäftigung eher einschränken als befördern: Man könnte ja auf eine Idee kommen, deren Authentizität durch den genuinen H. nicht verbürgt ist! Die gelegentlich zu beobachtende Diminuierung der Leistung der Editoren der sog. Freundesvereinsausgabe ist in dieser Hinsicht ein ebenso bedenkenswertes wie bedenkliches Indiz. Dennoch sind die Verstehenszugewinne, die durch eine historisch-kritische Ausgabe einzelner, je für sich und nicht in kompilierter Form dargebotener Kollegnachschriften erworben werden, insgesamt weitaus größer als eventuell zu befürchtende Verluste. Dies gilt umso mehr, als H.s Vorlesungen „eben nicht nur Erläuterung des zugrunde liegenden Kompendiums [waren], sondern fortgesetzte Arbeit des Begriffs unter Einbeziehung immer neuer Materialien, die über das in den Paragraphen der verschiedenen Auflagen der *Enzyklopädie* Kondensierte hinausging und, wo eigenhändige Notizen fehlen, nur hier, in den Aufzeichnungen der Hörer, greifbar wird" (a. a. O., 161). Die Teilbände 25,1 und 25,2 der *Gesammelte[n] Werke* belegen dies in Bezug auf H.s Philosophie des subjektiven Geistes in paradigmatischer Weise; zugleich beweisen sie exemplarisch, dass der gelegentlich erhobene Vorwurf fortschreitender Systemerstarrung unbegründet ist und auf schierer Unkenntnis beruht: Es gibt wenige Denker, die vom endlichen Geist des Menschen derart lebendig bewegt und erfahrungsbezogen gehandelt haben wie H.

München Gunther Wenz

[1] Vgl. W. Jaeschke: „Eine neue Phase der Hegel-Edition", in: *Hegel-Studien* 36 (2001), 15–33; zu „Hegels Vorlesungen zur Philosophie des subjektiven Geistes" vgl. ferner die entsprechenden Ausführungen B. Tuschlings in der Sammlung von Berichten über Nachschriften zu H.s Vorlesungen in den *Hegel-Studien* 26 (1991), 54–63; 59ff werden die Manuskripte von Walter und Erdmann eigens charakterisiert.

Goller, Hans: **Wohnt Gott im Gehirn?** Warum die Neurowissenschaften die Religion nicht erklären. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2015. 296 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7666–1957–0

In seinem Buch setzt sich Hans Goller mit Ergebnissen der Neurotheologie auseinander. Dabei geht er v. a. den Fragen nach, wie religiöse Erfahrungen und mystische Erlebnisse gedeutet bzw. erklärt werden können und ob die Neurowissenschaften die Antwort auf diese Frage liefern können. Darüber hinaus kommt G. immer wieder auf das Verhältnis von bewussten Erlebnissen und materiellen Zuständen zu sprechen.

Im ersten Kap. stellt G. den Bestseller M. Alpers mit dem sprechenden Titel *The „God" Part of the Brain* vor (11–34). Alper beschreibe darin seinen Weg vom Glauben an einen Gott zu seinem Glauben an den Naturalismus. Ausgangspunkt dieser Entwicklung sei sein Bedürfnis nach einem Beweis gewesen, der die Existenz Gottes entweder bestätigen oder widerlegen könne. Alpers langer Weg über Meditation, Drogen und eine schwere Depression habe sein bewusstes Selbst so dramatisch verändert, dass er zu der Auffassung gekommen sei, es gebe im Menschen keine ewige, unsterbliche Seele. Denn wenn eine chemische Substanz das Bewusstsein verändern könne, sei es naheliegend, dass das Bewusstsein selbst auch etwas Natürliches sei. An die Stelle von Gott trete nun die Naturwissenschaft, die alle Antworten auf unsere Fragen liefern könne – auch auf die Frage nach Gott.

Der Glaube an Gott und an ein ewiges Leben sei das Ergebnis unserer kognitiven Evolution, in deren Verlauf wir Strategien entwickelt hätten, um die

bewusste Angst vor dem Tod ertragen zu können. Mutierte Individuen, deren Gehirn die Angst vor dem Tod besänftigte, hatten bessere Überlebenschancen. Dieser selektive Vorteil sei weitervererbt worden. Die so entwickelte religiöse Grundfunktion hatte weitere Auswirkungen auf die menschliche Gehirnentwicklung und auf die Wahrnehmung der Wirklichkeit. Wenn Alper die menschliche Spiritualität mit einer Linse vergleicht, die die klare Sicht auf die Wirklichkeit trübe, um die Angst vor dem Tod zu bewältigen, gibt G. zu bedenken, dass es auch eine „reduktionistisch-materialistische Linse" geben könnte, die ebenfalls die klare Sicht auf die Wirklichkeit verzerrt. V. a. macht G. den Leser auf die Erklärungslücke in Alpers Entwurf aufmerksam, die zwischen subjektiven Empfindungen und deren neuronalen Korrelaten bestehe. Denn wie aus den elektrochemischen Vorgängen im Gehirn ein Gefühl bzw. religiöse Erlebnisse entstünden, könne die Neurowissenschaft bis heute nicht erklären.

Im zweiten Kap. beschreibt G. die Experimente von A. Newberg über Meditation und Gebet (36–62), R. Davidson über Hirnströme und Meditation (63–69), S. Lazar über Hirnrindendicke und Meditation (69–73), M. Beauregard über mystische Erfahrungen (73–85), N. Azari über Gebetsrezitationen (85–91), Ogata/Miyakawa über religiöse Erfahrungen und epileptische Anfälle (91–97), V. Ramachandran über Schläfenlappenepilepsie (98–105; thematisch verwandte Experimente anderer Vf. 106–114) und M. Persinger über religiöse Erlebnisse und neuronale Aktivitätsmuster im Schläfenlappen (115–126). Das Interesse dieser Studien liege auf den Leitfragen: „Welche Gehirnprozesse gehen mit meditativen und mystischen Zuständen einher? Sind religiöse Visionen und Bekehrungserlebnisse die Folge epileptischer Anfälle? Können religiöse Erlebnisse durch Magnetstimulation künstlich erzeugt werden? Aktiviert das Rezitieren eines Gebets bei religiösen und nichtreligiösen Menschen unterschiedliche Gehirnregionen? Verändert langjähriges, regelmäßiges Meditieren das Gehirn?" (127)

Die Aussagekraft dieser Studien schränkt G. durch eine Reihe von Überlegungen ein. Erstens werden religiöse Einstellungen von mannigfachen Faktoren beeinflusst und lassen sich nicht alleine auf neuronale Zustände zurückführen. Zweitens könne man bisher lediglich von einer groben Zuordnung von religiöser Erfahrung und Aktivitäten in bestimmten Hirnregionen ausgehen. Eine eindeutige psychophysische Korrelation könne bisher nicht nachgewiesen werden. Drittens sei die Anzahl der Versuchsteilnehmer zu gering, und zudem gehe es bei den Experimenten eher um außergewöhnliche religiöse Erfahrungen von Personen nach langjähriger Meditationspraxis. „Derartige Erfahrungen, die nur eine kleine Minderheit religiöser Menschen macht, sind nicht repräsentativ für das religiöse Erleben und Verhalten der Mehrheit religiöser Menschen." (133) An dieser Stelle betont G. erneut die Erklärungslücke, die zwischen neuronalen Vorgängen und subjektiven Empfindungen bestehe. Denn „[i]n der Beobachterperspektive der Neurowissenschaft kommen religiöse Erlebnisse überhaupt nicht vor. Sie lassen sich nicht von außen direkt am Gehirn registrieren, auch nicht mithilfe der leistungsfähigsten bildgebenden Verfahren, denn diese eröffnen uns keinen Zugang zu den Inhalten des Bewusstseins. Man kann mit bildgebenden Verfahren allein weder Gedanken lesen noch feststellen, wie es sich anfühlt, in einem Zustand meditativer Versenkung zu sein." (133f)

Im dritten Kap. verfolgt G. die Frage, welche Konsequenzen aus den neurotheologischen Befunden gezogen werden können. Auch dabei verweist er immer wieder auf die Diskrepanz zwischen subjektiver Erlebnis- und objektiver Beobachterperspektive. Er schlussfolgert daraus, dass die Neurobiologie „über den Wahrheitsgehalt philosophischer und theologischer Fragen nicht entscheiden" (207) könne. Der Deutungsanspruch, den die Hirnforschung erhebe, müsse deswegen zurückgewiesen werden. Denn religiöse Erlebnisse und Erfahrungen beziehen sich immer auf den ganzen Menschen und können nicht auf seine Gehirntätigkeit reduziert werden.

Im abschließenden Kap. befasst sich G. mit Nahtoderfahrungen. Er kommt zu dem Schluss, dass diese Erlebnisse „die neurowissenschaftliche Grundthese, das Gehirn produziere das Bewusstsein und der Hirntod sei auch das definitive Ende des Bewusstsein, in Frage" stelle (285). Dieses Urteil plausibilisiert er durch den Verweis auf außerkörperliche Wahrnehmungen von Patienten, die sich nach einer Operation trotz der Narkose (also bei ausgesetztem Bewusstsein) an Details aus dem Operationssaal „erinnern" konnten. Doch auch hier fehle der objektive Beweis dafür, dass die Wahrnehmungen genau zu dem Zeitpunkt stattfanden, als die Hirnfunktionen der Patienten ausgefallen waren. Allerdings führen nach G. die Nahtoderfahrungen, auf jeden Fall bei den Betroffenen, zu einer begründeten Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod.

Im Wesentlichen lehnt G. den neurobiologischen Anspruch, Religion erklären zu können, dadurch ab, dass er auf die Erklärungslücke verweist, die zwischen neuronalen und mentalen Phänomenen bestehen bleibt. Hier wäre zu wünschen gewesen, dass die dualistischen und monistischen Beziehungsmodelle zwischen Geist und Materie wenigstens in Grundzügen vorgestellt worden wären. So schwankt der Vf. immer wieder zwischen substanzdualistischen Aussagen und perspektivendualistischen Abschwächungen derselben (285, 287 u. ö.).

Auch wenn es niemals aufgeklärt werden könnte, *wie* und *warum* mit manchen materiellen Vorgängen mentale Phänomene verknüpft sind, so zeigt sich doch zunehmend, *dass* diese Verknüpfung sehr eng ist. Herff u. a. können aus den EEGs bestimmter Patienten schon ablesen, welchen Text sie während der Messung gelesen haben.[1] Angesichts solcher experimentellen Tendenzen sollte man sich doch an eine, natürlich nicht epiphänomenalistische, monistische Betrachtung des Menschen gewöhnen, womit dann der anthropologische Substanz-Dualismus, gleich in welcher Form, fallen müsste.

Trotz dieser Bemerkungen kann das Buch allen empfohlen werden, die eine Übersicht über die inzwischen zahlreichen sog. neurotheologischen Studien gewinnen möchten. Die Lektüre ersetzt freilich nicht das Studium philosophischer Grundlagenliteratur zur *theory of mind*.

Karlsruhe Birgitta Annette Weinhardt

[1] Vgl. Herff u. a.: „Brain-to-text: decoding spoken phrases from phone representations in the brain", in: *Frontiers in Neuroscience*, 9 (Juni 2015), Art. 217.

Dogmatik

Körner, Bernhard: **Orte des Glaubens – loci theologici.** Studien zur theologischen Erkenntnislehre. – Würzburg: Echter 2014. 265 S., kt € 24,80 ISBN: 978-3-429-03752-9

„Die Lehre bezieht sich wie das Bekenntnis auf die Inhaltlichkeit des Glaubens, auf das, was von ihm aussagbar und in der Form der Unterweisung, der Information, der Kommunikation mitteilbar ist. [...] Die Lehre hebt das Inhaltliche des Glaubens hervor und sucht, als Ergebnis einer eingehenden Reflexion, innerhalb des Ganzen eine Verbindung, einen Zusammenhang herzustellen." (H. Fries) Die Lehre erfordert wie das Bekenntnis Orte, an denen der Glaube adäquat dargestellt wird. Dem Glauben an den dreieinen Gott eigene und spezifische Orte, aber auch fremde Orte – als ob es weder diesen Glauben noch diesen Gott gäbe – sind fähig und im 21. Jh. notwendig, eine ebenso vertiefte wie breit angelegte Einsicht in den Glauben herbeizuführen. Die aktuelle Lage der Welt macht ferner deutlich, dass der Bogen theologischer Einsichtgewinnung kriteriell sogar noch weiter gespannt werden müsste, wie die Stichwörter „Weltreligionen", „Strukturen der Gewalt" und „Ökologie" hier nur andeuten können. „Gott einen Ort sichern" ist die nicht nur rein akademische Intention, die der Grazer Dogmatiker Bernhard Körner mit diesen Studien zur theologischen Erkenntnislehre verfolgt. Die Suche nach Erkenntnis im Glauben begibt sich auf keiner Buchseite auf den ambivalenten Weg einer rein rationalen Rekonstruktion des Glaubens. Die neue Monografie ist eine inhaltliche Zusammenfassung (und teilweise Übernahme) von verschiedenen einzelnen Beiträgen, die der Vf. bereits vorgelegt hat und die jetzt in einem systematischen Zusammenhang komplex erörtert und weitergeführt werden. Sie eröffnet infolge neuer Verzahnung der Loci theologici des Melchior Cano ein weiteres Kapitel über die Vergewisserung der theologischen Erkenntnis.

Das Buch ist in fünf Kap. gegliedert: Kap. 1: „Der christliche Glaube und die Bedeutung des Lokalen" (21–62); Kap. 2: „Vielfältige Orte der Glaubenserkenntnis" (63–91); Kap. 3: „Wenn Orte zu Argumenten werden" (93–127); Kap. 4: „Unter dem Vorzeichen der Geschichtlichkeit" (129–178); Kap. 5: „Das Zusammenspiel der Glaubensorte" (179–248). Eine kulturell-spirituelle Einführung, die drei Desiderate theologischer Erkenntnisfindung benennt (11–20), und eine kairologische Schlusserwägung zum Weg der Theologie (249–254) rahmen das durchweg leserfreundlich gehaltene Textcorpus, das nicht immer eine leichte Kost ist.

Die Erwägungen K.s zu den Loci theologici des Melchior Cano (1509–1560; 1523 OP) stehen im Mittelpunkt der Monografie (Kap. 3). Canos Einsichtgewinnung soll für die gegenwärtige Zeit fruchtbar werden. Sein 1563 unvollständig veröffentlichtes Werk *De locis theologicis* wird gemeinhin als die erste systematische Darstellung der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre angesehen. Albert Lang (1890–1973), der im deutschen Sprachraum einflussreiche Cano-Forscher, hatte die These vertreten, dass Cano die Loci als „Bezeichnungen für je eine Gruppe von zweckdienlichen Argumenten" (104) ansah, welche der Auffindung der Argumente dienen, und dass er dabei auf die Logik des Humanisten Rudolf Agricola (1444–1485) zurückgegriffen habe. Demgegenüber zeigt K. auf, wie sehr Cano einerseits konzeptionell bereits an die Logik des Petrus Hispanus (13. Jh.) anknüpft, so bei der Reflexion auf die „loci ab auctoritate" (107). Zudem verdeutlicht K., wie sehr Cano andererseits sich von Thomas von Aquin abhebt. Während der Aquinate sowohl im Bereich der Vernunft als auch im Bereich des Glaubens mit den auctoritates die materialen Aussagen der Heiligen Schrift und der Lehrer der Kirche selbst bezeichnet und derartige Aussagen, insofern sie sich zeitlich an die Schrift anschließen, als logische Folgerung einsichtig macht (vgl. 102), betrachtet Cano die auctoritates als formale Autoritäten. Loci versteht Cano als „quasi argumentorum sedes et notas" (107). Mit dieser Definition der Loci stellt Cano sein Werk „in die Tradition der Topik, die auf Aristoteles zurückgeht" (107). Allenfalls „kann man sagen, dass die Konzeption Canos im Blick auf die Dialektik bzw. Topik zwar in der Tradition des

Aquinaten steht, also thomistisch ist, aber sich von Thomas auch deutlich unterscheidet, also nicht mehr authentisch thomanisch ist" (111).

K. legt dar, dass Canos zehn Loci theologici – die Zehnzahl ist nicht unumstößlich – ein Ensemble von Autoritäten bilden, welches „vor dem Hintergrund der beiden Grundprinzipien ‚auctoritas' und ‚ratio'" situiert ist (108). Die zuerst genannten sieben glaubensspezifischen Loci werden explizit als auctoritates bezeichnet. Die weiteren drei theologisch relevanten Loci werden als genuin fremde theologische Orte von außerhalb des Glaubens dem Ensemble zugeführt. Als Loci zählt Cano auf: 1. auctoritas Sacrae Scripturae; 2. auctoritas traditionum Christi et apostolorum; 3. auctoritas Ecclesiae Catholicae; 4. auctoritas Conciliorum, praesertim generalium; 5. auctoritas Ecclesiae Romanae; 6. auctoritas sanctorum veterum; 7. auctoritas theologorum scholasticorum; 8. ratio naturalis; 9. auctoritas philosophorum; 10. humanae auctoritas historiae. Mit diesen Loci gibt Cano den Theologen „Argumentationsmöglichkeiten" (109) an die Hand. Die Argumentation dient in inventiver Funktion der Untermauerung einer Aussage oder ihrer Widerlegung. Die Argumentation dient ferner in judizieller Funktion der Wertung einer Aussage. Dabei ist für Cano selbstverständlich, dass die – formal – theologisch begründete auctoritas entweder die Rechtgläubigkeit oder den Mangel an Rechtgläubigkeit zu ermitteln vermag. Die im Einzelnen angeführten Autoritäten bezeichnen „Instanzen, denen Autorität zukommt", um für die wissenschaftliche Theologie relevante Glaubenserkenntnis bereitzustellen (112).

Im weiteren Gang der Überlegungen arbeitet K. profund die verkürzte Rezeption und Interpretation Canos bis ins 21. Jh. heraus. Schwerpunktmäßig befasst er sich mit Theologen des 20. Jh.s, wobei er den Zeitgenossen „jenseits der Schultheologie" (120) E. Klinger, M. Seckler und H.-J. Sander detaillierte Aufmerksamkeit entgegenbringt. Ihre Fragestellung sei auf die Gegenwart bezogen. Insbes. die Interpretationen Klingers und Sanders warfen die Frage auf, was Cano theologisch tatsächlich geleistet habe (vgl. 124). Antworten auf diese Fragen legten die Studien des spanischen Theologiehistorikers Juan Belda-Plans und des Vf. s. selbst vor. Den Kairos der eigenen Habil.studie von 1994 beschreibt K. so: Er selbst war „vor allem mit der Arbeit von Albert Lang konfrontiert und musste im Vergleich mit dem Werk von Cano Unstimmigkeiten im bisherigen Verständnis seiner theologischen Leistung feststellen, vor allem was den Begriff der Loci und seiner Herleitung betrifft. Er konnte sich nicht nur auf neuere theologiegeschichtliche Arbeiten stützen, sondern auch auf eine seit Lang weit fortgeschrittene Kenntnis der mittelalterlichen Entwicklung der Logik." (125) K. nimmt nun am herkömmlichen Verständnis der Loci theologici drei Präzisierungen vor: (1) Loci dürfen nicht lokal, sondern müssen metaphorisch verstanden werden. Sie bezeichnen „Gesichtspunkte, die es ermöglichen, sachgemäße Argumente aufzufinden und ins Spiel zu bringen" (125). (2) Canos Loci bilden eine Argumentationslehre für den Glauben, die die Argumentation an sieben glaubensspezifischen „loci ab auctoritate" und drei „sehr summarisch" für die Theologie beigezogenen Loci als „argumenta aliena" ausbildet (126). (3) Werden Canos Loci primär als Topologie (= Bezeugungsinstanzen) im Dienst der Glaubensvermittlung betrachtet und undifferenziert mit der sog. positiven Theologie verknüpft, entstehen problematische Konsequenzen, die K. konzis benennt (vgl. 126f).

Eine Skizze zu den Gesichtspunkten der Argumentation, die schon eine Konzeption der Loci theologici „in einer zukünftigen Theologischen Erkenntnislehre" (129) im Fragment verbirgt, legt K. in Kap. 4 vor. Drei Elemente werden benannt: (1) Grundsätzlich gilt: Die Gesichtspunkte der Argumentation sind stets geschichtlich situiert, weil der Glaube selbst in geschichtlichen Ereignissen verankert ist. Glaube und Theologie nehmen ihren Ausgangspunkt in einer geschichtlich ergangenen Offenbarung und deren vielgestaltiger Bezeugung. Erkenntnisse des Glaubens und der Theologie sind somit „immer perspektivisch" (131) und müssen sich auch auf die fremden Orte der Einsichtsgewinnung einlassen (vgl. 132). (2) Die Orte des Glaubens dürfen nicht nur formal, sondern müssen insbes. material differenziert in die wissenschaftliche Argumentation eingebracht werden. Jedes theologische Faktum verlangt es, auch in seiner Kontingenz, also historisch, sprachlich, sozial usw., sorgfältig erforscht zu werden, da die Offenbarung vielschichtig – „in Lehre, Leben und Kult" (DV 8) – weiterbezeugt wird. (3) Die Identität jeglicher theologischer Argumentation geht aus dem Glauben hervor. Der Glaube selbst ist „Prinzip und Basis für die vernunftgeleitete Reflexion des Glaubens, deren Ziel die Einsicht in den Glauben ist" (135). Canos Ensemble der Loci theologici entspricht dem Programm der „Fides quaerens intellectum". Als Desiderat formuliert K.: „Gerade auch im Blick auf eine ausdifferenzierte Theologie muss [...] gefragt werden, ob es nicht um der Theologie als Theologie willen sinnvoll und notwendig ist, dass es zusätzlich zu den fachspezifischen Methodologien eine die ganze Theologie umgreifende Methodologie geben soll, ja muss. Historische, soziologische oder gar naturwissenschaftliche Methoden ergeben noch keine Theologie, die wissenschaftstheoretisch selbständig ist, sondern bestenfalls eine Kulturwissenschaft, die sich mit Glaubensthemen befasst. Von Theologie kann man erst dann sprechen, wenn die Ausführungen auf der Basis des Glaubens erfolgen. Und die Lehre von den loci theologici bzw. den zugrunde liegenden Glaubensorten kann gerade dafür eine Methode vorlegen." (136)

Im Diskurs mit H.-J. Sander klärt K. sein Verständnis der *Orte des Glaubens* (Titel). Er zeigt auf, dass es Sander (im Sinn von M.-D. Chenu) um „Orte der Theologie" als Orte wissenschaftlicher Glaubensreflexion geht, nicht um normative „theologische Orte" (loci theologici), wie K. sie mit Cano versteht (54). Orte der Theologie seien – so paraphrasiert K. die Aussage Sanders – „offensichtlich Orte im Sinne von Kontexten [...], an denen Gott, wenn er ins Wort und damit ins Spiel kommt, einen Sinn ergibt, indem er Möglichkeiten des Lebens sichert" (56). Die Plausibilität, die K. Sander bescheinigt, insofern Sander den Glauben als Ganzes und einzelne Glaubensaussagen „im ‚Außen' der Welt in Erkenntnis und Praxis als eine sinnvolle Option erweist" (54) – an Außen-Orten im Sinn fremder Orte (vgl. 53) –, gewinnt K. auf einem eigenen Weg. Dem Reflexionsbegriff „Heterotopie", den Sander von M. Foucault heranzieht, um damit das „Außen des Glaubens" (= die Funktion des Glaubens in der Gesellschaft) für die Theologie im Erkenntnismodus „jenseits des Glaubens" (53) zu bezeichnen, steht K. mit gewisser Reserve gegenüber (vgl. 55). K. traut solcher Erkenntnisweise für die materiale Durchdringung der fremden theologischen Orte nicht ganz – bei aller Würdigung des Anliegens von Sander (vgl. 221f). K. will den Begriff der Heterotopien, der fremden Orte (Canos Loci alieni), als Orte des Glaubens „genuin theologisch" bestimmen (55). Er konstatiert: „[W]enn man als Glaubender davon ausgeht, dass dabei Gott im Spiel ist, wird man den Bogen des Erwartbaren nicht zu eng spannen dürfen." (87) K. und Sander stimmen in dieser gewichtigen Feststellung überein. K.s bedeutsamer Diskurs mit Sander zeigt auf, dass die Frage nach dem rechten Verständnis Canos nicht allein theologiegeschichtlich interessant ist, sondern zugleich in die aktuelle theologische Diskussion hineinreicht.

Dass das vorliegende Werk auf eine Zahl von Einzelbeiträgen zurückgreifen kann, macht es in seiner Fortbearbeitung als Studienbuch für das Lehrfach dogmatische und fundamentaltheologische Erkenntnislehre vorteilhaft. Sein Vorzug ist, dass es nicht aus einem Guss – streng gerafft – geschrieben ist. Studierende können sich somit von jedem einzelnen Kap. ausgehend einen Aspekt der Reflexion über das Erkennen und Verstehen der Glaubenserkenntnis kompetent aneignen. Stets bekommen sie dabei das zu erwägende Gesamtspektrum von theologisch-wissenschaftlicher Erkenntnis in den Blick. Die nötigen Redundanzen fallen insgesamt gering aus. Mit einem Teil kann jedoch das Ganze nicht zureichend verstanden werden, da gerade jede (offenbarungs-)theologische Erkenntnis die Wirklichkeit der Welt, die unabdingbar den Glauben des Menschen als dessen Habitus tangiert, nicht im Segment aufschließt. Die Wirklichkeit ist immer größer.

Das Buch ist auch ein schwergewichtiges Buch. Es verschweigt nicht die Last derer, die katholische Theologie treiben, mit den Koordinaten ihrer ebenso wissenschaftlichen wie kirchlichen Theologie. Theologie kann weder nur fromm und all- bzw. überzeitlich (perennis) noch nur „wissenschaftsbesoffen" im Sinn von schlechterdings auf neue Ergebnisse (Schlüsse) bedacht (konstruktivistisch) und selbstbezogen sein. K. lässt am spezifischen Profil der akademischen Theologie keinen Zweifel aufkommen: Christliche Theologie ist Zeugniswissenschaft, ist Bekenntniswissenschaft. Die Selbstoffenbarung des dreieinen Gottes ist ihr tragender Grund. Solche Theologie erweckt Erdung in der Verbindung zwischen kirchlichem Lehramt, liturgisch und spiritualitätsgeschichtlich gebundener Pastoral einerseits sowie postmoderner Philosophie, Kulturwissenschaft und Soziologie als fremden Orten des Glaubens andererseits. Theologie, die ihre Orte epistemisch verbindet, muss stets mit zwei Augen – dem überlieferungsgeschichtlichen Auge der sach-(person-)gebundenen Wissenschaft der Kirche und dem situationsgebundenen Auge der säkularen Wissenschaften einer bestimmten Zeit – auf ihren universell-konkreten Gegenstand in doppelter Perspektive blicken. Die Komplementarität ist methodisch-hermeneutisch ihre konstitutive Pflicht. Ihre jeweils situationsgebundene, fachspezifische Heuristik bemisst die Theologie danach konsekutiv.

Trier Johannes Schelhas

Baum, Wolfgang: **Negativität als Denkform.** Die Konstitution monotheistischer Religion erklärt durch Prolegomena zur Negativen Theologie. – Paderborn: Schöningh 2014. 302 S., kt € 39,90 ISBN: 978-3-506-77775-1

Der Band stellt die in Graz eingereichte Habil.schrift des jetzt an der Univ. Regensburg lehrenden Vf.s dar. Wolfgang Baum beteiligt sich an der in diesen Jahren deutlich an Fahrt aufnehmenden Debatte um philosophische und theologische Aspekte der Negativen Theologie durch Analysen zu einigen biblisch-theologischen Zusammenhängen, zu ausgesuchten Schriften und Zitaten aus der Theologie des 2. Jh.s und zu deren Rezeptionslinien in der frühen Neuzeit. Die These lautet: „[...] dass an den zentralen Schnittstellen der jüdisch-christlichen Tradition die Erfahrung bzw. Formulierung eines negativ-theologischen Gottesbegriffs an epochalen Hauptachsen die Entstehung und Entwicklung monotheistischer Überzeugungen beschleunigt, wenn nicht gar ermöglicht hat" (261).

Die Einleitung (15–32) exponiert die These, dass Monotheismus und Negative Theologie in einem Verweisungszusammenhang stehen: Ist nur ein einziger und zugleich welttranszendenter Gott, dann gilt für ihn, dass er über jedes Begreifen hinaus ist. Affirmative (u. a. Thomas Rentsch) und kritische (u. a. Magnus Striet) Literatur zum Thema wird kurz vorgestellt bzw. genannt.

Vorbemerkungen und Prolog (33–82) nehmen Erkundungen zu negativ-theologischen Momenten im Rahmen der Entstehung des atl. Monotheismus und des mit ihm verbundenen Bilderverbots vor. Der Vf. geht u. a. auf die Theorie der JHWH-allein-Bewegung ein und findet in der Jerusalemer Tempeltradition erste konzeptionell fassbare Momente Negativer Theologie: Der Tempel ist Ort der Epiphanie Gottes, zugleich aber widersteht er seiner Darstellbarkeit (53). Es folgen Überlegungen zur biblischen Bild- und Kultkritik, die zu einer Reihe von Bemerkungen über Ikonoklasmus und Bildtheologie von der Alten Kirche bis in die Gegenwart überleiten.

Der Hauptteil (83–209) bietet Beobachtungen und Analysen zu Motiven Negativer Theologie im 2. Jh., das der Vf. als Laboratorium der Inkulturation des Christentums in die hellenistische Welt versteht. B. bezweifelt die These einer nachträglichen Hellenisierung des NT (87f), schreibt dann aber doch, dass erst durch die nach-ntl. Rezeption eines mittelplatonisch inspirierten Gottesbegriffs negativ-theologische Denkstrukturen in die christliche Theologie gelangen (100). Nach allgemeinen Informationen zum Mittelplatonismus folgen Beobachtungen zu einigen Texten Philos von Alexandrien, bei denen die Prädikationslosigkeit Gottes im Mittelpunkt steht. Bemerkungen zum *Corpus Hermeticum* beginnen mit Spuren seiner Rezeption in der Renaissance, diskutieren sodann einige Textauszüge und kommen zu dem Schluss, „dass christliche Theologumena nicht nur in pagane Systeme integriert werden, sondern im Umkehrschluss pagane Vorstellungen ebenso zur Konstitution des Christentums beitragen" (136). Analysen zur Negativen Theologie im NT konzentrieren sich v. a. auf den Johannesprolog, einschließlich einer spekulativen These über dessen mögliche gnostische Rezeption. Der Hauptteil endet mit Unterkap.n zu negativ-theologischen Motiven in der christlichen Gnosis. Hier kommen zuerst einige der Fragmente Valentins zur Sprache, die der Vf. v. a. unter Rückgriff auf Christoph Markschies' einschlägiges Buch vorstellt. Valentin sieht die Unerkennbarkeit Gottes v. a. durch Steigerungsformeln und durch die Annahme hypostatischer Zwischenwesen gesichert. Anschließend werden einige Zitate aus dem Nag-Hammadi-Text *Tractatus Tripartitus* vorgestellt und in ihrem koptischen Urtext diskutiert. Das Ergebnis ist ähnlich: Die Einzigkeit und Unerkennbarkeit Gottes wird durch eine „Vielfalt im göttlichen Bereich" unterhalb seiner gesichert (201).

„Ein Kapitel für sich" ist und erhält der fremde Gott Markions (211). Der Vf. nähert sich ihm durch rezeptionsgeschichtliche Erwägungen zu Schelling, von Harnack und Thomas Rusters Plädoyer für die Alterität Gottes (*Der verwechselbare Gott.* Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2000 [QD, 181]). Letzteres unterzieht er einer scharfen Kritik: Ruster übernehme die Vorurteile europäischer Religionskritik und streiche in seiner markionitischen Theologie jede Möglichkeit der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz (232f).

Das Schlusskap. (235–267) nennt zunächst einige Ergebnisse und geht sodann zu einer Diskussion nominalistischer Positionen in der frühen Neuzeit über – die Negative Theologie dieser Epoche war ursprünglich als Untersuchungsgegenstand geplant (12). Als Ergebnis wird u. a. genannt, dass der strenge Nominalismus Gott aus dem Kausalgefüge mit der Welt herausnimmt, ihn dadurch überflüssig macht und dem Menschen eine entsprechend hohe Selbstverantwortung aufbürdet (245).

Zwei kritische Anmerkungen, zwei weiterführende Fragen: 1. Die Hauptthese ist hoch allgemein und an sich kaum zu bezweifeln. Entsprechend wenig ergiebig ist dann allerdings der Erklärungswert der Fülle der Einzelbeobachtungen. Vom häufiger zitierten Thomas Rentsch her hätte z. B. die Möglichkeit bestanden, die Verknüpfung aus der Unbeschreibbarkeit Gottes einerseits und bestimmten Funktionen dieser Unbeschreibbarkeit (bei Rentsch: Sinnstiftung, angedeutet 263) zu sichten und an den jeweiligen Konkretionen zu überprüfen. 2. Das Buch hat den Charakter eines Albums, nicht jedoch einer fortlaufenden und systematischen Untersuchung. Zu bemerkenswert vielen Feldern werden Beobachtungen mitgeteilt, jedoch kaum vernetzt. Der Eindruck von Heterogenität verstärkt sich noch durch methodische Differenzen: So stehen intensive Einzeldiskussionen bei Valentin und dem *Tractatus Tripartitus* unvermittelt neben dem Markion-Kap., das sich alleine mit Aspekten seiner Rezeption beschäftigt, dies zudem teils theologiegeschichtlich, teils systematisch-theologisch. Die großen Quellenschriften aus dem 2. Jh. werden nicht im Zusammenhang vorgestellt, manche Abschnitte sind zudem weitgehend aus der Sekundärliteratur gearbeitet (z. B. 110–114, 157–160), was angesichts der Themenfülle des Bandes auch nicht verwundern muss. Fraglich ist dann aber, wie es um Neuerungswert und Zuverlässigkeit der mitgeteilten Informationen bestellt ist. Es gibt Sekundärzitate (79), auch kommt es offenbar zu Fehlern bzw. zur unkommentierten Weitergabe fragwürdiger Einschätzungen. Aus den Forschungsfeldern des Rez.en: Emil Brunner war kein Schüler Karl Barths (228); auch ist es untunlich, Klaus Müllers arg schlichte Unterstellung, Barth betreibe einen „Links-Biblizismus" (227), ungeprüft weiterzureichen; ferner finden sich in Platons Werk weit mehr als die per Sekundärliteratur benannten „ersten Anzeichen" einer Negativen Theologie, vgl. nur Pol 506b–509b, 514a–517a (106, Anm. 314). 3. Der Vf. plädiert für einen Religionsbegriff, der menschliche Erfahrung reich zu Wort kommen lässt (232f, 264). Angedeutet, aber nicht diskutiert wird, wo die Konfliktlinien zwischen einem solchen Religionsbegriff und dem negativ-theologischen Bestehen auf der absoluten Alterität Gottes bestehen könnten. 4. Der Vf. beklagt im Vorwort, dass die Systematische Theologie sich thematisch und sprachlich in einen Elfenbeinturm begeben habe und die Kunst der Inkulturation erst wieder lernen müsse (9–11, vgl. 263f). Der Band beansprucht ausdrücklich nicht, dies zu leisten, handelt es sich doch nach dem Untertitel um „Prolegomena zur Negativen Theologie". Künftige Untersuchungen aber könnten fragen, ob die Negative Theologie nicht genau für diese Inkulturationsbemühungen ein wertvoller Ratgeber wäre.

Heidelberg Martin Hailer

Menke, Karl-Heinz: **Das unterscheidend Christliche.** Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit. – Regensburg: Pustet 2015. 588 S., geb. € 39,95 ISBN: 978-3-7917-2663-2

In Kirche und Theologie wird zu selten die Frage nach dem gestellt, worum es beim Glauben im Grunde geht. Allzu oft kommt bloß Sekundäres zur Sprache und wird über Peripheres gestritten. Die einzelnen Inhalte mögen korrekt dargelegt sein, wenn die Zusammenhänge aber nicht aufgedeckt werden, bleibt das Ganze unverständlich. Die Gefahr wächst, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen.

Karl-Heinz Menke, inzwischen em. Prof. für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn, hat sich in den vergangenen Jahren immer wieder dieser Grundfrage nach dem Inhalt der christlichen Botschaft gestellt und das unterscheidend Christliche zu bestimmen und wissenschaftlich zu verantworten gesucht. Das vorliegende Werk gibt exemplarischen Einblick. Es handelt sich keineswegs um eine Erstpublikation. Die im „Nachweis der Erstveröffentlichungen" aufgeführten Angaben sind chronologisch geordnet. Sie entsprechen nicht der Systematik des Buches. Da zudem die Überschriften der Artikel für die vorliegende Publikation geändert wurden, ist es nicht leicht, die entsprechenden Zuordnungen vorzunehmen.

Begonnen wird mit einem Hinweis auf von Balthasars berühmtes Büchlein *Cordula oder der Ernstfall* (1966). Dabei wird die theologische Position M.s unmissverständlich klar: Will das Christentum an der Botschaft des Heils unverbrüchlich festhalten, darf es sich nicht der Welt anpassen oder gar anbiedern. Dass Gott Mensch wurde und sich töten ließ, bleibt ein Ärgernis. Die Torheit des Kreuzes gehört zur Wahrheit des Glaubens. Nicht die Perfektionierung, sondern die Transformierung der Welt wird proklamiert. Und doch stellt M. zu Recht heraus: Das Christentum ist das glatte Gegenteil von Weltflucht, von U-*topie*, von Topoi jenseits des Realen. Christsein ist Inkarnation, ist „Bewegung von oben nach unten", vom Abstrakten ins Konkrete. Nachfolge Christi darf nicht als Nachahmung, sondern muss als Darstellung Christi verstanden werden. Das unterscheidend Christliche, so stellt der Vf. gleich auf den ersten Seiten heraus, sei „die Eingestaltung des Christen in Christus" (18). Der Christ: ein *alter Christus*. Christen wissen sich zuerst und zunächst mit dem inkarnierten Logos selbst verbunden, mit Jesus, dem einzigen Geschöpf, „das für immer untrennbar ist von Gott". Alles komme darauf an, in die Gemeinschaft mit Jesus zu gelangen. Die Sakramente seien es, die diese Gemeinschaft bewirken, „unsere Gemeinschaft mit Jesus und durch Jesus mit Gott" (16).

Das Buch selbst besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil, überschrieben mit „Christsein als Darstellung der Einzigkeit Jesu Christi" (21–252), will positiv beantworten, was Christsein ausmacht und worin Christsein sich vom Nichtchristsein unterscheidet. Der zweite Teil (nicht „zweier Teil"), überschrieben

mit „Die Frage nach dem unterscheidend Christlichen" (253–516), reflektiert die Geschichte des theologischen Fragens nach dem, was das Christliche zum Christlichen macht.

Der erste Teil besteht aus sieben Kap.n: Zunächst wird von Gott geredet (24–55), sodann von Jesus Christus als der „Durchkreuzung aller Gottesbilder" (56–73) sowie unter der Frageperspektive, was Jesus denn dem Menschen gebracht habe (74–107). Anschließend wird die „Sakramentalität als der Inbegriff des unterscheidend Christlichen" dargestellt, um von daher Positionen der Pluralistischen Religionstheologien ebenso zu korrigieren, wie bestimmte Implikationen des Projekts „Weltethos" und der Diskursethik als defizitär und „nicht stimmig" bloßzulegen (108–133). Mit wenigen, aber deutlich konturierenden Strichen wird sodann auf „die alles bedingende Gnade" eingegangen (134–155) und die Theodizeeproblematik umrissen (156–225). Diese findet ihre personal-persönlich zentrierte Antwort bei Edith Stein, der „Patronin Europas". Hier zeigt sich Christsein als Stellvertretung (226–252).

Die Frage nach dem unterscheidend Christlichen kann auf die Frage nach dem „Wesen des Christentums" nicht verzichten (256–347). Sie wird im zweiten Teil diachron zu beantworten versucht. „Die Urversuchung des Christentums" kommt zu Wort (348–410). Sie besteht nach M. in der gnostischen Verleugnung der Inkarnation, verbunden mit der praktizierten Sehnsucht nach einer weltflüchtigen, leibfeindlichen und privatistischen Frömmigkeit. Exemplarisch wird auf Peter Sloterdijk verwiesen. Dieser „Modephilosoph" empfehle allenthalben den „Rückzug ins Private und Innerliche, ins Utopische und Fiktive", blase zur Flucht in das ganz Andere oder Fremde und definiere ganz im Sinne Marcions Erlösung als Selbsterlösung (406ff). Theologisch werde zunehmend zwischen Inkarnations-Logik und Geist-Logik getrennt (411–450). Der Hiatus aber zwischen Inkarnation und Inspiration widerspricht dem Christlichen. Das heterogene Phänomen der „Geist-Christologien" wird untersucht, um anschließend die „Einzigkeit der Wahrheit und die Einzigkeit Christi" zu akzentuieren und sie als „Grundanliegen des deutschen Papstes" zu qualifizieren (451–516).

Im Schlusswort wird noch einmal auf die Einführung zurückgegriffen, auf das, was dort als das unterscheidend Christliche im Rekurs auf *Cordula oder der Ernstfall* angemahnt wurde: Jetzt ist es aber nicht Cordula, sondern Maria, die Mutter Jesu, die zur Geltung kommt. Sie stehe „nicht auf Seiten des Erlösers, sondern auf Seiten der Erlösten". Eine durchaus missverständliche Formulierung; denn das Dabeisein Mariens, ihr Sein an der Seite des Erlösers, ist exegetisch belegt (vgl. Joh 2,4). Ihr Ja-Wort gibt Antwort auf das Wort Gottes. Sie stellt darin nicht nur das wahre Israel, sondern auch den Beginn der Kirche dar. In Maria wird sichtbar, was das unterscheidend Christliche ist: in Christus „eingestaltet" zu sein. „Als die ganz und gar in Christus Eingestaltete ist sie das Urbild nicht nur der irdischen, sondern auch der vollendeten Kirche (und Menschheit)." (523) Dem „alter Christus" entspricht die „altera Maria".

Der wissenschaftliche Apparat ist überladen. Hier finden sich kritische Auseinandersetzungen und Ausführungen, die entweder in den Text selbst gehören oder auf die man ohne Substanzverlust hätte verzichten können. Der eine oder andere theologiegeschichtliche Exkurs, manche theologische Systematisierungsversuche und philosophische Etikettierung lassen fragen, ob sie wirklich der Komplexität der Sache gerecht werden, z. B. das über Peter Sloterdijk und die Aktualität des Marcionismus Gesagte (406ff). Werden die neueren Forschungen zur Frömmigkeit des Spätmittelalters, zur Mystik, zur Devotio moderna, ohne die weder ein Martin Luther noch ein Ignatius von Loyola oder eine Teresa von Ávila zu verstehen sind, wirklich zur Kenntnis genommen (256ff)? Stimmt es, dass, wer behauptet, „alle Begriffe des Menschen" verfehlen Gott, Nominalist sei (257)? Was liegt hier für ein Nominalismusverständnis vor? Immerhin erklärt Thomas, dass wir „von Gott nicht begreifen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist und wie anderes sich auf ihn bezieht" (S. c. g. I, 30). Das Vatikanum I. (DF I) hält schließlich fest, dass Gott unbegreiflich sei (DH 3001). Doch diese Notationen sollen und können nicht den exzeptionellen Wert dieses Sammelbandes negieren. Alle Beiträge bewegen sich auf höchstem theologischen Niveau und bieten ebenso erhellenden Einblick in die facettenreiche Theologie M.s wie in das, was die Einzigkeit des Christlichen ausmacht.

Eichstätt Manfred Gerwing

Schneider, Michael: **Theologie des christlichen Gebets.** – Würzburg: Echter 2015. 389 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–429–03840–3

Michael Schneider, Prof. für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Hochschule der Jesuiten St. Georgen in Frankfurt, legt mit diesem Buch eine umfangreiche Untersuchung zum Wesen des christlichen Gebets vor, worin der dogmatische und der liturgiewissenschaftliche Zugang auf besondere Weise miteinander verbunden sind. In sieben Kap.n wird auf fast 400 S. zusammengefasst, was vom Standpunkt der traditionellen katholischen Theologie zum Gebet gesagt werden kann.

In einem ersten Kap. „Problemanzeigen in der Neuzeit" werden kritische Anfragen von zehn verschiedenen Denkern resümiert – beginnend mit Thomas von Aquin (der nicht in die Neuzeit und somit eigentlich auch nicht in dieses Kap. gehört), über Spinoza, Kant, Schleiermacher, Hegel, Feuerbach und Marx bis hin zu Nietzsche. Dieser Abschnitt ist m. E. ein schwacher Einstieg in die Thematik und zeigt die Schwierigkeiten eines derartigen enzyklopädischen Unterfangens: Der Abschnitt über Nietzsche etwa, welcher ein so radikaler Kritiker des Christentums im Allgemeinen und des Gebets im Besonderen war, besteht aus einem einzigen Absatz mit 13 Zeilen (40). Da kann die Auseinandersetzung nur oberflächlich und unbefriedigend ausfallen und sollte in dieser Form besser ganz unterbleiben.

In nächsten Kap. werden „Problemanzeigen in der Gegenwart" besprochen, und da geht es schon ausführlicher zu, denn der Vf. begibt sich auf ihm vertrautes Terrain: mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Richard Schaeffler werden drei katholische Denker gewürdigt. Leider bleibt die evangelische Theologie unbeachtet, jedoch kommt auch Abraham Joshua Heschel als jüdische Stimme zu Wort. Jedes der Kap. endet übrigens mit einem Abschnitt „Ertrag", worin die wesentlichen Ergebnisse noch einmal zusammengefasst werden, was die Lektüre sehr erleichtert.

Im zentralen dritten Kap. geht es um die „Grundlegung des christlichen Gebets", während im anschließenden Kap. „Spezifika des christlichen Gebets" besprochen werden. Die beiden nächsten Kap. behandeln schließlich zwei wichtige Formen christlicher Gebetspraxis, nämlich „Das immerwährende Gebet" (Kap. 5) und „Das Stundengebet" (Kap. 6), bevor im abschließenden Kap. 7 unter dem Titel „Grunddaten einer Theologie des christlichen Gebets" ein Fazit gezogen wird.

Positiv ist zu vermerken, dass der Vf. Theologie und Spiritualität miteinander in Verbindung bringt und dabei auch seine eigenen Erfahrungen einfließen lässt, was gerade beim Thema „Gebet" besonders angemessen erscheint – aber auch sonst in der theologischen Literatur ein (zu wenig beachtetes) Desiderat ist. Problematisch für einen zeitgemäßen oder gar zukunftsweisenden Beitrag ist der ausgeprägte Konservatismus des Buches. Das macht sich schon in der äußerlichen Form bemerkbar: So wird hier etwa noch die alte Rechtschreibung verwendet, und immer wieder gibt es längere Zitate in lateinischer Sprache. Zwar mag man den Rückgang an humanistischer Sprachkenntnis bei theologisch Interessierten und auch bei den Theologen selbst bedauern, dennoch sollte man ihm Rechnung tragen und zusätzlich zur Originalsprache eine deutsche Übersetzung anbieten. Und selbst da, wo der Vf. in seiner eigenen Sprache spricht, ist dies durchzogen von theologischen Fachausdrücken, welche die Lektüre erschweren (z. B.: „In den Mysterien seines Lebens, also in Geburt, Tod, Abstieg, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung führt das Verbum incarnatum das Werk seiner Schöpfung zur Vollendung. Das gilt gleichfalls für die Eschata: Sogar in der Visio bleibt der Menschgewordene der Mittler und die ‚Leiter' zu Gott, wie auch die dona gloriae einzig durch die Mysterien des Lebens Jesu gegeben werden." [209f]).

Schwieriger noch erscheint mir der Konservatismus im inhaltlichen Bereich: Oftmals werden Formulierungen, die aus der biblischen Überlieferung oder der katholischen Tradition vertraut sind, einfach wiederholt, ohne das Bemühen, sie begreiflich zu machen. Das ist gerade deshalb fatal, weil sie ihre Selbstverständlichkeit für die meisten zeitgenössischen Leser verloren haben und durchaus erklärungsbedürftig sind. Bei S. heißt es bspw. über das Gebet Jesu vor seiner Gefangennahme in Gethsemane: „So hat er in der Liturgie des Kreuzes seine Gebete ‚dargebracht', und zwar in jenem Gehorsam, der sein unüberbietbares Opfer als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks ist." (133) Hier drängen sich viele Fragen auf: Wer war Melchisedek? Welche „Ordnung" hat er aufgestellt, und was bedeutet es, nach ihr zu handeln? Was ist ein „Hoherpriester", was ist ein „Opfer", und welche Bedeutung haben diese Vorstellungen für die christliche Theologie heute? Was soll es bedeuten, dass Jesus sein Gebet „dargebracht" hat (vom Vf. selbst in Anführungszeichen gesetzt)? Und hat Jesus in seinem Todesringen wirklich eine „Liturgie des Kreuzes" gebetet? All diesen Fragen geht der Vf. aus dem Weg – ja, mehr noch, er beantwortet sie nicht, weil sie sich ihm nicht zu stellen scheinen. Dabei ließen sich gerade an einer Gestalt wie dem unschuldig Verfolgten Jesus in seiner Einsamkeit bedeutsame Parallelen ziehen zu existenziellen Gebetserfahrungen, etwa von Menschen in Konzentrationslagern unserer Tage. Doch dafür scheint S. sich wenig zu interessieren.

Manches an der Darstellung erscheint ungenau (so, wenn der Vf. auf S. 347 betont, Jesus habe am Kreuz den gesamten Psalm 22 gebetet, ohne hierfür einen Beleg anführen zu können). An anderer Stelle werden Differenzen zwischen christlichem Gebet und jüdischer Tradition

künstlich konstruiert, nach Art des traditionellen (aber heute doch hoffentlich längst überwundenen!) Überbietungsschemas (vgl. 141). Bisweilen werden überzogene Forderungen an den Beter gestellt (bspw. auf S. 361, wo es heißt: „Um täglich aus der Heiligen Schrift zu leben, bedarf es keiner Kommentare, es genügt, sich von jeder Sünde und allen irdischen Anhänglichkeiten zu reinigen" – als ob das eine Kleinigkeit wäre!). Manches mutet in seinem ekklesiastischen Konservatismus geradezu fremdartig an, etwa wenn S. sich fragt, „ob der einzelne Beter zu dieser mystisch-christologischen Auffassung der Psalmen (‚de Christo', ‚cum Christo', ‚ad Christum') verpflichtet werden kann" (350). Auch kommt es öfters vor, dass bestimmte Gedanken zu häufig wiederholt werden, z. T. mit wortgleichen Zitaten (vgl. 310 und 318).

Dennoch ist ein Grundgedanke S.s wichtig und verdient es festgehalten zu werden: Er macht klar, „daß Beten, auch wenn dies gerne so ausgegeben wird, wohl kaum derart ein ‚Gespräch mit Gott' sein kann, wie wenn zwei Partner miteinander den Kontakt zueinander suchen. Ein solches ‚dialogisches' Verständnis des Gebets kennt das Christentum nicht." (372) Auch wenn die Schlussfolgerung schon wieder zu apodiktisch erscheint (und eine Auseinandersetzung mit Martin Bubers dialogischer Theologie hier wohl hätte weiterführen können), S.s streng vertikaler Ansatz kann vielleicht verständlich machen, warum das menschliche Gebet so oft mit der schmerzlichen Erfahrung vom „Schweigen Gottes" verbunden ist (vgl. 190). Hier führen S.s Überlegungen in die Tiefe (vgl. auch 264 und 267), und er vermag etwas von der Gottesferne des modernen Menschen zu deuten.

Gnadenthal Jutta Koslowski

Stoffels, Wolfgang: **Im Angesicht der Opfer.** Christliches Reden von Vergebung. – Rheinbach: CMZ-Verlag 2014. 417 S., kt € 27,80 ISBN: 978–3–87062–152–0

„Was geht vor, wenn vergeben wird?" (15) – diese Leitfrage buchstabiert Wolfgang Stoffels in seiner Diss. (Wuppertal/Bethel) auf mehreren Ebenen durch: anthropologisch, biblisch, systematisch-theologisch.

In Teil A (19–108) versammelt S. eine Reihe von Vorstellungen zwischenmenschlichen Verzeihens und Vergebens. Das Verzeihen der griechischen Antike liest er als ein wesentlich horizontales: Hier geht es um den Verzicht, etwas nachzutragen, damit man (weiter) gut miteinander leben kann, es entsteht keine Asymmetrie zwischen Schuldigem und Verzeihendem. Dramatisch wird das Verzeihen erst später im Kontext konfliktiver, stärker negativ-anthropologischer Denkmodelle (z. B. bei Hobbes). Jetzt entsteht der klare Antagonismus von Täter und Opfer. Als zeitgenössische Autoren kommen Mariano Crespo, Karin Schreiber und Paul Ricœur ausführlicher zu Wort. Bei allen dreien rückt die Bedrohung der persönlichen und sozialen Identität mit in den Blickpunkt.

Im Kontext der Bipolarität von Opfer und Täter, so S.' weiterführende Beobachtung, habe sich in den letzten Jahrzehnten die Blickrichtung radikal vom Täter auf das Opfer verschoben. Der Verdacht, dass das Opfer erneut zum Opfer gemacht werde, wenn man ihm Verzeihen zumute, habe dabei zu einer „Tabuisierung" (106) von Vergebung und Verzeihen geführt. S. will hier anders ansetzen: Nach S. gelingt das bipolare Verzeihen heute nicht mehr, weil das Bewusstsein einer trotz allem bestehenden Verbundenheit, eines moralischen Konsenses zwischen Täter und Opfer, geschwunden sei. Deshalb bedürfe es jetzt eines Dritten, der zwischen beiden vermittelt. Die Frage nach dem Dritten wie die Skepsis gegenüber einer radikalen Opferzentrierung ziehen sich durch das gesamte Buch.

Den Kern der Analysen bildet Teil B: „Biblische Wege der Vergebung" (109–246). S. analysiert hier das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Erzählung von Kain und Abel. Der Hauptakzent liegt jedoch auf Beobachtungen zur Sprache der Vergebung in den Psalmen. Dort wird Gott als einer angesprochen, der die Sünde „trägt", der ihrer „nicht gedenkt", sie „nicht rechnet", sie „nicht bewahrt", sie „tilgt", sie „entfernt", der „gnädig ist" und in seiner Gnade „vergibt". Das ist insofern aufschlussreich, als es den Vergebungsdiskurs von Verengungen befreit, die bei einer allzu ausschließlichen Fixierung auf der Sprachform des „Vergebens" als einer „Gabe" entstehen können.

Auch Teil C „Theologische Wahrnehmungen und Klärungen" (247–370) knüpft zunächst noch an die Psalmenauslegung an und beobachtet z. B. Zusammenhänge und deren Verschiebungen zwischen dem Tun-Ergehen-Zusammenhang und der göttlichen Vergebung. Dann allerdings reduziert der Vf. die Differenzierungen der Psalmenanalyse etwas, indem er Vergebung doch ganz unter das Stichwort der Gabe stellt. Dabei differenziert er zwischen verschiedenen Gestalten des Gebens – bzw. v. a. des Empfangs: Bei der „grundlegenden und ergänzenden Gabe" ist der Empfänger „mere passive", bei der „belebenden und verbindenden" ist das Nehmen stärker aktiv, die „erschließende Gabe" ist reziprok. Ein Exkurs geht dem Stichwort der Gabe noch weiter nach und will zeigen, dass diese Dreifachstruktur sich im aktuellen Gabediskurs wiederfinden lässt. Die Darstellung stützt sich wesentlich auf Caillé, Hénaff und Ricœur, freilich kommen – oft eher in Gestalt von Einwürfen – auch eine ganze Reihe anderer Theoretiker der Gabe zu Wort. Die Fülle der z. T. nur angerissenen und durchaus nicht immer kompatiblen Theorien lässt etwas ratlos zurück, zumal manchmal nicht ganz klar erscheint, wo sich der Vf. selbst zuordnet (so z. B. im Blick auf Derrida).

In einem weiteren Schritt reflektiert S. auf Vergebung nicht nur unter der Figur des „Mit-Seins", sondern auch der überraschenden des „Für-Seins". Damit ist bezeichnet, dass der Vergebende den Schuldigen auch in Schutz nimmt und interzessorisch für ihn eintritt: vor anderen, die ihn auf seine Schuld festlegen wollen, aber auch vor seinen eigenen Selbstvorwürfen.

Unter der Überschrift „Wer kann vergeben?" (335) begegnet sodann ein Grundanliegen des Vf.s wieder: In der derzeit stark vertretenen These, dass nur das Opfer vergeben könne, niemand an seiner Stelle – auch nicht Gott –, sieht S. eine „duale Logik", die „geradezu verschlossen" (336) sei und damit keinen Raum für den Dritten lasse. Er betont demgegenüber, dass Opfer wie Täter beide immer schon aus Erfahrungen von Schuld und Vergebung herkämen und der Vergebende damit Vergebung nicht schaffe, sondern weitergebe. S. sieht darin gerade keine Diskreditierung der Opfer, sondern angesichts der Tatsache, dass Schuld immer auch eine über die direkte Täter-Opfer-Beziehung hinausgehende Dimension hat, eine Entlastung des Opfers davon, „nicht nur die Lösung eines Konfliktes, sondern *Er*lösung [...] mit geradezu messianischen Zügen" (339) schaffen zu müssen. Wieder steht im Hintergrund die Figur des Dritten, wenn S. zudem davon ausgeht, dass das Opfer sich leichter befreien kann, wenn es Vergebung nicht allererst zu gewähren hat, sondern vergebend dem immer schon vorgängigen göttlichen Vergeben nachgeht: Der Mensch „vergibt, indem er zugleich von Gott erhofft und empfängt, was Gottes ist: Gottes Vergebung für den Täter" (344). Leider gibt S. keinen Hinweis, in welchem Sinn das auch für Nichtglaubende zu denken wäre.

Im fünften Kap. nähert sich S. der Dynamik von Täter und Opfer, Schuld und Vergebung in stärker narrativer Form, skizziert Gefühle und Reflexionen angesichts des Schuldigwerdens und der Vergebung. Schließlich greift ein Rückblick noch einmal zentrale Anliegen auf und betont die „humanisierende Kraft von Vergebung": „beide – Täter wie Opfer – werden dem Leben wiedergegeben" (360). Deshalb problematisiert S. zuletzt die „polare Redeweise von Täter und Opfer" (360) selbst, denn dadurch würden letztlich beide instrumentalisiert.

Der Text schließt mit einer Zusammenfassung in Thesen. Im Anhang finden sich neben der Literatur ein Bibelstellen-, ein Autoren- und ein Sachregister.

Man merkt dem Buch an, dass der Vf. eine umfassende Behandlung des Themas anstrebt. Dabei hat er nicht nur viel Material bearbeitet, sondern auch eine Reihe interessanter und diskussionswürdiger Beobachtungen vorgelegt. Allerdings führt dieser angezielte umfassende Blick auch zu zwei nur scheinbar gegenläufigen Schwierigkeiten: Einerseits bietet S. eine enorme Zahl an Differenzierungen, in denen man sich nicht immer leicht zurechtfindet und deren Relevanz für den Gang der Überlegungen sich nicht immer unmittelbar erschließt. So ist Vertrauen vierstellig, entwickelt innerhalb dieser Vierstelligkeit wiederum eine vierstufige Dynamik, die Gabe wird aus acht Perspektiven betrachtet und in drei Modi eingeteilt etc. Andererseits scheinen manchmal doch Schuld und Vergebung sehr allgemein in den Blick zu kommen (so v. a. in der „erzählten Vergebung" in C.5). Angesichts der Diversität und Komplexität konkreter Situationen, die von Folter über eine Ehekrise bis zu einer Unachtsamkeit reichen können, die von einer übersensiblen Person zu einem ernsthaften Vergehen hochstilisiert wird, muss man vielleicht fragen, inwieweit von Schuld und Vergebung überhaupt im Singular die Rede sein kann.

Siegen Veronika Hoffmann

Sozialethik

Religionsfreiheit. Positionen – Konflikte – Herausforderungen, hg. v. Hans-Georg Ziebertz. – Würzburg: Echter 2015. 234 S. (Würzburger Theologie, 12), kt € 19,90 ISBN: 978–3–429–03810–6

In dem Band werden unterschiedliche Positionen zur Religionsfreiheit in verschiedenen christlichen Kirchen sowie in anderen Religionen (Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus) dargestellt, die noch durch juristische Beiträge ergänzt werden. Der Hg. *Hans-Georg Ziebertz* leitet den Band ein, indem er nach einem historischen Rückblick die Kopftuchdebatte und die Frage des Kruzifixes in Schulen als relevante Streitfälle präsentiert. Es werden auf den Konflikt zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit hingewiesen und mögliche Gründe für ihre Beschränkung diskutiert.

Der Staatskirchenrechtler *Heinrich de Wall* behandelt Religionsfreiheit im Kontext des deutschen Staatskirchenrechts und weist auf den engen Zusammenhang zwischen dem Art. 4 GG und den aus der Weimarer Reichsverfassung übernommenen Kirchenartikeln hin, die lediglich eine Konkretion der Religionsfreiheit darstellen. Da es dem Grundgesetz um Religionsgemeinschaften und nicht um christliche Kirchen geht, stehen die Möglichkeiten des Staatskirchenrechts auch nichtchristlichen Gemeinschaften offen.

Der Würzburger Kirchenrechtler *Heribert Hallermann* schildert den grundlegenden Wandel der Haltung der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit, der durch das Zweite Vatikanum erfolgte. Weiterhin werden die Konsequenzen dieses Wandels für das Kirchenrecht im Vergleich des CIC/1917 zu dem CIC/1983 herausgestellt, wobei die Möglichkeit, ein Kind in Todesgefahr (can. 868 §2) auch

gegen den Willen der Eltern taufen zu lassen, als in Widerspruch zur Religionsfreiheit stehend angesehen wird.

Der protestantische Sozialethiker *Hartmut Kreß* aus Bonn behandelt dann das zwiespältige Verhalten des Protestantismus zur Religionsfreiheit. Zwar berief sich dieser durch Luther bei seiner Gründung auf die Gewissensfreiheit, wollte aber Religionsfreiheit jahrhundertelang weder protestantischen Freikirchen noch Juden gewähren. Auch im 20. Jh. spielte bei prominenten Theologen, wie Karl Barth, die Gewissensfreiheit und die Achtung anderer religiöser Überzeugungen nur eine geringe Rolle. Abschließend behandelt K. die Frage der nichtevangelischen Beschäftigten bei der Diakonie. Die Kündigung kopftuchtragender Mitarbeiterinnen hält K. ebenso für verfehlt wie die Kündigung katholischer Mitarbeiter nach ihrem Austritt aus der katholischen Kirche. Während bei der Caritas nichtkatholische Mitarbeiter in die kirchlichen Mitarbeitervertretungen gewählt werden können, sieht dies die evangelische Ordnung nicht vor.

Der Jurist *Martin Valchanov* greift das Verhältnis der russisch-orthodoxen Kirche zur Religionsfreiheit auf, welche seit Ende der Sowjetunion über hohes gesellschaftliches Ansehen verfügt. Von dem jetzigen Patriarchen Kirill wurde 2000 die erste Sozialdoktrin einer orthodoxen Kirche überhaupt entwickelt. Dort wird ein westlich-liberales Menschenrechtsverständnis kritisiert, was eine generelle Distanz zu einer modernen demokratischen Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Daher wird die Gewissensfreiheit nur eingeschränkt akzeptiert. Die russisch-orthodoxe Kirche erwartet vom Staat eine Privilegierung. Dies ist ihr in der russischen Religionsgesetzgebung gelungen. Es werden aber auch Stimmen aus anderen Ländern (z. B. Rumänien, Griechenland etc.) angeführt, wo orthodoxe Theologen und Würdenträger sich positiver zu den Menschenrechten äußern.

Ergänzt wird dieser Beitrag durch den evangelischen Religionspädagogen *Joachim Willems*, der über Religionsfreiheit im multireligiösen Russland informiert. Während der zaristische Staat vor 1917 die orthodoxe Kirche kontrollierte und der sowjetische Staat anschließend bis 1990 die Religion bekämpfte, gab es nach 1990 Freiraum für die Religionsausübung. Ein neues Religionsgesetz unterscheidet zwischen der Orthodoxie an erster Stelle, traditionellen Religionsgemeinschaften (wie den islamischen Völkern in Russland, etwa Tschetschenen) sowie nichttraditionellen Religionsgemeinschaften. Die Einführung von Religionsunterricht/Ethik sowie das Kopftuchtragen muslimischer Schülerinnen sind ebenso Konfliktlagen wie Beschränkungen kleinerer Religionsgemeinschaften, z. B. bei der Errichtung von Kultgebäuden (Moscheen in Moskau). Die Einreise von Geistlichen aus dem Ausland stellt ebenso ein Problem dar wie finanzielle Unterstützung aus dem Ausland.

Die Prof.in an der jüdischen Hochschule in Heidelberg, *Birgit E. Klein*, setzt sich ausgiebig mit der durch ein Urteil des Landgerichts Köln ausgelösten Beschneidungsdebatte auseinander. Sie diskutiert die in Medien und den Rechtswissenschaften ausgetragene Debatte. K. betont, dass sowohl bei traditionellen als auch bei liberalen Juden 97 % der Knaben beschnitten werden. Sie greift die von jüdischen Feministinnen aufgeworfene Fragestellung auf, weshalb nur männliche Juden ein Bundeszeichen benötigen.

Die Hamburger Islamwissenschaftlerin *Katajun Amirpur* behandelt die Frage der Religionsfreiheit und den Wechsel der Religion bei verschiedenen islamischen Strömungen im Iran. Juden, Christen und Zoroastrier werden im schiitischen Iran formal besser behandelt als die große Zahl der Sunniten. Sie werden aber auf verschiedene Weise diskriminiert. Im Iran kann man Moslem werden, darf aber als Moslem nicht zu einer anderen Religion übertreten.

Am Beispiel Indiens behandelt die Züricher Indologin *Angelika Malinar* den Hinduismus, der keine Selbstbezeichnung, sondern eine Begriffsbildung durch christliche Missionare ist. Im Gegensatz zur europäischen Geschichte gab es im Hinduismus eine Pluralität religiöser Überzeugungen und eine Tradition der Toleranz, die aber organisiert wurde und die Beachtung der von der Kastenordnung bestimmten Riten erforderte. Zwar sieht die indische Verfassung Religionsfreiheit vor, tatsächlich kommt es aber gegen Moslems wie gegen Christen zu Verfolgungsmaßnahmen. Die Missionsbestrebungen von Christen werden als unlauter angesehen, sodass manche Bundesstaaten Konversionen unter Strafe stellen. Weiterhin gibt es die Kontroverse in der indischen Gesellschaft, ob der Hinduismus reformbedürftig ist, etwa wegen der Stellung der Frau und des Kastenwesens, weshalb die säkulare Rechtsordnung mit der religiös geprägten Überlieferung in Konflikt gerät. Es gibt kein einheitliches Zivilrecht, sodass z. B. für indische Muslime im Privatbereich die Scharia gilt (z. B. Polygamie). Ein wesentlicher Konfliktpunkt ist, ob der Staat für „Unreine" – bzw. sog. „Unberührbare" – die Öffnung der Tempel erzwingen darf, die diese nach traditionellen Vorstellungen nicht betreten durften. Der Staat kann bedeutende Tempel und Klöster unter eine öffentliche Verwaltung stellen, die sich besonders um die finanziellen Angelegenheiten kümmert. Gerichte definieren, was Hinduismus ist, und bewerten religiöse Praktiken.

Der Hamburger Religionswissenschaftler *Ulrich Dehn* behandelt die Thematik in einem kurzen Beitrag im Hinblick auf den Buddhismus, der grundsätzlich tolerant gegenüber anderen Religionsgemeinschaften ist, aber wie im Fall Myanmar auch als Mehrheitsreligion Muslime und andere Minderheiten diskriminieren kann.

Der Münsteraner Ökumeniker *Thomas Bremer* behandelt abschließend das Thema „Religionsfreiheit und Weltfriede". Religionsgemeinschaften können nur zum Frieden in der Welt beitragen, wenn sie Religionsfreiheit für andere anerkennen. Er schildert die nach dem Zweiten Weltkrieg konstituierte Ökumenische Bewegung mit ihrem Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit. Diese könne für die Politik ein Vorbild sein.

Der Band gibt einen guten Überblick über das Verhältnis verschiedener christlicher Konfessionen und anderer Religionsgemeinschaften zum Thema „Religionsfreiheit". Dabei wird die Spannung deutlich, die zwischen der tatsächlichen Praxis von Staaten, die von einer Konfession dominiert werden, und den offiziellen Lehren der religiösen Amtsträger sowie von theologischen Denkern besteht.

Bochum Joachim Wiemeyer

Gewalt gegen Christen. Formen, Gründe, Hintergründe, hg. v. Georg Plasger / Heinz-Günther Stobbe. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 401 S., kt € 28,00 ISBN: 978-3-374-03923-4

Allein Irak oder Syrien zeigen aktuell, wie groß die Zahl von Christen ist, die von massiver Gewalt bedroht sind. Ohne explizite Einladung, dieses Buch zu besprechen, hätte ich es aber vermutlich nicht gelesen. Der Titel schreckt ab, weil er jenen Haltungen Aufwind zu geben scheint, die ein gewaltfreies Christentum einem auf Gewalt reduzierten Islam gegenüberstellen. Doch meine Verweigerung wäre falsch gewesen, denn tatsächlich ist der von einem evangelischen (G. Plasger) und einem katholischen Theologen (H.-G. Stobbe) herausgegebene Sammelband keine billige Apologie des Christentums, sondern eine sorgfältige Reflexion über das Thema „Gewalt gegen Christen", das Inhalt eines Siegener Symposiums im Februar 2013 war. Der Sammelband bündelt 16 Beiträge aus unterschiedlichen Fachrichtungen. Am Beginn und am Ende finden sich systematische Beiträge, die den Umfang kleinerer Bücher haben.

H.-G. Stobbe, der katholische Hg. und theologische Friedensforscher, eröffnet den Band mit einem breiten Überblick über Formen christenfeindlicher Gewalt. Wie der Buchtitel bildet auch die erste Überschrift („Linke Wahrnehmungsschwäche"), mit der S. das Schweigen der Neuen Linken in Deutschland über die Gewalt gegen Christen kritisiert, eine gewisse Hürde. Aber indem er selbst sofort darauf hinweist, wie komplex sich das Thema erweist, wenn wir nicht übersehen, wie oft Christen andere Christen gewaltsam verfolgt haben und wie sehr heute mehrheitlich gerade Muslime dem dschihadistischen Terrorismus zum Opfer fallen, distanziert er sich klar von jeder politischen Instrumentalisierung. S. geht den Fragen sowohl in ihrer historischen Entwicklung als auch in systematischer Sicht nach. Wichtig ist sein Hinweis auf die Rolle des Staates, die bei der Ausübung von Gewalt gegen Christen bis heute eine Schlüsselrolle spielt. Das gilt auch für die Verfolgung christlicher Minderheiten. Sorgfältig unterscheidet er außerdem zwischen Islam und Islamismus, denn nur letzterer „schürt [...] Konflikte und nährt die Mordlust" (42). Systematisch werden u. a. Themen wie Mission und Kolonialismus, Martyrium oder auch die Religionsfreiheit diskutiert. Zu den erhellenden Lesefrüchten gehört z. B. die Verfassung der Volksrepublik China, die Religionsgemeinschaften jede strukturelle oder finanzielle Abhängigkeiten vom Ausland verbietet. Das trifft v. a. die römisch-katholische Kirche, zeigt aber auch eine interessante Parallele zur aktuellen Diskussion des Islamgesetzes in Österreich auf, mit dem der Einfluss der Türkei gestoppt werden soll.

S.s reflektierter Einleitungsbeitrag bestimmt den Ton des gesamten Sammelbandes. Aus verschiedenen historischen Perioden und unterschiedlichen Weltregionen werden Fälle von Gewalt gegen Christen dargestellt und nuanciert reflektiert: Antike (*A. Hoffmann / P. Ley*), totalitäre Staaten im 20. Jh. (*K. Fitschen*), Tschechoslowakei im 20. Jh. (*T. Petráček*), der Genozid in Armenien (*T. Hofmann*), Einschränkung der Religionsfreiheit in Indonesien (*R. Butarbutar*), Konflikte zwischen Missionaren, Konvertiten und nichtchristlicher Bevölkerung im China des 19. Jh.s (*D. Kuhlmann*) oder die Gewaltwelle gegen Christen im indischen Orissa im Jahre 2008 (*R. Salooja*). Saloojas Beitrag betont bspw., dass Hindu-Fundamentalisten Christen v. a. aus politischen Gründen verfolgen, und vergisst nicht zu fragen, ob nicht auch die Rede über „Christenverfolgung" bei uns oft politischen Interessen unterworfen ist.

Zwei Beiträge diskutieren ausdrücklich die Gewalt von Christen gegen Christen, meist Kirchen gegen christliche Minderheiten. *H. Jecker* bietet „Anmerkungen zum anvisierten Ekklesiozid des Täufertums", wobei er sowohl in das Täufertum einführt als auch die massive Gewalt diskutiert, die in katholischen und protestantischen Territorien gegen die Täufer mittels der engen Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und politischen Behörden ausgeübt wurde. Am Schluss seines Beitrags fordert er alle Kirchen dazu auf, den Weg der „Friedenskirchen" zu beschreiten. *D. Müller* diskutiert die Gewalt von Christen gegen Christen am Beispiel der Katharer und setzt sich dabei kritisch mit dem Ketzerkreuzzug, der janusköpfigen Inquisition und dem Thema Strafe auseinander. *P. Hlaváček* steuert einen Beitrag zur unsicheren Existenz der Brüderunität im spätmittelalterlichen Böhmen bei. Das interessante Beispiel zeigt, dass es bis Anfang des 17. Jh.s auch Inseln der religiösen Freiheit gab, in der nicht die übliche Konfessionalisierung („cuius regio, eius religio") vorherrschte.

Einige Beiträge diskutieren stärker systematische Aspekte der Gewalt gegen Christen. *J.-Ch. Kaiser* setzt sich mit der Wiederentdeckung der Märtyrer im 20. Jh. aus protestantischer Sicht auseinander. Er diskutiert die Kriteriologie, die vor der Frage steht, ob der Terminus Märtyrer nicht länger nur für Christen

reserviert werden dürfe und warum moderne Selbstmordattentäter nicht der Märtyrergemeinschaft angehören. *G. Plasger*, evangelischer Systematiker und Mitherausgeber des Bandes, bietet eine theologische Begründung der Religionsfreiheit und betont dabei mit Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer die Notwendigkeit einer theologischen Religionskritik. So wie Barth seine eigenen Studenten aufmerksam machte, dass auch seine Theologie von menschengemachten Bildern lebe und daher nicht mit Gottes Wort identifiziert werden dürfe, so betont auch P., dass die theologische Religionskritik Selbstkritik freisetzen müsse. So notwendig nun aber eine kirchliche Selbstkritik auch sei, so dürfe daraus keine Parteinahme für den laizistischen Staat abgeleitet werden. P. tritt für eine Partnerschaft von Kirche bzw. Religion und Staat ein und spricht sich bspw. auch für die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland aus. Aus der Sicht des katholischen Kirchenrechts setzt sich *W. Rees* mit Fragen wie Häresie, Apostasie und innerchristlicher Gewalt auseinander. Sorgfältig diskutiert er die historische Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche, die im Zweiten Vatikanischen Konzil eine deutliche Abkehr von der Gewalt vollzog. Systematisch behandelt der Vf. auch aktuelle Herausforderungen, wie den „Aufruf zum Ungehorsam" der österreichischen Pfarrerinitiative, die Problematik von kirchlichen Strafen oder das Verhältnis zur Ökumene und zu anderen Religionsgemeinschaften.

Eine gute Ergänzung bietet der Beitrag von *H. Elliesie* über den Dschihad und Gewalt gegen Ungläubige im islamischen Recht. Differenziert unterläuft er gängige Klischees von einem bloß gewalttätigen Islam und zeigt auf, wie wichtig es ist, den Koran genauso wie die Bibel mit fachlicher Kompetenz zu interpretieren und wie sehr Gewalt in der islamischen Tradition nur im Ausnahmefall erlaubt ist. Und auch wenn die frühe muslimische Gemeinde eine „mit militärischen Mitteln gewaltsame Eroberungsgemeinschaft" (353) war, so war damit keine religiöse Zwangsbekehrung verbunden. Das Abdrucken von Koranversen im arabischen Original erschwert allerdings das Lesen dieses Beitrags und hat vermutlich auch zu sinnstörenden Fehlern im deutschen Text (331, 353) geführt.

Der Band schließt mit *H. Bielefeldts* Diskussion der internationalen Debatte über die Religionsfreiheit. Ausganspunkt ist Art. 18 des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* von 1966. Mit den Prinzipien Universalismus, Freiheit, Gleichheit und Unteilbarkeit soll die menschenrechtliche Qualität der Religionsfreiheit gestärkt werden.

Der Band verdient eine große Leserschaft. Wer darin simple Argumente für die Überlegenheit des Christentums zu finden hofft, wird bald erkennen müssen, dass das Verhältnis von Christentum und Gewalt komplex ist.

Innsbruck Wolfgang Palaver

Schutzverantwortung in der Debatte. Die „Responsibility to Protect" nach dem Libyen-Dissens, hg. v. Michael Staack / Dan Krause. – Opladen: Budrich 2015. 249 S. (Schriftenreihe des Wissenschaftlichen Forums für Internationale Sicherheit, 32), geb. € 36,00 ISBN: 978–3–8474–0600–6

Was ist völkerrechtlich geboten, wenn es in Staaten zu schwersten und massenhaften Menschenrechtsverletzungen kommt? Soll die Völkergemeinschaft intervenieren und das Verbot der Einmischung in innere Angelegenheit missachten? Soll sie zuschauen und den völkerrechtlich gebotenen Menschenrechtsschutz missachten? Die „International Commission on Intervention and State Sovereignty" legte 2001 einen Lösungsvorschlag zu diesem Normkonflikt vor: Ein Staat verliert seine Souveränität, wenn er die Menschenrechte seiner Bürger nicht schützt. Dann geht die Schutzverantwortung – die „Responsibility to Protect" (R2P) – auf die Staatengemeinschaft über. Jedoch muss zunächst die Situation präventiv mit nichtmilitärischen Mitteln zu entschärfen versucht werden; falls dies scheitert, kann militärisch die Gewalt beendet werden. Letztlich soll der betroffene Staat so reformiert werden, dass es in Zukunft nicht wieder zu Gewaltexzessen kommt. Dieses Konzept erlebte eine erstaunliche Karriere. Mit Abstrichen ging es in den sog. Millenniums-Gipfel der UN von 2005 ein. Im Jahre 2011 mandatierte der UN-Sicherheitsrat ein gewaltsames Vorgehen gegen Gaddafi zum Schutz der Zivilbevölkerung im libyschen Bürgerkrieg, wobei er sich ausdrücklich auf die Schutzverantwortung berief. Die Anti-Gaddafi-Koalition legte das Mandat als Lizenz zum Sturz Gaddafis aus und betrachtet ihr Vorgehen als den Anbruch eines neuen Zeitalters des Menschenrechtsschutzes. Andere Staaten sahen hierin einen Missbrauch. Wie geht es weiter mit der R2P? Das ist die Kernfrage, zu der sich die neun Beiträge des vorliegenden Bandes äußern.

Michael Staak und *Dan Krause* arbeiten in ihrer Einführung heraus, dass die R2P in einem komplexen Spannungsverhältnis steht: Ist Krieg als Instrument des Schutzes oder der Verletzung von Menschenrechten anzusehen? Läuft die R2P auf einen Ausstieg aus dem Programm hinaus, Krieg strukturell aus der Geschichte zu verbannen? Der erste Teil des Bandes widmet sich diesen Fragen eher grundsätzlich. Den skeptischsten Beitrag liefert *August Pradetto* („R2P, der Regimewechsel in Libyen und die Nichtintervention in Syrien: Durchbruch oder Sargnagel für die Schutzverantwortung?"). Solange es keine supranationale Weltautorität gibt, wird die R2P als eine Camouflage von partikularer Interessenpolitik missbraucht. *Andreas von Arnauld* („Werdende Norm oder politisches Konzept? Zur völkerrechtlichen Einordnung der ‚*Responsibility to Protect*'") steht für einen bottom up-Ansatz in der Weiterentwicklung von R2P. „Gelingt es, durch Vertrag, Gewohnheitsrecht oder [...] mit gesetzesähnlichen Resolutionen des UN-Sicherheitsrates [...] spezifische Ausnahmen vom Interventionsverbot zu etablieren", so kann es auf „diesem indirekten Pfad [...] gelingen, das Verständnis von Souveränität als Verantwortung stärker als bisher zu etablieren." (66) *Waldemar Hummer* („Die Europäische Union und R2P im Hinblick auf den internationalen Schutz von Menschenrechten") weist auf eine Spannung innerhalb der EU-R2P-Politik hin. „Während sie im Schoß der UN [...] sich für eine weitere Vertiefung des Konzepts der Schutzverantwortung einsetzt, agiert sie diesbezüglich im internen Bereich [...] ausgesprochen zurückhaltend." (121) Zur optimistischsten Einschätzung der R2P kommt *Hajo Schmidt* („Instrument der Re-Legitimierung des Krieges oder Vehikel der Kriegsächtung: Eine Betrachtung der R2P aus friedensethischer Perspektive"). Für ihn hat „die institutionalisierte Anerkennung der Verpflichtung zum Menschenrechtsschutz seiner Bürgerinnen und Bürger als Souveränitätsmerkmal jeden Staates" das Potential, „der Demokratisierung des UN-Systems wie der Rechtssicherheit in seinen Mitgliedsstaaten kräftig [zu]zuarbeiten" (140). *Daniel Peters* („Der ‚perfekte Sturm' in Libyen und die Implementierung der Schutzverantwortung – Vom begrenzten Nutzen einer kriterienbasierten Entscheidungsfindung") setzt die Bedeutung der Kriterien der Lehre vom „gerechten Krieg" gering an. Das Kriterium der Erfolgsperspektive könnte wenigstens dazu führen, „Konfliktszenarien aus der Beobachtungsliste [...] herauszufiltern, [...] weil ein Sicherheitsratsmitglied schützend seine Hand über die Verbrechen einer befreundeten Regierung hält" (177).

Der zweite Teil des Buches behandelt die R2P-Politik der aufstrebenden Mächte Indien (*Dan Krause*: „Und sie bewegt sich doch! Indiens Haltung zur Responsibility to Protect"), Brasilien (*Nora Dalhaus*: „The *Responsibility while Protecting*") und China (*Sonja Regler*: „Chinas Haltung zur R2P zwischen Skepsis und Offenheit"). Ihnen ist gemeinsam, dass sie zunehmend Verantwortung nicht nur vor, sondern auch für völkerrechtliche Normen wahrnehmen müssen. Alle drei hatten ihre anfängliche Abwehr der R2P vorsichtig überwunden, sind aber nach Libyen wieder auf Distanz gegangen. Mittlerweile versuchen sie eigene Alternativvorschläge zu entwickeln. Der prominenteste Vorschlag ist der Brasiliens: *Responsibility while Protecting*, der darauf hinausläuft, einen Überwachungsmechanismus für militärische Interventionen und die Möglichkeit zu etablieren, Interventionsmächte zur Verantwortung zu ziehen, wenn sie den Rahmen des ihnen übertragenen Mandats verlassen haben (vgl. Dahlhaus, 224).

Das Faszinierende dieses Bandes besteht darin, dass die Vf. den Mut aufgebracht haben, über die Grenzen ihrer Fachexpertise hinauszugehen und die Zukunftsperspektiven der R2P zu reflektieren. Das Ergebnis ist ein Spiegel höchst unterschiedlicher Vorstellungen von Politik, Völkerrecht, Ethik und den Kräften, von denen der Gang der Geschichte abhängt. Was man von der R2P hält, welche Zukunft man ihr wünscht oder prognostiziert, welche Gefahren und welche Chancen man mit ihr verbunden sieht, entscheidet sich nicht nur in der Auslegung nur von Konzepten, nur von völkerrechtlichen Dokumenten, nur der Formulierung von ethischen Forderungen oder nur der Analyse politischer Prozesse, sondern erst in der Synthese dieser Aspekte. Der Band lädt zum Nachdenken ein.

Luxemburg Gerhard Beestermöller

Emunds, Bernhard: **Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte**. – Wiesbaden: Springer 2014. 491 S., pb. € 49,99 ISBN: 978–3–658–04712–2

Der Band geht auf die Habil.schrift des Vf.s an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster zurück und ist angesichts der Finanzkrise seit 2007 grundlegend überarbeitet und erweitert worden. In der Einleitung wird erläutert, dass dem ökonomischen Konzept der Arbeit ein finanzökonomischer Ansatz zugrunde liegt, der innerhalb der Wirtschaftswissenschaft nur eine Minderheitsposition darstellt. Das in der ordnungspolitischen Diskussion der deutschen Nationalökonomie zentrale Thema der Sicherung der Geldwertstabilität durch eine unabhängige Notenbank wird nicht behandelt. „Finanzethik" wird hier weder als Unternehmensethik von Banken, Investment- oder Hedgefonds, Ratingagenturen etc. präsentiert noch als Individualethik von Kapitalanlegern, Bankern, Kreditnehmern u. a. Vielmehr versteht sie sich als „Politische Wirtschaftsethik", d. h. ihr geht es v. a. um die institutionelle Gestaltung der Regeln für die Finanzwirtschaft im nationalen wie im internationalen Kontext.

Im 1. Kap. wird zunächst ein guter Überblick über die Perspektive der römischen Sozialverkündigung in Bezug auf die globale Entwicklung präsentiert. Es verwundert, dass die prägnanten und prophetischen Aussagen des *Kompendiums der Soziallehre der Kirche* aus dem Jahr 2004 zu den internationalen Finanzmärkten nicht erwähnt werden. Es wird deutlich, dass konkret zur Frage der Finanzmärkte in anderen Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung wenig ausgesagt wird. Auf das 1. Kap. wird im Folgenden nicht mehr zurückgegriffen, sodass es in der Arbeit relativ isoliert dasteht.

Im 2. Kap. wird die Rolle und Funktion eines nationalen Finanzsystems dargestellt. Dies geschieht in dem Bemühen, auch für Nichtexperten die Bedeutung des Finanzsystems verständlich darzustellen. Das 3. Kap. behandelt dann die normative Perspektive, wobei drei Ansätze in der wirtschaftsethischen Debatte the-

matisiert werden, nämlich der „welfaristische Ansatz", der mit Karl Homann und seinen Schülern verbunden wird, der „aristotelische Ansatz", der von Koslowski vertreten wurde, und der „diskursethische Ansatz". Diesem letzten Grundansatz wird hier gefolgt.

Für nationale Finanzsysteme werden ethische Kriterien abgeleitet: dass diese faire Finanzmarkttransaktionen ermöglichen müssen, dass Finanzinstitutionen nicht ohne Wertschöpfung Gewinne erzielen dürfen, dass ein Finanzsystem nicht krisenanfällig, sondern stabil sein soll und es nicht zu übersteigerten Renditeansprüche führen darf. Solche übersteigerten Renditeansprüche liegen vor, wenn diese nicht nachhaltig sind, weil sie ohne Raubbau an der Natur bzw. an Menschen (z. B. Übernutzung von Arbeitskräften) nicht realisiert werden können. Ergänzend wird für Entwicklungsländer noch hinzugefügt, dass sie v. a. ein Wachstum im Sinne der Armen fördern sollen.

Das 4. Kap. stellt die internationale Finanzwirtschaft dar. Diese ist in den letzten 30 Jahren besonders stark expandiert, weil immer weniger Transaktionen (z. B. auf den Devisenmärkten) etwas mit Vorgängen der Realwirtschaft zu tun hatten, sondern autonome Transaktionen innerhalb der Finanzwirtschaft dominieren. Eine Entwicklung, die sich bis heute fortsetzt. Es wird deutlich, dass zwar neben den Industrieländern auch Schwellen- und Transformationsländer in die globalen Finanzmärkte integriert sind, nicht aber die ärmsten Länder (v. a. in Subsahara-Afrika). Probleme, wie stark schwankende Wechselkurse, die Krisenanfälligkeit des internationalen Finanzsystems sowie die hohe Verschuldung vieler Entwicklungs- und Schwellenländer, werden angesprochen. Zurückgewiesen wird die Vorstellung, dass ein Kapitalexport reicher Industrieländer (auch zur langfristigen Alterssicherung) und ein Kapitalimport, einschließlich einer Verschuldung von Entwicklungsländern, sinnvoll seien und gewissermaßen eine „Win-Win-Situation" darstellen würden.

Im 5. Kap. erfolgt eine gründliche Auseinandersetzung mit der in den letzten Jahren stark angestiegenen sozialphilosophischen Literatur über „globale Gerechtigkeit". Gegen vereinfachte Vorstellungen von Umverteilung zwischen „Reich" und „Arm" sowohl im kirchlichen Raum wie in Teilen der praktischen Philosophie wird zutreffend herausgestellt, dass Armutsüberwindung die Entfaltung produktiver Kräfte in den wenig entwickelten Ländern und ein kontinuierliches Wirtschaftswachstum voraussetzt, dessen Früchte v. a. auch ärmeren Bevölkerungsgruppen zugutekommen müssen. Daher bleibt etwa die Selbstverantwortung des jeweiligen Nationalstaates – trotz der Globalisierung – von wichtiger Bedeutung. Gerechte internationale Beziehungen müssen immer Formen der Selbstbestimmung auch ärmerer und schwächerer Länder ermöglichen, die ihnen einen eigenständigen Entwicklungsweg einräumen. Zurückgewiesen wird die Auffassung, dass internationale Finanzmärkte eine Kontrolle der Wirtschaftspolitik von peripheren Ländern ausüben sollten.

Für die internationale Dimension wird eine Reihe von ethischen Kriterien postuliert. Dazu gehört eine gerechte Beteiligung von allen Ländern an finanzpolitischen Entscheidungen auf überstaatlicher Ebene, die Förderung des Wohlstandsniveaus in den Ländern, die in den Finanzmarkt integriert sind, eine geringe Krisenanfälligkeit (Robustheit) des internationalen Finanzsystems, ein selbstbestimmter Entscheidungsspielraum auch ökonomisch wenig entwickelter Länder sowie eine Entwicklungsförderlichkeit des Finanzsystems.

Das 6. Kap. ist dann der internationalen Finanzkrise seit 2007 gewidmet. Dazu werden zunächst die Krisenursachen, wie die Liberalisierung von Finanzmarktregulierungen, die Einführung von immer komplexeren Finanzmarktinnovationen sowie die erhöhte Risikobereitschaft der Banken, herausgestellt. Anschließend werden zentrale Reformvorschläge formuliert, um die Stabilität des Finanzsystems sicherzustellen. Dazu werden enorm gesteigerte Eigenkapitalvoranforderungen postuliert, die deutlich über die politisch beschlossenen Vorgaben hinausgehen. Außerdem solle das Größenwachstum von Banken begrenzt werden. Ebenso solle innerhalb der Banken eine Trennung zwischen ihrem Eigenhandel (Investmentgeschäft) und ihrem Einlagen- und Kreditgeschäft erfolgen.

Das 7. Kap. wendet sich dann Herausforderungen der Integration von Schwellen- und Transformationsländern in den globalen Finanzmarkt zu. Hier wird gefordert, dass diese Länder im Welthandel bessere Möglichkeiten erhalten müssen, um Exportüberschüsse zu erwirtschaften. Dadurch könne eine Auslandverschuldung vermieden und eigene Währungsreserven aufgebaut werden. Auch müsse diesen Ländern die Möglichkeit eingeräumt werden, Kapitalverkehrskontrollen einzuführen, um den schnellen Zu- und Abfluss spekulativen Kapitals zu unterbinden. Ein Schlusswort, in dem auf weiteren Forschungsbedarf für die ethische Reflexion internationaler Finanzmärkte hingewiesen wird (wie z. B. Finanz- und Steueroasen, die in diesem Band nicht thematisiert werden), rundet das Werk ab.

Problematisch erscheint, dass zwar Defizite der internationalen Finanzwirtschaft (z. B. Investmentbanken) zutreffend benannt werden, aber ein nicht näher problematisiertes Ideal deliberativer Demokratie die Hintergrundfolie bildet, sodass die Probleme staatlichen Handelns in der Finanzwirtschaft (hohe Staatsverschuldung zur Finanzierung von Wahlgeschenken, Korruptionsanfälligkeit von Kapitalverkehrskontrollen, Missbrauch staatlicher Banken durch Politiker etc.) nicht hinreichend in den Blick geraten. Mit dieser Einschränkung zeichnet sich der Band durch eine hohe Sachkunde bei der Darstellung der Funktionen und Probleme von nationalen und internationalen Finanzmärkten aus. In sozialethischer Hinsicht wertvoll ist die intensive und differenzierte Auseinandersetzung mit verschiedenen Theorien globaler Gerechtigkeit.

Bochum Joachim Wiemeyer

Pastoraltheologie

Grethlein, Christian: **Taufpraxis in Geschichte, Gegenwart und Zukunft.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 203 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–03881–7

Nachdem der in Münster lehrende evangelische Theologe Christian Grethlein seine *Praktische Theologie* (2012) als Gesamtentwurf vorgelegt hat, widmet er sich der Taufpraxis und fragt nach deren Bedeutung für die „Gestaltung des (christlichen) Lebens" (11). Das Thema ist nicht zufällig gewählt, es markiert den praktisch-theologischen Weg, den der Vf. in den vergangenen 30 Jahren von seiner Habil.schrift (*Taufpraxis heute*, 1986) bis zu den Neuorientierungen in seinen jüngsten Veröffentlichungen zurückgelegt hat. Im Fokus steht die Taufe als kommunikative Praxis des christlichen Glaubens. Dabei ist das Buch nicht nur ein handliches Lehrbuch, sondern auch eine Programmschrift, in der die geschichtlichen Linien der Taufpraxis kritisch nachgezeichnet und Beobachtungen der Gegenwartssituation als Herausforderungen gelesen werden, um auf Zukunft hin das „lebenspraktische Potenzial" (157) der Taufe zu profilieren.

Im ersten Teil werden „Kontinuität und Wandel" der Taufpraxis in sieben historischen Schritten von ihren Anfängen bis in die Moderne rekonstruiert. Als regulatives Prinzip fungiert die ntl. bzw. urchristliche Praxis, in der die Taufe als ein prozessuales Geschehen das bestimmende Moment eines christlichen Lebens darstellt. Sie ist in ihrer ursprünglichen Gestalt als „Christus-Mimesis" (26) auf das individuelle Leben des Täuflings bezogen und ursprünglich ein vor-ekklesialer Ritus. Bereits früh wird sie jedoch zu einem „Eintrittsritual" (26) in eine sich immer stärker hierarchisch strukturierende Kirche. Dieser Umschlag prägt fortan, so die pointierten Analysen, die Taufpraxis in ihren weiteren geschichtlichen Etappen; die Taufe gerät unter kirchliche Verfügungsgewalt und staatliche Machtansprüche. Zu ihrer „Marginalisierung" (36 u. ö.) trägt bei, dass in altkirchlicher Zeit die Firmung und im Mittelalter die Erstkommunion abgespalten werden und ihr katechetischer Charakter weithin verloren geht. Trotz ihrer Einbettung in die Volksreligiosität und Luthers Betonung der lebenslangen Bedeutung der Taufe bleibt sie, kirchlich gebunden, ein randständiges Element des christlichen Lebens. Dabei dementieren die sozialen Bezüge (etwa die traditionell ständische Ordnung der Taufpraxis) und die moralischen Ausschlüsse (bspw. die Diskriminierung unehelicher Kinder), die sich in die Taufpraxis einschreiben, den ursprünglich egalitären und inklusiven Grundzug der Taufe. Mit dem Eintritt in die Moderne fällt der obrigkeitliche Zwang weg, im 20. Jh. wird die Taufe wieder stärker zu einer kirchlichen Gestaltungsaufgabe.

Im zweiten Teil des Buches wird die gegenwärtige Taufpraxis „zwischen Selbstverständlichkeit und Optionalität" verortet und zunächst aus der Sicht der Beteiligten wahrgenommen. Empirische Untersuchungen zeigen, wie Taufe aus ihren „leiblich erfahrbaren Vollzügen" (106) bedeutsam wird und zugleich spannungsvoll zwischen Familie und Kirche angesiedelt ist. Scharf werden kirchenamtliche Texte der jüngeren Zeit interpretiert, in denen eine „Funktionalisierung" (111) der Taufe für die kirchliche Organisation erkennbar wird. Wichtige Anregungen hingegen findet G. innerhalb der Ökumene. Es gilt, den Prozesscharakter der Taufe wiederzugewinnen, ihre pädagogische Dimension zu stärken und dem Taufgottesdienst liturgisches Eigengewicht zu verleihen.

Vor diesem Hintergrund entwirft G. im dritten Teil Zukunftsperspektiven. Maßgabe ist für ihn, dass die Taufe nicht kirchengemeindlichen Zwecken untergeordnet oder für den Erhalt des gegenwärtigen kirchlichen Systems instrumentalisiert werden soll. So plädiert er für eigenständige Taufgottesdienste und Tauffeste, damit der Taufakt nicht mehr nur ein Einschub in den sonntäglichen Gemeindegottesdienst ist, und spricht sich dafür aus, den direkten Zusammenhang von Taufe und Kirchenmitgliedschaft zu lösen. Zugleich will er den kommunikativ-leiblichen Charakter der Tauffeier stärken, indem sie wieder mit dem Abendmahl verbunden wird, Beteiligungsräume geöffnet werden und die Grundsymbole der Taufe rituell prägnanter zur Geltung kommen. Wo die Taufpraxis in ihrer liturgischen, pädagogischen und diakonischen Dimension wiedergewonnen wird, da gestaltet sich, so die Hoffnung, christliches Leben als Nachfolge Jesu.

Wie in seinen anderen Veröffentlichungen stellt G. in diesem Buch zur Taufpraxis gegenwärtiges kirchliches Handeln sachkundig und erhellend in historische Zusammenhänge. Dabei wird das kirchlich-theologische „Erfolgsmodell" (9) kritisch gegengelesen; in z. T. kräftigen Strichen entsteht geradezu das Bild einer kirchlichen Gefangenschaft der Taufe. Es schärft den Blick dafür, wie in Geschichte und Gegenwart das lebensgestaltende Potenzial der „Kommunikation des Evangeliums" in Gestalt der Taufe theologisch reduziert, sozial verzerrt und kirchlich eingegrenzt worden ist. G. setzt demgegenüber auf die Kraft der rituellen Taufpraxis und ihrer pädagogischen und diakonischen Entfaltung; in ihr und aus ihr heraus entsteht ihre lebensweltliche Bedeutung. In dieser Perspektive soll künftig die Taufe nicht mehr als partikulares Element gelebter Kirchlichkeit gelten, sondern umgekehrt Kirche als eine „Funktion" (191) verstanden und konzipiert werden, die auf den individuellen lebenslangen Weg der Taufe bezogen ist. Was der Rez. von G.s durchaus auch streitinteressiertem Plädoyer lernt: Sich mit Mut auf eine nach-volkskirchliche

Situation einzulassen, in der die Taufe ihren theologischen (Eigen-) Sinn wiedergewinnen kann.

Zwei Rückfragen für die weitere Diskussion: Der Vorschlag, Taufe und Kirchenmitgliedschaft zu trennen, sorgt nicht nur für erhöhten Puls bei kirchlichen Finanzverantwortlichen. Steckt darin nicht auch eine „Verfreikirchlichung" des Kirchenverständnisses – nicht zufällig wird hier auf baptistische und methodistische Kirchen rekurriert –, in der sich die tauftheologisch intendierte Weite hinterrücks mit einer sehr engen Form von kirchlicher Zugehörigkeit verbindet? Und: G.s Überlegungen sind normativ durch den Dual von einem ursprünglichen Sinn der Taufe und einer kirchlich domestizierten Taufpraxis bestimmt. Wie vermittelt sich aber bspw. die theologische Zuschreibung, dass die Taufe „unmittelbar auf das Wirken und Geschick Jesu von Nazareth bezogen" (157) ist, hermeneutisch mit dem, wie Menschen heute die religiöse Bedeutung von Taufe erleben und artikulieren? Es könnte sein, dass sich die Kommunikation des Evangeliums, von der der Vf. spricht, praktisch-theologisch nur identifizieren lässt, wenn die Praxis der Taufe als religiöse Kommunikation im kirchlichen Kontext verstanden wird.

Mainz Kristian Fechtner

Karle, Isolde: **Liebe in der Moderne**. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2014. 256 S., kt 19,99 ISBN: 978–3–579–08181–6

Der Titel des zu besprechenden Buches ist mit *Liebe in der Moderne* noch sehr offen gehalten, doch präzisiert der Untertitel nicht nur das, was hier mit „Liebe" gemeint ist, sondern nimmt bereits den Aufbau vorweg. In drei klar voneinander getrennten Teilen werden „Körperlichkeit", „Sexualität" und „Ehe" durchdekliniert. Man könnte denken, die Vf.in schreite vom Individuum (Körperlichkeit) über Beziehung (Sexualität) hin zur Familie (Ehe), aber dies ist ein Kurzschluss, nicht zuletzt, weil sie Ehe gerade nicht auf eine Zeugungsgemeinschaft und Familie hin eng führt. Vielmehr dienen die drei Teile dazu, Aspekte zu fokussieren, die in der öffentlichen Diskussion entweder nicht (mehr) miteinander in Verbindung gebracht werden oder völlig durcheinander gehen.

Der erste Teil setzt damit ein, welche Körpernormen unser heutiges Erleben bestimmen und leitet fundiert dazu an, die stets schwierige Scheidung von biologisch Gegebenem und kulturell Konstruiertem mitzudenken. Anhand des Begriffs des „Leibes" und der „Leiblichkeit" werden Eckpunkte aus Theologie und Philosophie benannt, wobei das paulinische Denken zur Entfaltung kommt. Dies überrascht zunächst und erfreut sodann. So ist es dann auch der „Leib" und nicht der „Körper" oder die abstrakte „Körperlichkeit", auf den die den ersten Teil abschließenden praktisch-theologischen Überlegungen zu Salbungsgottesdiensten, Leiblichkeit in der Seelsorge und der Rede von der Kirche als Leib Christi fokussieren.

Der zweite Teil zur „Sexualität" beginnt indessen mit dem Verhältnis von Kirche und Sexualität in Gegenwart und Vergangenheit. Erst dann werden empirische Befunde ausgewertet sowie geschlechtsspezifische Fragen diskutiert. Nicht erst hier, aber hier besonders, ist der genderinformierte und genderbewusste Blick der Vf.in von zentraler Bedeutung. Es folgen soziologische und sozialethische Überlegungen, die in ein praktisch-theologisches Fazit münden, das sich v. a. auf das bildende, unterrichtende Handeln der Kirche bezieht.

Der dritte Teil zur „Ehe" eröffnet damit, die Binsenweisheit, die Ehe stecke in einer Krise, gründlich zu hinterfragen. Bezugspunkt hierbei ist die EKD-Orientierungshilfe *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit* von 2013, zu der sich die Vf.in kritisch positioniert. Sie bezieht sich im Folgenden immer wieder auf die von ihr selbst vorgebrachte Kritik und fundiert ihre eigene Position zu Beziehungen, Ehe und Familie unter Einbezug biblisch-theologischer Überlegungen und Informationen zum reformatorischen Eheverständnis. Der Abschnitt mit der Überschrift „Warum noch Ehe?" korrespondiert mit der Frage, ob die Ehe in einer Krise stecke, und spricht sich klar für die Sonderstellung der Ehe aus, ohne jedoch nichteheliche Beziehungsformen abzuwerten. Im Gegenteil wird bspw. die aktuelle Diskussion über den Status gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sowohl in juristischer Hinsicht als auch für das kirchliche Handeln als Beleg für die anhaltende Attraktivität der Ehe verhandelt. Auf den letzten Seiten des Buches unter dem Titelthema „Liebe in der Moderne" werden die Überlegungen zu Körperlichkeit und Sexualität auf die Ehe hin zusammengefasst.

Vom Ende her entspricht das Buch seiner im Klappentext gegebenen Selbstvorstellung als „moderner praktisch-theologischer Entwurf reformatorischer Beziehungs- und Ehetheologie". Und so erklärt sich, was beim bloßen Blick ins Inhaltsverzeichnis noch irritierte, nämlich warum die drei Teile mehr oder weniger unverbunden nebeneinander zu stehen scheinen und kein abschließender vierter Teil zur „Liebe" zu finden ist. Erst in der Lektüre zeigt sich, dass die Vf.in die „Liebe" klar verortet, nämlich in jenen exklusiven Beziehungen, die auch heute noch in den meisten Fällen – sowohl der Einbezug statistischer Erhebungen als auch historischer Vergleichsinformationen ist äußerst interessant – in eine Ehe münden. Indem die Vf.in besonders die paulinische Theologie hinsichtlich der Auseinandersetzung mit Leiblichkeit und Sexualität befragt und ausführlich die Ehediskussion der Reformatoren, allen voran Martin Luthers, zu Wort kommen lässt, gibt sie ihren Gedanken ein unverwechselbares evangelisches Gepräge. Das „weltlich Ding" Ehe ist gerade auch in evangelischer Perspektive etwas Besonderes. Die klare Sprache verzichtet auf innerakademische Phrasen und lädt zur Lektüre und zum Weiterlesen ein, ohne die Problematiken und Sachverhalte zu simplifizieren. Sowohl die Buchstruktur als auch die klare Gedankenführung ermöglichen es, sich punktuell zu bestimmten Fragen, also vielleicht nur zur „Sexualität", zu informieren. Fragestellungen und Erkenntnisse der Genderforschung sind selbstverständlich in die Überlegungen einbezogen und halten das Buch so auch außerhalb der Theologie anschlussfähig. Dies gilt auch, weil die Vf.in stets die Bedingungen heutiger Lebensentwürfe und heutigen Zusammenlebens generell vor Augen hat und keinen theologischen oder kirchlichen Binnendiskurs führt. Einzig die Auseinandersetzung mit der erwähnten EKD-Orientierungshilfe bleibt ein wenig unklar, wenn man weder deren Text noch die damit zusammenhängende Diskussion kennt. Die Vf.in bezieht ganz selbstverständlich Statistiken, Umfragen und journalistische Beiträge aus Zeitungen und Onlineplattformen ein. Bezugnahmen auf die Literatur fokussieren hauptsächlich Jane Austen und deren romantischen Liebesbegriff, was damit zu erklären ist, dass die Vf.in Erkenntnisse von Eva Illouz mit in ihre Gedankenführung aufnimmt. Zeitgenössische Literatur als Seismograph für heutige Verständnisse von „Liebe" sucht man vergeblich, das Skandalbuch *Schoßgebete* ausgenommen. Weitaus interessanter und gesellschaftsprägender wären noch Filme, die jedoch leider ganz bei Seite gelassen sind. Dabei beeinflussen Filme und Fernsehserien, allen voran die beliebten Daily Soaps, die gesellschaftliche wie auch individuelle Wahrnehmung und Weiterkonstruktion der Aspekte „Körperlichkeit", „Sexualität" und „Ehe". Eine Analyse dieses Einflusses wäre angesichts der anhaltenden Bedeutungszunahme bewegter Bilder und ihrer massenhaften Verbreitung über Computer, Tablets und mobile Endgeräte dringend nötig – praktisch-theologische Fragen eingeschlossen. Ein solcher Beitrag ist für die nahe Zukunft zu wünschen, vielleicht gerade von dieser Vf.in, die es trefflich versteht, Lebensfragen zu benennen und mit theologisch klarem Profil zu bearbeiten.

Zürich Christine Stark

Aigner, Maria Elisabeth: **Bibliodrama und Bibliolog als pastorale Lernorte**. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 418 S. (Praktische Theologie heute, 138), pb. € 49,99 ISBN: 978–3–17–025631–6

Mit ihrer Habil.schrift sucht Maria Elisabeth Aigner – erfahren als Trainerin in den Praxisfeldern des Bibliodramas sowie des Bibliologs – nach der wechselseitigen Bedeutung beider Praxisfelder für die Kirche angesichts ihrer gegenwärtigen Inkulturationskrise. Auf der Grundlage der *Grounded Theory Methodology* arbeitet sie wechselseitige Potentiale sowie Ambivalenzen und Gefahrenzonen heraus. Sie legt ihrer Arbeit die Hypothese zugrunde, dass es sich beim Bibliodrama und im Bibliolog um spezifische, komplexe Entdeckungspraktiken handelt, an denen sich für pastorale Handlungsfelder signifikante und relevante Forschungshinweise finden lassen, wie sich Kirche ihrem Wesen nach gegenwärtig verwirklichen kann. A. versucht mit Hilfe einer empirischen Studie den charakteristischen Dynamiken, Beziehungskonstellationen und Prozessabläufen aus neun unterschiedlichen Perspektiven auf die Spur zu kommen.

Im ersten Kap. wird ein Interview mit einem evangelischen Pfarrer vorgestellt, in welchem die für die weitere Untersuchung relevanten Fragestellungen und Themen zu Bereichen wie Verkündigung, Pluralität, Individualität und Gender im biographisch durchbuchstabierten Erfahrungskontext mit kirchlichen Arbeits- und Organisationsformen anklingen. Darüber hinaus differenziert A. im Hinblick auf das Bibliodrama die unterschiedlichen Methodenansätze aus.

Im zweiten Kap. werden über die Wiedergabe subjektiver Wahrnehmungen in diversen Protokollaufzeichnungen die charakteristischen Grundstrukturen für einen bibliodramatischen Prozess dargelegt: die Körperarbeit, die vielfältigen Formen szenischen Ausdrucks und die Reflexion.

Beide Kap. sind primär als ästhetisch vermittelte, subjektive Erzählvarianten angelegt. Die präzise und detaillierte Art und Weise in das Feld einzuführen, ermöglicht Unerfahrenen einen ersten Einblick und Zugang. Bibliodrama-Erfahrene können sich auf einer sachdienlichen Grundlage in die Spannungsfelder zu Theologie und Kirche hineindenken bzw. sich prozesshaft damit auseinandersetzen.

Das dritte Kap. weitet den Blick auf die europäische Bibliodrama-Szene in ihrer historischen Entwicklung. Phänomenologisch beschreibend nimmt A. Bezug auf Konfliktdiskurse; darüber hinaus greift sie die sich in den letzten Jahren entwickelnde Bibliolog-Szene mit auf. Leitend in A.s Ausführungen ist dabei weniger eine diachrone, möglichst weit gespannte Wahrnehmungsperspektive, sondern die Frage danach, „was das Bibliodrama der letzten dreißig Jahre essentiell und punktuell mit Theologie und Kirche gemacht hat" (89). Mit einer Ausdifferenzierung in kirchennahe und kirchenferne Aufführungsorte spannt A. den Bogen über pastoralpsychologische Kontexte, den Feminismus, die Befreiungstheologie, interreligiöse sowie interkulturelle Begegnungen, die Ästhetik bis hin zu kirchlichen Handlungsfeldern. Bei den Ausführungen zum Verhältnis von Bibliodrama und Liturgie zur Diakonie und Seelsorge reißt sie konfessionelle Besonderheiten an. A. betont das genuine Anliegen bibliodramatischer Arbeit, sich gerade nicht für kirchliche Interessen bzw. Glaubenskommunikation, -erneuerung bzw. -gemeinschaft funktionalisieren und zweckentfremden zu lassen. Resümierend kommt A. zu dem Ergebnis, dass das Anliegen des Bibliodramas, Ambivalenzen und Widersprüche in den Biografien und Texten wahrzunehmen und damit zu arbeiten, sich als *die* spezifische Stärke des bibliodramatischen Arbeitens – ausgehend vom deutschsprachigen Raum hinein in den europäischen Kontext – in den letzten drei Jahrzehnten darstellt. A. sieht darin eine spezifische Chance für eine mögliche Umorientierung und ggf. Trauerarbeit von Kirche und lässt zugleich keinen Zweifel an der davon unabhängigen Freiheit und Unabhängigkeit, die bibliodramatisches Arbeiten auszeichnet. Abschließend verweist sie auf den Bibliolog, der von Anfang an stärker im binnenkirchlichen Raum Fuß gefasst hat. A. interpretiert den Rückgang des Interesses am Bibliodrama im Vergleich zum größeren Interesse am Bibliolog als Indiz für das kirchlich wie gesamtgesellschaftlich zunehmende Bedürfnis nach mehr Distanzierung, individuellem Rückzug und körperlicher Abstinenz. Große globale Umwälzungen und Widersprüche mit der damit verbundenen Verunsicherung lassen die Bereitschaft sinken, sich auf Nähe, Intimität und biografische Auseinandersetzung einzulassen. Bibliodrama wie Bibliolog können sich ihrer Meinung nach diesbezüglich bereichern, dass gegenwärtige Spannungsfelder vielmehr die Chance wechselseitiger Befruchtung bieten.

Die Leistung A.s in den ersten drei Kap.n liegt in einer detaillierten Beschreibung der problematischen Einzelschritte im Verlauf der institutionellen Verankerung von Bibliodrama und Bibliolog im Spannungsfeld beider Bemühungen um eine wahrnehmungsoffene, angstfreie und flexible Haltung einerseits und den forcierten Bemühungen um Struktur mit dem Anspruch von Qualitätssicherung und Tradierung andererseits.

Im vierten Kap. wird die qualitative Studie selbst dargestellt und präsentiert eine *Grounded Theory*, die mit ihrem qualitativen Forschungsansatz im Forschungsverlauf Parallelstrukturen zu bibliodramatischen Prozessverläufen herstellt. Es gelingt auf der Grundlage von biografischen Interviews, einen Korpus an Informationen über die Probleme gegenwärtiger Kirchenkonstitutionsprozesse zu generieren, die daraus gewonnenen Ergebnisse werden als Spiegelbilder für wechselseitig mögliche Lernprozesse identifiziert, um das Wissen dann im Zuge des Erforschens neuer Entdeckungszusammenhänge wieder hintanzustellen. A. lenkt den Fokus auf die Frage, was passiert, wenn biblische Texte und biografische Existenz in Form bibliodramatischer Prozesse kreativ aufeinandertreffen. Sie siedelt die Frage jenseits einer konkreten Ergebnis- bzw. Zielorientierung an, öffnet vielmehr auf der Grundlage der *Grounded Theory Methodology* im kreativen Tun-Ergehen-Zusammenhang, in der Verflechtung von Tradition und Existenz, von biblischer Geschichte und aktueller Biografie, den Freiraum und die Möglichkeiten für die Beantwortung der Frage, ob sich ein Gottesgeschehen ereignet oder nicht (199).

„Das Besondere an den bibliodramatischen und bibliologischen Prozessen ist, dass sie die Archive der Tradition experimentell aufbrechen." (372) Gerade weil diese bibliodramatischen und bibliologischen Prozesse den experimentellen Zugang brauchen, bieten sie sich den jeweils neuen Generationen an, Neues herauszufinden, indem Archive für die eigene Existenz geöffnet und zugänglich gemacht werden können.

Mit der gelebten Verknüpfung von „weißem und schwarzem Feuer" deutet sich die Relevanz beider Textzugänge für die nach wie vor geführte Korrelationsdebatte an. A. spricht sich nicht explizit dafür aus, bietet aber mit ihrer Arbeit einen detaillierten, wertvollen Fundus. Im Wechselspiel von Subjekt-, Gemeinschafts- und Textbezug hat sich das Vertrauen auf den Heilscharakter biblischer Texte bei aller Experimentierfreude und Offenheit für das Fremde bei den Interviewten bewahrheitet.

Darüber hinaus liefert A. – ohne es zu thematisieren – mit ihren Ergebnissen aus der qualitativen Studie auch einen wertvollen Beitrag zu der aktuellen Diskussion um Performation. Die gegenwärtige Kompetenzdebatte spart sie in ihrer Arbeit hingegen völlig aus, obwohl es ihr um die Frage geht, was die Kirche, das Bibliodrama und der Bibliolog voneinander lernen können. Dass jeder von jedem lernen kann, überrascht am Ende nicht; dass dazu Pluralitätsfähigkeit notwendig ist, provoziert um so dringlicher die Frage, wie neben den konstatierten Ergebnissen der qualitativen Studie die wechselseitigen Lernprozesse kompetenzorientiert durchzubuchstabieren sind, damit nicht am Ende doch alles „nur" ein Geheimnis bzw. eine Interpretation von Interviews bleibt.

Für A. zählt es gegenwärtig zu den primären Herausforderungen, herauszufinden, wie es gelingen kann, den Menschen in ihrer Brüchigkeit und Heilsbedürftigkeit das Evangelium so näherzubringen, dass es existentielle Bedeutung für sie erlangt und sie daraus leben können. Ihre Überlegungen münden in der kritischen Anfrage durch die bibliodramatische und bibliologische Praxis, ob die Kirche dem Volk Gottes Lebens- und Glaubensexpertise zutraut, und ob sie u. a. den Verzicht auf Kontrolle wagt.

Die Rez.in favorisiert darüber hinaus den Dialog mit Fachleuten des Lernens, die entwicklungspsychologische sowie transaktionsanalytische Überlegungen mit einem erwachsenen Kirchenselbstverständnis verknüpfen. Mündigkeit erfordert auf Seiten aller Beteiligten erwachsene Handlungskompetenz, die sukzessive auf den Weg gebracht werden kann und sollte. Spannend und aufschlussreich wären hier sicherlich auch Interviews mit Bibliodramatiker/inne/n und Bibliolog/inn/en, die nicht fast alle schon zwischen 60 und 70 sind (erste Gruppe: 2 Männer, 3 Frauen). Das Alter der zweiten Gruppe (3 Frauen, 1 Mann) liegt zwischen 45 und 54, eine Teilnehmerin ist ebenfalls 70.

A. sieht die Aufgabe der Kirche wesentlich in ihrer Transmitterfunktion für die Ermöglichung wiederkehrender spiritueller Erfahrungen, so wie sie von allen Interviewpartner/inne/n übereinstimmend in den Bibliodrama- sowie Bibliologprozessen beschrieben wurden. Ich gebe zu bedenken, dass es eine Klientel im Volk Gottes geben könnte, die sich wünschen würde, dass das zu begrüßende Bemühen um einen wechselseitigen Lernprozess von Bibliodrama, Bibliolog und Kirche nicht so spirituell fokussiert enden möge.

Münster Gudrun Lohkemper

Utsch, Michael / **Bonelli**, Raphael M. / **Pfeifer**, Samuel: **Psychotherapie und Spiritualität**. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzfragen professionell umgehen. – Heidelberg: Springer 2014. 220 S., geb. € 28,90 ISBN: 978-3-642-02522-8

Am 17.6.2014 veröffentlichte das österreichische Bundesministerium für Gesundheit eine „Richtlinie für Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten zur Frage der Abgrenzung der Psychotherapie von esoterischen, spirituellen und religiösen Methoden", um die psychotherapeutische Beziehung unter Wahrung der Berufsethik und die Psychotherapie als wissenschaftlich fundierte Krankenbehandlung zu schützen. Sie hält fest, „dass weder Gebete, religiöse Rituale oder Vergebensarbeit noch andere religiös, spirituell oder esoterisch begründete Handlungen zu einer umfassenden und stringenten psychotherapeutischen Methode, die eine geplante Krankenbehandlung ermöglicht, gehören können" (II). „Der Berufskodex macht unmissverständlich deutlich, dass die persönliche Weltanschauung, wie z. B. auch die religiöse Einstellung, der Psychotherapeutin (des Psychotherapeuten) nicht aktiv und steuernd in den Behandlungsprozess einfließen darf" (I).

Der vorliegende Band des Psychologen Michael Utsch (Berlin) und der beiden Psychiater Raphael M. Bonelli (Wien) und Samuel Pfeifer (Riehen bei Basel) erschien wenige Monate vor der Richtlinie und kann als wichtiges Instrument für die Kompetenzentwicklung von Psychotherapeut/inn/en betrachtet werden, damit sie professionell mit religiösen und spirituellen Elementen umgehen können, welche Patient/inn/en in die Behandlung mit einbringen: „gemeinsam mit der Patientin (dem Patienten) zu verstehen, welche Bedeutung dieses für sie (ihn) und in ihrem (seinem) Leben hat und unter Umständen einen Bezug zur konkreten (Leidens-)Situation herzustellen" (I). Die Vf. des vorliegenden Bandes zeichnen sich darin durch vielfältige praktische Erfahrungen und explizite Bereitschaft zur Reflexion und zum wissenschaftlichen Diskurs aus.

Der Band ist in vier Teile mit jeweils mehreren thematischen Kap.n gegliedert, welche die Vf. untereinander aufgeteilt und namentlich gekennzeichnet haben:

Teil 1 „Umgang mit Sinnfragen und Transzendenz in der Psychotherapie": dazu gehören u. a. das Unbehagen der Psychotherapie(n) bzgl. Fragen der Religion und Herausforderungen einer kultur- und damit auch religiös-sensiblen Psychotherapie.

Teil 2 „Spiritualität aus psychotherapeutischer Sicht" enthält Beiträge über Anzeichen für einen „spiritual turn" im deutschsprachigen Psychotherapiefeld, über empirische Studien zur Korrelation von Religiosität und Spiritualität mit psychischer Gesundheit sowie über hochreligiöse Patienten in psychotherapeutischer Behandlung. Ebenso wird über Schuldgefühle, Schuld und Beichte, wie auch schließlich über die Frage einer Integration oder Ausschluss „spiritueller Interventionen" in der Psychotherapie, reflektiert. Dazu auch weitere Beobachtungen in Teil 4 zu Gebet, zu dem der Rez. einige wenige Bemerkungen ergänzt.

Teil 3 „Spiritualität in der psychotherapeutischen Praxis" handelt differenziert von Depression und Spiritualität (inkl. [zu] knapp und respektvoll von den

Begriffen der Mystikliteratur „Seelenfinsternis" und „dunkle Nacht der Seele"), Suizid und Religiosität, religiösen Ängsten und Neurosen, darunter ein eigenes Kap. zu Zwangsstörungen und Spiritualität, Traumaverarbeitung und Spiritualität (auch hierzu in Teil 4 weiterführende Gedanken über Verbitterung, mit wenigen Bemerkungen des Rez.en) und schließlich über den religiösen Wahn.

Teil 4 „Berührungspunkte zwischen Psychotherapie und Spiritualität" thematisiert Persönlichkeitsbildung und Selbsterziehung (Charakter, Tugend), Gebet, das Feld von Verbitterung und Vergebung sowie die mögliche Aufgabe, in der Psychotherapie auch spirituelle Suche und Sinngebung professionell zu begleiten.

Die 21 Kap. sind klar aufgebaut und auch je für sich lesbar. Die Fülle des Inhalts kann der Rez. nicht weiter zusammenfassen oder gar diskutieren. Exemplarisch seien zwei relevante Aspekte von Praxis und Ethos der Psychotherapie im Blick auf Religiosität und Spiritualität aufgegriffen:

In Kap. 19 behandelt Pf. in bemerkenswerter Offenheit „Das Gebet – Psychodynamik, Wirksamkeit, Therapie". Fallvignetten beschreiben Situationen, in denen in der Therapie selbst Gebet vorkommt. Nicht nur, dass eine Patientin quasi als Flucht aus der therapeutischen Arbeit zu beten beginnt, sondern auch ein Gebet, das vom Psychiater mit der Patientin in der Sitzung praktiziert wird. Das steht zwar in klarem Widerspruch zur österreichischen Richtlinie (II), wird jedoch von Pf. psychodynamisch und berufsethisch reflektiert mit dem Ergebnis differenzierter ethischer Leitlinien für die Einbeziehung spiritueller Elemente in die Therapie: Klärung des eigenen Standortes (Self-Awareness), Einschätzung der klinischen Situation, Einschätzung der therapeutischen Ziele, der Bedürfnisse und der Erwartungen, Information und Einverständnis zur Anwendung eines Gebets (Informed Consent), flexible Anpassung des spirituellen Angebots mit der Veränderung in der Therapie (vgl. 198f). Gewiss können auch ganz säkular und atheistisch eingestellte Therapeut/inn/en Pf. in Folgendem zustimmen: „Respektvoller Umgang mit Gebet erfordert nicht zwingend eigene religiöse Übereinstimmung durch den Therapeuten." (200) Dennoch würde der Rez. aufgrund theoretischer Erwägungen und aufgrund eigener Berufspraxis als psychologischer Psychotherapeut, der auch Priester ist, für ausdrücklich religiöses Handeln (und dazu gehört Gebet) ähnlich wie für anderes Agieren im therapeutischen Setting eine strikte Abstinenzregel im Sinne der Psychoanalyse favorisieren.

Ähnlich wie Pf. widerspricht in der Sache der Beitrag B.s über das posttraumatische Verbitterungssyndrom und die sog. Weisheitstherapie hin zu Vergebungsbereitschaft (Kap. 20) dem Ausschluss von (allgemein bezeichneter) „Vergebensarbeit" in den österreichischen Richtlinien (II).

Die Spannungen und Widersprüche zwischen den gesundheitsministeriellen Richtlinien in Österreich und den Darlegungen der drei Vf. dieses Fachbuches über Psychotherapie und Spiritualität in einem angesehenen Medizinverlag zeigen die große Relevanz eines lange tabuisierten wissenschaftlichen Diskurses. Darin geht es um nichts weniger als die angemessene Beachtung religiöser und spiritueller Erlebens- und Verhaltensweisen der Patient/inn/en wie auch des Personals in Psychiatrie und Psychotherapie.[1] Die *Deutsche Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie, Psychosomatik und Nervenheilkunde* (DGPPN) – weltweit nach der US-amerikanischen die zweitgrößte Berufsvereinigung für Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatik und Neurologie – hat die Relevanz dieser Dimension und dieses Diskurses erkannt und 2013 ein Fachreferat dazu gegründet. Das verspricht mehr Differenzierung und mehr Fach- und Fallgerechtigkeit als die – warum auch immer – zu pauschal geratenen österreichischen Richtlinien. Dem vorliegenden Band sind viele Leser/innen im Feld der Psychotherapie aber auch unter Seelsorger/inne/n und Theolog/inn/en zu wünschen, um sowohl interdisziplinär zu lernen als auch die eigene Disziplin zu hinterfragen.

Freiburg i. Br. Klaus Baumann

[1] Vgl. Eunmi Lee: *Religiosität bzw. Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie.* Ihre Bedeutung für psychiatrisches Wirken aus der Sicht des psychiatrischen Personals anhand einer bundesweiten Personalbefragung, Würzburg 2014 (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 28); Dies. / Anne Zahn / Klaus Baumann: „Religiosity/Spirituality and Mental Health: Psychiatric Staff's Attitudes and Behaviors", in: *Open Journal of Social Sciences* (2/2014), 7–13; Eunmi Lee / Klaus Baumann: „German Psychiatrists' Observation and Interpretation of Religiosity/Spirituality", in: *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* (2013).

Kirchenrecht

Brosi, Urs: **Recht, Strukturen, Freiräume**. – Zürich: Theologischer Verlag 2013. 325 S. (Studiengang Theologie, 9), pb. € 32,00 ISBN: 978–3–290–20062–6

Als Einleitungswerk zum Kirchenrecht präsentiert sich Band 9 in der Buchreihe *Studiengang Theologie*, die das Studienangebot gleichen Namens flankiert – ein viersemestriges Bildungsprogramm, das an der Theologie Interessierten der Deutschschweiz theologische Kerngehalte vermittelt. Der Programmatik der Hg.in und der Hg., die für ihre Buchreihe mit dem Anspruch werben, in verständlicher Weise „Grundinformationen auf dem Stand der aktuellen Fachdiskussion" in den Disziplinen der katholischen Theologie zu bieten, entsprechen Urs Brosi als Hauptvf. und Irina Kreusch, die als Koautorin die Ausführungen zum kanonischen Recht um ein Kap. zum deutschen Staatskirchenrecht ergänzt. Der Besonderheit folgend, dass die Bände der Einführungsreihe nicht die theologischen Fächer, die sie vorstellen, im Titel tragen, sondern mit einer thematischen Profilierung werben, ist das Lehrbuch mit drei Begriffen *Recht, Strukturen, Freiräume* überschrieben, hebt so auf Strukturbildung und Freiheitgestaltung als Zentralmomente kirchlichen Rechts ab. Die kirchliche Rechtsordnung gelte es in der Spannung aus „Bindung und Freiheit" (9) zu erfassen.

Die Annäherung an die Thematik erfolgt in sechs Kap.n, die das Kirchenrecht durch exemplarische Tiefenbohrungen zu erschließen suchen. Ein erstes Kap. widmet sich dem Rechtsbegriff und den Quellen des Kirchen- und Staatskirchenrechts (13–63), es folgen zwei Kap. zum Verfassungsrecht, zur Frage der Kirchenzugehörigkeit (65–104) sowie der kirchlichen Organisationsstruktur und dem Ämterwesen (105–165), ein Kap. zum Eherecht (167–218), zwei weitere zum deutschen (219–250) sowie schweizerischen Staatskirchenrecht (251–309).

Die Abhandlungen sind übersichtlich und informativ. Anders als andere jüngst erschienene deutschsprachige Einführungswerke zum Kirchenrecht stellt der Band keine rechtstheoretische „Bekenntnisschrift" dar, die die Leserschaft von einer bestimmten begründungstheoretischen Lesart des Kirchenrechts zu überzeugen suchte. Stattdessen gibt sich das Werk rechtstheoretisch zurückhaltend: „Nur gestreift wird die theologische oder rechtsphilosophische Grundlegung des Kirchenrechts, die andernorts einen zentralen Teil einer Einführung ausmacht." (10–11) Diese fundamentalkanonistische Abstinenz vermag den Erstkontakt mit dem Kirchenrecht zu entlasten. Man kann sie auch bedauern, bedürfte doch gerade die Entfaltung des Rechts vom Spannungsverhältnis von Bindung und Freiheit her eine rechtstheoretische und -theologische Positionierung. Die kurze Ausführung zur theologischen Kirchenrechtsbegründung, die sich auf eine Skizze des Anliegens der Münchener Schule sowie des von Ladislaus Örsy vertretenen Ansatzes beschränkt (43–46), bleibt für Systematik und Gehalt des Bandes weitgehend folgenlos. Man liest u. a.: „Die Bücher 5–7 [des CIC/1983] enthalten die mehr ‚weltlichen', formalen Aspekte des Rechts: Finanzen, Sanktionen, Verfahrensnormen." (39) Dass diese Aussage *prima facie* zutrifft, wäre m. E. in einem Einführungswerk – den Vorbehalt vieler Leserinnen und Leser gegen eine „Verrechtlichung" von Kirche im Hinterkopf – zum Anlass zu nehmen, die Frage nach dem theologischen Grund des kirchlichen Rechts zu thematisieren.

Die Themenschwerpunkte sind auf den avisierten Adressatenkreis zugeschnitten: Gewählt wurden Sujets, die als für kirchliche Praktikerinnen und Praktiker relevant identifiziert werden (10). Daher wird dem Verfassungsrecht und Eherecht sowie dem Staatskirchenrecht Raum gegeben. Mit dem Verfassungsrecht – ergänzt um sakramentenrechtliche Aspekte, insoweit sich die Frage der Kirchenzugehörigkeit in *plena communio* nur vermittels der im *vinculum liturgicum* Ausdruck findenden sakramententheologischen und -rechtlichen Implikationen beantworten lässt (81–104) – priorisiert der Vf. ein Rechtsgebiet, das wie kein anderes den Strukturauftrag von Recht verkörpert. Mit dem Staatskirchenrecht als der Materie, die Kirche und politische Gemeinschaft in einen konstruktiven rechtlichen Dialog setzt, greifen der Vf. und die Koautorin die Relevanz der Beziehungsgestaltung zwischen der religiösen Rechtsgemeinschaft und ihrer Umwelt auf. Kritisch sehen kann man die Wahl des Eherechts als weiteren Schwerpunkt. Durch sie bekennt sich der Vf. zu einem faktischen Relevanzbegriff, der ein Thema als zentral ausweist, weil es die Wahrnehmung des Kirchenrechts in der Öffentlichkeit prägt. Dieses Selektionskriterium ist legitim, hat aber zur Folge, dass es die in vielen Köpfen erfolgende Gleichsetzung von kanonischem Recht mit Eherecht eher verstärkt als überwindet. Überdies ist die Themenwahl, die eine zwar individuell bedeutsame, jedoch organisationsstrukturell nachrangige Materie in den Vordergrund stellt, eher nicht geeignet, um bei den Leserinnen

und Lesern Faszination für die Kraft von Recht in einer Rechtsgemeinschaft zu erzeugen. Dies scheint der Vf. im Vorwort zu antizipieren, das er wie folgt einleitet: „Auf das Fach Kirchenrecht freuen sich die wenigsten Studierenden. Zu sehr verbinden sie das kanonische Recht mit der Enge und Erstarrung, die sie in der katholischen Kirche wahrnehmen." (9) Mal abgesehen vom Konditionierungseffekt, der in der Leserschaft unnötigerweise die Überzeugung verfestigt (oder erst die Idee aufkommen lässt), dass man der Kanonistik nicht vorurteilsfrei begegnen könne, trägt diese Klage über die Geringschätzung des Faches Züge einer *self-fulfilling prophecy*. Zu ihrer Erfüllung trägt m.E. bei, das Kirchenrecht in einem Gesamtentwurf, wie es ein Einführungswerk darstellt, nicht von seinem organisationspraktischen wie theologischen Potential her zu entfalten, sondern „vom Eherecht her" zu denken. Indem eine Materie, der viele das kritisierte Bewahrungsinteresse unterstellen, zum zentralen Rechtsgebiet erklärt wird, (re)produziert sich die der Leserschaft unterstellte Erwartung von einer reduzierten Leistungsfähigkeit des kirchlichen Rechts. Das Kirchenrecht darzutun, wie es der Klappentext in Aussicht stellt, dass „rechtliche Freiräume [...] sichtbar" werden, verlangt daher m.E. nach einer anderen Präsentationsform als einer sich vom Paradigma der Faktizität her bestimmten Abhandlung, die im Durchgang durch das Normmaterial auf offene Fragen und Unreguliertes verweist.

Weil der Vf. einen anderen Zugang wählt und sein Werk dem Vorzeichen der Sachstandsinformation unterstellt, verdienen die regelmäßig in den Text eingestreuten und im Layout abgehobenen Exkurse besondere Aufmerksamkeit. Sie haben teils tatsächlichen Exkurscharakter und laden zum Weiterdenken ein, teils ergänzen sie die Ausführungen um Beispiele und Erläuterungen. So findet sich bspw. im Kap. 1.1, das sich mit dem Rechtsbegriff befasst, eine sensible Problemanzeige der prekären Wirksamkeit des kirchlichen Rechts (19), ein Hinweis auf Thomas von Aquins Gemeinwohlparadigma des Rechts (20), erhellende Ausführungen zur Radbruch'schen Positivismuskritik (21) sowie zu den Naturrechts- (23) und Offenbarungsrechtsbehauptungen (24–25) im geltenden kanonischen Recht. Hier wird die Chance genutzt, offene Fragen zu thematisieren, auch wenn sich nicht alle losen Fäden aufgreifen lassen.

Bochum Judith Hahn

Fischer, Klaus P.: **Kirchenkrise und Gotteskrise**. Katholische Kirche zwischen Vergangenheit und Zukunft. – Münster: Lit 2012. 96 S. (KirchenZukunft konkret, 6), brosch. € 19,90 ISBN: 978–3–643–11615–4

Dem theologisch reflektierten Innehalten zur Jährung von Konzil wie Reformation ist gemeinsam, dass es die Frage nach dem Status der Kirche in der modernen Gesellschaft mit der Frage nach dem theologischen Grund wie den praktischen Grenzen von Kirchenreformen verbindet. Als paradigmatisches Herzstück der kirchlichen Reformreaktion auf die Moderne gilt das Konzil, um das in der Nachkonzilszeit ein Rezeptionskonflikt entbrannte. In dessen Kern liegt der „Glaubensstreit" um ein adäquates Konzilsverständnis, in dem sich zwei unvereinbare Positionen begegnen: die eine, die das Konzil als Reformagenten versteht, dessen Innovationsleistung es zu erkennen und für die aktuellen Debatten fruchtbar zu machen gelte, die andere, die im Konzil die Quelle der heutigen Krise sieht, insoweit es durch seine Reformanstöße die stabile Kirchenordnung erschüttert habe. Gegen Stimmen, die die zweite Meinung vertreten, wendet sich der Vf. mit seiner Schrift, in der er die Beharrungskräfte des konservativen Kirchenflügels für kirchliche Reformblockaden verantwortlich macht. Im Angesicht der aktuellen Herausforderungen (von der Geschlechterfrage bis zur Ökumene) und im Lichte einer liberalen Konzilsrezeption spielt er zentrale ekklesiologische und amtstheologische Argumente traditioneller Denker durch und kommentiert sie kritisch.

Seine Analyse gestaltet der Vf. kräftig und nachdrücklich, aber auch amüsant und sprachwitzig. Nicht immer arbeitet er mit der feinen Nuancierung der Wissenschaft; vielmehr argumentiert er theologisch anspruchsvoll, jedoch in zupackend-engagiertem Ton, dem man die persönliche Sorge um das Wohl der Kirche entnimmt. Ein Beispiel: Den Ansatz konservativer Zeitgenoss/inn/en, die auf das Bewahrungsargument setzen, vergleicht der Vf. mit der Philosophie von Pflanzenschützern, die einen Mischwald vor Forsteingriffen zu schützen suchten. Die Problemlage des Pflichtzölibats illustriert er dergestalt in einer botanischen Metapher: „Die Bewahrung des [...] allgemeinen Priesterzölibats erscheint dann ähnlich als bewahrenswert wie ein dickleibiger, alter Chaussee-Baum, der, obwohl als lebensgefährliches Hindernis erwiesen in zahlreichen, Tod bringenden Unfällen, erhalten werden soll, weil er ‚schon immer' dastand und zur Landschaft gehört. Warum soll er fallen, wenn es doch an den Autofahrern liegt, ihr Fahrverhalten auf ihn einzustellen oder eine andere Strecke zu fahren?" (17) Dieses Beispiel zeigt die Stärke des Werkes, die in der Klarheit der Positionierung und einer ihr entsprechenden Argumentation liegt; sie offenbart zugleich seine Schwäche, insoweit das Engagement des Vf.s ihn zu argumentativer Drastik und sprachlicher Überspannung verleitet. Lesenswert sind seine Ausführungen gleichwohl. Gerade deshalb wäre dem Text ein Lektorat zu wünschen, das lesehemmende Textverarbeitungsprobleme beseitigte: Dass der Text z.B. durchgängig die Akzentzeichen Akut und Gravis anstelle der einfachen Anführungszeichen enthält, ist störend – ein Verlag sollte das bemerken und beheben.

Bochum Judith Hahn

Koch, Peter: **Die Ordenspfarre**. Entstehung, Herausforderungen und Perspektiven. – Paderborn: Schöningh 2014. 286 S. (Kirchen- und Staatskirchenrecht, 20), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–76656–4

Peter Koch hat eine Studie zur wenig erforschten Materie des Rechtsinstituts der Ordenspfarre vorgelegt. Ihre kirchenrechtliche Grundlage bildet can. 520 § 1 CIC/1983. Der Vf. orientiert sich an der Leitfrage, ob die Verbindung von Pfarre und Ordensinstitut noch zeitgemäß ist (17) und welchen Mehrwert die Kirche aus ihr erwarten kann. Die Publikation schließt eine Lücke der kirchenrechtlichen Interpretation von Ordenspfarre und Ordenspfarrer in Bezug auf die Anpassung des Ordensrechtes an die Vorgaben des Vaticanums und des Codex von 1983. Zudem erweist sich die Veröffentlichung angesichts des Strukturwandels in der Kirche mit ihren Folgen für die Territorialseelsorge und die Orden als sehr aktuell. Denn die Ordenspfarre und ihr Beitrag zur Zukunftsgestaltung pastoraler Räume sind „fragwürdig" geworden: Manche Ordenskommunität tut sich schwer, ihre Präsenz in der Pfarrseelsorge den veränderten Rahmenbedingungen der Diözesen anzupassen oder leidet am wegbrechenden Nachwuchs. Daher werden immer häufiger Kooperationen von Pfarre und Orden aufgekündigt und beendet. Schon diese Hinweise belegen die drängende Aktualität des Themas *Die Ordenspfarre. Entstehung, Herausforderungen und Perspektiven.*

Die Publikation gliedert sich in drei Kap. Nach der Einleitung behandelt Kap. 1 „Die klösterliche Pfarrkirche in ihrer Rechtsgeschichte" (29 S.). Nach einem kirchengeschichtlichen Aufriss, der einen Bogen von den vorpfarrlichen Organisationsformen bis zur Ausgestaltung der Pfarrorganisation schlägt, wird die Entstehungsgeschichte des Rechtsinstituts der Inkorporation von Pfarreien in die Zuständigkeit von Klöstern anhand unterschiedlicher Theorien vorgestellt. Letztlich sind zwei Varianten einer Inkorporation zum Tragen gekommen, einerseits aufgrund des Nutzungsrechts und andererseits aufgrund des Eigentumsrechts mit einer vollständigen Inkorporation der Pfarrkirche inkl. einer nicht unproblematischen Übertragung der bischöflichen Jurisdiktionsrechte an das Kloster. Als Schattenseite der Inkorporation wird auf die Überlagerung der Seelsorge durch das Gewinnstreben und auf die Missstände in ihrem Gefolge (vgl. Mietpriester) hingewiesen.

Im umfangreichen zweiten Kap. (157 S.) geht es um die Rechtsentwicklung der Ordenspfarre sowie den Status des Ordenspfarrers in den Codices von 1917 und 1983. In drei Durchgängen reflektiert K. die theologischen und rechtlichen Veränderungen im Verständnis von Pfarre, Pfarrer und Klosterpfarre. Die wesentlichen Neuerungen werden benannt und belegt. Im Codex von 1983 werden die tradierte Form des Pfarrers als juristische Person wie auch das Benefizialwesen abgeschafft. Die Pfarrei versteht sich v. a. als Personengemeinschaft (can. 515 § 1 CIC/1983). Dadurch verändert sich auch das Rollenprofil des Pfarrers. Orientiert am Motiv des Guten Hirten gewinnt der priesterliche Dienst in den „tria munera" (Verkündigung, Heiligung, Leitung) seine Gestalt. Der letzte Abschnitt behandelt die Auswirkungen der theologischen und kirchenrechtlichen Veränderungen für das Selbstverständnis und die ökonomische Absicherung der Klosterpfarre.

Das dritte Kap. „Die Ordenspfarre und der Ordenspfarrer nach geltendem Recht" (65 S.) reflektiert den Ertrag unter vier Aspekten: Zunächst werden drei Formen einer gestuften Verbindung von Pfarre und Ordensinstitut benannt und in Bezug auf Gründung, Pflege und Beendigung der Beziehung in systematischer Schrittfolge behandelt. Dann diskutiert der Vf. die doppelte Loyalitätsverpflichtung des Ordenspfarrers bzw. der Ordenspfarrer gegenüber Ortsbischof und Ordensoberen. Der dritte Abschnitt beleuchtet Aspekte, die in einer Ordenspfarre in Bezug auf die pfarrlichen Gremien (PGR und VR) und den Umgang mit der Baulast der Kirchengebäude zu beachten sind. Hierzu wird explizit auf das Partikularrecht der einzelnen österreichischen Diözesen Bezug genommen. Schließlich kehrt K. zur Ausgangsfrage seiner Studie bzgl. des Mehrwerts des apostolischen Propriums für die Ordenspfarre zurück. Auf der Basis einer Vorrangstellung der „cura pastoralis" skizziert er ein dreistufiges Kooperationsmodell zwischen Ordenspfarre und Ordensinstitut. Detailliert erläutert er, wie Pfarrei und Bistum durch das apostolische Proprium des Ordensinstituts befruchtet werden können. Eine Zusammenfassung und ein Ausblick runden die Studie ab.

„Ist die Ordenspfarre Hemmschuh auf dem Weg zu einer zeitgemäßen Seelsorge oder bringt sie einen Mehrwert ein, auf den nur schwerlich zu verzichten ist?" – liest man im Klappentext. Als beachtliche Leistung – insbes. für die Ordens- und Kirchenrechtsgeschichte – ist die Detailarbeit von K. positiv zu würdigen. Mit der Themenwahl wird zudem eine für das Leitungshandeln in Diözese und Ordensleitung aktuelle Herausforderung reflektiert. Die Gliederung der Arbeit überzeugt, die Sprache ist argumentativ, die Gedankenführung nachvollziehbar.

Auf der anderen Seite jedoch weist die Studie einige Schwächen auf: Redundanzen beeinträchtigen die Freude an der Lektüre. Der Vf. verwendet den Communio-Begriff, der in der Konzilsrezeption als Kompromissformel gefunden worden ist, ohne Erwähnung seiner vielschichtigen theologischen Bedeutung. In der Einleitung wird can. 520 § 1 CIC/1983 als „grundlegende Norm" (17) für die Ordenspfarre hervorgehoben. Zwei Modelle der Gemeindeleitung werden darin ermöglicht: a) durch den Ordenspfarrer (can. 515 § 1 CIC/1983) als reguläre Form und b) durch ein Priesterteam „in solidum" (can. 517 § 1 CIC/1983) als Sonderform. Es kann kein Zufall sein, dass die Leitung „in solidum" in diesem Zusammenhang explizit Erwähnung findet. Dieses Leitungsmodell wird zwar benannt (216f), in seinen Ausführungen bestärkt K. jedoch dessen Negativimage als „das ungeliebte Stiefkind" (Löffler) der Gemeindeleitung. Ein Bezug zur Communio-Ekklesiologie wird nicht hergestellt, die einschlägigen Veröffentlichungen (vgl. Stockmann, Schappert, Löffler, Ohly, Hallermann) sind nicht zitiert. Dabei wäre eine Diskussion um Chancen und Risiken des Modells „in solidum" für das Rechtsinstitut der Ordenspfarre von Bedeutung. In diesem Zusammenhang könnte auch der Diskurs um die „Vita communis" (238ff), die gemeinschaftliche Lebensform von Ordenspriestern in der Ordenspfarre, in einer Zeit fortschreitender Individualisierung als Zeugnis gelebter Communio befruchtet werden. Im dritten Kap. vermisst man eine ehrliche Bedingungsfeldanalyse der Ordenspfarre in den deutschsprachigen Diözesen sowie eine Kriteriologie für die Fortsetzung der Verbindung von Pfarre und Ordensinstitut aus ordenstheologischer Sicht (vgl. PC 2). Die Ausführungen zum „Mehrwert des apostolischen Propriums für die Ordenspfarre" neigen dazu, in einem „Mehr-des-selben" (d.h. Lösungen erster Ordnung) stecken zu bleiben. Darüber hinaus wird der aktuelle Diskussionsstand um die Rechtsstellung der Laien (Würde, Berufung und Charismen) nicht angemessen wiedergegeben: Die „tria munera" sind Ausdruck und Aktualisierung der Tauf- und Firmberufung des ganzen Volkes Gottes (vgl. AA 10) und können nicht mehr exklusiv für den priesterlichen Dienst reklamiert werden. Der Begriff „Pfarrvolk" (252) ist Ausdruck des volkskirchlich geprägten Milieukatholizismus. Dieser ist auch in Österreich in Auflösung begriffen.

Diese kritischen Anmerkungen sollen die Leistung K.s nicht schmälern, der ein wenig erforschtes und zugleich bedeutendes Thema zum Kirchen- und Ordensrecht sorgfältig bearbeitet hat. Obwohl der Fokus auf die Diözesen und die Klosterlandschaft Österreichs gerichtet ist, enthalten die Ausführungen beachtenswerte Hinweise für die Ordenspfarreien auch in der deutschen Kirche. Daher gehört diese Veröffentlichung auf den Schreibtisch der Bistumsleitungen und Ordensoberen, in deren Verantwortung es liegt, Ordenspfarreien zu gründen, zu begleiten oder auch aufzulösen. Angesichts der Strukturveränderungen sind alle herausgefordert, sich den fundamentalen Veränderungen der Territorialseelsorge zu stellen. Ein Mehrwert der Orden mit einem apostolischen Proprium könnte darin bestehen, dass diese sich mit ihren Charismen entschieden in den Dienst der künftigen Pfarrseelsorge stellen. In diesem Sinne könnte sich die Ordenspfarre der Zukunft durch eine Pastoral der „Weite, Nähe und Tiefe" (Bischof Bode) profilieren, wenn sie sich im pastoralen Raum auf die Lebens- und Sozialräume der Menschen hin zu entgrenzen vermag. Ein solches Zeugnis dürfte in der Tat die aktuellen Entwicklungen um die Zukunft der Pfarrei befruchten.

Trier Martin Lörsch

Die Statuten der Russischen Orthodoxen Kirche (2013), der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und der Deutschen Diözese der ROKA, hg. v. Anargyros Anapliotis. – München: Kloster des hl. Hiob von Počaev 2015. 239 S., kt € 15,00 ISBN: 978–3–935217–53–8

Das vorliegende Buch enthält die Veröffentlichung des Statuts einer der 14 als autokephal anerkannten orthodoxen Kirchen (nämlich der Russischen Orthodoxen Kirche), eingeleitet durch historisch-kanonische Anmerkungen. Insgesamt werden vier Dokumente in deutscher Übersetzung veröffentlicht: a) das im Jahr 2000 angenommene und bis 2013 novellierte *Statut der Russischen Orthodoxen Kirche* – in Fassung vom 5. Februar 2013 (77–175); b) der *Akt über die kanonische Gemeinschaft zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland*, unterzeichnet im Mai 2007 (177–180); c) das *Statut der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland* (183–222) und d) die *Diözesanordnung der Russischen Orthodoxen Diözese von Berlin und Deutschland (KdÖR)* vom 31. Dezember 2014 (225–239). Die ersten beiden Statute wurden von Anna Petrova bzw. John Bandmann ins Deutsche übersetzt und von Anargyros Anapliotis kirchenrechtlich überarbeitet. 2012 edierte A., der als Akademischer Oberrat an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Univ. München doziert, zusammen mit Jürgen Henkel eine deutsche Übersetzung (von Henkel) des Statuts der Rumänischen Orthodoxen Kirche[1]. Beide Veröffentlichungen sind kirchenrechtlich auch deshalb hervorzuheben, da sie mit dem Einverständnis der Hierarchen der betreffenden Orthodoxen Kirchen in Deutschland erschienen sind (das rumänische Statut mit einem Geleitwort des Metropoliten Serafim und das russische Statut mit dem Segen des Erzbischofs Mark), aber trotzdem die offiziellen ekklesiologischen Theorien der zwei Kirchen widerlegen (19–31). Dabei ist die historisch-kanonische Einführung zum russischen Statut länger und ausführlicher als die zum rumänischen Statut (64 S. bzw. 24. S.); die Thesen aus der Einleitung zum rumänischen Statut werden aber in dem vorliegenden Buch wiederholt und weitergeführt.

Nach einer knappen Vorbemerkung, in welcher die Geschicke der russischen Kirche im 20. Jh. (nach der Einführung des Patriarchats 1917 und dem großen Landeskonzil 1917/1918) geschildert werden, analysiert der Hg. die Konzepte über die kirchliche Jurisdiktion in den russischen und rumänischen Kirchen, und zwar die Theorie des „kanonischen Territoriums" des Moskauer Patriarchats und die These über die Volksangehörigkeit als Kriterium der Autokephalie im rumänischen Patriarchat (19–27).

Beide Theorien werden aus der traditionellen kanonischen Perspektive des Ökumenischen Patriarchats aufgrund der jeweiligen Interpretation des 34. Kanons der Apostel widerlegt (27–31). Den modernen griechischen Kanonisten folgend, weist A. die russische Interpretation ab, wonach der Terminus „Ethnos" mit „Provinz" zu übersetzen sei. Aber auch die rumänische Interpretation desselben Kanons in der Tradition des rumänisch-siebenbürgischen Metropoliten Şaguna („als Volk und des Volkes" [26]) wird widerlegt. Stattdessen folgt A., so wie auch Theodor Nikolaou, einem Mittelweg: unter „Ethnos" müsse man nicht eine konkrete geografische Provinz und auch nicht eine Nation (Ethnie) verstehen, sondern „das christliche Volk einer Metropolie" (29).

So gesehen scheint A. exklusiv die Position des Ökumenischen Patriarchats zu unterstützen. Dessen Interpretation des 34. Kanons der Apostel, verbunden mit dem 38. Kanon des Quinisextums, führt A. zur Betonung der politischen Grenzen eines Staates als Kriterium der Jurisdiktion einer autokephalen orthodoxen Kirche: „Das eigentliche Kriterium ist der weiterhin gültige Tomos der Patriarchatserhebung von 1590, der wiederum (nach Kanon 38 des Quinisextums) in Zusammenhang mit den heutigen Grenzen der Russischen Föderation gesetzt und *angepasst werden soll*." (30) „Wenn die politischen Gegebenheiten sich ändern, dann muss der Tomos entsprechend interpretiert werden. Anstelle der Grenzen des politischen Russischen Reiches, welche der Tomos voraussetzt, *sollten* dann die heutigen Grenzen der Russischen Föderation *gelten*" (28). Dieselbe Argumentation findet man auch in der Einführung zum rumänischen Statut: „In diesen Akten [Tomos zur Autokephalie und Tomos zur Patriarchatserhebung von 1885 und 1925] wurden die geografischen Grenzen des rumänischen Patriarchates festgelegt und sie sind identisch mit den Grenzen des jeweiligen rumänischen Staates." (*Statut der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, 26)

Beide Einschätzungen werden als Kritik formuliert (es fallen das Verb „soll" und die Fettschrift im Original auf). Auf diese Weise werden die kanonischen Jurisdiktionsansprüche sowohl der rumänischen als auch der russischen Kirche zurückgewiesen.

Wie A. gut bemerkt, interpretierte Şaguna den Terminus „Ethnos" mit „Ethnie". Es war das bedeutendste Argument für die kanonische Neuordnung der multiethnischen (serbischen, rumänischen und griechi-

[1] *Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche (2011)*. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Henkel. Kirchenrechtliche Bearbeitung und Einführung von Anargyros Anapliotis, hg. v. der Rumänischen Orthodoxen Metropolie für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, Bonn 2012. Diese Herausgabe folgte ein Jahr nach der Veröffentlichung aller Statuten der Rumänischen Orthodoxen Kirche ab der Neuzeit durch den Rez.en.

schen) *illyrischen* Metropolitanprovinz von Karlowitz und die Schaffung einer autonomen kanonischen Metropolitanprovinz für die Rumänen auf dem Territorium des Habsburgerreiches zwischen 1860 und 1864. Der Hierarch aus Czernowitz, Bukowina, auf welchem Territorium orthodoxe Rumänen und Ukrainer lebten, widersprach der Interpretation Şagunas und beharrte auf dem bis dahin üblichen Verständnis des Begriffes als „Provinz". Şaguna konnte sich aber letztlich durchsetzen. Auf dem Territorium der Provinz Banat entstanden zwei parallele orthodoxe Kirchenstrukturen. In vielen politischen Gemeinden existieren auch jetzt noch zwei orthodoxe Kirchengemeinden – unter der Jurisdiktion der rumänischen bzw. der serbischen Hierarchie. Laut des neuen rumänischen Kultusgesetzes aus dem Jahr 2006 werden in Rumänien zwei orthodoxe Kirchen anerkannt: die Rumänische Orthodoxe Kirche und das serbisch-orthodoxe Bistum von Temeswar, das dem Patriarchat in Belgrad untergeordnet ist.[2] Interessant ist, dass nach einer fast identischen Interpretation auf dem Territorium des Osmanischen Reiches 1870 das bulgarische Exarchat entstand, sodass in mehreren Ortschaften nebeneinander zwei Kirchengemeinden gebildet wurden, unter der Jurisdiktion des bulgarischen Exarchats bzw. des Ökumenischen Patriarchats. Wie Johann Schneider zutreffend bemerkte, wurde die Interpretation von Şaguna „zum Modell für die Organisation der orthodoxen Diaspora in Nordamerika und in West- und Mitteleuropa"[3], was aber A. zu bedauern scheint (24). Leider werden die erwähnten parallelen Kirchenstrukturen im Buch gar nicht berücksichtigt.

Relevant ist das Kap. über „die faktischen ‚Problemfelder'" zwischen den orthodoxen Kirchen. Es werden die bedeutendsten Spannungsfelder aufgezählt, welche als Folge der drei unterschiedlichen Theorien über die kanonische Jurisdiktion entstanden sind (insbes. in der Ukraine, Estland, Moldau). Auch die Darlegung des Verständnisses der Selbstverwaltung und der Autonomie im russischen Statut sind aufschlussreich, obwohl das Wesen der Exarchate in der russischen Kirche nur seit der politischen Wende dargelegt wird. Sinn und Zweck der russischen Theorie des kanonischen Territoriums ließe sich bei einer Darstellung über die Gründungen verschiedener Exarchate in der russischen Kirche erläutern. Die ersten Exarchate entstanden auf Territorien außerhalb Russlands, die aber militärisch von Russland besetzt wurden und deren Kirchen – als Exarchate – der Jurisdiktion der russischen Kirche unterstellt wurden: das moldauische Exarchat (1787–1792), das moldo-walachische Exarchat (1806–1812), von welcher nach 1813 die Eparchie von Kišinev/Chisinău, heute in der Republik Moldau, übrig blieb, und das georgische Exarchat (1811–1917)[4].

Wie in der Einleitung zum rumänischen Statut wird auch hier die starke Einschränkung der kanonischen Rechte orthodoxer Laien wenig thematisiert. Şaguna wurde nur im Zusammenhang mit der Interpretation des 34. Kanons der Apostel erwähnt; auf einen Einfluss desselben auf das Landeskonzil von 1917/1918 wird gar nicht eingegangen (was verständlich bei der Dimension des Buches ist).

Die vorliegende Veröffentlichung der russischen kanonischen Statuten in deutscher Sprache kann das Gespräch zwischen den autokephalen Schwesterkirchen in der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland und in der Fachwelt befruchten.

Sibiu Paul Brusanowski

Kurzrezensionen

Albertus Magnus: Super Dionysii Mysticam theologiam / Über die mystische Theologie des Dionysius. Lateinisch – Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Maria Burger. – Freiburg: Herder 2014. 216 S. (Fontes Christiani, 59), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–643–11678–9

Mit diesem Band legt die am Albertus-Magnus-Institut in Bonn tätige Albertspezialistin und -editorin die erste vollständige lateinisch-deutsche Ausgabe in der Reihe *Fontes Christiani* des Herder Verlages, und damit zugleich überhaupt das erste Werk des Vf.s hier, vor. Die Originalität dieser kleinen Schrift und ihre theologiehistorische und -systematische Bedeutung wurden erst am Ende des letzten und zu Beginn dieses Jh.s erkannt und durch die kommentierten Werkübersetzungen ins Französische, Englische, Spanische und Italienische sowie durch die Forschungsliteratur, die in diesem Band in einer Auswahl besprochen wird, gewürdigt.

In der vierteiligen Einleitung bietet Maria Burger dem Leser die Grundinformationen zu Person und Werk des Vf.s der Schrift, zu Pseudo-Dionysius Areopagita als dem Vf. der Kommentarvorlage, zur lateinischen Tradition des *Corpus Dionysiacum* und zu dessen Gesamtkommentierung durch den *Doctor universalis* (7–26). Das erste Kap. der Einleitung legte B. bereits 2011 in einer beim Aschendorff Verlag erschienenen lateinisch-deutschen Textauswahl aus Alberts Gesamtwerk vor, welche die Mitarbeiter des Albertus-Magnus-Institutes seinem scheidenden Direktor L. Honnefelder widmeten (vgl. ThRv 109 [2013], 217–219). Der letzte Teil der Einleitung stellt eine konzise Präsentation der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius (27–34) und fünf einzelner Kap. in ihrer Auslegung durch Albert (35–54) einschließlich ihrer Wirkungsgeschichte (55–59) dar. Dem lateinischen Text, der aus der historisch-kritischen Gesamtwerkausgabe *Alberti Magni Opera Omnia* (Bd. 37/2, ed. P. Simon) übernommen wird, und der deutschen Übersetzung, die eine Balance zwischen der Worttreue zum lateinischen Original und flüssigem Deutsch anstrebt, sind editionstechnische Erläuterungen zu dieser Ausgabe vorangestellt (59–63). Hilfreiche Begriffserklärungen, Kommentare, Quellenangaben und textkritische Varianten werden laufend in Anmerkungen unter dem lateinischen Text mitgeliefert. Den Band schließen Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie, Register der Bibelstellen und der Namen sowie Begriffs- und Sachregister ab.

H. A.

Bendel, Rainer: **Hochschule und Priesterseminar Königstein.** Ein Beitrag zur Vertriebenenseelsorge der katholischen Kirche. – Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2014. 1025 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 46), geb. € 79,00 ISBN: 978–3–412–21083–0

Der Name der Stadt Königstein steht vielfach als Synonym für die katholische Vertriebenenseelsorge in Deutschland nach 1945. Tatsächlich stellten die „Königsteiner Anstalten", zu denen eine Phil.-Theol. Hochschule, ein Priesterseminar, ein Gymnasium und zahlreiche andere Institutionen gehörten, das Zentrum der kirchlichen Vertriebenenarbeit in der Bundesrepublik dar. Der Vf., ausgewiesener Fachmann für die kirchliche Geschichte der Vertriebenen, bietet im vorliegenden Band eine umfangreiche Darstellung der Entstehung und des Niedergangs der Anstalten, zumal neben Hochschule und Seminar auch das Gymnasium und die anderen Einrichtungen (Priesterwerke, Ostpriesterhilfe, „Kirche in Not" u. a.) behandelt oder wenigstens gestreift werden. Die Studie zeigt deutlich, mit welchen Problemen diese Institutionen konfrontiert waren. Die zunehmende Integration der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft, die Folgen des II. Vatikanums für die Priesterausbildung, ständiger Geldmangel und auch Misswirtschaft, Intransparenz und mangelnde Flexibilität von Strukturen und Entscheidungsprozessen sowie schließlich die veränderte Situation in den Herkunftsländern führten zu einem langsamen, aber unaufhaltsamen Verfall. 1978 wurde die Hochschule geschlossen, 1996 der Trägerverein aufgelöst. Die akribisch gearbeitete, umfangreiche Studie, in deren Anhang eine Reihe von einschlägigen Dokumenten abgedruckt ist, zeigt eindrucksvoll die Entwicklung der Königsteiner Anstalten, verweist aber auch deutlich auf die Defizite und Probleme. Ein wichtiger Beitrag zur Nachkriegskirchengeschichte in Deutschland!

Th. B.

Wesen und Grenzen der Kirche. Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums, hg. v. Ioan Moga / Regina Augustin. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2015. 347 S. (PRO ORIENTE, 39), kt € 20,00 ISBN: 978–3–7022–3497–3

Die bekannte Wiener Stiftung *Pro Oriente* hat 40 Jahre nach dem „Ersten Ekklesiologischen Kolloquium" und im Kontext des 50. Jahrestages ihrer Gründung im Jahr 2014 ein zweites Kolloquium mit Beiträgen zu einer ökumenischen Betrachtung der Kirche veranstaltet, dessen Dokumente in dem vorliegenden Sammelband publiziert wurden. Beiträge aus katholischer, orthodoxer und evangelischer Perspektive beleuchten die Fragestellungen nach den Grenzen der Kirche in der jeweiligen konfessionellen Tradition, nach den ekklesiologischen Selbstver-

[2] Übrigens werden auch noch zwei andere östliche Kirchen gesetzlich anerkannt: die Russische Orthodoxe Altritualistische Kirche (Sitz in Braila, mit drei Eparchien in Rumänien und weiteren drei in den USA, Georgien und Westeuropa-München) und das Bistum der Armenisch-Apostolischen Kirche (als autonome Eparchie dem armenischen Katholikat von Etschmiadsin untergeordnet).

[3] Johann Schneider: *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Saguna.* Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848, Köln/Weimar/Wien 2005, 209.

[4] Vgl. Alexej Klutschewsky: „Exarchate in der Russischen Kirche", in: *Kanon XXI.* Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches, Hennef 2010, 136–141.

ständnissen und nach möglichen Wegen, um – trotz der mehr oder weniger exklusiven Sichtweisen der Kirche – zu einer ökumenischen Verständigung zu kommen. Neben ausgewiesenen Ökumeniker/inne/n kommen auch Fachleute für Exegese, Dogmatik oder Kirchenrecht zu Wort. Jedes der sieben Themen wird dabei von Theolog/inn/en der drei Kirchen behandelt. Dankenswerterweise ist dem Band auch ein Kurzprotokoll der Diskussionen beigegegeben. Insgesamt ergibt sich ein interessanter und wichtiger Beitrag zur ökumenischen Diskussion, der nicht nur eine Bilanz des Kolloquiums von 1974 und seiner Rezeption bietet, sondern auch Wege in die Zukunft der zwischenkirchlichen Beziehungen aufzeigt. Dass diese Wege durchaus nicht eben und einfach sein werden, ist allen klar, die sich mit der Analyse ökumenischer Prozesse beschäftigen.

Th. B.

Mützlitz, Nina-Dorothee: **Gottes Wort als Wirklichkeit**. Die Paulus-Rezeption des jungen Karl Barth (1906–1927). – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013. (XIV) 309 S., pb. € 39,00 ISBN: 978-3-7887-2661-4

Die Diss. behandelt unter Heranziehung ntl. Forschungen ein wichtiges Thema, das bislang nur partiell untersucht wurde. Im Mittelpunkt stehen nicht Barths vielfach analysierte Kommentare zum Römerbrief, sondern die posthum in der Barth-Gesamtausgabe erschienenen Arbeiten zum Epheserbrief (Predigtreihe und Vorlesung) und Zweiten Korintherbrief (Predigtreihe) sowie die seinerzeit veröffentlichten Studien zum Ersten Korintherbrief (1924) und Philipperbrief (1927).

Die Arbeit verdeutlicht, dass B.s Entwicklung, einschließlich seiner Abwendung von der liberalen Theologie, keinen „Bruch", sondern eine „prozesshafte Wandlung" (54) darstellt. Seit 1910 betonte er, dass der Glaube und das Sein des Menschen „in Christus" exklusiv in Gott gründen. Die strenge Eschatologie im *Römerbrief* von 1922, welche die Wirklichkeit menschlicher Gotteserkenntnis keinesfalls bestreitet (so jedoch 170.243, richtig dagegen 177.256f), erscheint als „Höhe- und Endpunkt" (238). Anschließend öffne B.s Theologie sich verstärkt der historischen Exegese, ohne ihre Hermeneutik der Gleichzeitigkeit mit dem biblischen Text aufzugeben. Mit der Betonung der Teilhabe an Christus und der Befreiung von der Sünde antizipiere sie zudem Einsichten der „New Perspective on Paul".

Abschließend ist zu bemerken, dass eine stilistische Glättung und inhaltliche Straffung einiger Abschnitte der Arbeit gut getan hätte.

M. G.

Richter, Klemens: **Feiernde Gemeinde**. Die Identität der Kirche und ihr Gottesdienst – eine Aufsatzsammlung, hg. v. Benedikt Kranemann / Thomas Sternberg / Martin Stuflesser. – Münster: Aschendorff 2015. 423 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-402-13111-4

Der Band vereint Aufsätze aus den Jahren 1986 bis 2015 und gibt einen trefflichen Überblick über das liturgietheologische Schaffen Klemens Richters. Die gesamte Breite der Themen R.s werden in den einzelnen Abschnitten des Buches deutlich: Nach einem Grundsatzbeitrag zur Liturgie als Thema der Theologie geht es um Liturgie und Diakonie, sodann um die Erneuerung der Liturgie durch das II. Vatikanische Konzil. Auf einen sakramententheologischen Abschnitt folgen Aufsätze zur Liturgie in der pluralen Gesellschaft. Es schließen sich Beiträge zu Fragen nach dem Verhältnis von christlicher und jüdischer Liturgie an. Nach umfangreichen Überlegungen zum gottesdienstlichen Raum folgen Beiträge zum Verhältnis von Liturgie, Mystagogie und Katechese. Alle diese Themen werden konsequent vom II. Vatikanischen Konzil und dem Paradigma der tätigen Teilnahme der Gläubigen her angegangen. R. hat wie kein Zweiter in die Zeitfragen unermüdlich die Frage nach dem Gottesdienst der Kirche eingetragen, weil dies zugleich die Frage nach christlicher Identität ist. Für dieses einmalige Lebenswerk gibt der Sammelband beredtes Zeugnis. Wer um ein Verständnis der Liturgiereform nach dem letzten Konzil bemüht ist, wird an diesem Buch nicht vorbeikommen.

A. O.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Dorothea Bertschmann, Abbey House (AH005), Durham DH1 3RS, Vereinigtes Königreich
Prof. Dr. Klaus Baumann, Platz der Universität 3, 79098 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, 52, rue Jules Wilhelm, 2728 Luxembourg, Luxemburg
Prof. Dr. Paul Brusanowski, Str. Mitropoliei 20, 550179 Sibiu, Rumänien
Prof. Dr. Dr. habil. Jörg Ernesti, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Prof. Dr. Stephan Ernst, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Kristian Fechtner, Johannes-Gutenberg-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz
Prof. Dr. Christian Frevel, Lehrstuhl für Altes Testament an der Kath.-Theol. Fak. der RUB/Extraordinary Prof. am Department of Old Testament Studies der Univ. of Pretoria, Südafrika, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Judith Hahn, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Martin Hailer, Postfach 104240, 69032 Heidelberg
Prof. Dr. Raik Heckl, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Ludger Hiepel, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Veronika Hoffmann, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön)
Dr. Jutta Koslowski, Gnadenthal 7, 65597 Hünfelden
Dr. Gudrun Lohkemper, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Martin Lörsch, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Helmut Moll, Kardinal-Frings-Str. 1–3, 50668 Köln
Dr. Arne Moritz, Schleiermacherstr. 1, 06099 Halle (Saale)
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
PD Dr. Silke Petersen, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Dennis Pulina, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Johannes Schelhas, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Barbara Schmitz, Sanderring 2, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Johannes Schnocks, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Sebastian Scholz, Karl Schmid-Str. 4, 8006 Zürich, Schweiz
Prof. Dr. Jörg Seiler, Postfach 900221, 99105 Erfurt
Dr. Christine Stark, Juliastr. 6, 8032 Zürich, Schweiz
Dr. Christine Treu, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Christoph Valentin, Robert-Koch-Str. 40, 48143 Münster
Prof. Dr. Robert Vorholt, Postfach 4466, 6002 Luzern, Schweiz
Birgitta Annette Weinhardt, Bismarckstr. 10, 76133 Karlsruhe
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Adrian Wypadlo, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster

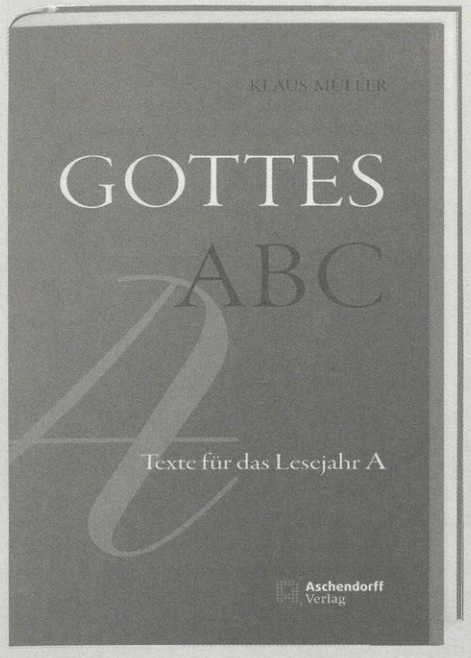
Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de
Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer
Mitarbeiter: Christian Föller, Sarah Laudinski, Sonja Rotgeri
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

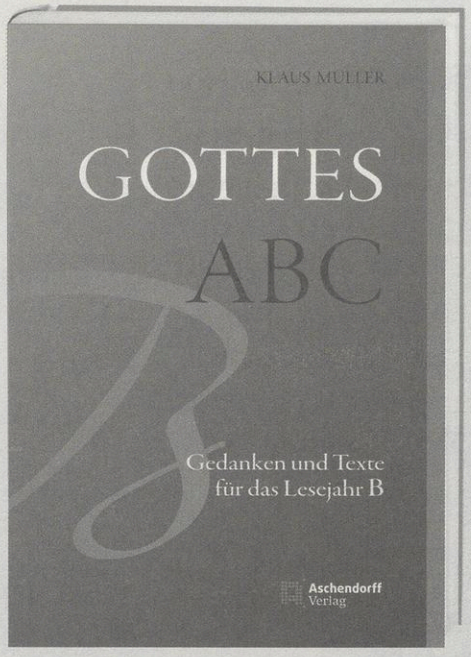
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter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

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

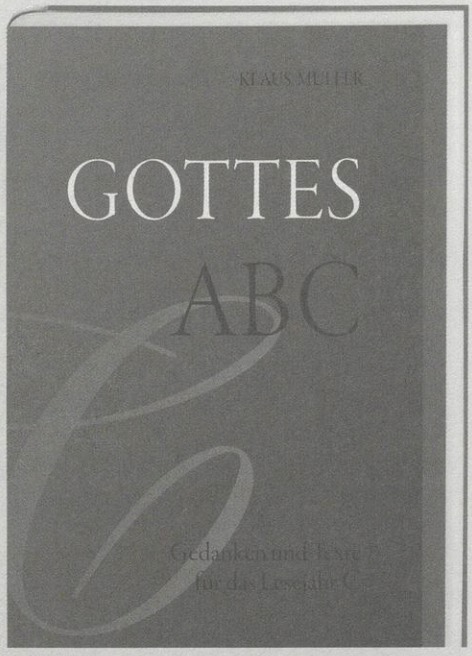
© 2016 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X



Klaus Müller
GOTTES ABC
Texte für das Lesejahr A
2013, 352 Seiten,
gebunden, 29,80 €
ISBN 978-3-402-13040-7
auch als Ebook



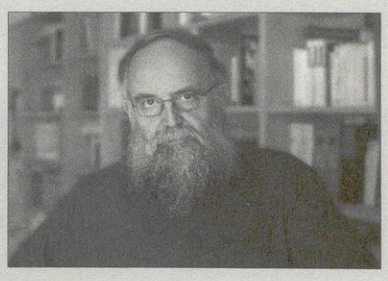
Klaus Müller
GOTTES ABC
Gedanken und Texte
zum Lesejahr B
2014, 348 Seiten,
gebunden, 24,80 €
ISBN 978-3-402-13041-4
auch als Ebook



Klaus Müller
GOTTES ABC
Gedanken und Texte
zum Lesejahr C
2015, 348 Seiten,
gebunden, 24,80 €
ISBN 978-3-402-13042-1
auch als Ebook

Nach der vielfach guten Aufnahme der ersten beiden Bände liegt nun mit dem neuen Band *Gottes ABC* vollständig vor. Entstanden ist ein ausgezeichneter geistlicher Leitfaden, der sich über alle drei Lesejahre erstreckt und der Ordnung von Sonn- und Feiertagen der katholischen Liturgie folgt. In seinen sprachlich ausgezeichneten Texten verbindet Klaus Müller gekonnt den Anspruch von zeitgenössischem Denken mit biblischem Glauben. Das Werk bietet nicht nur vielfältige Anregungen für die Verkündigung, sondern richtet sich an alle, die als denkende und suchende Zeitgenossen Leben, Wege und Wendungen auf Gott hin entziffern wollen.

Prof. Dr. Dr. Klaus Müller ist seit 1996 Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster



ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

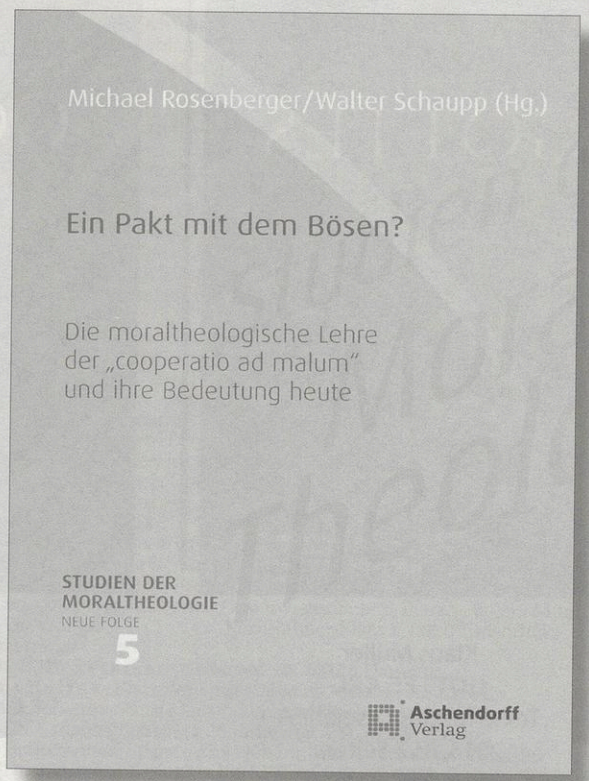
Michael Rosenberger / Walter Schaupp (Hg.)

Ein Pakt mit dem Bösen?

Die moraltheologische Lehre
der „cooperatio ad malum"
und ihre Bedeutung heute

Studien der Moraltheologie. Neue Folge, Band 5

2015, 246 Seiten, kart. 39,– € | sFr 52,20.
ISBN 978-3-402-11929-7

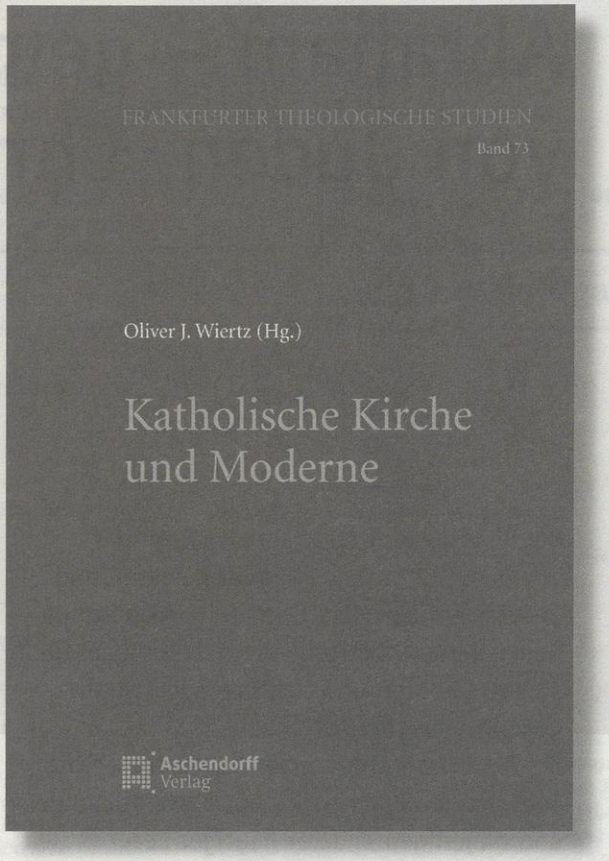


Die moderne Welt ist in immer stärkerem Maße von Arbeitsteilung gekennzeichnet. Das macht umso häufiger die Kooperation mit anderen Menschen oder Institutionen erforderlich. Doch wie weit darf man gehen, wenn man etwas Gutes erreichen möchte, dazu aber mit jemandem zusammenarbeitet, der etwas offenkundig ethisch Verwerfliches tut? Bei alltäglichen Kaufentscheidungen stellt sich diese Frage ebenso wie bei Geldanlagen, der Spendenannahme einer wohltätigen Organisation oder im Zusammenhang mit modernen biotechnologischen Entwicklungen wie der Stammzellforschung.
Die klassische Moraltheologie hat seit der frühen Neuzeit für solche Fragen das Lehrstück von der „cooperatio ad malum", der Mitwirkung zum Bösen, entwickelt. In ihm lassen sich Kriterien herausschälen, die die Grenzlinien zwischen ethisch verantwortbarer und nicht verantwortbarer Kooperation ausloten. Der Band, an dem Moraltheologinnen und Moraltheologen aus ganz Europa mitgearbeitet haben, möchte die Geschichte dieses Lehrstücks darstellen, systematisch weiterentwickeln und auf aktuelle Handlungsfelder anwenden. So kann sich die bleibende Aktualität dieser Lehre erweisen, wenn sie nur angemessen weiterentwickelt wird.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Oliver J. Wiertz (Hg.)

Katholische Kirche und Moderne



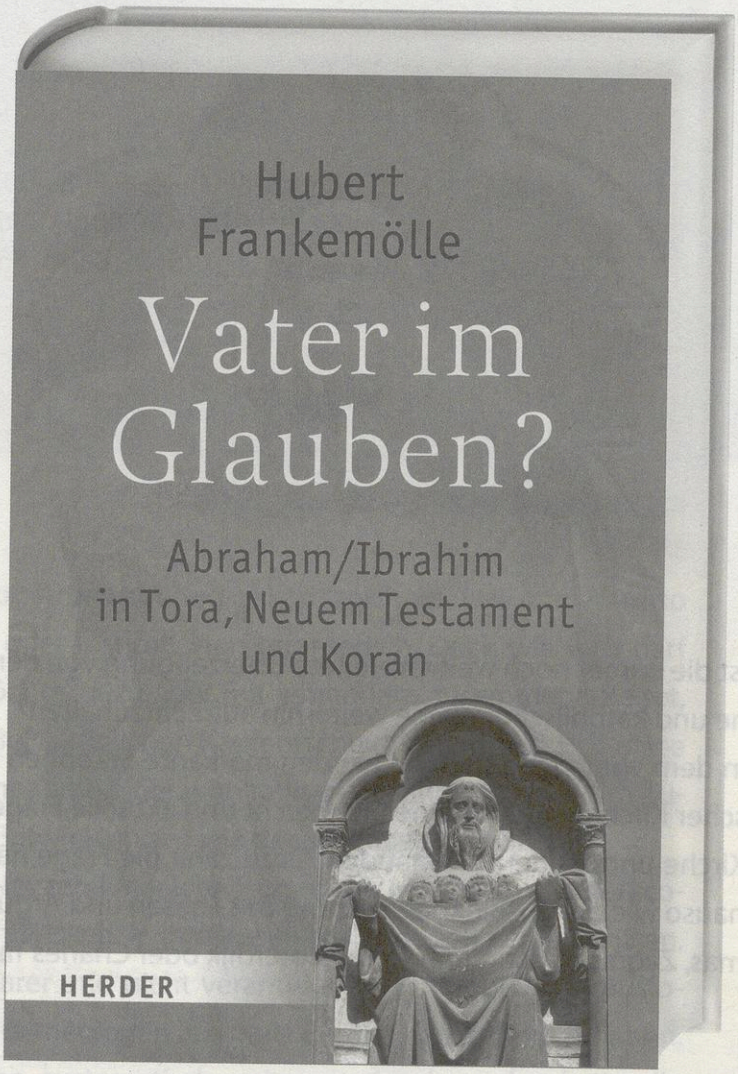
2015, 431 Seiten, kart. 64,– € | sFr 89,60.
ISBN 978-3-402-16062-6
Frankfurter Theologische Studien, Band 73

Ist die immer noch weitverbreitete Überzeugung von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Moderne und katholischer Kirche weiterhin aufrechtzuhalten?
In dem vorliegenden Band werden markante Stationen der Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und Moderne untersucht und aktuelle Fragen und Entwicklungen im Verhältnis zwischen Kirche und Moderne behandelt. Dazu zählt die Frage nach einem plausiblen Begriff der Moderne genauso wie die Auseinandersetzung mit Thesen und Argumenten einzelner Autoren, wie Jürgen Habermas, Zygmunt Baumann, Peter Sloterdijk oder Charles Taylor.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Abraham – gemeinsamer Vater von Juden, Christen und Muslimen?

Die Berufung auf Abraham als „Vater des Glaubens" ist in interreligiösen Texten und Gesprächen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weit verbreitet. Aber ist Abraham für Juden, Christen und Muslime wirklich der gemeinsame Vater im Glauben?
Als historisch arbeitender Neutestamentler, der auch die eigenen Rezeptionsbedingungen und diejenigen anderer heutiger Leser in den Blick nimmt, legt Hubert Frankemölle alle Texte der jüdischen und christlichen Bibel sowie des Koran aus, die sich mit Abraham befassen, wobei auch der jeweilige Kontext und die zeitgeschichtlichen Bedingungen bedacht werden. Dabei wird der Frage nachgegangen: Sind der Abraham der Bibel und Ibrahim im Koran ein und derselbe?
Frankemölle bietet mit diesem Buch ein fundiertes Kompendium für alle, die am Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen und den gemeinsamen Wurzeln der monotheistischen Religionen interessiert sind.



Hubert Frankemölle
Vater im Glauben?
Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran
Durchgehend farbig, mit vielen Abbildungen
520 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 34,99 / SFr 45.50 / € [A] 36,-
ISBN 978-3-451-34911-9

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2016 | 112. Jahrgang

Tendenzen und Perspektiven der Erforschung des frühen Christentums (Jens Schröter) . . . . . Sp. 91

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 109

Focken, Friedrich-Emanuel: Zwischen Landnahme und Königtum. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richtererzählungen (Simone Paganini)

Gerstenberger, Erhard S.: Arbeitsbuch Psalmen (Beat Weber)

Ruiz, Eleuterio R.: Das Land ist für die Armen da. Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung (Annett Giercke-Ungermann)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 115

Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach „Nostra Aetate", hg. v. Stefan Schreiber / Thomas Schumacher (Hans Förster)

Ein neues Geschlecht. Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins, hg. v. Markus Lang (Marco Frenschkowski)

Weidemann, Hans-Ulrich: Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie (Jan Heilmann)

Marshall, Mary: The Portrayal of the Pharisees in the Gospels and Acts (Robert L. Brawley)

Jesus, Paulus und die Texte von Qumran, hg. v. Jörg Frey / Edzard Popkes (Heinz-Josef Fabry)

Ehrensperger, Kathy: Paul at the Crossroads of Cultures. Theologizing in the Space Between (Steffen Jöris)

Ogereau, Julien M.: Paul's Koinonia with the Philippians. A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership (Eckart David Schmidt)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . . Sp. 127

Müller, Daniela: Ketzer und Kirche. Beobachtungen aus zwei Jahrtausenden (Thomas Bauer)

Frauen im Leben der Kirche. Quellen und Zeugnisse aus 2000 Jahren Kirchengeschichte, hg. v. Norbert Ohler (Daniela Blum)

Gantner, Clemens: Freunde Roms und Völker der Finsternis. Die päpstliche Konstruktion vom Anderen im 8. und 9. Jahrhundert (Hubertus Lutterbach)

Oberste, Jörg: Die Zisterzienser (Bruno Norbert Hannöver)

Burkard, Dominik: Joannes Baptista Sproll. Bischof im Widerstand (Andreas Holzem)

Das Erbe der Bekennenden Kirche in der DDR, hg. v. Reinhard Höppner / Michael Karg (Anke Silomon)

Philosophie . . . . . Sp. 135

Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik, hg. v. Norbert Fischer / Jakub Sirovátka (Christof Müller)

Marion, Jean-Luc: Gott ohne Sein. Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer (Mirja Kutzer)

Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker (Malte Dominik Krüger)

Wagner, Falk: Zur Revolutionierung des Gottesgedankens. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl (Karlheinz Ruhstorfer)

Nur Fiktion? Religion, Philosophie und Politik im Science-Fiction-Film der Gegenwart, hg. v. Thomas Schärtl / Jasmin Hassel (Christian Ströbele)

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie . . . . . Sp. 145

Taxacher, Gregor: Bruchlinien. Wie wir wurden, was wir sind. Eine theologische Dialektik der Geschichte (Thomas Ruster)

Kermani, Navid: Ungläubiges Staunen. Über das Christentum (Klaus von Stosch)

Karimi, Ahmad Milad: Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie (Klaus von Stosch)

Christe, Wilhelm: Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers „simul iustus et peccator" (Risto Saarinen)

Drey, Johann Sebastian: Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie. Ideen zur Geschichte des Katholischen Dogmensystems. Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Mit anderen frühen Schriften 1812–1819 sowie mit Dokumenten zur Gründungsgeschichte der Theologischen Quartalschrift. Mit textkritischen und sachbezogenen Apparaten, Verzeichnissen und Registern, hg. und mit Einleitungen versehen v. Max Seckler, editorisch bearbeitet v. Winfried Werner (Raimund Lachner)

Die Krone der Schöpfung. Humanismus und Anti-Humanismus (II), hg. v. Martin Knechtges / Jörg Schenuit (Jakob Helmut Deibl)

Williams, Rowan: The Edge of Words. God and the Habits of Language (Burkhard Conrad)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 157

Sicherheitsethik, hg. v. Regina Ammicht Quinn (Katharina Klöcker)

Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, hg. v. Veronika Bock / Johannes J. Frühbauer / Arnd Küppers / Cornelius Sturm (Marie-Kathrin Zylka)

Nussbaum, Martha: Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst (Gerhard Kruip)

Sörries, Reiner: Vom guten Tod. Die aktuelle Debatte und ihre kulturgeschichtlichen Hintergründe (Ulrich Lüke)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 163

Benz, Sabine: Wer ist Jesus – was denkst du? Christologische Wissens- und Kompetenzentwicklung in den ersten beiden Grundschuljahren – eine qualitative Längsschnittstudie (Stefanie Pfister)

Reis, Oliver: Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenausbildung. Ein Lehrmodell und seine kompetenzdiagnostische Auswertung im Rahmen der Studienreform (Lara Sabel)

Inklusion!? Religionspädagogische Einwürfe, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck (Matthias Blum)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 167

Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, hg. v. Tabitha Walther / Claudia Hoffmann / Andreas Heuser (Gert Pickel)

Fischer, Helmut: Alternativlos? Europäische Christen auf dem Weg in die Minderheit (Regina Polak)

Haberer, Johanna: Digitale Theologie. Gott und die Medienrevolution der Gegenwart (Michael Hertl)

Bibliographie . . . . . Sp. 171

Tendenzen und Perspektiven der Erforschung des frühen Christentums

Von Jens Schröter

1. „Frühes Christentum" als heuristische Kategorie

Mit dem Ausdruck „frühes Christentum" soll im Folgenden der Zeitraum der ersten drei Jh.e der Christentumsgeschichte bezeichnet werden.[1] Begriffe wie „Urchristentum" – womit in der Regel die Zeit bis etwa zur Mitte des 2. Jh.s benannt wird[2] – oder „antikes Christentum" – der im Allgemeinen einen größeren Zeitraum, einschließlich der sog. „Spätantike", umfasst[3] – sollen damit weder ersetzt noch in ihrer Berechtigung in Zweifel gezogen werden. Einteilungen der Geschichte in Phasen oder „Epochen" sind stets heuristische Instrumente, die der Interpretation historischer Phänomene und ihrer Einordnung in größere Zusammenhänge dienen. Sie dürfen gleichwohl nicht den Blick dafür verstellen, dass die auf diese Weise erfassten Prozesse vielfältige Facetten aufweisen und durch mannigfache Übergänge mit den vorausgegangenen und den nachfolgenden Zeitabschnitten verbunden sind. Geschichtliche Epochen stellen sich deshalb stets erst der nachträglichen Betrachtung als Ablösung einer historischen Phase durch eine andere dar. Wie dabei Anfangs- und Endpunkt einer Epoche zu bestimmen und die Übergänge von einer historischen Konstellation zu einer neuen zu beschreiben sind, hängt von der jeweils eingenommenen Perspektive sowie den zugrunde gelegten Kriterien ab. Die Angemessenheit der Bezeichnung eines historischen Zeitabschnitts sowie seine Unterscheidung von der vorausliegenden und der nachfolgenden Phase entscheiden sich zudem daran, ob sie dem besseren Verständnis des betreffenden Zeitraums dienen und ihn auf plausible Weise in größere geschichtliche Zusammenhänge einordnen. Einteilungen der Geschichte und Bezeichnungen von Epochen müssen sich demzufolge im geschichtswissenschaftlichen Diskurs bewähren und sind prinzipiell offen für Modifikationen durch neue Sichtweisen und Erkenntnisse. Sie können korrigiert oder ersetzt werden, wenn sie sich aufgrund neuer Quellen oder veränderter Perspektiven als überholt oder missverständlich erweisen.[4]

Die Verwendung des Begriffs „frühes Christentum" versteht sich vor diesem Hintergrund. Er soll zur Bezeichnung derjenigen Phase gebraucht werden, in der das Christentum eigene Überzeugungen, Lebensformen und Rituale ausgeprägt und sich als religiöse Gemeinschaft im Gegenüber zu Judentum und paganer Gesellschaft im Römischen Reich konstituiert hat. Diesen Zeitraum der Christentumsgeschichte als eine eigene Phase zu betrachten, legt sich aus verschiedenen Gründen nahe. Zum einen wird so deutlich, dass sich in dieser Zeit grundlegende Entwicklungen im Christentum vollzogen haben, die sich in den ins NT gelangten Schriften ebenso widerspiegeln wie in weiteren frühchristlichen Texten, etwa den sog. „Apostolischen Vätern", „apokryphen" Texten, Kirchenordnungen, Homilien und theologischen Traktaten. Die Unterscheidung „kanonischer" und „nichtkanonischer" Texte stellt sich in dieser Phase deshalb als diejenige kanonisch *werdender* Texte von solchen dar, die aus unterschiedlichen Gründen nicht in den biblischen Kanon aufgenommen wurden, für eine Geschichte des Christentums dieser Zeit jedoch in gleicher Weise von Bedeutung sind. Da sich der biblische Kanon in dem betreffenden Zeitraum erst herausbildet, Schriften des NT, wie die Pastoralbriefe oder der 2. Petrusbrief, sehr wahrscheinlich erst später verfasst wurden als etwa der 1. Clemensbrief oder die Didache und sich das zeitliche Verhältnis von apokryphen zu kanonisch werdenden Schriften als differenziert erweist, ist die Berücksichtigung der christlichen Texte des 2. und 3. Jh.s kanonsgeschichtlich und im Blick auf die Ausdifferenzierung des Christentums in dieser Zeit von grundlegender Bedeutung.

In der neueren Forschung ist die Breite der frühchristlichen Literatur durch die intensive Beschäftigung mit nichtkanonischen Texten und deren Einbeziehung in die Geschichte des frühen Christentums eindrucksvoll vor Augen gestellt worden. Die Datierungen dieser Texte sind zwar oftmals schwierig und in der Forschung umstritten, es kann jedoch nicht zweifelhaft sein, dass sie einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums beisteuern. Ein signifikantes Beispiel hierfür ist das Corpus der Nag-Hammadi-Schriften, in dem sich etliche befinden, die im 2. oder 3. Jh. entstanden sind, auch wenn sie erst später ins Koptische übersetzt und für den gemeinsamen Gebrauch in Codices zusammengestellt wurden.[5] Mit den Nag-Hammadi-Codices ist der sog. Codex Berolinensis Gnosticus (BG) eng verwandt, der neben dem Apokryphon des Johannes und dem Eugnostosbrief, die auch in Nag-Hammadi bezeugt sind, mit dem Mariaevangelium und der „Tat des Petrus" weitere, in den Nag-Hammadi-Codices nicht vorhandene Schriften bietet, deren Ursprung ebenfalls im 2. Jh. liegen dürfte.[6] Zu verweisen ist weiter auf fragmentarisch erhaltene Texte, wie den Akhmîm-Codex mit dem Petrusevangelium und der Petrusapokalypse[7], den Papyrus Egerton und den Papyrus Oxyrhynchus 840, die sog. Kindheitsevangelien[8], frühchristliche Apostelakten[9] und Apokalypsen[10]. Die Einbeziehung dieser Schriften in eine Geschichte des frühen Christentums macht deutlich, dass idealtypische und häresiologische Sammelbezeichnungen bzw. Charakterisierungen wie „Gnosis", „Doketismus", „häretisch" oder „apokryph" hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit zur Beschreibung des Christentums der ersten drei Jh.e zu überprüfen sind. Eine Perspektive auf das Christentum dieser Zeit, die die diversen Texte und Corpora v. a. als Zeugnisse einer Mannigfaltigkeit christlicher Überzeugungen und Strömungen wahrnimmt, kann dabei den Blick darauf lenken, dass sich in dem betreffenden Zeitraum neben der Etablierung in der paganen Gesellschaft auch eine innere Ausdifferenzierung des Christentums vollzog, bei der sich bestimmte Schriften und Überzeugungen als mehrheitsfähig durchsetzten, andere sich dagegen als Sonderpositionen herausstellten oder zu solchen erklärt wurden. Dabei ist auch mit solchen Schriften zu rechnen, die sich ihrem Selbstverständnis nach nur an spezielle christliche Gruppen oder Individuen richteten und nicht auf Anerkennung in einem „Mehrheitschristentum" zielten.[11] Des Weiteren zeigen etliche der

[1] Vgl. *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, hg. v. Clare K. Rothschild / Jens Schröter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (IX) 543 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 301), Gew. € 139,00 ISBN: 3–16–152249–4. In diesem Band wird – in Anknüpfung an Adolf von Harnack – das Christentum der ersten drei Jh.e an exemplarischen Fallstudien beleuchtet.

[2] Vgl. etwa Dietrich-Alex Koch: Geschichte des Urchristentums, Göttingen ²2014, 24.

[3] Vgl. *Markschies*, Christoph: *Das antike Christentum*. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen. – München: Beck ²2012. 348 S. (Beck'sche Reihe, 1692), pb. € 14,95 ISBN: 978–3–406–63514–4.

[4] Ein signifikantes Beispiel hierfür ist der Begriff „Spätjudentum", der aufgrund seiner offensichtlich negativ-wertenden Konnotationen seit Längerem nicht mehr verwendet wird und durch Bezeichnungen wie „Judentum des Zweiten Tempels" oder „Judentum des hellenistisch-römischen Zeitalters" ersetzt wurde. Eine wertende Tendenz eignet auch dem Begriff „Mittelalter" zur Bezeichnung der Epoche zwischen Antike und Neuzeit. Die Übergänge zwischen Antike und Mittelalter einerseits, Mittelalter und Neuzeit andererseits, sind dabei keineswegs eindeutig, sondern abhängig von dem jeweils eingenommenen Standpunkt historischer Betrachtung.

[5] Die Diskussion über Ursprung und Verwendung der Nag-Hammadi-Schriften ist neuerdings wieder in Bewegung geraten, insbes. durch die Untersuchung von Hugo Lundhaug und Lance Jenott, die für eine Kompilation der Codices durch monastische Kreise des 4./5. Jh.s plädieren; vgl. dies.: *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Tübingen 2015 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97). Ungeachtet der wichtigen Argumente, die Lundhaug / Jenott für diese These vorgebracht haben, spricht weiterhin vieles dafür, dass etliche der Nag-Hammadi-Schriften im 2. oder 3. Jh. verfasst und erst zu einem späteren Zeitpunkt ins Koptische übersetzt und in die Codices aufgenommen wurden.

[6] Eine dt. Übersetzung der Nag-Hammadi-Schriften, einschließlich des BG, hat der „Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften" in zwei Bänden vorgelegt: *Nag Hammadi Deutsch*, hg. v. Hans-Martin Schenke / Hans-Gebhard Bethge / Ursula Ulrike Kaiser, Berlin/New York 2001 bzw. 2003 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge, 8 und 12; Koptisch-Gnostische Schriften, II und III). Die Studienausgabe ist 2013 in dritter Auflage erschienen.

[7] Auch hier stammt der Codex selbst erst aus späterer Zeit (6./7. Jh.). Gleichwohl waren ein „Evangelium nach Petrus" und eine „Apokalypse des Petrus" bereits im 2. Jh. bekannt, wie Zitate frühchristlicher Autoren belegen.

[8] Für die Frühzeit sind hier das sog. Protevangelium des Jakobus sowie die Kindheitserzählung des Thomas von Interesse, die (letztere in Teilen) aus dem 2. Jh. stammen.

[9] Dazu gehören die Paulus-, Petrus-, Johannes-, Andreas- und Thomasakten, die im 2. bzw. 3. Jh. entstanden sind.

[10] Zu nennen sind neben der Offenbarung des Petrus etwa die Ascensio Isaiae, das 5. und 6. Esrabuch sowie die christlichen Sibyllinen.

[11] Davon ist zumindest bei einigen der sog. „apokryphen" Schriften auszugehen, die ihrer eigenen Intention nach „apokryph", also „verborgen" sein und

apokryphen Schriften, dass die frühchristliche Literatur häufig enge Verbindungen zu jüdischen Schriften aufweist, sodass sich die Kategorien „christlich" und „jüdisch" zur Unterscheidung dieser Schriften nur bedingt eignen.[12]

Das Spektrum der christlichen Literatur der ersten drei Jh.e lässt somit wichtige Entwicklungen der Christentumsgeschichte dieser Zeit erkennen. Die Entstehung des NT erweist sich dabei als Prozess, der sich über einen längeren Zeitraum hin vollzog und erst um die Mitte des 4. Jh.s zu einem relativen Abschluss kam. Die Herausbildung dieses Corpus verbindlicher Schriften des Christentums, das neben die – dadurch zum „Alten Testament" werdenden – Schriften Israels und des Judentums trat, verdankt sich zum einen der Aufnahme und Interpretation von Schriften und Sammlungen, die im frühen Christentum Autorität erlangten – v. a. der Vier-Evangelien-Sammlung und der Sammlung der Paulusbriefe als Vorstufen zum NT –, zum anderen der Unterscheidung in anerkannte, umstrittene und verworfene Schriften,[13] die sich im 2. Jh. herausbildet[14] und zur späteren Gegenüberstellung „kanonischer" und „apokrypher" Schriften[15] beiträgt.[16]

Organisationsstrukturen und Ämter frühchristlicher Gemeinden, die im Epheser- und im 1. Petrusbrief, deutlicher noch in den Pastoralbriefen, erkennbar werden, werden bei Polykarp und in den Ignatiusbriefen weiterentwickelt. Die sich dabei abzeichnende Ordnung von Bischof, Diakonen und Presbytern ist dann in der Traditio Apostolica fest etabliert. Analoges trifft für den Gottesdienst, einschließlich Taufe und Eucharistiefeier, zu. Auch diese Formen christlichen Lebens sind in Schriften des 1. Jh.s – bei Paulus, in den Evangelien und der Apostelgeschichte sowie in der Didache – vorausgesetzt und werden dann im 2. und 3. Jh. theologisch reflektiert und in feste liturgische Formen überführt. Schließlich wird die Stellung christlicher Gemeinden im Gegenüber zu Judentum und paganer Gesellschaft, die bereits in den Paulusbriefen, der Apostelgeschichte, dem 1. Petrusbrief und der Offenbarung des Johannes thematisiert wird, im 2. und 3. Jh. im Blick auf das Selbstverständnis christlicher Kirche im Imperium Romanum reflektiert.

Die genannten Bereiche christlicher Theologie und Ethik lassen eine übergreifende Perspektive auf das Christentum der ersten drei Jh.e als sinnvoll und angemessen erscheinen. Adolf von Harnack hatte deshalb bereits vor mehr als 100 Jahren diese Phase der Christentumsgeschichte unter den Stichworten „Mission und Ausbreitung" in einer monographischen Darstellung behandelt.[17] Es ist produktiv, hieran anzuknüpfen und nach Entwicklungen und Strukturen zu fragen, die dazu geführt haben, dass sich das Christentum in den ersten drei Jh.en in einem Prozess innerer Differenzierungen und in einer Situation äußerer Anfeindungen als eigenständige Religionsgemeinschaft herausgebildet hat; dass es sich in die wichtigen Zentren des Römischen Reiches – Antiochia am Orontes, Alexandria und Rom – sowie in zahlreiche Provinzen ausgebreitet hat; dass es eine eigene Schriftensammlung hervorgebracht hat, die gemeinsam mit dem „Alten Testament" zur christlichen Bibel wurde und damit neben die jüdische Bibel trat; dass es philosophische Denkmodelle und Begriffe aufgenommen und in die Ausprägung einer eigenen „christlichen Philosophie" integriert hat;[18] dass es eine Ethik entwickelte, die nicht nur den Zugang von Menschen aus allen sozialen Schichten zu den christlichen Gemeinden ermöglichte, sondern durch die Maxime der Nächsten- und Feindesliebe, die Fürsorge für Bedürftige sowie die Bereitschaft, für den eigenen Glauben wenn nötig auch das eigene Leben einzusetzen,[19] in seiner Umwelt zweifellos Eindruck hinterlassen hat. Diesen Entwicklungen soll im Folgenden anhand einiger neuerer Publikationen nachgegangen werden.

2. Monographische Darstellungen und Sammelbände zur frühchristlichen Geschichte

Eine Gesamtdarstellung der Christentumsgeschichte der ersten drei Jh.e ist seit von Harnacks monumentalem Werk nicht mehr erschienen. Das mag einerseits an der – sachlich wenig sinnvollen – Aufteilung der Disziplinen „Neues Testament" und „Ältere Kirchengeschichte" bzw. „Patristik" in der Struktur theol. Fak.en und deren Studien- und Prüfungsordnungen liegen, andererseits spiegelt sich darin jedoch die Komplexität des Gegenstandes wider. Aus ntl. Perspektive werden deshalb Darstellungen einer „Geschichte des Urchristentums" – bzw. offener einer „Geschichte des frühen Christentums" – bevorzugt, die die Zeit bis etwa zur Mitte des 2. Jh.s als eine für die Christentumsgeschichte grundlegende Epoche beschreiben. Derartige Entwürfe sind z. B. von Leonhard Goppelt[20], Hans Conzelmann[21], Wilhelm Schneemelcher[22] und François Vouga[23] verfasst worden. Aktuell treten dem die Darstellungen von Dietrich Alex Koch[24] und Udo Schnelle[25] an die Seite. Der Band von Christoph Markschies[26] greift dagegen weiter aus und behandelt das „antike Christentum" unter verschiedenen Aspekten. Als Gemeinschaftsproduktionen, in denen die vielschichtige Materie durch verschiedene Vf. bearbeitet wird und der zeitliche und thematische Rahmen deutlich über das Urchristentum hinausreicht, sind die Sammelbände *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*[27] sowie *Die Anfänge des Christentums*[28] konzipiert.

Koch sieht in den ersten 100 Jahren (ca. 50 bis ca. 150 n. Chr.) diejenige Phase, in der „grundsätzliche Weichenstellungen erfolgten, die für alle späteren Epochen des Christentums von erheblicher Folgewirkung waren" (24). Er legt dies in minutiösen, durch zahlreiche Exkurse angereicherten Analysen dar, die von den „geschichtlichen Voraussetzungen" der hellenistisch-römischen Kultur und Politik sowie dem Judentum in Palästina und der Diaspora über die Nachzeichnung der Entwicklungen von Jerusalem bis Rom (im Wesentlichen anhand der paulinischen Mission) sowie dem Judenchristentum zwischen 70 und 150 reichen. Die sich dabei abzeichnenden Konstellationen, wie etwa die Stellung gegenüber dem Judentum, die „Konflikte mit der paganen Mehrheitsgesellschaft" (Kap. 19) und die Herausbildung von Strukturen der Gemeindeorganisation, sind K. zufolge prägend für die weitere Christentumsgeschichte, weshalb es sinnvoll sei, vom Urchristentum

die christliche Lehre für Eingeweihte auf tiefere Weise interpretieren wollten. Beispiele dafür wären das Thomasevangelium, das Apokryphon des Johannes und das Judasevangelium; vgl. dazu Tobias Nicklas: „‚Apokryph gewordene Schriften'? Gedanken zum Apokryphenbegriff bei großkirchlichen Autoren und in einigen ‚gnostischen' Texten", in: *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism.* Studies for Johannes van Oort at Sixty, hg. v. Jacob Albert van den Berg u.a., Leiden/Boston 2011 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 74), 547–566.

[12] Vgl. hierzu: *Old Testament Pseudepigrapha.* More Noncanonical Texts, hg. v. Richard Bauckham u.a., Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2013 (eine Fortsetzung der zweibändigen Ausgabe *Old Testament Pseudepigrapha* von 1983, hg. von James H. Charlesworth) sowie die in Fortsetzung befindliche Reihe *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (seit 1973).

[13] Vgl. Origenes: Comm. in Psalmos (Euseb, H.E. VI 25,1–14; vgl. auch III 25,1–7).

[14] Zu nennen wären diesbezüglich die bekannte Episode über Serapion und das Petrusevangelium (Euseb, H.E. VI 12,2–6), die Begründung des „viergestaltigen Evangeliums" bei Irenäus (Adv. Haer. III 11,7–9) sowie der um 200 in Rom entstandene Canon Muratori, der ebenfalls zwischen solchen Schriften, die die Grundlage des christlichen Glaubens bilden, gefälschten Schriften und solchen, die zwar gelesen werden sollen, aber nicht öffentlich (letzteres wird auf den Hirten des Hermas bezogen), unterscheidet.

[15] Diese Unterscheidung begegnet bekanntlich zuerst im Osterfestbrief des Athanasius von 367.

[16] Vgl. dazu auch unten unter 4. Die Rolle Markions in diesem Prozess wäre noch einmal eigens zu reflektieren. Eine wichtige Studie zur Einordnung Markions in die frühchristliche Theologiegeschichte hat jetzt Judith Lieu vorgelegt: *Marcion and the Making of a Heretic.* God and Scripture in the Second Century, Cambridge 2015. Sie zeigt, dass Markion ein eigenständiger theologischer Denker des 2. Jh.s war, der mit philologischen und editorischen Mitteln arbeitete und erst in der Perspektive seiner Kontrahenten zum Häretiker wurde.

[17] Adolf von Harnack: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden 1902 (^{4}1924).

[18] Die Auffassung vom Christentum als Philosophie findet sich bereits bei Justin, Dial. 8,1 („allein zuverlässige und nützliche Philosophie"), dann auch bei Tatian sowie v. a. bei Clemens Al., Strom., einem Werk, das dem Beginn des 6. Buches zufolge die Bezeichnung „wahre Philosophie" sogar im Titel trägt. Später werden dann auch Augustin und Hieronymus das Christentum als „wahre Philosophie" und die Christen als „wahre Philosophen" charakterisieren.

[19] Vgl. dazu Silke-Petra Bergjan / Beat Näf: *Märtyrerverehrung im frühen Christentum.* Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen, Stuttgart 2014.

[20] *Die apostolische und die nachapostolische Zeit*, Göttingen 1962.

[21] *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1969 (^{6}1989) (Grundrisse zum Neuen Testament, 5).

[22] *Das Urchristentum*, Stuttgart 1981.

[23] *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen/Basel 1994.

[24] Vgl. Anm. 2.

[25] *Schnelle*, Udo: *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr.* Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 589 S. (UTB, 4411), kt € 29,99 ISBN: 978–3–8252–4411–8.

[26] Vgl. Anm. 3.

[27] Vgl. Anm. 1.

[28] *Die Anfänge des Christentums*, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Klaus Wiegandt, Frankfurt 2009.

als einer „grundlegenden Epoche der Kirchengeschichte" (516) zu sprechen.

Man kann jedoch fragen, ob dieses Urteil nicht um den Preis eines zu harmonischen Bildes erkauft ist. Zweifellos war die Öffnung der christlichen Mission zur nichtjüdischen Gesellschaft und die daraus resultierende Gründung von Gemeinden aus Juden- und Heidenchristen ein entscheidender Schritt in der Geschichte des Christentums, ebenso wie die Entstehung einer eigenständigen christlichen Literatur, von Taufe und Abendmahl als grundlegenden Ritualen sowie die Anfänge von Gemeinde- und Amtsstrukturen gewichtige Faktoren im Blick auf die Formierung des Christentums darstellen. Gleichwohl kann nicht übersehen werden, dass es sich dabei um Elemente einer komplexen geschichtlichen Entwicklung handelt, zu der innerchristliche Differenzierungsprozesse, Diskurse über die Akzeptanz christlicher Schriften sowie über die Stellung des Christentums zu Judentum und paganer Gesellschaft gehören, die um die Mitte des 2. Jh.s kaum als im Kern abgeschlossen betrachtet werden können. Etliche dieser Fragen wurden vielmehr in dieser Zeit erst aktuell und führten in der weiteren Entwicklung zur Herausbildung deutlicherer Konturen der christlichen Kirche. Auch kommen in K.s Darstellung, die sich durch überaus gehaltvolle, quellengesättigte Analysen auszeichnet, die sich in den ersten Jahrzehnten des 2. Jh.s abzeichnenden Verzweigungen zu kurz. Sie hätten das Urteil über das Verhältnis von Judentum und Christentum um die Mitte des 2. Jh.s differenzierter ausfallen lassen können, als es hier formuliert wird (401). Ebenso hätte die sich im 2. Jh. abzeichnende Pluralität des Christentums (die K. keineswegs in Abrede stellt, vgl. Kap. 20.1: „Ausbreitung und Pluralisierung" [495–497] sowie 20.3: „Die fortschreitende Pluralisierung und die Sicherung des inneren Zusammenhangs" [500–502]) deutlicher zur Geltung gebracht werden können, als es bei K. geschieht, der die Pluralität vornehmlich aus der Perspektive eines bereits vorauszusetzenden „inneren Zusammenhangs" betrachtet, der doch erst im Entstehen begriffen war.

Udo Schnelle bevorzugt in seiner Darstellung[29] den gegenüber „Urchristentum" offeneren Begriff „frühes Christentum", bei dem allerdings ebenfalls ein normatives Element mitschwinge (25f). Der damit bezeichnete Zeitraum reiche bis ca. 130, weil sich mit den Apologeten deutliche Verschiebungen in den Themen und literarischen Gattungen beobachten ließen. Sch. zeichnet das frühe Christentum in die politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Kontexte der hellenistisch-römischen Welt ein und verfolgt dessen Entwicklung von den Anfängen bei den Osterereignissen und Jesu vorösterlichem Anspruch über die Zeit bis zum Apostelkonzil, die paulinische Mission, die „Krise des frühen Christentums um das Jahr 70" (Kap. 9 [304–319]) und die „Etablierung des frühen Christentums" (Kap. 10 [320–350]). Kap. 11–13 behandeln „Gefährdungen" (ausbleibende Parusie, soziale Spannungen zwischen Arm und Reich, Kontroversen über „Falschlehren" und „Gegner"), anschließend werden „Christenverfolgungen und Kaiserkult", „Das frühe Christentum als eigenständige Bewegung" sowie „Der Übergang zur Alten Kirche" behandelt (Kap. 12–14). Als Abschluss finden sich „Fünfzehn Gründe für den Erfolg des frühen Christentums" (560–562).

Die Darstellung hat ihre Stärken in der übersichtlichen Beschreibung der griechisch-römischen und jüdischen „Voraussetzungen und Kontexte" des frühen Christentums (so werden etwa die philosophischen Schulen bzw. Strömungen in einem Schaubild dargestellt [58]; die Chronologie der jüdischen Literatur wird in einer Übersicht geboten [79]; vgl. auch die Gegenüberstellung von „Weltgeschichte" und „Palästina" [93f]), in der Beachtung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse (im Römischen Reich [80–92]; in den christlichen Gemeinden [260–269. 485–495]) sowie in der Betonung der Mannigfaltigkeit frühchristlicher Strömungen, einschließlich der „frühen Gnosis" (540–558). Bemerkenswert sind auch die Herausarbeitung spezifisch frühchristlicher ethischer Verhaltensweisen („Dienen als Erfolgsmodell" [477–485]) sowie die Betonung des Charakters des frühen Christentums als Stadt- und Bildungsreligion (485–495).

Problematisch erscheint dagegen die Charakterisierung des Christentums um das Jahr 70 als „Krisenphänomen". Hier wird zu einseitig von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, die in erster Linie das Judentum Palästinas betraf, und dem Tod der prägenden Gestalten Jakobus, Petrus und Paulus auf die Situation des Christentums insgesamt geschlossen. Dass die Evangelien sowie die pseudepigraphen Paulusbriefe als Reaktion auf diese angebliche Krise zu verstehen seien, erscheint zumindest als eine Verkürzung, die die Potentiale der Bewahrung der Jesusüberlieferung sowie der Kontextualisierung der Theologie des Paulus in dieser neuen Situation unterschätzt. Kritisch zu hinterfragen wäre im Blick auf übergreifende Zusammenhänge der Christentumsgeschichte des 1. und 2. Jh.s zudem, ob in der Weise, wie es hier geschieht, von „Doketismus" und „Gnosis" als einheitlichen Phänomenen gesprochen werden sollte, die eng mit Schriften des NT in Verbindung zu bringen seien. Zeugnisse für einen „Doketismus" sind weniger eindeutig, als es bei Sch. erscheint (355–360), der eine derartige Christologie aus dem 1. Johannesbrief rekonstruieren möchte. Analoges trifft für die Sicht auf „die Gnosis" zu. Mit seiner bei 1Tim 6,20 einsetzenden Konstruktion einer „Falschlehre", die dann durch Figuren wie Menander, Satornil, Kerinth u. a. weiterentwickelt worden sei, schreibt er das häresiologische Konzept von Irenäus fort, das die neuere Gnosisforschung längst hinter sich gelassen hat. Was genau mit der in 1Tim 6,20 erwähnten „fälschlich so genannten Gnosis" bezeichnet ist und in welchem Verhältnis die hier bekämpfte Lehre zu denjenigen von Basilides und Valentin (Letzterer wird von Sch. erstaunlicherweise gar nicht erwähnt) steht, ist weniger eindeutig, als es in der hier vorgelegten Konstruktion erscheint.

Fraglich bleibt jedoch v. a., ob man das Konzept eines anfänglichen christlichen „Wahrheitsbewusstseins" in der Weise gegen vielfältige Interpretationen des Christusgeschehens und die Charakterisierung der frühen Christentumsgeschichte als „Laboratorium" (Christoph Markschies) ins Feld führen kann, wie es Sch. in dem Abschnitt „Orthodoxie und Häresie" (419–421) tut. Demzufolge begründet das „paulinische Wahrheitsbewusstsein […] faktisch jene Form des Christentums […], die sich dann später als […] ‚richtig' und ‚wahr' verstand".[30] Hier werden theologische Werturteile („wahr", „Falschlehre" usw.) und historische Beschreibung der verschiedenen Ausprägungen des Christentums, die natürlich alle für sich in Anspruch nahmen, „wahr" zu sein, auf problematische Weise miteinander vermischt. Bereits in ihren frühesten Rezeptionen war zudem umstritten, wie die paulinische Theologie zu interpretieren und in der je aktuellen Situation zur Geltung zu bringen sei, woran sich bis heute nichts geändert hat. Für Wirken und Geschick Jesu trifft dies in analoger Weise zu, wie die frühchristlichen – kanonischen wie nichtkanonischen – Evangelien sowie die gegenwärtige Diskussion über den „historischen Jesus" auf je eigene Weise zeigen. In der Christentumsgeschichte hat es demnach immer unterschiedliche Auffassungen über die zentralen Inhalte der Theologie des Paulus und des Wirkens Jesu gegeben. Die Aufgabe einer Darstellung der Anfänge des Christentums besteht deshalb v. a. darin, die frühen Deutungsansätze für gegenwärtige Diskurse fruchtbar zu machen. Mit der Behauptung eines angeblich normativen paulinischen „Wahrheitsbewusstseins" lassen sich dagegen historische und hermeneutische Fragen ebenso wenig erledigen, wie die Vielschichtigkeit der Perspektiven auf den christlichen Glauben seit seinen Anfängen an einer postulierten paulinischen „Wahrheit" gemessen werden kann.[31]

Die Darstellung von Christoph Markschies[32] weist in mehrfacher Hinsicht einen anderen Zuschnitt auf als die Entwürfe von K. und Sch. Der zeitliche Rahmen für die hier in den Blick genommene Epoche reicht bis ins 5. Jh., umfasst also die römische Kaiserzeit einschließlich der Spätantike. Das Römische Reich ist auch der Kontext für die Beschreibung christlicher Frömmigkeit und christlichen Alltagslebens. Dabei relativiert M. sowohl die Unterschiede zwischen vor- und nachkonstantinischer Zeit als auch diejenigen zwischen ost- und weströmischer Reichshälfte. Derartige Grenzziehungen würden übergreifende Gemeinsamkeiten der Christentumsgeschichte nur unzureichend zur Geltung bringen, die problematische Vorstellung einer „konstantinischen Wende" befördern und zudem Unterschiede zwischen dem „eigentlichen Mittelmeergebiet und dem ‚Hinterland'" (31) sowie zwischen klösterlich bestimmter Provinz und bischöflich geprägten Metropolen zu wenig beachten. Demgegenüber verweist M. auf antike pagane

[29] Vgl. Anm. 25.

[30] Vgl. den etwas eigenwilligen Ausruf: „Am Anfang standen weder Häresie noch Orthodoxie, sondern am Anfang stand Paulus!" (421)

[31] Völlig übersehen hat Sch. dabei offenbar, dass sein Rekurs auf ein normatives Wahrheitsbewusstsein in merkwürdigem Widerspruch zu den einleitenden Ausführungen über „Geschichte als Gegenwarts- und Vergangenheitsdeutung" (17–20) steht. Hier wird betont, dass Vergangenheit stets nur in Form verschiedener Deutungen zugänglich sei, die vom Standort des jeweiligen Interpreten abhängig seien. Wie sich dies zur These eines offenbar jeder historischen Deutung vorgeordneten, verbindlichen „Wahrheitsbewusstseins" verhält, bleibt undeutlich. Offenbar haben sich die geschichtstheoretischen Präliminarien nur wenig auf die dann folgende Darstellung ausgewirkt.

[32] Vgl. Anm. 3. Eine frühere Ausgabe war 1997 unter dem Titel *Zwischen den Welten wandern* erschienen.

und christliche Epocheneinteilungen und die Bedeutung einer stärker regional ausgerichteten Geschichtsschreibung des antiken Christentums.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Beschreibung des christlichen Lebens im Imperium Romanum. Dies wird in den drei Teilen „Das Individuum", „Lebensformen" sowie „Die Gemeinschaft" entfaltet. Ein Schlusskap. unter dem Titel „Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?" geht auf die Heidelberger Antrittsvorlesung des Vf.s von 2001 zurück, die zuvor auch separat publiziert worden war und hier in überarbeiteter Form geboten wird. M. nennt dazu – wie auch schon von Harnack – eine ganze Reihe von Gründen, die in ihrem Zusammenwirken dafür gesorgt hätten, dass sich das Christentum im Römischen Reich trotz anfänglicher Ablehnung und Verfolgung behaupten konnte und schließlich sogar offiziell anerkannt und zur Staatsreligion erklärt wurde.

Die christliche Religion deutete die wichtigen Lebensstationen Geburt, Taufe und Tod in eigener Weise. Abtreibung und Tötung Neugeborener wurden untersagt, die Taufe als „zweite Geburt" oder „Wiedergeburt" interpretiert, der Tod durch die Auferstehungsbotschaft in ein umfassenderes Konzept von „Leben" integriert. Das christliche Leben wurde durch das private und gottesdienstliche Lesen der Bibel („Origenes erwartete [...] von seiner Gemeinde mehr als eine Stunde täglicher Bibellektüre" [101]), Gebete, die den Tagesablauf begleiteten, Eucharistiefrömmigkeit, Verehrung von Engeln, Heiligen und Märtyrern, magische Praktiken, Almosen und Fasten geprägt. Der christliche Alltag unterschied sich darüber hinaus nur wenig von dem paganer Zeitgenossen. Das lässt schon das NT mit seinem Bemühen um die Integration der Christen in die Gesellschaft erkennen, Tertullian bezeugt dies später für Karthago. Grenzen wurden dabei durch die Verbote bestimmter Berufe für Christen, etwa Schauspieler, Gladiator oder Prostituierte, gezogen. Christliche Theologen ermahnten ihre Gemeinden zudem, heidnische Bräuche abzulegen, wie M. anhand der Kritik von Johannes Chrysostomus an der antiochenischen Gemeinde illustriert.

Der Teil „Lebensformen" beginnt mit einer Reminiszenz an den früheren Buchtitel *Zwischen den Welten wandern* und behandelt Ehe und Familie sowie Askese und Mönchtum. Von Jesus und Paulus herkommend, wurde die Ehe als eine zwar göttliche, zugleich aber vorläufige Institution aufgefasst und im Epheserbrief auf das Verhältnis von Christus und Kirche bezogen. Zugleich wurde sie faktisch der patriarchalen Geschlechter- und Ständeethik der Umwelt angepasst, bewegte sich also „zwischen den Welten". Der Ursprung von Askese und Mönchtum sei im Syrien des 2. Jh.s zu suchen, woraus sich eine spezifisch christliche Lebensform entwickelt habe, die auch in paganen Kreisen, etwa von Philosophen, gepflegt wurde.

Im Kap. „Die Gemeinschaft" werden schließlich die soziale Zusammensetzung christlicher Gemeinden sowie Formen des Gemeinschaftslebens (Gottesdienst, gemeinsames Mahl) behandelt. Ein Blick wird auch auf das Bußwesen und frühe Hauskirchen geworfen, ein eigener Abschnitt ist den kirchlichen Ämtern gewidmet.

Der Gewinn dieser Darstellung liegt darin, dass sie sich in Aufnahme neuerer geschichtswissenschaftlicher Ansätze auf individuelle und gemeinschaftliche Lebensformen des antiken Christentums konzentriert, Christentumsgeschichte also nicht von theologischen Wahrheitsansprüchen her entwirft. Auf diese Weise entsteht ein überaus eindrückliches, quellengesättigtes Panorama christlichen Lebens in der Antike. Durchgehend wird dabei erkennbar, dass die Texte des NT Anstöße lieferten, die in späteren christlichen Schriften aufgenommen, modifiziert und für neue Situationen adaptiert wurden. Dabei spielten auch „apokryphe" Schriften eine wichtige Rolle, wie M. etwa anhand der Thomasakten oder des Amuletts mit dem Papyrus Vindobonensis G 16685 (Abbildung S. 126) deutlich macht. Hervorzuheben ist auch, dass M. Epocheneinteilungen und Interpretationskategorien („konstantinische Wende") zugunsten der Erfassung konkreter historischer Phänomene christlichen Lebens und Denkens relativiert.

Hingewiesen sei schließlich auf drei Sammelbände zum frühen Christentum. Der Band *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*[33] geht auf ein Berliner Symposium im Jahr 2010 zurück. Er unternimmt den Versuch, in Anknüpfung an von Harnacks *Geschichte der Mission und Ausbreitung* dem Phänomen nachzugehen, wie das Christentum der ersten drei Jh.e zu einer über das gesamte Römische Reich verbreiteten Religion geworden ist, die schließlich sogar der Stabilisierung von dessen Einheit diente. Die Vf. des Bandes beleuchten dabei verschiedene Bereiche: das kulturelle Milieu des frühen Christentums; die verschiedenen Entwicklungslinien des Christentums im 1. Jh.; die Formierung einer christlichen „Identität" im Spiegel „apokrypher" Schriften sowie die Begegnung von Christen und Heiden. Dabei wird deutlich, dass eine Geschichte des frühen Christentums durch von Harnacks Ansatz in vielfältiger Weise profitieren kann, diesen jedoch angesichts einer veränderten Quellenlage sowie neuerer geschichtswissenschaftlicher Fragestellungen weiterzuentwickeln hat.

Der Band *Die Anfänge des Christentums*[34] basiert auf einem Kolloquium der Stiftung „Forum für Verantwortung" im Jahr 2008. Mitgewirkt haben katholische und protestantische Bibelwissenschaftler/innen und Patristiker, die Althistoriker Hubert Cancik und Hartmut Leppin sowie der Philosophiehistoriker und Kirchenkritiker Kurt Flasch. Im Ansatz mit dem soeben genannten Band vergleichbar, gehen auch die hier versammelten Beiträge der Frage nach, wie aus der Wirksamkeit Jesu und seiner frühen Anhänger, die sich selbst als Juden verstanden und keine neue Religion gründen, sondern eine Reform des Judentums anstoßen wollten, die christliche Kirche entstanden ist, die sich über das gesamte Römische Reich verbreitete und zur heute weltweit größten Religionsgemeinschaft geworden ist.

Diese Thematik wird im Blick auf das Wirken Jesu (*Annette Merz*), die Evangelien (*Hans-Josef Klauck*), die paulinische Mission (*Oda Wischmeyer*), das Wirken Petri und Pauli (*Thomas Söding*), „Die theologische und literarische Formierung des Urchristentums" (*Udo Schnelle*) sowie auf die Stellung des Christentums in der paganen Gesellschaft nach der Apostelgeschichte, dem 1. Petrusbrief und der Johannesoffenbarung (*Reinhard Feldmeier*) entfaltet; sie wird hinsichtlich der Entstehung der christlichen Bibel reflektiert (*Jan Christian Gertz*: das Alte Testament als unverzichtbarer Bestandteil der christlichen Bibel; *Andreas Lindemann*: das Neue Testament als verbindliche Sammlung urchristlicher Schriften, die zugleich als einzelne Texte im Kanon stehen); sie wird schließlich hinsichtlich des Verhältnisses von Christentum und römischem Staat behandelt. Letzteres erfolgt im Blick auf politische Ordnungsvorstellungen (*Hartmut Leppin*), die Rolle der Märtyrer (*Hans Reinhard Seeliger*), die Entwicklung der römischen Reichsreligion bis zu Theodosius I. (*Hubert Cancik*), die ersten Konzilien (*Christoph Markschies*) sowie „die Entdeckung der kirchlichen Autorität" bei Augustinus (*Roland Kany*). Der Beitrag von *Kurt Flasch* über „Die Alte Kirche als Geschichtspotenz Europas" schließt den Band ab.

Friedrich Wilhelm Graf konstatiert in seiner Einleitung: „[...] irgendein definitiv gesichertes, abschließendes Bild der ersten vier Jh.e des Christentums läßt sich seriös nicht erstellen" (22). Im abschließenden Beitrag von Kurt Flasch wird diese Einsicht dadurch aufgenommen, dass am Ende seines an den Differenzen zwischen Origenes und Augustin orientierten Durchgangs durch die Christentumsgeschichte resümiert wird, dass die Bibel seit jeher verschieden ausgelegt wurde. Das Christentum bestehe demzufolge „in der Sorge um den Frieden, nicht in der Durchsetzung einer einzelnen Auslegungsweise" (501). Die Beiträge des Bandes demonstrieren dies in eindrücklicher Weise. Sie zeigen, dass der Wert einer sorgfältigen, differenzierten Erforschung der Anfänge des Christentums gerade darin besteht, die Weite des Ursprungs offenzulegen. Das führt nicht zu Konturenlosigkeit, bewahrt aber vor einer affirmativen Hermeneutik, die dazu neigt, die eigene Interpretation als historische Wahrheit auszugeben.

Ein weiterer hier anzuzeigender Sammelband *Wie Geschichten Geschichte schreiben* bietet einen geschichtshermeneutischen Zugriff auf die frühchristliche Literatur.[35] Hervorgegangen aus der Jahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft neutestamentlicher Assistenten und Assistentinnen an theologischen Fakultäten" im Jahr 2011, möchte er die neuere geschichtswissenschaftliche Diskussion – und hier insbes. die Kategorien Faktualität und Fiktionalität bzw. Faktizität und Fiktivität – für die Interpretation der frühchristlichen Literatur fruchtbar machen. Die ersten drei Beiträge sind dem theoretischen Zugang gewidmet. Sie beschreiben das Verhältnis von fiktionalem und faktualem Erzählen aus literaturwissenschaftlicher Perspektive (*Frank Zipfel*, *Vera Nünning*) und thematisieren den theologischen Wahrheitsanspruch ntl. Texte (*Jörg Röder*). Der zweite Teil ist einzelnen ntl. Texten gewidmet (Evangelien und Apostelgeschichte sowie pseudepigraphen

[33] Vgl. Anm. 1.

[34] Vgl. Anm. 28.

[35] *Wie Geschichten Geschichte schreiben.* Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität, hg. v. Susanne Luther / Jörg Röder / Eckart D. Schmidt. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015 (2014). 452 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 395), kt € 94,00 ISBN: 978–3–16–152634–3.

Paulusbriefen). Es wird herausgearbeitet, wie die ntl. Vf. auf je eigene Weise Erzählwelten entwerfen, um damit im Modus narrativer Konstruktivität Geschichte zu schreiben. Das Referenzproblem stellt sich in eigener Weise bei den pseudepigraphen Paulusbriefen, die natürlich nicht zur Geschichtsschreibung gehören, sondern durch Autor- und Adressatenfiktion ein Bild der Vergangenheit entwerfen, um dadurch die eigene Zeit zu deuten. Der dritte Teil enthält Beiträge von *Martin Bauspieß* zum „Metadiskurs zur Geschichtsschreibung in neutestamentlicher Zeit" und zur „Diskussion nach dem linguistic turn" sowie von *Eckart E. Schmidt* zu den Evangelienkompilationen Thomas Jeffersons („Ein aufgeklärter Jesus in der Neuen Welt").

Der Band nimmt wichtige Aspekte der neueren Diskussion über Geschichtsschreibung und Narrativität, Fiktionalität und historische Referenz sowie über den Wahrheitsanspruch frühchristlicher Literatur auf. Auch werden Themen wie das historische und hermeneutische Konzept der Augenzeugenschaft (*Ruben Zimmermann*) und die Fiktionalität antiker historiographischer Werke (*Susanne Luther*) behandelt. Für die Konzeption des Bandes wäre es sinnvoll gewesen, die Referenzthematik bei den Evangelien deutlicher auf die Diskussion über den „historischen Jesus" zu beziehen und auch die Apostelgeschichte prägnanter in den Diskurs über Fiktionalität und historische Referenz einzubeziehen. Zudem hätten auch apokalyptische Texte sowie apokryphe Evangelien und Apostelakten im Paradigma von Fiktionalität und historischer Referenz beleuchtet werden können. Diese Bereiche fehlen leider völlig. Insgesamt wird kein kohärentes Konzept von Faktualität und Fiktionalität frühchristlicher Literatur entwickelt (das war auch nicht der Anspruch und dafür hätten wesentlich mehr, auch nichtneutestamentliche Texte berücksichtigt werden müssen). Der Band bietet gleichwohl wichtige methodische und exegetische Anregungen für die Diskussion über die historische Referenz frühchristlicher Texte.

3. Das frühe Christentum zwischen Judentum und Römischem Staat

Die Entstehung des Christentums als eine Religionsgemeinschaft mit eigenen inhaltlichen Überzeugungen, Ritualen und Organisationsstrukturen vollzog sich in Auseinandersetzung mit dem Judentum einerseits, dem Römischen Reich und seinen Institutionen andererseits. Damit sind zwei ungleiche Gegenüber genannt, die für das frühe Christentum in je eigener Weise von entscheidender Bedeutung waren. Wurde das Verhältnis von antikem Judentum und Christentum häufig unter dem Paradigma der „Trennungsprozesse" bzw. einem „parting of the ways" verhandelt, stellt sich dies in der neueren Forschung differenzierter dar. So ist etwa die Unterscheidung von „Juden" und „Christen" bei sog. „judenchristlichen" Gruppierungen, die in etlichen Texten des frühen Christentums erkennbar werden, kaum trennscharf zu vollziehen. Das Verhältnis von Judentum und Christentum ist demnach deutlich komplexer, als es in einer solchen Gegenüberstellung erscheint, die darum nur eine idealtypische, die soziale Realität oftmals nur in verkürzter Weise abbildende sein kann.

In seinen Deichmann Lectures an der Ben Gurion Univ. Be'er Sheva aus dem Jahr 2013 nimmt Tobias Nicklas, Prof. für NT an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg, diese Diskussion in den Blick.[36] Die Vorlesungen gehen dem Verhältnis von Juden und Christen im frühen Christentum in vier Kap.n nach und zeigen, dass frühchristliche Gruppen durchaus unterschiedliche Antworten auf die damit aufgeworfenen Fragen fanden. Dies wird anhand der vielfältigen Bilder des Judentums in frühchristlichen Texten dargelegt. Das erste Kap. behandelt „Images of the Chosen People" in „christlichen" Texten des zweiten Jh.s (Petrusevangelium, Melito von Sardis, P.Oxy. 840, Judasevangelium und koptische Petrusapokalypse sowie die Pseudo-Clementinen), gefolgt von dem Kap. „The Chosen People, its God and the Covenant", das zwischen verschiedenen Perspektiven auf den Bund Gottes mit Israel unterscheidet: Bestreitung eines weiterhin existierenden Bundes mit Israel (z.B. Barnabasbrief); die Unterscheidung eines jüdischen und eines christlichen Gottes (Markion, gnostische Gruppen); sowie als Spezialfall der „christlichen" Fortschreibung eines jüdischen Textes die „Testamente der 12 Patriarchen". Die letztgenannte Kategorie von Texten, zu der etwa auch die Ascensio Isaiae und das Leben Adams und Evas zu rechnen sind, ist dadurch charakterisiert, dass jüdische Traditionen aus christlicher Perspektive interpretiert und fortgeschrieben und auf diese Weise für den christlichen Glauben fruchtbar gemacht werden. Das dritte Kap. ist hermeneutischen Verfahren des Umgangs mit den Schriften Israels und des Judentums durch frühchristliche Autoren gewidmet. Am Beispiel u.a. von Ignatius von Antiochia, dem Johannesevangelium, dem Papyrus Egerton 2, Justin sowie Markion zeigt N. Umgangsweisen mit jüdischen Schriften auf, die darin übereinstimmen, dass sie diese für eine „christologische" Interpretation fruchtbar machen. Unterschiede lassen sich dabei darin feststellen, inwieweit diesen Schriften jenseits allegorischer oder typologischer Auslegungen auf Christus hin auch weitergehende Aspekte, etwa ethischer oder lebenspraktischer Art, entnommen werden. Das letzte Kap. behandelt Fragen der Halacha. Anhand von Schriften der „Apostolischen Väter" (Barnabas, Didache) sowie „judenchristlicher" Gruppen (Ebioniten, Elchesaiten) zeigt N., dass jüdische Schriften verschiedentlich für frühchristliche Ethik fruchtbar gemacht wurden.

Die Studien führen zu keinem einheitlichen Bild – und das ist ihrem Vf. zufolge auch durchaus sachgerecht. Sie zeigen vielmehr, dass sich frühe Christen in unterschiedlicher Weise auf Schriften und Traditionen des Judentums beziehen konnten. Das Spektrum reicht dabei von polemischer Abgrenzung zur eigenen Identitätsstabilisierung bis zur Rezeption jüdischer Schriften und Traditionen für christologische Argumentationen und die Begründung einer christlichen Ethik. Die differenzierten, materialreichen Untersuchungen zeigen somit, dass die pauschale Rede von einem „parting of the ways" ebenso revisionsbedürftig ist wie die Bestreitung von Trennungsprozessen in den ersten Jh.en überzogen wäre. Was fehlt, ist der Blick auf die Herausbildung je eigener autoritativer Schriftensammlungen des Christentums und des Judentums. Dies hätte die je spezifische Aneignung der Schriften Israels und des Judentums im frühen Christentum und parallel dazu im rabbinischen Judentum vor Augen führen und auf diese Weise zu einem deutlicheren Bild des entstehenden Gegenübers von Christentum und Judentum führen können. So bleibt das hier gezeichnete Bild, dessen Beitrag in der differenzierten Wahrnehmung eines breiten Spektrums frühchristlicher Texte besteht, letztlich etwas unscharf.

Die dem Umgang des frühen Christentums mit jüdischen Schriften und Traditionen korrespondierende Seite stellen die Reaktionen des Judentums auf die Entstehung des Christentums dar. Mit diesem Bereich hat sich der renommierte Judaist und gegenwärtige Direktor des Jüdischen Museums Berlin Peter Schäfer in etlichen Studien befasst. Anhand von Untersuchungen rabbinischer Texte legt er dar, dass die Rede von der „Entstehung des Christentums aus dem Judentum" auch umgekehrt werden kann, da nämlich rabbinische Texte nicht selten ihrerseits auf die Aneignung jüdischer Texte durch das Christentum reagieren.[37] In der zweibändigen Ausgabe der Toledot Yeshu hat sich Sch., gemeinsam mit dem Princetoner Judaisten Michael Meerson, diesem Verhältnis anhand der polemischen „Jesusbiographie" aus jüdischer Perspektive gewidmet.[38] Die ältesten nachweisbaren Fragmente der im Mittealter in verschiedene Sprachen übersetzten und heftig debattierten Toledot Yeshu datieren zwar erst um das Jahr 600, ihre Überlieferung setzt jedoch deutlich früher ein. Vermutlich lassen sich erste Spuren dieser jüdischen „Gegengeschichte Jesu" bereits bei Justin, Celsus und Tertullian identifizieren. Die kritische Ausgabe von M. / Sch., die auf ein im Jahr 2008 begonnenes Princetoner Projekt zurückgeht, bietet im ersten Band eine umfangreiche Einführung in den Forschungsstand sowie eine Übersicht über die in den Toledot behandelten Themen, einschließlich der Referenzstellen in frühchristlichen Texten. Beigegeben sind des Weiteren eine umfangreiche Bibliographie sowie Indices. Der zweite Band enthält die kritische Edition der hebräischen und aramäischen Manuskripte, ergänzt um Auflistungen der 18 jiddischen und 21 judäo-arabischen Manuskripte, der beiden in Ladino sowie der judäo-persischen Handschrift. Von den hebräischen und aramäischen Manuskripten werden Abbildungen, präzise Beschreibungen sowie die Texte in Originalsprache geboten. Die Übersetzungen in Band I orientieren sich an demselben Einteilungsschema der Manuskripte in drei Gruppen wie die Edition in Band II, sodass beide Bände leicht nebeneinander zu benutzen sind. Ergänzend zur Buchausgabe wird ein Online-Zugang zur Verfügung gestellt, der mehr als 100 Manuskripte in elektronischer Form zugänglich macht. Mit dieser Ausgabe ist die Forschung an den

[36] *Nicklas*, Tobias: *Jews and Christians?* Second-Century ‚Christian' Perspectives on the „Parting of the Ways". – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (IX) 233 S. (Annual Deichmann Lectures 2013), pb. € 29,00 ISBN: 978-3-16-153268-9.

[37] Peter Schäfer: *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums.* Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010 (Tria Corda, 6).

[38] *Toledot Yeshu*: The Life Story of Jesus. Band I: Introduction and Translations. Band II: Critical Edition, hg. v. Michael Meerson / Peter Schäfer. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XVII) 716 S. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 159), Ln. € 379,00 (inkl. Datenbankzugang) ISBN: 978-3-16-153481-2.

Toledot Yeshu und deren Bedeutung für das Verhältnis von Judentum und Christentum in Antike und Mittelalter auf eine neue Grundlage gestellt.

Auf eigene Weise wird das Verhältnis des frühen Christentums zu Judentum und griechisch-römischer Religion und Philosophie in dem von Jörg Frey und John R. Levinson herausgegebenen Band behandelt, der frühjüdische und frühchristliche Perspektiven auf den Hl. Geist versammelt.[39] Mit der Konzentration auf die Pneumatologie wird ein religiöses Phänomen in den Blick genommen, das sich im frühen Christentum, aber eben auch in Judentum und griechisch-römischer Religion findet. Die Einleitung der Hg. zeichnet die Forschungsgeschichte von der Religionsgeschichtlichen Schule bis hin zu neueren Ansätzen nach dem „Judaism-Hellenism Divide" nach. Notwendig sei, die kulturelle Matrix des frühen Christentums im Kontext griechisch-römischer und frühjüdischer Religion zu studieren. Dabei sei das Modell direkter Einflüsse oder Abhängigkeiten weniger fruchtbar als die Wahrnehmung verschiedener Kontexte und pluriformer Diskurse, innerhalb derer Texte entstanden und gelesen wurden. Die Beiträge des Bandes setzen dieses Programm in je eigener Weise um. Zwei sind dem griechisch-römischen Kontext gewidmet (*Teun Tielemann*: „The Spirit in Stoicism"; *Heidrun Gunkel / Rainer Hirsch-Luipold / John R. Levison*: „Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration"), andere konzentrieren sich auf frühjüdische Texte (*Beate Ego* über *ruach* in der Vision Ezechiels und der Merkhaba-Mystik; *Eibert J. Tigchelaar* über das Verständnis des heiligen Geistes in den Qumranschriften und seine Bedeutung für das frühe Christentum), die übrigen auf frühchristliche Schriften (*Soham Al-Suadi* zu Lk 1,15 im Kontext theologischer und medizinischer Diskurse des frühen Christentums; *Annette Weissenrieder* zu Joh 20,22f; *Judith H. Newman* über das paulinische Geistverständnis in 2Kor 3 vor seinem frühjüdischen Hintergrund; *Volker Rabens* über paulinische Pneumatologie im Kontext mystischer Traditionen bei Philo; *Michael Becker* über Pneumatologie im Johannesevangelium). Ein Beitrag von *Jörg Frey* zur Personalität des heiligen Geistes („How did the Holy Spirit become a Person?") schließt den Band ab: In mehreren Beiträgen gelingt es in überzeugender Weise, das frühchristliche Geistverständnis religionsphänomenologisch und -historisch zu kontextualisieren. So werden etwa interessante Analogien zwischen Plutarchs Dialog „Über den Verfall der Orakel" und der lukanischen Pfingsterzählung notiert (78–83), ebenso zwischen dem „mystischen" Geistverständnis bei Philo und Paulus (299–329). Die verschiedenen Aussagen über den Geist in den Qumranschriften werden in differenzierter Weise zu Johannes, Lukas und Paulus ins Verhältnis gesetzt (234–240). So gelingt es, frühchristliche Verständnisweisen des Geistes (naturgemäß treten dabei Paulus, Lukas und Johannes in den Vordergrund) in ihrem frühjüdischen und griechisch-römischen Kontext zu profilieren. In besonderer Weise fruchtbar erweist sich dabei der Vergleich mit Plutarch und Philo, was die weitere Diskussion über die frühchristliche Pneumatologie beflügeln könnte.

Perspektiven auf Selbst- und Fremdwahrnehmung von Judentum und Christentum in den ersten beiden Jh.en n. Chr. sind in dem von Niclas Förster und Jacobus Cornelis de Vos herausgegebenen Band versammelt.[40] Die Beiträge gehen auf ein Symposium anlässlich des 65. Geburtstages des langjährigen Direktors des Institutum Judaicum Delitzschianum Folker Siegert zurück, das im Jahr 2012 in Münster stattfand. Leitend ist der Begriff „Identität", der auf Individuen ebenso wie auf Gruppen Anwendung finden könne und durch das Wechselspiel von Selbst- und Fremdwahrnehmung konstituiert werde. Aus dieser Perspektive sollen antikes Judentum und Christentum in den Blick kommen. Das Thema wird in einem Einleitungsbeitrag von *Hermann Lichtenberger* entfaltet. Anhand jüdischer und römischer Äußerungen über die jeweils andere Gruppe (etwa: das Bild der Römer im Habakuk-Kommentar aus Qumran; römische und jüdische Sicht auf die Essener; antijudaistische Reflexe römischer Autoren; rabbinische Äußerungen über Titus und Hadrian) sowie der romfeindlichen Perspektive der Johannesoffenbarung möchte L. – in Aufnahme der (auch als Titel eines Buches verwendeten) Verszeile „To See Ourselves as Others See Us" – die Notwendigkeit aufzeigen, „den andern/die andere ernster zu nehmen als uns selbst" (39). Die übrigen Beiträge des Bandes bearbeiten das Thema jeweils unter einem speziellen Aspekt (exemplarisch: *Thomas Witulski* zu „Integration und Separation im Vierten Makkabäerbuch"; *Manuel Vogel* über „Jesusgemeinden und Täufergruppen zwischen Abgrenzung und Wertschätzung"; *Niclas Förster* über „Kultische Reinheit und Identitätsfindung" nach P.Oxy. 840; *Jacobus Cornelis de Vos* über Schriftgelehrte und Pharisäer im Matthäusevangelium; *Detlev Dormeyer* über den Prozess Jesu nach dem NT und Josephus; *Gottfried Schimanowski* über religiöse Identität in Philos apologetischen Traktaten).

Dabei werden durchaus interessante Aspekte im Blick auf die Situation von frühem Judentum und frühem Christentum im Römischen Reich beleuchtet. Allerdings bleibt das Bild disparat, zumal die mitunter etwas zufällig wirkenden Einzelbeobachtungen nicht zueinander ins Verhältnis gesetzt werden (vielleicht kann das bei einem Sammelband auch nicht unbedingt erwartet werden). Auch werden unterschiedliche Prozesse – etwa innerchristliche Ausdifferenzierungen, die Situation jüdischer Gemeinden in der griechisch-römischen Mittelmeerwelt oder Rechtsfragen des Prozesses Jesu – recht undifferenziert der (selbst nicht unproblematischen) Kategorie „Identität" subsumiert. Immerhin stellen die versammelten Beiträge vor Augen, dass die Konstellationen von frühem Judentum und frühem Christentum in der griechisch-römischen Welt sehr vielfältig waren – im Alexandria der Zeit Philos etwa durchaus anders als im Syrien oder im Palästina des ausgehenden 1. Jh.s. Insofern vereint der Band Beiträge sehr unterschiedlichen Charakters. Die übergreifende Fragestellung – Juden und Christen in ihrem gegenseitigen Verhältnis sowie ihre jeweilige politische und religiöse Situation im Imperium Romanum – erweist sich letztlich jedoch als zu unscharf, um in der hier verfolgten Weise fruchtbar bearbeitet zu werden.

Im Profil in gewisser Weise vergleichbar, in Aufbau und thematischer Zuspitzung allerdings deutlicher konturiert ist der Band *People under Power*.[41] Er gliedert sich in die drei Teile „Jewish Communities in the Shadows of the Empire" (mit Beiträgen von *George J. Brooke*; *Birgit van der Lans*; *Nóra Dávid*); „Contextualizing New Testament Texts with the Empire" (*Anders Klostergaard Petersen*; *Martin Meiser*; *Klaus Scholtissek*) sowie „Imperial Ideology and Other Early Christian Texts" (*Mark R. Grundeken*; *Paul Middleton*; *Marco Frenschkowski*). Durch diese thematische Konzentration wird ein interessanter Blick etwa auf die Ausweisungen der Juden aus Rom unter Tiberius und Claudius geworfen (*van der Lans*): Sie dienten der Aufrechterhaltung und Stärkung der römischen politischen Kultur sowie der sozialen und religiösen Ordnung. Die Maßnahmen gegen die Juden seien deshalb nicht primär als physische Aktionen, sondern v. a. als symbolische öffentliche Proklamationen aufzufassen, vergleichbar denjenigen gegen Schauspieler, Philosophen oder Astrologen. Als frühchristliche Texte, die eine anti-imperiale Ausrichtung aufweisen oder zumindest so gelesen werden können, werden Paulus, das Markus- sowie das Johannesevangelium behandelt. Eine unmittelbare Reaktion auf den römischen Kaiserkult wird dabei als unwahrscheinlich beurteilt. Gleichwohl lassen sich die ntl. Texte im Horizont der politischen und sozialen Konstellationen des Imperium Romanum lesen, dem sie eine kontrastierende Werteordnung entgegenstellen. Interessant ist weiter der Blick auf frühchristliche Martyrien. Wurden diese aus christlicher Sicht in der Tradition des ehrenvollen Todes („noble death") verstanden, sahen pagane Autoren darin zumeist eine fragwürdige Todessehnsucht und -verachtung, die sie nicht als heroisches Sterben beurteilten. Insgesamt bietet der Band interessante Perspektiven auf die Stellung des frühen Judentums und des frühen Christentums im Imperium Romanum.

Einem spezifischen Aspekt ist der Sammelband *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion* gewidmet.[42] Die Beiträge, die auf ein Symposium am Max-Weber-Zentrum der Univ. Erfurt im Juli 2013 zurückgehen, arbeiten in breiter Weise das Verhältnis zwischen öffentlicher und privater Dimension von Recht und Religion in der antiken Mittelmeerwelt heraus. Dabei werden etwa Methoden der Durchsetzung öffentlichen und privaten Rechts im klassischen

[39] *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity.* Multidisciplinary Perspectives, hg. v. Jörg Frey / John R. Levison. – Berlin: De Gruyter 2014. (XVI) 413 S. (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 5), geb. € 119,95 ISBN: 978–3–11–031017–7.

[40] *Juden und Christen unter römischer Herrschaft.* Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr., hg. v. Niclas Förster / Jacobus Cornelis de Vos. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 224 S. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 10), geb. € 90,00 ISBN: 978–3–525–54209–5.

[41] *People under Power.* Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire, hg. v. Michael Labahn / Outi Lehtipuu. – Amsterdam: Amsterdam University Press 2015. 258 S. (Early Christianity in the Roman World, 1), geb. € 99,00 ISBN: 978–90–8964–589–0.

[42] *Public and Private in Ancient Mediterranean Law and Religion*, hg. v. Clifford Ando / Jörg Rüpke. – Berlin: De Gruyter 2015. (VIII) 255 S. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 65), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–037102–4.

Athen (*Adriaan Lanni*) oder die private Finanzierung des Fortuna-Augusta-Tempels in Pompeji durch M. Tullius (*William Van Andringa*) betrachtet. Diese und weitere Beiträge leuchten den Horizont aus, in den dann frühchristliche Diskurse (*Harry O. Maier*: „Public and Private in Emergent Christian Discourse") sowie rabbinische Positionen (*Natalie B. Dohrmann*: „Can ‚Law' be Private? The Mixed Message of Rabbinic Oral Law"; *Catherine Hezser*: „Between Public and Private: The Significance of the Neutral Domain (*Carmelit*) in Late Antique Rabbinic Literature") eingezeichnet werden. Aus griechisch-römischer Perspektive tritt das differenzierte Verhältnis von „privat" und „öffentlich" zutage – Begriffe, die bereits in der Einleitung der Hg. als „faux amis" der lateinischen Äquivalente *publicus* und *privatus* bezeichnet werden. Beide Bereiche waren nicht so voneinander abgegrenzt, dass etwa die Religion „Privatsache" gewesen wäre; ebenso wie das „Recht" nicht nur eine öffentliche Angelegenheit war, sondern auch im Bereich des Hauswesens vom *pater familias* durchgesetzt werden konnte. „Privater" und „öffentlicher" Bereich waren demnach deutlich enger aufeinander bezogen, als dies in modernen Gesellschaften der Fall ist. Die Gründung des Tempels für Fortuna Augusta auf öffentlichem Gelände, das weitgehend im Besitz des Tullius war – darin dem Haus des Augustus auf dem Palatin vergleichbar –, ist dafür ein signifikantes Beispiel. Tullius widmete Teile seines Grundbesitzes dem öffentlichen Kult, wobei der von ihm gegründete Tempel unmittelbar am Forum gelegen und der Altar von der Straße her zugänglich war (vgl. die detaillierte Beschreibung mit Lageplänen [108–112]). Ein überaus interessantes Beispiel für das komplexe Verhältnis von „öffentlich" und „privat" bietet auch die Untersuchung von *tesserae*, die in für Gastmähler genutzten Räumen im antiken Palmyra gefunden wurden (*Rubina Raja*). Diese Tonsteine mit Bildnissen von Priestern oder Gottheiten, die auch als Eintrittskarten zu den Mählern fungierten (vgl. die Abbildungen auf S. 172–176), geben einen interessanten Einblick in das religiöse Leben Palmyras. Sie zeigen, dass die entsprechenden Räume für Mähler genutzt wurden, die von Priestern organisiert wurden und in Heiligtümern stattfanden, aber nicht notwendig der Verehrung einer Gottheit gewidmet waren. Die heiligen Räume konnten für Zusammenkünfte verschiedener Gruppen verwendet werden, wobei der Zugang durch die *tesserae* kontrolliert werden konnte.

Der Einfluss auf christliche Diskurse wird anhand der Pastoralbriefe, Irenäus' Abhandlung über Markus, den Magier, sowie der Ignatiusbriefe behandelt. *Harry Maier* zeigt, wie in den drei Schriftenkomplexen die Kategorien „privat" und „öffentlich" dazu verwendet werden, legitime und illegitime Lehre voneinander zu separieren. Falsche Lehre ist demzufolge dadurch gekennzeichnet, dass sie die anerkannten Ordnungen nicht respektiert (was auch in den „Haustafeln" des Kolosser- und Epheserbriefes zum Ausdruck kommt), wogegen sich die rechte Form christlichen Lebens im Respekt gegenüber der „Hausordnung" ausdrückt und auch öffentlich wahrnehmbar ist (vgl. etwa die Anforderungen an den Bischof in den Pastoralbriefen). Die rabbinische Sicht auf „privat" und „öffentlich" wird anhand der Mischna als einem Corpus, das auf ganz eigene Weise die Situation des Judentums im Römischen Reich reflektiert, in den Blick genommen. Die Rabbinen transformierten jüdische Gesetze in einer Weise, die sie für das Leben nach dem römischen Rechtssystem kompatibel werden ließ. Dazu diente nicht zuletzt die Interpretation der Tora mit Hilfe mündlicher Traditionen. Die rabbinische Auslegung der Gesetze und Traditionen ermöglichte so ein Leben unter den Bedingungen des Imperium Romanum, das die jüdische Eigenständigkeit wahrte.

Der Band liefert überaus instruktive Einblicke in das Verhältnis von Rechtsformen und Religionspraxis im antiken Griechenland und dem Römischen Reich. Die Einzeichnung jüdischer und christlicher Reflexionen über das Verhältnis von „öffentlich" und „privat" in den Horizont dieser Konstellationen ist in religionswissenschaftlicher Perspektive weiterführend und ein gelungenes Beispiel interdisziplinärer Erforschung der antiken Mittelmeerwelt. Das komplexe Verhältnis von *publicus* und *privatus*, das mit „öffentlich" und „privat" nur unzureichend wiedergegeben ist, liefert dafür ein hervorragend geeignetes heuristisches Paradigma.

Hinzuweisen ist schließlich auf die Monographie von Robert Mucha über Domitian in der frühjüdischen und frühchristlichen apokalyptischen Literatur.[43] Die Arbeit, eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. München unter der Betreuung von Knut Backhaus, setzt bei der Beobachtung eines Umbruchs in der Domitianforschung ein. Gemeint ist das v. a. in der theologischen Forschung lange Zeit unwidersprochen tradierte Bild Domitians als Christenverfolger, das mit der althistorischen Forschung zu diesem Kaiser schon seit längerer Zeit nicht mehr in Übereinstimmung zu bringen war. Die althistorische Sicht auf Domitian, die ein wesentlich positiveres Bild von ihm zeichnet, hinterlässt jedoch auch in der Erforschung des frühen Christentums zunehmend ihre Spuren. Vor diesem Hintergrund gibt M. zunächst eine historische Einführung zu Domitian im Kontext der Flavierdynastie und den verschiedenen „Domitianerinnerungen" (römischer Senat, Judentum, Christentum), um sodann näher auf die apokalyptische Literatur des Judentums und des Christentums einzugehen. Diese wird als „Oppositionsliteratur" charakterisiert, die durch eine einseitige Sicht auf politische Konstellationen und Herrscher gekennzeichnet und in ihrem historischen Wert paganen Viten vergleichbar sei. Näher untersucht wird das Bild Domitians in den Sibyllinischen Orakeln, der Johannesoffenbarung und dem 4. Esrabuch. Die Ergebnisse werden sodann zur Wahrnehmung Domitians in paganen und frühchristlichen Erinnerungsstrategien (u. a. Juvenal, Justin, Tertullian, Eusebius) ins Verhältnis gesetzt. Die methodisch und exegetisch vorbildlichen Studien führen vor, dass das negative Bild Domitians in frühjüdischen und frühchristlichen apokalyptischen Schriften nicht auf die tatsächliche Verfolgung von Christen unter diesem Kaiser zurückzuführen ist, die sich historisch gar nicht nachweisen lässt. Vielmehr führten eine kritische Sicht auf das Römische Reich als gotteslästernde Macht sowie die Parallelisierung von Domitian und Nero zu einer negativen Sicht auf Domitian. Dazu trugen weiter die Hoffnungen auf eine von Gott herbeigeführte Heilszeit sowie negative Erinnerungen an Domitian bei, dessen sakrale Aufladung des Kaiseramtes und autoritäre Herrschaftsausübung auch der römischen Senatorenschaft kritisch in Erinnerung blieben. Diese Aspekte kulminierten in einer grundsätzlich negativen Beurteilung Domitians in der jüdischen und christlichen Geschichtsdeutung. Ein Nebenergebnis der sorgfältigen Untersuchung lautet, dass jüngere Versuche, die Johannesoffenbarung in hadrianische Zeit zu datieren, als unbegründet zurückzuweisen sind.

4. Text, Theologie und Kanon des Neuen Testaments

Die Entstehung des NT gehört zu den wichtigen Entwicklungen in der Geschichte des frühen Christentums. Damit in engem Zusammenhang steht die Konsolidierung des ntl. Textes. Auf diesem Feld haben sich in jüngerer Zeit wichtige Entwicklungen vollzogen, die zu einer neuen Sicht auf das Studium antiker (u. a.) Manuskripte insgesamt führen könnten. David C. Parker, Edward Cadbury Prof. of Theology an der Univ. of Birmingham, ist einer der führenden Forscher auf diesem Gebiet. In seiner Studie *Textual Scholarship and the Making of the New Testament*[44], die auf die Lyell Lectures an der Univ. Oxford im Mai 2011 zurückgeht, schlägt er ein neues Paradigma für das Studium von Manuskripten vor. Textforschung solle sich davon verabschieden, Manuskripte lediglich als Hilfsmittel zu betrachten, die dazu dienten, einen ihnen zugrunde liegenden Text zu rekonstruieren, danach aber beiseitegelassen werden könnten. Ein adäquater Umgang mit Texten könne sich dagegen nicht in naiver Weise auf kritische Editionen, etwa des NT, stützen und diese so behandeln, als seien es die originalen Produkte ihrer Vf. Diese Einsichten seien auch auf die Entstehung des NT anzuwenden. P. unterscheidet dazu zwischen „documents, texts, work" (10–29): „Documents" sind die physisch vorhandenen Manuskripte (also etwa der Codex Sinaiticus), die „texts" enthalten (also etwa die Fassung des Johannesevangeliums in diesem Codex), die ihrerseits diejenige Form darstellen, in der das „work" eines Vf.s (also das von einem antiken Autor verfasste Johannesevangelium) zugänglich ist. P. warnt dabei vor der „authorial fallacy", den aus Manuskripten rekonstruierten Text mit dem Produkt eines Vf.s gleichzusetzen und auf diese Weise die moderne Vorstellung eines „Autors" auf antike Manuskripte zu übertragen. Der Kernsatz dieses Programms lautet: „That every written work is a process and not an object." (21)

Im Blick auf die Vorstellung vom „Neuen Testament" folgt daraus, dass sich diese nicht auf Manuskripte anwenden lässt: „[…] there is no such thing as a manuscript of the New Testament" (63). Die wichtige Konsequenz dieser Einsicht im Blick auf die Idee eines NT lautet, dass diese v. a. auf bestimmten Überzeugungen beruht, die sich in frühchristlichen Bekenntnissen und theologischen Argumentationen

[43] *Mucha*, Robert: *Der apokalyptische Kaiser*. Die Wahrnehmung Domitians in der apokalyptischen Literatur des Frühjudentums und Urchristentums. – Frankfurt: Lang 2015. (XII) 491 S., brosch. € 89,95 ISBN: 978–3–631–66439–1.

[44] *Parker*, David C.: *Textual Scholarship and the Making of the New Testament*. – Oxford: Oxford University Press 2012. 186 S., pb. £ 12,99 ISBN: 978–0–19–870973–2.

niedergeschlagen und sich dann auch auf die als anerkannt bzw. „kanonisch" beurteilten Texte ausgewirkt haben. Diese Vorstellung hat sich jedoch nicht in der Gestalt eines Manuskriptes des NT manifestiert. Vielmehr ist der diesbezügliche Befund dadurch gekennzeichnet, dass sich in zahlreichen Manuskripten kanonische und nichtkanonische Texte gemeinsam finden. P. verweist des Weiteren darauf, dass in den Befund auch Ostraka, Amulette, Inschriften, Kommentare, Kanonslisten, Lektionare usw. einzubeziehen seien. In einem weiteren Kap. des Buches befasst sich P. mit der Geschichte der Erforschung des ntl. Textes und den dabei vorgeschlagenen Texttypen bzw. -gruppen. Er beurteilt die von Westcott und Hort vorgeschlagene Einteilung ebenso als defizitär wie das Lachmann'sche Stemma. Ausführlich wendet er sich sodann der „Münster Method" zu, die die Stellung jedes einzelnen Manuskriptes im Verhältnis zu den anderen differenziert zu erfassen bemüht ist. Es ist für P. entscheidend, einen Text als Teil eines Prozesses in stetem Fluss zu betrachten. Die Zukunft der ntl. Textforschung und editorischen Praxis sieht P. deshalb weniger in gedruckten Büchern als vielmehr in der digitalen Präsentation von Manuskripten. Dies würde in der Konsequenz dazu führen, die Aufgabe ntl. (wie auch anderer) Textforschung nicht in der Erstellung des Ausgangstextes einer ntl. (oder sonstigen) Schrift als erschöpft zu betrachten, sondern die Präsentation der „multiformity", in der dieser Text überliefert wurde, als wesentlichen Bestandteil in die Textwissenschaft zu integrieren, die damit für die Erforschung des frühen Christentums unverzichtbar wird. Darin liegt – neben der Beobachtung, dass es ein „Manuskript des Neuen Testaments" nicht gibt – eine weitere wichtige Konsequenz dieses Ansatzes.

Dem Text des NT ist auch ein von Charles Hill und Michael Kruger herausgegebener Band gewidmet.[45] Er stellt die ntl. Manuskripte in den weiteren Kontext der „textual and scribal culture of early Christianity" (Teil I, mit Beiträgen von *Harry Y. Gamble, Scott Charlesworth, Larry Hurtado* und *Michael J. Kruger*) sowie des frühen Gebrauchs ntl. Texte bei den Apostolischen Vätern, Markion, Justin, Tatian, in apokryphen Evangelien, bei Irenäus sowie bei Clemens Alexandrinus (Teil III, mit Beiträgen von *Charles E. Hill, Paul Foster, Dieter T. Roth, Joseph Verheyden, Tjitze Baarda, Stanley E. Porter, D. Jeffrey Bingham* und *Billy R. Todd Jr.* sowie *Carl P. Cosaert*). Der Mittelteil ist dem frühen Text der ntl. Schriften selbst gewidmet (*Tommy Wassermann* zu Matthäus; *Peter M. Head* zu Markus; *Juan Hernández Jr.* zu Lukas; *Juan Chapa* zu Johannes; *Christopher Tuckett* zur Apostelgeschichte; *James R. Royse* zu Paulus und dem Hebräerbrief; *J. K. Elliott* zu den Katholischen Briefen; *Tobias Nicklas* zur Offenbarung des Johannes). Des Weiteren findet sich ein Beitrag von Peter Williams zur Bedeutung von Übersetzungen für die Erschließung des frühen Textes des NT.

Die frühe Textüberlieferung wird auf diese Weise in den größeren Kontext der Geschichte des frühen Christentums gestellt. So wird etwa deutlich, dass die frühen Christen nicht am kommerziellen Vertrieb von Büchern beteiligt waren, sondern ihre Schriften auf individuellen, privaten Wegen verbreiteten. Die Gestaltung der Manuskripte, etwa die „Standardisierung" durch nomina sacra oder die Einfügung von Zeichen, die das Lesen erleichterten, weist darauf hin, dass eine breite Leserschaft vorausgesetzt ist, die sich diese Texte aneignen sollte. In der Behandlung der einzelnen ntl. Schriften werden die für einen frühen Text (vor dem 4. Jh.) zur Verfügung stehenden Manuskripte vorgestellt (die meisten, nämlich 20, gibt es bei Paulus und dem Hebräerbrief; nur eines, den Chester-Beatty-Papyrus I, P 45, bei Markus). Das Bild der Überlieferung variiert hinsichtlich des Verhältnisses von Stabilität und Freiheit. Der Text der Apostelgeschichte etwa wurde freier überliefert als derjenige des Matthäusevangeliums. Bei den Paulusbriefen lässt sich die Tendenz feststellen, dass bei Abweichungen 12 der 20 Manuskripte häufig mit dem alexandrinischen Texttyp gegen den „westlichen" und den byzantinischen Texttyp übereinstimmen.

Die im letzten Teil behandelten frühchristlichen Schriften vermitteln ein sehr vielfältiges Bild im Verhältnis zu den zuvor untersuchten Manuskripten. Die Zitate erscheinen häufig als freie Wiedergaben, die nicht notwendig die Kenntnis eines exakten Textes voraussetzen oder diesen sinngemäß wiedergeben. Generell kann davon ausgegangen werden, dass die Vf. die Existenz von Texten, die sie in unterschiedlichen Graden als verbindlich betrachteten, voraussetzten, ohne dass daraus auf bestimmte Textformen geschlossen werden könnte, die ihnen vorlagen.

Der Band gibt einen instruktiven Einblick in die gegenwärtige Diskussion über die frühen Textformen der ntl. Schriften. Die Beschreibungen der Manuskripte sind bisweilen sehr technisch und nicht immer leicht nachzuvollziehen. Auch wird nicht ganz deutlich, ob die Vf. einheitlichen Prinzipien bei der Einteilung und Beurteilung der frühen Manuskripte folgen. In manchen Beiträgen werden diese in die traditionellen Gruppen alexandrinischer, „westlicher" und byzantinischer Texte eingeteilt, in anderen wird diese Einteilung dagegen mit Hinweis auf die neuere Diskussion aufgegeben. Schließlich wird der Zusammenhang zwischen den drei Teilen des Bandes nicht recht deutlich. So sehr es zu begrüßen ist, die Überlieferung der ntl. Texte im weiteren Horizont der Geschichte des frühen Christentums zu behandeln, so bleiben die verschiedenen Perspektiven des Bandes doch eher unverbunden nebeneinander stehen. Die Beziehungen zwischen den frühchristlichen Manuskripten und der Geschichte ihrer Überlieferung und ihres Gebrauchs im frühen Christentum sind darum noch genauer zu erforschen. Ein Anfang ist mit diesem Band auf jeden Fall gemacht.

Für die Geschichte des frühen Christentums spielt, wie bereits deutlich wurde, die apokryphe Literatur eine wichtige Rolle. Neben Textausgaben und Übersetzungen ins Englische und Deutsche[46] ist dafür auf zwei Oxforder Handbücher zu verweisen: Das *Handbook of Early Christian Apocrypha*[47] versammelt Beiträge zu verschiedenen Aspekten der frühchristlichen Apokryphen: Einleitungen in die frühchristliche apokryphe Literatur insgesamt und zu den einzelnen Bereichen (Evangelien, Apostelakten, Briefe, Apokalypsen); es behandelt weiter zentrale Themen, wie etwa den Zusammenhang frühjüdischer und frühchristlicher Apokryphen, Intention und Leserschaft apokrypher Texte sowie einige Einzelthemen: Thomasevangelium und historischer Jesus; Maria in der frühchristlichen Kunst; Liturgie in frühchristlichen Apokryphen; frühchristliche Apokryphen in vormoderner und zeitgenössischer Alltagskultur. Beteiligt sind zahlreiche bekannte Forscher auf dem Gebiet der Apokryphen (u. a. *Christopher Tuckett, Richard Bauckham, Larry Hurtado, François Bovon* und *James K. Elliott*). Das Handbuch bietet ein breites Spektrum von Perspektiven auf apokryphe Texte in der Geschichte des frühen Christentums und ist als Einführung in diesen Bereich gut geeignet. Dies gilt besonders deshalb, weil etliche Beiträge das Verhältnis dieser Schriften zu den kanonisch gewordenen Texten und ihre Stellung in der frühchristlichen Literatur behandeln. Auf diese Weise wird das Spektrum der literarischen Produktion des frühen Christentums in seiner Breite den Lesern vor Augen geführt und der Blick auf die Herausbildung eines Corpus verbindlicher Schriften geschärft.

Einem spezifischen Bereich, nämlich der frühchristlichen und frühjüdischen apokalyptischen Literatur, ist das andere hier zu nennende Handbuch gewidmet.[48] *John Collins* führt in die „Apokalyptik" als literarische Gattung und theologisches Phänomen ein. Er nimmt Bezug auf die Diskussion über seine eigene Definition von „Apokalypsen" aus dem Semeia-Band von 1979 und stellt sie in den weiteren Kontext dessen, was im vorliegenden Band unter „Apokalyptik" verstanden werden soll: Damit soll eine Weltsicht bezeichnet sein, die sich nicht nur in apokalyptischen Texten im engeren Sinn findet und in der übernatürliche Offenbarungen, die himmlische Welt, Engel und Dämonen sowie das endzeitliche Gericht eine zentrale Rolle spielen. Charakteristisch ist weiter das Vorkommen mythologischer Bilder, die häufig aus antiken Mythen (z. B. Ugarit und Babylon) stammen und eine Sicht evozieren, derzufolge Geschichte nicht von den Menschen, sondern von übernatürlichen Mächten bestimmt wird. Ein wesentliches Merkmal dieser Geschichtsschau ist, dass der endzeitliche Sieg der Gerechten bereits in der Gegenwart als feststehend ausgesagt wird. C. weist auch auf die problematischen Züge apokalyptischer Texte – insbes. die oftmals irritierend gewalttätigen Bilder – hin, stellt jedoch heraus, dass dies kein generelles oder gar konstitutives Merkmal apokalyptischer Literatur oder „der Apokalyptik" als Gesamtphänomen sei.

[45] *The Early Text of the New Testament*, hg. v. Charles E. Hill / Michael J. Kruger. – Oxford: Oxford University Press 2014. (XIV) 483 S., pb. £ 30,00 ISBN: 978–0–19–870969–5.

[46] Für die Evangelien sei verwiesen auf: Bart D. Ehrman / Zlatko Pleše: *The Apocryphal Gospels*. Texts and Translations, Oxford 2011; *Antike christliche Apokryphen*. I. Band: Evangelien und Verwandtes (in zwei Teilbänden), hg. v. Christoph Markschies / Jens Schröter, Tübingen 2012.

[47] *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, hg. v. Andrew Gregory / Christopher Tuckett. – Oxford: Oxford University Press 2015. (XII) 473 S., geb. £ 95,00 ISBN: 978–0–19–964411–7.

[48] *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, hg. v. John J. Collins. – Oxford: Oxford University Press 2014. (XIII) 546 S., geb. £ 97,00 ISBN: 978–0–19–985649–7. Zu verweisen wäre auch auf: *The Encyclopedia of Apocalypticism* (3 Bände), hg. v. John J. Collins / Bernard McGinn / Stephen J. Stein, New York/London 1998.

Die Einzelbeiträge sind fünf Themenbereichen zugeordnet: I. „Literary and Phenomenological Context": Hier werden die Beziehungen apokalyptischer Literatur zu prophetischen Texten (Ezechiel, Jesaja u. a.) und der Weisheitsliteratur herausgestellt, Schriftinterpretation in frühjüdischen Apokalypsen sowie das Vorkommen von Träumen und Visionen behandelt. Im II. Abschnitt zur „Social Function" wird die Einbettung der apokalyptischen Literatur in den Blick genommen. Frühe apokalyptische Texte lassen sich als Widerstandsliteratur auffassen, die eine Alternative zu imperialen Machtstrukturen entwerfen. Die soziale Funktion apokalyptischer Texte sollte jedoch darauf nicht reduziert werden, vielmehr sei die weiterreichende geschichtstheologische Dimension apokalyptischer Texte zu beachten, denn nicht alle dieser Texte seien „resistance literature". Das III. Kap. „Literary Features" behandelt v. a. rhetorische Aspekte apokalyptischer Texte. Es zeigt sich, dass diese Texte nicht immer einen Aufruf zum Widerstand intendieren, sondern auch ethische Aspekte in den Vordergrund stellen (*ethos*) oder zur Identifizierung mit positiven Figuren (Lamm, Märtyrer) einladen können (*pathos*). Ein weiterer Beitrag befasst sich am Beispiel der Interpretation der Tötung von Osama bin Laden mit Hilfe von Offb 17–18 (die „Hure Babylon") in den Medien mit der Funktion apokalyptischer Allegorien: Sie schaffen ein transzendentes Böses als Gegenüber, das von der Macht des Guten (Gott) überwunden wird. Unter der Überschrift IV. „Apocalyptic Theology" werden theologische Merkmale apokalyptischer Texte behandelt: determinism, dualism, ethics and behaviour, Apocalypse and Torah in Ancient Judaism, Apocalypticism and Christian Origins, Höllen- und Himmelfahrt, Apokalypsen in gnostischer und manichäischer Literatur, die imaginäre Welt der Apokalypsen. Das letzte Kap. V. „Apocalypse Now" behandelt Merkmale apokalyptischer Literatur, die auch heute noch von Bedeutung sind, etwa die politische Bedeutung des Messianismus im gegenwärtigen Judentum, apokalyptisches Denken im gegenwärtigen Christentum, Radikalismus und Gewalt sowie apokalyptische Elemente in der Popularkultur.

Das Handbuch bietet einen weitgespannten Einblick in die Apokalyptik. Die Breite des gewählten Zugangs bringt es mit sich, dass die Konturen bisweilen etwas unscharf werden. Die Frage, wie sich das Phänomen „Apokalyptik" genau beschreiben lässt, wird also weiter zu diskutieren sein. Der Band bietet dafür wertvolle Anregungen, nicht zuletzt durch die intensive Behandlung frühjüdischer und frühchristlicher Texte, die sich der Apokalyptik zurechnen lassen.

Abschließend soll auf die Diskussion über die Entstehung des ntl. Kanons eingegangen werden. Wie bereits deutlich wurde, spielt diese Frage sowohl im Blick auf die Unterscheidung kanonisch werdender von anderen frühchristlichen Texten eine Rolle als auch hinsichtlich der Entstehung eines Corpus autoritativer Schriften des Christentums, das damit zu demjenigen des Judentums tritt. Die Geschichte des ntl. Kanons ist damit Teil der Entstehung der christlichen Bibel insgesamt, die sich parallel zur jüdischen Bibel herausbildet. Das frühe Christentum kann sich dazu auf die Corpora Tora, Propheten und weitere Schriften beziehen,[49] die – wie auch im Judentum – als „Schrift", „Schriften" oder „heilige Schriften" bezeichnet werden. Damit ist kein feststehender jüdischer „Kanon" bezeichnet, vielmehr werden bestimmte Schriften(-gruppen) als autoritativ betrachtet, ohne dass damit deren Umfang oder Textgestalt genau fixiert wären.

Die Entstehungsgeschichte der Bibel ist das Thema der Darstellung Michael Satlows, Prof. of Judaic Studies and Religious Studies an der Brown Univ.[50] Im Vordergrund steht die Frage, wie die biblischen Bücher autoritativen Status als „heilige Schriften" erlangten. Dazu unterscheidet er zwischen „normative, literary and oracular authority". Damit ist gemeint, dass Texte normative Bedeutung für religiöse Gemeinschaften haben können, dass sie als Grundlage für die Entstehung späterer Texte dienen können und dass schließlich prophetische und apokalyptische Texte göttlich autorisierte Botschaften über die Zukunft enthalten, die von ihren Adressaten als autoritativ angesehen wurden.

S. zeichnet auf dieser Grundlage die Geschichte der biblischen Bücher in drei Teilen nach. Der erste Teil befasst sich mit den frühen Schriften Israels und Judas bis zur Entstehung der (beinahe) unabhängigen Provinz Juda und der Herausbildung der jüdischen Kolonie in Elephantine (bzw. den Chronikbüchern und den Büchern Esra und Nehemia). In dieser Zeit besaßen die Schriften S. zufolge keinen Status als „heilige" Texte. Das Deuteronomium hatte noch keinen „Gesetzescharakter" und der Pentateuch war noch im Entstehen begriffen. Der Versuch Esras, die Tora als Gesetzesnorm in Judäa zu etablieren, blieb erfolglos. Der zweite Teil behandelt die hellenistische Zeit, den Makkabäeraufstand, die Entstehung der Septuaginta sowie die Texte vom Toten Meer. Auch für diese Zeit könne nur in bestimmten Grenzen von der „Autorität" biblischer Texte gesprochen werden. Die Hasmonäer, unterstützt von den Sadduzäern, versuchten, die Tora als normative Grundlage des Judentums zu etablieren; die Septuaginta sei dagegen Zeugnis eines intellektuellen jüdischen Milieus in Alexandria; die Qumran-Gemeinschaft, in der bestimmte Texte autoritativen Status genossen, stelle einen Sonderfall dar, der nicht auf das Judentum insgesamt übertragen werden dürfe. Von einem allgemein anerkannten Status autoritativer, „heiliger" Bücher könne demzufolge im Judentum dieser Zeit nicht gesprochen werden. Vielmehr stellten die genannten historischen Phänomene Versuche dar, Schriften normative Geltung zu verschaffen, die aber auf bestimmte Kreise beschränkt blieben. Der dritte Teil ist der Zeit Jesu, des NT und der Rabbinen (bis ca. 220) gewidmet. Die Rabbinen knüpften an ältere Ansätze, der Tora Geltung zu verschaffen, an. Sie interpretierten diese als geschriebenes und ungeschriebenes Gesetz, das für das Judentum nach der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des Verlustes des Tempels die Grundlage sein müsse. Allerdings blieb die konkrete Textgestalt bis ins 11. Jh. hinein variabel.

Die ntl. Schriften erhalten deutlicher weniger Aufmerksamkeit. S. gibt einen Überblick über das Wirken Jesu im Judentum Galiläas und Judäas im 1. Jh. und schließt einen Abschnitt über das Wirken des Paulus an, bevor er zur Entstehung der Evangelien und zu christlichen Theologen des 2. Jh.s (Markion, Justin) übergeht. Er konstatiert, dass die Bibel, wie sie heute bekannt ist, erst im 4. Jh. entstand. Die Idee eines „Kanons" sei dabei auf christlicher Seite entwickelt worden, vornehmlich im Zusammenhang der Unterscheidung von „Orthodoxie" und „Häresie". Auf jüdischer Seite habe dagegen, ungeachtet des Insistierens der Rabbinen auf der Bedeutung der Tora, die Vorstellung eines autoritativen Textes lange Zeit keine vergleichbare Rolle gespielt.

S.s Buch ist eine anregende, mitunter auch provokative Studie über die autoritative Geltung der biblischen Texte. Sie ist v. a. im Blick auf die israelitischen und jüdischen Schriften und deren Stellung in der Geschichte Israels und des Judentums von Interesse. Für die Entstehung des NT und der christlichen Bibel trägt sie dagegen weniger aus. Ob sich seine These der sich erst spät herausbildenden autoritativen Stellung der maßgeblichen jüdischen Texte bewährt, wird die weitere Diskussion erweisen müssen. Dass er diese Schriften v. a. im Kontext der politischen und sozialen Geschichte betrachtet, ist für die Diskussion über die Entstehung der jüdischen und der christlichen Bibel zweifellos anregend. Zu kurz kommt dabei allerdings bisweilen die literaturgeschichtliche Perspektive, die zeigt, dass Aufnahme, Fortschreibung und Komposition von Schriften deren autoritative Geltung durchaus schon früher erkennen lassen, als es bei dem von S. vermittelten Eindruck den Anschein hat.

Aus anderer Perspektive widmet sich Michael Kruger, Samuel C. Patterson Prof. of New Testament and Early Christianity am Reformed Theological Seminary in Charlotte (North Carolina), der Kanonsthematik. In seiner ersten Studie[51] wirft er die Frage auf, woher das Christentum die Gewissheit nehmen könne, dass die „richtigen" 27 Schriften ins NT gelangt seien. K. konzentriert sich also auf das NT und wirft damit eine wichtige theologische Frage auf. Er geht dieses Thema so an, dass er zunächst verschiedene Kanonverständnisse vorstellt: das „Rezeptionsmodell" (der Kanon ist durch die Rezeption bestimmter Schriften in christlichen Gemeinden bzw. in der Kirche entstanden); das „historische" Modell (der Kanon enthält diejenigen Schriften, in denen sich authentische Jesusüberlieferung findet oder die auf apostolischen Ursprung zurückgehen) und das als „self-authenticating" bezeichnete Modell (der Kanon enthält selbst die Maßstäbe für seine Autorität und kann nicht von außen autorisiert werden). K. sieht in diesem dritten Modell den angemessenen Weg, die Autorität des Kanons zu begründen. Dazu rekurriert er auf die theologische Qualität und Vollkommenheit des Kanons, den Anspruch des NT, den neuen Bund Gottes zu bezeugen (2Kor 3,6) und die apostolische Tradition zu enthalten, sowie auf die schon zu einem frühen Zeitpunkt festzustellende Vorstellung der autoritativen Geltung atl. und ntl. Schriften (2Petr

[49] Vgl. Sir, Prol. 1f; 24f; vgl. Lk 24,44: Gesetz, Propheten und Psalmen. Daneben begegnet im NT häufig die Bezeichnung „Gesetz und Propheten" (z. B. Mt 5,17; 7,12; Lk 16,16; Joh 1,45; Apg 13,15; Röm 3,21).

[50] *Satlow*, Michael: *How the Bible Became Holy*. – New Haven: Yale University Press 2014. 368 S., pb. $ 35,00 ISBN: 978–0–300–17191–4.

[51] *Kruger*, Michael J.: *Canon Revisited*. Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books. – Wheaton/Ill.: Crossway Books 2012. 368 S., geb. $ 30,00 ISBN: 978–1–4335–0500–3.

3,16; 1Tim 5,18; 1Klem 47,1–3; Did 8,2 u. a.). Dies würde durch den Manuskriptbefund (Anzahl der Manuskripte ntl. Texte, frühe Zusammenstellungen der Evangelien und der Paulusbriefe, Verwendung von Codices anstelle von Rollen) bestätigt. Im letzten Abschnitt geht K. auf das Verhältnis von anerkannten, umstrittenen und abgelehnten („häretischen") Schriften des frühen Christentums ein. Er konstatiert, dass der Kanon kein uniformes Dokument ist, sondern eine Vielzahl von Perspektiven („canonical diversity") enthält, dass die hier enthaltenen Schriften jedoch einen Konsens der Kirche widerspiegeln würden, der zeige, dass der Kanon gegen Ende des 2. Jh.s im Prinzip abgeschlossen war, auch wenn er nicht formal eingeführt oder beschlossen wurde.

K.s Untersuchung enthält v. a. in den hinteren Teilen etliche wichtige und sicherlich zutreffende Beobachtungen. Insbes. seine Bemerkungen zum Manuskriptbefund sowie zur Diskussion über akzeptierte, umstrittene und verworfene Schriften im frühen Christentum sind für die Diskussion über die Entstehung des ntl. Kanons zu beachten. Problematischer erscheint dagegen sein Plädoyer für eine „Selbstautorisierung" der Schrift. Auch wenn er sich dafür auf reformatorische Tradition berufen kann, ist dieses Argument letztlich zirkulär. Eine Schrift erhält nicht schon dadurch autoritativen Status, dass sie diesen beansprucht (das tun viele, auch nichtkanonische Schriften des frühen Christentums). Zudem setzt die Idee des Kanons voraus, dass die darin befindlichen Schriften aus bestimmten Gründen als autoritativ *angesehen* werden. Der Prozess der Zusammenstellung dieser Schriften wird von K. selbst nachgezeichnet. Das theologische Argument scheint dabei nicht recht mit den kanonsgeschichtlichen Beobachtungen zusammenzupassen.

K.s zweite Studie zur Kanonsthematik ist nur ein Jahr später erschienen.[52] Es gibt demzufolge einige Überschneidungen mit der zuerst genannten Arbeit, etwa im Blick auf die Autorität frühchristlicher Vf. und die Akzeptanz und Zusammenstellung von Evangelien und Paulusbriefen in der frühen Kirche. Insgesamt hat diese Studie aber eine deutlichere kanonsgeschichtliche Ausrichtung als die erste. Das Argument einer „Selbstautorisierung" wird nicht wieder aufgenommen, stattdessen setzt sich K. mit einem Zugang auseinander, den er als „extrinsic model" bezeichnet. Diesem Ansatz, den K. als in der gegenwärtigen Diskussion über die Entstehung des ntl. Kanons vorherrschend beurteilt, möchte er ein „intrinsic model" entgegensetzen. Dieses entwickelt er in fünf Schritten, die anschließend in einer „Conclusion" zusammengefasst werden (204–210). Die fünf Kritikpunkte an dem „extrinsic model" sind: 1) die scharfe Entgegensetzung von „Schrift" und „Kanon" beruhe auf einem problematischen, formalen Verständnis von „Kanon", das der Sicht des frühen Christentums auf solche Schriften, die das Christuszeugnis in verbindlicher Weise formulieren, nicht gerecht werde; 2) die Behauptung, es habe im frühen Christentum keine Impulse für die Entstehung des Kanons gegeben, setze den inneren Triebkräften des Christentums, die zur Feststellung eigener verbindlicher Schriften geführt haben, auf fragwürdige Weise die These entgegen, der Kanon sei erst am Ende des 2. Jh.s aus kirchenpolitischen Gründen eingeführt worden; 3) die Behauptung, das frühe Christentum habe eine Abneigung gegen eine Verschriftlichung des Christuszeugnisses gehabt und stattdessen die mündliche Weitergabe von Überlieferungen bevorzugt, werde der Tatsache nicht gerecht, dass schriftliche Texte im Christentum von früher Zeit an eine wichtige Rolle spielten, wie etwa aus dem Gebrauch des AT, der Abfassung eigener Schriften seit früher Zeit, z. T. in „professional prose" (etwa Hebräerbrief oder lukanisches Doppelwerk) sowie der Verwendung des Codex und von nomina sacra hervorgehe; 4) die These, die ntl. Autoren hätten nicht intendiert, autoritative Texte zu produzieren, übersehe, dass sich bei Paulus mehrere Hinweise auf die apostolische Autorität finden, in der er seine Briefe schreibe. Ein analoger Befund ergebe sich aus Mk 1,1 (die Geschichte Jesu als „Evangelium" im Sinne der verbindlichen apostolischen Verkündigung); Joh 21,24 (die Autorisierung des Johannesevangeliums durch den Jünger, „der dies bezeugt und aufgeschrieben hat"); Lk 1,1–4 (die Betonung der Zuverlässigkeit der durch die Augenzeugen überlieferten apostolischen Tradition) und Mt 1 (die Jesusgeschichte als Vollendung der Geschichte Gottes mit Israel). Vergleichbares ließe sich auch über andere ntl. Schriften (Hebr, 2Petr, 1Joh) sagen; 5) die These, ntl. Schriften hätten erst gegen Ende des zweiten Jh.s den Status autoritativer Texte erhalten, würde die vielfältigen Entwicklungen übersehen, die zu dieser Sicht geführt hätten und die sich bereits deutlich früher (bei Justin, den Apostolischen Vätern und in ntl. Schriften selbst) feststellen ließen.[53]

K.s Studie stellt ein wichtiges Korrektiv zu einer einseitigen Sicht auf den Kanon als kirchenpolitisches Instrument vom Ende des zweiten Jh.s dar. Ob alle seine Beobachtungen in gleicher Weise relevant im Blick auf die Entstehung des ntl. Kanons sind, wird die weitere Diskussion erweisen. Des Weiteren sind die hier entwickelten Aspekte im Blick auf die Entstehung der christlichen und der jüdischen Bibel insgesamt – im Blick auf erstere speziell hinsichtlich des Zusammenhangs von „Altem Testament" und „Neuem Testament" – weiterzuentwickeln. Diesbezüglich wird auch das Gespräch mit der Untersuchung Michael Satlows (s. o.) zu führen sein, die zu ganz anderen Ergebnissen gelangt war.

5. Fazit

Der hier vorgelegte, notwendig selektive Blick auf gegenwärtige Tendenzen und Perspektiven der Erforschung des frühen Christentums hat gezeigt, dass es sich dabei um ein gegenwärtig überaus fruchtbares Forschungsfeld handelt. Die Konzeptionen einer „Geschichte des Urchristentums" und einer umfassenderen „Geschichte des antiken Christentums" werden dabei durch eine Perspektive ergänzt, die sich auf die Vielfalt christlicher Entwicklungen im politischen Kontext des Imperium Romanum sowie griechisch-römischer und jüdischer Kultur und Religion richtet. Dabei wird die Breite der christlichen Literatur dieser Zeit ebenso berücksichtigt wie die Herausbildung eigener Strukturen und Gemeinschaften in den Blick tritt. Schließlich wird die Entstehung eines Corpus autoritativer, „kanonischer" Schriften des Christentums auf diese Weise als Prozess erkennbar, der sich in Aufnahme und Neuinterpretation israelitisch-jüdischer Schriften einerseits, des Bezugs auf eine eigene, als verbindlich beurteilte „apostolische" Tradition andererseits, vollzieht.

Die hier vorgestellten Studien tragen zu dieser Diskussion in vielfältiger Weise bei. Dies gilt sowohl für die Gesamtdarstellungen als auch für Untersuchungen zu einzelnen Texten sowie zu historischen Fragen. Die in den diversen Sammelbänden zusammengetragenen Aspekte könnten dabei perspektivisch zu einer Gesamtschau auf die Geschichte des Christentums der ersten drei Jh.e führen, die von Harnacks Ansatz aufnimmt und im Horizont des aktuellen Forschungsstandes in theologische und geschichtswissenschaftliche Diskurse einbringt.

[52] *Ders.*: *The Question of Canon.* Challenging the Status Quo in the New Testament Debate. – Downers Grove, Ill.: IVP 2013. 256 S., pb. $ 19,20 ISBN: 978–0–8308–4031–1.

[53] An dieser Stelle wäre eine Auseinandersetzung mit der Studie von F. Watson: *Gospel Writing.* A Canonical Perspective, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2013 interessant gewesen. Watson vertritt die These, dass die Vier-Evangelien-Sammlung erst am Ende des 2. Jh.s aus kirchenpolitischen Gründen eingeführt worden sei. Krugers Studie setzt dem wichtige Argumente entgegen.

Exegese / Altes Testament

Focken, Friedrich-Emanuel: **Zwischen Landnahme und Königtum**. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Anfang und Ende der deuteronomistischen Richtererzählungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 252 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 258), geb. € 79,99 ISBN: 978–3–525–54039–8

Die vorliegende Studie ist die leicht überarbeitete Fassung der an der Univ. Heidelberg angenommenen und im Wintersemester 2011/2012 verteidigten Diss. von Friedrich-Emanuel Focken. Ausgangspunkt der Fragestellung sind die 1943 erschienenen überlieferungsgeschichtlichen Studien Martin Noths und insbes. seine Position zur dtr. Grundschicht des Richterbuches.

Die als geklärt geltende Problematik ist in den vergangenen beiden Jahrzehnten in Zusammenhang mit der Forschung zum Göttinger Schichtenmodell – ein umfassendes DtrG bleibt in durchgehender dtr. Grundschicht von Dtn – 2Kön bestehen – und v. a. zu einem neuen Fortschreibungsmodell, nach dem die dtr. Grundschicht zwischen dem fertigen Hexateuch und den bereits dtr. bearbeiteten Samuel- und Königsbüchern eingeschoben worden wäre – das Noth'sche Modell einer einzelnen Grundschicht wird in diesem Fall aufgegeben –, wiederum ins Zentrum der Diskussion geraten. Der Vf. möchte

zunächst dieses neue Fortschreibungsmodell prüfen, und sich so mit der umstrittenen Frage nach dem Verhältnis zwischen der dtr. Grundschicht des Richterbuches und der dtr. Grundschicht der Samuel- und Königsbücher auseinandersetzen.

In der Einleitung zu seiner Untersuchung bietet F. zunächst einen detaillierten und präzisen forschungsgeschichtlichen Überblick, der von der Position Martin Noths über das Göttinger Schichtenmodell bis hin zu den neueren Fortschreibungsmodellen reicht. Entscheidend sind dabei die Beobachtungen zu den Zeitangaben im DtrG sowie zum „zyklischen Geschichtsbild" der Richterzeit, das kritisiert und infrage gestellt wird. Mit der Begründung der Textauswahl sowie einigen methodischen Überlegungen endet der erste Teil der Arbeit. Nach der Feststellung der Unsicherheit von literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Urteilen diskutiert der Vf. fünf literarische Kriterien. Dies geschieht in der Überzeugung – O.H. Steck folgend –, dass möglichst wenige literarische Brüche angenommen werden müssen. Inhaltliche Komplexität ist dann kein zwingender Grund, eine Schichtung vorzunehmen, und wird daher vorstellbar. Abweichungen von vorgegebenen und erkannten Mustern sind ebenfalls möglich. Auch inhaltliche Spannungen in Erzählungen können durchaus einen Sinn ergeben. Wiederholungen, die keine erheblichen inhaltlichen Spannungen verursachen, dienen ebenfalls nicht unbedingt dazu, literarische Brüche nachzuweisen, und schließlich können alle anderen formalen und inhaltlichen Auffälligkeiten auch anders als durch „literarische Uneinheitlichkeit" erklärt werden.

Ausgehend von diesen Beobachtungen analysiert der Vf. im Hauptteil seiner Arbeit fünf Texte: „Die Erzählung von Josuas Tod und die Einleitung in die Richterzeit (Ri 2,6–3,6)", „Die Abimelecherzählung (Ri 8,33–9,57)", „Die Jiftacherzählung (Ri 10,6–12,7)", „Die Erzählung von Samuels Philistersieg (1Sam 7,2–17)" und schließlich „Die Begründung der Verwerfung von Israel und Juda (2Kön 17,7–23)". Nach der durch unterschiedliche Druckformate in literarische Schichtungen gegliederten Übersetzung folgt jeweils eine knapp gehaltene Analyse der Textstruktur, welche die detaillierte literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse einleitet.

Eine akkurate Diskussion der Einzelergebnisse ist an dieser Stelle nicht möglich. Im Folgenden wird daher lediglich auf die Endergebnisse der Untersuchung und auf die Methodik des Vf.s Bezug genommen, die kurz angedeutet und diskutiert werden sollen.

Als „Quelle" der DtrR gelten nach Auffassung des Vf.s der priesterschriftlich geprägte Hexateuch, die Liste der kleinen Richter, die Jiftacherzählung und die Grundschicht von 1Sam–2Kön mit der Erzählung des Sieges Samuels über die Philister. Neben kleineren Ergänzungen in den unterschiedlichen Teilen des Richterbuches wird in einem ersten Moment die Erzählung vom Tod Josuas und die Einleitung in die Zeit der Richter der Grundschicht hinzugefügt. Die jüngere Ergänzung – die Begründung der Verwerfung Israels und Judas – beeinflusst schließlich die Einleitung in die Richterzeit, die Erzählung von Abimelechs Kämpfen und auch die Jotamfabel. Die Ergänzungen der Samuel- und Königsbücher weisen demnach viel mehr Gemeinsamkeiten mit der dtr. Grundschicht des Richterbuches auf als mit der dtr. Grundschicht der Samuel- und Königsbücher selbst. Somit sieht der Vf. – mit Ausnahme der Jiftacherzählung – das neuere Fortschreibungsmodell bestätigt. Die dtr. Grundschicht des Richterbuches wird schließlich nachpriesterschriftlich datiert.

Ganz besonderen Wert legt der Vf. auf die chronologischen Untersuchungen der literarisch dargestellten Ereignisse zwischen dem Exodus und dem Tempelbau im literarischen Aufbau des DtrG. F. kann aufzeigen, dass die erzählte Chronologie genau den in 2Kön 6,1 genannten 480 Jahren entspricht. Zum Schluss wird auch überzeugend dargestellt, wie das zyklische Geschichtsverständnis des Richterbuches durch die Jiftacherzählung aufgehoben und somit ein Gottesbild vermittelt wird, das Geschichte strukturiert, aber auch ihre Strukturen aufheben kann.

Die These, dass die im Richterbuch vorhandenen Elemente des DtrG sekundär zwischen dem priesterschriftlichen Hexateuch und den deuteronomistisch überarbeiteten Samuel- und Königsbüchern hinzugefügt wurde, ist nicht neu. Dem Vf. gelingt es allerdings, zusätzliche Argumente zu liefern, die diese Theorie stützen. Der zentrale Teil seiner Untersuchung diskutiert ausführlich alle relevanten Positionen von Fachkollegen und definiert – methodisch sauber – die literarkritischen Schichtungen. Auch wenn das Gesamtbild begründet und in seiner Gesamtheit überzeugend wirkt, ist die Diskussion über die einzelnen Texte mit Sicherheit noch nicht abgeschlossen.

Wenn man Freude an der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Analyse hat, findet sich in dieser Diss. sehr viel interessantes Material. Natürlich muss man nicht nur die Methode, sondern auch die dafür notwendigen diachronen Vorannahmen teilen. Die Analyse ist dennoch methodisch korrekt durchgeführt. Das Bemühen, die Leser/innen durch die besprochenen Texte dank der häufigen Wiederholung der Fragestellung bzw. der verschiedenen Thesen zu begleiten sowie die häufigen Zusammenfassungen und das abschließende Kap., das die Hauptergebnisse der Analyse noch einmal präsentiert, sind besonders zu erwähnen. Auch zahlreiche Schaubilder verdeutlichen und systematisieren die Untersuchungsschritte sowie die Schlussthesen des Vf.s.

Angesichts der z.T. erheblichen Differenzen zwischen literar- und redaktionsgeschichtlichen Positionen kann man das Noth'sche Modell eines einheitlichen DtrG definitiv infrage stellen. Das ist in der gegenwärtigen Forschungslandschaft nichts Neues. Ob die von F. angebotenen Lösungen auch allgemein konsensfähig sein werden, wird sich noch zeigen müssen.

Aachen Simone Paganini

Gerstenberger, Erhard S.: **Arbeitsbuch Psalmen**. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 155 S., brosch. € 29,99 ISBN: 978–3–17–026994–1

Erhard S. Gerstenberger, em. Alttestamentler an der Univ. Marburg und (teils bis heute) auch in Brasilien lehrend, hat sich mit diversen Veröffentlichungen als Psalmenforscher profiliert. Dazu gehören seine Habil.schrift (*Der bittende Mensch*, Neukirchen-Vluyn 1980), ein englischsprachiger Kommentar (*Psalms*, Grand Rapids, MI 1988/2001 [2 Bände] [Forms of the Old Testament Literature Series {FOTL}, 14/15]) und dieses aus dem Portugiesischen übersetzte Grundlagenbuch.

Das *Arbeitsbuch Psalmen* bietet 11 Kap. und ist gerahmt durch eine Einführung und einen Epilog. Methodisch-didaktisch verwendet der Vf. verschiedene Stilmittel: Jedes Kap. beginnt mit einer „Ziel"-Formulierung. Die Ausführungen werden ergänzt mit „Frageboxen" (für Gruppendiskussionen), „Tipps" und Exkursen, die Hintergrundwissen zusammentragen (auf Fußnoten wird verzichtet). Zudem werden beispielhaft Aussageformen und Inhalte zu ausgewählten Psalmen tabellarisch zusammengestellt (anhand seiner FOTL-Kommentierungen) und darüber hinaus einzelne Psalmen kurz erörtert (ohne Darbietung des Psalmentextes). Der Band schließt mit einer Liste der behandelten Psalmen (insgesamt 37) und einem Abkürzungsverzeichnis (bibliographische Hinweise finden sich eingestreut und bezogen auf die jeweiligen Ausführungen).

Das erste Kap. bietet die Grundlage für die weiteren: Die Vorstellung der wesentlichen Textsorten leitet zur Interpretation der Psalmen im Rahmen ihrer (ursprünglichen) Zugehörigkeit und Verwendung in sozialgeschichtlichen und liturgischen Kontexten an. Nach diesem gattungsgeschichtlichen Gesamtaufriss folgen Erörterungen zu den individuellen und kollektiven Klage- und Dankliedern (Kap. II–III). Die Kap. IV–VI bieten unterschiedliche Typen von Hymnen dar: Ernte- und Siegeslieder, Lobeshymnen (Königs- und JHWH-Königs-Psalmen) sowie Lieder über Zion, Exodus und die Schöpfung. Die Kap. VII–VIII behandeln „Psalmen der Reflexion und Lehre", zunächst solche, die in weisheitlicher Art Vergänglichkeit und Ungerechtigkeit thematisieren, danach Beispiele von „Katechese und Homilie". Zum Schluss werden übergreifende Sachverhalte erörtert: Die theologischen Dimensionen des Psalters werden mit soziologischer Zuordnung unter vier Leitthemen gefasst (Kap. IX): 1. der schützende, heilende, helfende Gott (Familie); 2. der für Ernten und Siege sorgende Gott (Dorf, Kleinstadt, Heereseinheit); 3. der Gott der Ordnung und Gerechtigkeit (nationale, monarchische Religion); 4. der Gott der Gemeinde und des Kosmos (nachexilischer Universalismus im Kontext des persischen Großreichs). Danach (Kap. X) geht es um damalige und aktuelle Anwendungsbereiche der Psalmen, von der persönlichen Lektüre hin zur Verwendung im Gemeindeleben und der Liturgie. Das letzte Kap. (XI) enthält „Ressourcen zum Studium der Psalmen" und bringt Unterschiedliches zusammen: Hinweise zur Sprachgestalt der hebräischen Poesie (Parallelismus, Bilder, Strukturen), zur Entstehung von Teilsammlungen und zum Hinzufügen von Überschriften, Erwägungen zu einer „kanonischen Lektüre".

Für die Beurteilung erscheint es reizvoll, ein fast zeitgleich, in ähnlichem Umfang und mit analoger Absicht (Einführung und Basiswissen) erschienenes Buch von Johannes Schnocks (*Psalmen*, Paderborn 2014 [UTB, 3437]) vergleichend beizuziehen. G. nennt (wie Schnocks) Hilfsmittel und relevante Literatur zu den Psalmen und ihrer Erarbeitung (erwähnenswert wären auch die *Psalter-Synopse* [Stuttgart 2000] und die textanalytische Übersetzung A. Ruwes [*Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen*, Zürich 2012]). Das Besondere an G.s Arbeitsbuch ist sein pädagogisch-diskursiver Stil. Er führt nicht nur in Texte und Sachverhalte ein, sondern baut didaktisch abwechslungsreich mit vielen Fragen, Tipps und Diskussionsanregungen ständig hermeneutisch „Brücken" zwischen damals und heute. So wird zu Ps 55, in dem ein Vertrauter des Sprechenden zu seinem Widersacher geworden ist, der Tipp gegeben: „Heutige Mobbingphänomene bis hin zum Internet ‚Shitstorm' vergleichen!" (27) Oder im Kap. zu den (Gott-)König(s)-Psalmen wird gefragt: „Die monarchische Hierarchie ist antiquiert, oder nicht? Könnte man Gott als ‚Ober-Präsidenten' bezeichnen? Tauchen wir in eine vergangene Sozialordnung ein, wenn wir die biblischen Königsvorstellungen weiter benutzen?" (67) Schließlich zu Vergänglichkeitsaussagen in Ps 90 der Hinweis: „In der heutigen Popkultur werden ‚Leben und Tod', ‚Glück und Verhängnis' intensiv thematisiert. Suchen sie nach entsprechenden Texten!" (98) Die Bei-

spiele ließen sich stark vermehren. Sie zeigen das Bemühen des Vf.s, die Psalmen als (rituelle) „Gebrauchstexte" aus der damaligen Welt heraus zu verstehen und sie zugleich hermeneutisch-aktualisierend auf heutige Lebenswelten zu beziehen und mit ihnen ins Gespräch zu bringen. Diese doppelte Verschränkung der Psalmen mit alten und neuen Lebenswelten darf, ebenso wie seine profunde Kenntnis altorientalischer Vergleichstexte (mesopotamische Gebete und Lieder), als großes Plus notiert werden.

Was Darstellung und Aufbau betrifft, hätte die Text*gestalt* und ihre Erarbeitung mehr Gewicht verdient. Die Ausführungen gehörten (wie bei Schnocks) an den Anfang gestellt (der Vf. hat sie in Kap. XI „angehängt"), da sie Ausgangspunkt jeder Beschäftigung mit den Psalmen sind (bei einem Verständnis, das von einer engen Verzahnung von Gestalt und Gehalt ausgeht). Darüber hinaus hätte die Voranstellung einer verspoetisch-strukturierten Übersetzung jeweils vor den erörterten Psalmen (so Schnocks) die Wahrnehmung der Psalmen verstärkt (der nicht so umfangreiche Band hätte die zusätzlichen Seiten durchaus ertragen).

Die zweite kritische Anmerkung ist grundsätzlicher Art: Die vom Vf. dezidiert vertretene gattungsgeschichtliche Zugangsweise mit der Kontextuierung der Psalmen in sozialgeschichtlichen und rituell-liturgischen Gegebenheiten hat unbestritten ihr Recht und Verdienst. Die Hauptkritik des Rez.en am *Arbeitsbuch Psalmen* ist, dass neben dieser geschichtlichen die literarische und damit die biblische und (kanon-)theologische Kontextuierung nicht in gleicher Weise zu ihrem Recht kommt (diesbezüglich vertritt Schnocks nach Meinung des Rez.en einen ausgewogeneren Ansatz). Die vielfältigen innerbiblischen Bezüge der Psalmen (AT und Rezeption im NT) werden kaum gewürdigt, und die Kontextuierung der Psalmen im Psalter selbst spielt eine marginale Rolle. Das hat damit zu tun, dass der Vf. der neueren Forschung, die im Psalter eine wohl gefügte Komposition sieht, die neue Sinnhorizonte einstiftet, ablehnend gegenübersteht. Seine Kritik gegen eine zu individualistische Sichtweise ist berechtigt, allerdings ist eine solche nicht zwingend dieser Interpretation anzulasten. G.s Kanon-Vorbehalt scheint mit seiner Abneigung gegen eine „doktrinäre Verdichtung" (7) einherzugehen. Sie mündet in einen apriorischen „Theologie-Pluralismus". Der (in der Sache nicht einfach als Spätprodukt zu veranschlagende) „Kanon" verlangt neben dem Plural (Vielheit) zugleich eine Gewichtung des Singulars (Einheit). Für die jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften jedenfalls sind Buch und Kanon (Heilige Schrift[en]) der privilegierte Kontext, durch den sie die einzelnen Psalmen empfangen und verstehen.

Damit sind Pluspunkte wie Anfragen genannt. Wer sich (auch ohne Hebräischkenntnisse) den Psalmen vertieft zuwenden möchte, dem sind die handlichen Basisbücher von G. und Schnocks *beide* empfohlen: sie ergänzen sich. Um mit einem Wort von G. zu schließen: „Der Psalter des AT war und ist geistliche Herberge für Juden und Christen – und möglicherweise für zahllose andere Sinnsucher im Laufe der Jahrhunderte. Der offensichtliche Grund für dieses Phänomen sind die authentischen Erfahrungen des Göttlichen durch die Psalmisten […]". (151)

Linden Beat Weber

Ruiz, Eleuterio R.: **Das Land ist für die Armen da**. Psalm 37 und seine immer aktuelle Bedeutung. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 114 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 232), kt € 22,80 ISBN: 978–3–460–03324–5

Frevler und Gerechte weisen in den biblischen Darstellungen nicht nur konträre Haltungen und Lebensweisen auf, auch ihre Schicksale könnten nicht unterschiedlicher sein. So wird in der biblischen Weisheitsliteratur immer wieder die Hoffnung deutlich, dass dort, wo Tun und Ergehen auseinanderklaffen, sich Gott auf die Seite der Gerechten stellt bzw. stellen wird. Ps 37, in welchem Weisheit, Eschatologie und Prophetie eng miteinander verbunden sind, drückt das unerschütterliche Vertrauen des lyrischen Subjekts – und zwar im Angesicht von entgegengesetzten innerweltlichen sowie gegenwärtigen Erfahrungen – in einen grundsätzlich funktionierenden Tun-Ergehen-Zusammenhang aus. Die Verheißung einer zukünftigen von Gott hergestellten Gerechtigkeit und einer Etablierung des Reiches Gottes gehen hier einher mit der Belehrung der Adressaten des lyrischen Subjekts.

Das Buch von Eleuterio R. Ruiz geht zurück auf seine Diss. *„Los pobres tomarán posesión de la tierra". El Salmo 37 y su orientación escatológica* (Die Armen werden das Land in Besitz nehmen. Ps 37 und seine eschatologische Ausrichtung), welche im Jahr 2009 im spanischen Bibelverlag Editorial Verbo Divino publiziert wurde. In der hier zu besprechenden Veröffentlichung wurde diese Untersuchung für einen Leserkreis aufbereitet, welcher sich weniger für einen wissenschaftlichen und textkritischen Apparat, die Diskussion und Gegenüberstellung einzelner exegetischer Ansätze sowie den hebräischen Wortlaut interessiert, als vielmehr wissenschaftlich fundiert den Psalm 37 mit seinen Botschaften „bezogen auf die eigene Glaubenserfahrung" (12) erschließen möchte.

Der Band beginnt zunächst mit einer exegetischen Erschließung des Psalms (Kap. 1 [13–56]). Ausgehend von einer Datierung in der Mitte des 3. Jh.s v. Chr., sieht R. den Trägerkreis des Psalms in erster Linie in der armen Landbevölkerung des von den Ptolemäern beherrschten Gebietes (13f). In der Strukturanalyse wird sehr pointiert herausgearbeitet, dass es sich bei Ps 37 um eine durchaus wohldurchdachte und stilistisch kunstvolle Dichtung und eben keine lockere Sammlung von Weisheitssprüchen handelt (15–21). Dem schließt sich eine versweise Kommentierung des Psalms an. Dabei werden zahlreiche intertextuelle Verweise aufgezeigt und die jeweiligen Verse in deren Horizont ausgelegt. Folgende Hauptthesen werden formuliert: Im ersten Teil des Psalms (V. 1–11) tritt das lyrische Subjekt als Prophet auf, der durch die Sprache eines Weisheitslehrers seinen Schüler, der aus der Gruppe der armen Landbevölkerung des 3. Jh.s v. Chr. stammt, angesichts seines erfahrenen Unrechts ermahnt, um ihn zu beruhigen. In V. 12–26 erfährt die Argumentation des lyrischen Subjekts eine vertiefende, theoretische Fundierung. Während der Frevler untergehen wird, wird der Gerechte, dem der Segen Gottes garantiert ist, seinen Besitz teilen und leben. Diese feste Überzeugung liegt für das lyrische Subjekt jedoch nicht in weiter Ferne, vielmehr handelt es sich mit Blick auf die hier dargelegte Ausgangssituation um ein „in der Nähe angesetzte[s] Futur" (31). Der dritte Teil des Psalms (V. 27–40) stellt eine Ermahnung des lyrischen Subjekts dar, dem Weg der Gerechtigkeit im Vertrauen auf Gott zu folgen. Insgesamt betrachtet hält Ps 37 somit an der Vorstellung einer Vergeltungslehre und eines grundsätzlich funktionierenden Tun-Ergehen-Zusammenhangs fest, auch wenn gegenwärtige Erfahrungen des lyrischen Subjekts und seines Gegenübers dem zu widersprechen scheinen. Jedoch werden nicht die Menschen aus eigener Kraft die Ordnung wieder herstellen können, vielmehr ist es Gott selber, der in naher Zukunft eingreift und seine Gerechtigkeit in der Welt durchsetzen wird. Der Psalm ruft auf und ermahnt, angesichts des erfahrenen Unrechts weiterhin auf Gott und sein rettendes Eingreifen zu vertrauen und selber weiterhin den Weg der Gerechten zu gehen (52ff).

Der zweite Teil des Buches nimmt verschiedene Textverständnisse im Rahmen der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Psalms in den Blick (Kap. 2–6 [57–103]). Ausgangspunkte bilden zunächst Ps 37 im Kontext des Psalters und seiner Übersetzung in der Septuaginta. Letztere geht dann auch mit einer verstärkten Eschatologisierung und Hervorhebung des Verheißungscharakters einher (64ff). Schließlich zeuge die Kommentierung des Psalms in 4Q171 zum einen von einer aktualisierenden, speziell auf die Lebenssituation der essenischen (!) Gemeinschaft bezogenen Auslegung und zum anderen von einem Verständnis des Psalms als „prophetische Literatur, die sich auf das messianische Zeitalter bezieht" (78). Anschließend wird Mt 5,5 als Folgelinie zu Ps 36 LXX gesehen, wonach in beiden der Besitz als eschatologische Größe bekräftigt wird. Kap. 5 widmet sich der Eschatologie von Ps 37 in antiken Interpretationen (Targum, Midrasch, Origines, Eusebius von Caesarea, Diodorus von Tarsus, Didymus der Blinde, Ambrosius von Mailand, Augustinus von Hippo). Hier zeigt sich, dass v. a. die Kirchenväter weniger den weisheitlichen, sondern verstärkt den moralischen Charakter des Psalms betonen, welcher in einer eschatologisch-jenseitigen Perspektive und Erfüllung der Verheißung mündet. Diese Tendenz der Auslegung ist dann auch prägend für die folgenden Jh.e. Abschließend (Kap. 6 [98–104]) werden summarisch verschiedene Lesarten aus dem 20.–21. Jh. in den Blick genommen: so die Wahrnehmung des Psalms als Aneinanderreihung und lose Sammlung von zeitlosen Sprichwörtern, Zugänge aus einer sozioökonomischen, praktischen, eschatologischen und messianischen Orientierung sowie Zugänge ausgehend von Metapherkonzepten und -kategorisierungen.

R. gelingt es in durchaus beeindruckender Art und Weise, Ps 37 im Horizont einer Theologie der Befreiung, welche ihren Ausgangspunkt in der biblischen Exegese selber nimmt, sowohl für ein fachliches als auch exegetisch interessiertes Publikum auszulegen. Wissenschaftlich fundiert werden entscheidende Beobachtungen und deren Deutungen präsentiert, ohne sich in exegetischen Details und Diskursen zu verlieren. An einigen Stellen wären jedoch vertiefende und differenziertere Ausführungen notwendig (gerade mit Blick auf die Existenz einer essenischen Gemeinde als Vf. und Adressaten von 4Q171 oder den Lesarten aus dem 20. und 21. Jh.). Mit der Verbindung von „ursprünglicher" Aussageabsicht, der Frage nach Textverständnissen im Rahmen der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte sowie die Herausstellung möglicher gegenwärtiger Relevanz und Bedeutung von Ps 37 wird hier eine Form von Bibelauslegung präsentiert, die durchaus in der deutschsprachigen exegetischen Forschungslandschaft zu einzelnen Psalmen bisher kaum zum Tragen kam und kommt. Dass eine solche Verbindung positive Aspekte hervorbringt und diese auf leicht verständliche Art und Weise vermitteln kann, beweist diese Arbeit eindrücklich.

Aachen Annett Giercke-Ungermann

Exegese / Neues Testament

Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach „Nostra Aetate", hg. v. Stefan Schreiber / Thomas Schumacher. – Freiburg: Herder 2015. 316 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–451–31566–4

Der Band erscheint zum Jubiläum der Verabschiedung des Dokuments *Nostra Aetate* am 28.10.1965. „Der von *Nostra Aetate* vollzogene Paradigmenwechsel betrifft in besonderer Weise auch die Grundanliegen und Fragen der Schriftauslegung." (7) Das Werk wird durch ein kurzes Vorwort eröffnet (7–9) und versammelt zehn zumeist sehr interessante und lesenswerte Beiträge (11–314). Ein Autorenverzeichnis (315–316) schließt den Band ab. Es ist bedauerlich, dass auf ein Register der Bibelstellen verzichtet wurde. Ein derartiges Register wäre für einen Band, der sich mit „Anijudaismen in der Exegese" auseinandersetzt, eigentlich unverzichtbar.

Der erste Beitrag des Bandes von *Hans Hermann Henrix* führt in die Entstehungsgeschichte des anfangs umstrittenen Dokuments ein („*Nostra Aetate* – Eine Genese voller Spannungen und eine Besiegelung kirchlicher Neubesinnung" [11–40]). Die wechselvolle Geschichte und die Spannungen, das politische Tauziehen und die versuchten Einflussnahmen werden sowohl kompetent als auch spannend dargestellt. Der Leser kann nachvollziehen, wie sich der ursprüngliche Entwurf eines „Konzilsdekrets über die Juden" (28) zu einer „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" gewandelt hat. Anfangs war ein solches Dokument nicht zu erwarten. „Unter den fast 3.000 Eingaben von Bischöfen, Ordensgemeinschaften oder theologischen Fakultäten tauchte das Stichwort ‚Judentum' nur dreimal auf […]." (12) Das Dokument hatte jedoch auch gegen politischen Widerstand zu kämpfen, der v. a. aus der arabischen Welt kam (35). *Ursula Lievenbrück* eröffnet dem Leser die Struktur des Textes („Ein Rückblick auf *Nostra Aetate*. Kommentierende Darstellung eines viel kritisierten und viel gerühmten Konzilstextes" [41–75]). Man kann nur zustimmen, wenn L. bemerkt: „Wie NA insgesamt einen Meilenstein in der Geschichte der Relation des Christentums zu anderen Religionen darstellt, so kann die Bedeutung von NA 4 für die Entwicklung des jüdisch-christlichen Miteinanders in jüngerer Zeit kaum überschätzt werden." (72) Immerhin ist „[n]ach NA 4 eine pauschalisierende Verurteilung aller Juden als schuldig am Tode Christi nicht mehr haltbar" (73). *Andreas Renz* untersucht die Rezeption des Textes („Die Stärkung des ‚geistlichen Bandes' mit den ‚älteren Brüdern'. Die lehramtliche Rezeption von *Nostra Aetate* 4" [76–114]). Der Vf. zeigt, wie sehr der Text in seiner historischen Entstehungssituation verwurzelt ist, wenn dieser offene Fragen und problematische Aussagen von NA 4 aufzählt (77). Als offene Frage erwähnt R. u. a.: „Eine kritische Aufarbeitung des christlich motivierten Antijudaismus (mit Ausnahme des Kollektivschuldmotivs) und ein kirchliches Schuldbekenntnis fehlen." (ebd.) Zur Analyse der Grundlagen eines christlich motivierten Antijudaismus will das vorliegende Werk in einigen Kap.n einen Beitrag leisten. Schließlich ist die christliche Exegese biblischer Texte auch mit Aussagen der Schrift konfrontiert, welche als antijudaistisch angesehen werden müssen. Erfreuliche Entwicklungen, wie die Einführung des „Tages des Judentums", der in Österreich ökumenisch begangen wird (104), werden erwähnt. Bei der Nennung der positiven Entwicklungen fehlt es jedoch nicht an kritischer Distanz. So bemerkt R. zum Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa" der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden vom 16.3.1998: „Zu Recht wurde […] kritisiert, dass […] letztlich nur von der Schuld einzelner Glieder der Kirche, nicht aber auch von der Mitschuld und Verantwortung der Kirche insgesamt die Rede ist." (98) Im Beitrag *Roman Siebenrocks* erhält die wohl zentralste Aussage des Dokuments eine Würdigung („Nie mehr als verworfen ansehen … *Nostra Aetate* 4 als hermeneutischer Angelpunkt jeder Konzilsinterpretation" [115–131]). Das Pauluszitat aus dem Konzilstext wird so charakterisiert: „Im Bild vom guten Ölbaum Israels hat Paulus für diese Identität des Christlichen ein sprechendes Bild gefunden. Wir, die Heiden, sind als Zweige des wilden Ölbaums eingepfropft (Röm 11,17–24). Wir, die Heiden, sind zweite Wahl. Auch wenn eine zweite Wahl bei Gott immer noch als erstklassig einzuschätzen ist, ist die Anerkennung von Israels ‚zuerst' erheblich." (127) *Thomas Söding* geht einmal mehr auf zeitbedingte Elemente des Textes ein („Späte Einsicht. *Nostra Aetate* im Licht des Neuen Testaments" [132–157]). „Freilich zeigt sich im Abstand eines halben Jahrhunderts, mit welch enormem Selbstbewusstsein der Kirche die Beziehungen zu anderen Religionen beschrieben werden." (133) Darauf aufbauend entwickelt S. das Konzept einer „kreativen Rezeption": „Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer kreativen Rezeption, die *Nostra Aetate* nicht als End-, sondern als Startpunkt einer Entwicklung nimmt, die mit dem Konzil über das Konzil hinaus denken muss." (140) Und so weist er auf „fruchtbare Arbeitsfelder" hin. Dazu gehören auch die eher problematischen Aussagen ntl. Texte: „[…] *Nostra Aetate* [hat] sich auf solche neutestamentlichen Aussagen konzentriert, die der Entwicklung einer geschwisterlichen Beziehung zum Judentum günstig gesonnen sind, aber nicht diejenigen Texte bearbeitet, die den traditionellen Antijudaismus befeuert haben." (146) Nach S. gab es weitere Faktoren, welche den Umschwung in der christlichen Haltung zum Judentum beeinflussten: „*Nostra Aetate* hat eine breite Wirkung entfaltet. Das Dokument hat die Beziehung zum Judentum nachhaltig verbessert. Es war nicht der einzige Faktor, weil auch auf evangelischer Seite zeitgleich starke Veränderungen in einer ähnlichen Richtung angelaufen sind." (147f) *Franz Sedlmeier* wendet sich dem „erwählten Volk" zu („Das JHWH-Volk Israel und der von Gott nie gekündigte Bund" [158–182]). Auch wenn Papst Johannes Paul II. in „jener denkwürdigen Rede […] die wichtige Aussage vom ‚nie gekündigten Bund' zwischen Gott und seinem Volk Israel" (158) machte und dabei auf Röm 11,29 Bezug nahm, so scheint es nicht ausreichend, diesen Bund nur mit Bezug auf den „alttestamentlichen Befund" (162) zu analysieren. Auch *Dominik Helms* („Verstockung, Gericht und Heil in Jes 6,8–13" [183–202]) bleibt im Rahmen atl. Texte, deren Israel-Bezug unstrittig sein sollte. Mutiger ist hier der Beitrag *Stefan Schreibers* („Das Schlusswort einer großen Apologie. Paulus, Jesaja und die Juden in Rom [Apg 28,16–31]" [203–231]). Sch. zeigt, dass bereits die Fragestellung die Grundlage einer entsprechenden Auslegung ist: „Die Lektüre der Verteidigung des Paulus und seines Aufenthalts in Rom in der Apostelgeschichte hat deutlich gemacht, dass die Frage, auf die der Text in Bezug auf das Judentum antwortet, nicht lautet: Ist Israel aus dem Heil herausgefallen, hat es den Status des Gottesvolkes verloren, die Chance auf Umkehr endgültig verspielt? Sondern: Wie können wir von der Christus-Botschaft überzeugt sein, wenn große Teile der Juden diese ablehnen?" (229) Diese Analyse widerspricht auch einem Aspekt der gängigen Auslegung des Römerbriefes: Nach dieser wendet sich der Brief an eine mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde. Diese Annahme beruht jedoch auf philologischen Argumenten, deren Überzeugungskraft weit geringer ist, als gemeinhin angenommen. Es spricht vieles dafür, dass die Gemeinde mehrheitlich judenchristlich war.[1] Eine mehrheitlich judenchristliche Gemeinde passt auch weit besser zu der Auslegung von Römer 9–11 durch *Thomas Schumacher* („‚Gott hat sein Volk nicht verstoßen!' [Röm 11,2] Anmerkungen zu den Substitutionsmotiven in Röm 9–11" [232–277]). Der Beitrag zeigt fundiert auf, dass „offenbar nicht unbeträchtliche exegetische und philologische Spielräume" (238) für eine Neubewertung zahlreicher Negativaussagen bestehen. Detailliert wird die Ölbaum-Allegorie analysiert. Die Annahme, dass eine zentrale Stelle des Textes (Röm 9,6b) eine rhetorische Frage und keine Aussage sei, verändert den gesamten Text. Sch. schlägt als Übertragung vor: „Sind denn nicht alle aus Israel eben Israel?" (264) Mit der Änderung des Aussagesatzes in einen Fragesatz ändert sich die Auslegung und Ausrichtung der gesamten Passage. Dabei scheint die neue Auslegung sowohl sachlich angemessener als auch weniger judenfeindlich. Als Fazit wird festgehalten: „In Röm 9,6 wird mitnichten notwendigerweise eine Einengung des Israelbegriffs auf die christusgläubigen Juden vorgenommen, wie die gängigen Übersetzungen es nahelegen." (275)

Mit dem nicht unproblematischen Beitrag von *Maria Neubrand* und *Johannes Seidel* („Ist das Neue Testament antijüdisch? *Nostra Aetate* 4 als bleibende Herausforderung für die neutestamentliche Exegese" [278–314]) endet das Werk. Die beiden Vf. stellen fest: „Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Aufarbeitung der Verstrickung in die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes in keiner Berufsgruppe so spät und bis heute so wenig durchgeführt wurde wie in der deutschen, vor allem protestantischen Theologenschaft." (312) Aus Sicht des Textkritikers, der in die Arbeit an der *Editio Critica Maior* eingebunden ist, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Theologin und dieser Theologe offensichtlich mehr Zeit für Schuldzuweisungen an die andere Konfession als für die philologische Textarbeit übrig haben. In den folgenden drei Beispielen werden Einheitsübersetzung (EÜ) und Gute Nachricht (GN) zitiert, um zu zeigen, dass in durchaus ökumenischer Eintracht lange nach *Nostra Aetate* Bibelübersetzungen produziert wurden, bei denen an einer ganzen Reihe von Stellen ein Antijudaismus *gegen* die griechische Grammatik in den Text getragen wurde. Joh 8,43 (διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν) lautet in der Übersetzung der EÜ: „Warum versteht ihr nicht, was ich sage? Weil ihr nicht imstande seid, mein Wort zu hören." Die GN übersetzt: „Warum versteht ihr denn nicht, was ich sage? Weil ihr unfähig seid, mein Wort aufzunehmen." Ein kurzer Blick in die Septuaginta genügt, um festzustellen, dass mit ὅτι eine Frage fortgesetzt werden kann: „Warum versteht ihr meine Rede nicht? Könnt ihr etwa mein Wort nicht hören?" EÜ und GN stellen eine unnötige ontologische Verurteilung der jüdischen Zuhörer Jesu dar. Das gilt auch für Joh 8,45 (ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω οὐ πιστεύετέ μοι). EÜ: „Mir aber glaubt ihr nicht, weil ich die Wahrheit sage." Ähnlich die GN: „Gerade weil ich die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht." Geltende Grammatik wird ignoriert. *Verba dicendi* werden mit AcI bzw. mit Objektsatz konstruiert. Objektsätze werden durch ὅτι eingeleitet. Zwingend wäre also so zu übersetzen: „Mir aber glaubt ihr nicht, dass ich die Wahrheit sage." Mit Blick auf die Semantik des Griechischen muss die in der GN erzeugte Bedeutung als schwer erträglich qualifiziert werden. Auch Joh 8,47 (ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε· ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ) verträgt durchaus gewisse semantische Schönheitskorrekturen. EÜ: „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; ihr hört sie deshalb nicht, weil ihr nicht aus Gott seid." GN: „Wer Gott zum Vater hat, hört, was Gott sagt. Aber ihr hört es nicht, weil ihr ihn nicht zum Vater

[1] Vgl. dazu grundsätzlich Hans Förster: „Der Aufenthalt von Priska und Aquila in Ephesus und die juristischen Rahmenbedingungen ihrer Rückkehr nach Rom", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 105 (2014), 189–227, dort: 218–227.

habt." Die GN ergänzt an dieser Stelle den „Vater" ohne Bezug zum Text. Mit Blick darauf, dass wir Christen im Gebet Gott unseren Vater nennen, erscheint dieses Element der Paraphrase unnötig. Semantisch unhaltbar ist jedoch etwas Anderes: Die präpositionale Wendung hat eindeutig anaphorischen Bezug. Deswegen muss so übersetzt werden: „Wer aus Gott ist, hört Gottes Worte. Daraus folgt: Ihr hört nicht, und so seid ihr nicht aus Gott." Mit der philologisch korrekten Übersetzung wird das Kausalverhältnis umgekehrt: Die Zugehörigkeit zu Gott ist nicht ontologisch bedingt (als ob die Juden, weil sie Juden sind, Gottes Wort nicht hören könnten), sondern stellt eine Konsequenz aus dem eigenen Verhalten dar (weil sie auf Jesu Worte nicht hören, die in dieser Passage mit Gottes Wort gleichgesetzt werden, gehören sie aus Jesu Sicht nicht zu Gott).[2] Es wäre also, wie diese Beispiele zeigen – und sie ließen sich leicht vermehren –, durchaus lohnenswert, eine philologisch exakte Übertragung des NTs in ökumenischer Eintracht anzustreben, die derartige Probleme des Fortwirkens eines (theologischen?) Antijudaismus beseitigt.

Wien Hans Förster

Ein neues Geschlecht. Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins, hg. v. Markus Lang. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 332 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 105), geb. € 110,00 ISBN: 978–3–525–59364–6

Der Jubilar Wilhelm Pratscher, zu dessen Ehren die vorliegende Festschrift zusammengestellt wurde, hat immer wieder auf die Bedeutung des 2. Jh.s auch für die ntl. Wissenschaft hingewiesen, und gerade in diesem Grenzbereich zur Alten Kirche substantielle Beiträge vorgelegt (etwa seinen Kommentar zum 2. Clemensbrief; weitere Kommentarwerke sind angekündigt). Entsprechend bietet der Band v. a. Beiträge, die das frühe Christentum sozusagen vom 2. Jh. her in den Blick nehmen. Ein weiterer leitender Gesichtspunkt des Bandes ist die Pluralisierung des Christentums bzw. die Bewältigung der entstehenden Pluralität in dieser Frühzeit der Alten Kirche (*Markus Lang* in seinem Vorwort, 8).

Im Einzelnen bietet dazu *Hermut Löhr* (11–29) eine ausgewogene Übersicht über Sklavinnen und Sklaven sowie das Motiv „Sklaverei" in den frühen Gemeinden bis etwa Mitte des 2. Jh.s. Christinnen und Christen sind als Sklaven und Sklavenhalter gut bezeugt, aber beides doch offenbar nur in begrenztem Umfang. Immerhin war das Verhältnis Sklave – Herr ein wichtiger metaphernspendender Bereich für die Theologie. Sklaven werden als Subjekte ethischen Handelns ernstgenommen, doch eine gegen die Institution Sklaverei gerichtete etwa sozialutopische Programmatik ist nicht erkennbar (28).

Markus Öhler (30–50) stellt den Silvanus-Kult dar, der als häuslich-familiärer Privatkult im Westteil des Imperiums weiteste Verbreitung gefunden hatte (über 1100 kaiserzeitliche Weihinschriften sind bekannt), aber bei den Eliten wenig Anklang fand und daher in literarischen Texten kaum erwähnt wird, und der auch nie Teil der staatlich organisierten Ritualsysteme war. Ein ausschließlicher Sklavenkult war er jedoch auch nicht, wie Ö. in sorgfältiger sozialgeschichtlicher Quellenanalyse gegen die etwas vorschnellen Verallgemeinerungen bei Franz Bömer zeigt (dessen Arbeiten zu antiker Sklavenreligion aber natürlich grundlegend bleiben). Die Blüte des Kultes fällt gerade in das 2. und 3. Jh. des Prinzipats, mit dem Schwerpunkt auf Rom selbst. Ursprünglich auf eine ländliche Gottheit ausgerichtet (die auf dem Kapitol schon für die älteste römische Zeit belegt ist), gewinnt die Silvanusverehrung zunehmend städtischen Charakter und entwickelt Organisationsformen, die im Kontext des gegenwärtigen Forschungsinteresses an „antiken Vereinen" verstärkt Beachtung finden. Im Balkanraum erreichte der Silvanuskult stärker als andernorts regionale Eliten, wohl weil Silvanus dort mit lokalen Gottheiten identifiziert wurde. Manche Kulthandlungen waren offenbar Männern vorbehalten (unter explizitem Ausschluss von Frauen), während in anderen (regionalen? rituellen?) Kontexten Frauen in gleichem Maße wie Männer beteiligt gewesen zu sein scheinen. Interessant ist die familiäre Metaphorik, die Kultgenossen partiell füreinander verwendeten („familia Silvani", „pater" wohl für einen Patron u. ä., 36f). In einem zweiten Schritt vergleicht Ö. das, was sich über die Kultvereine des Silvanus sagen lässt mit dem, was der 1. Petrusbrief über christliche Gemeinden zu erkennen gibt (v. a. in sozioökonomischer Hinsicht), und notiert Ähnlichkeiten und Differenzen. Letztere liegen natürlich v. a. im Verhältnis zur Umgebungsgesellschaft auf der Hand. Die martyriumstheologischen Aussagen des Briefes versteht Ö. einem Trend der jüngeren Forschung folgend jedoch eher im Sinne allgemeiner Bedrängnisse als einer spezifischen Christenverfolgung. Damit liefert der Beitrag weitere Konkretionen zu Ö.s wichtigen Forschungen über antike Haus- und Vereinsreligiosität.

Jonathan A. Draper (53–80) setzt sich anhand der Weinstockmetaphorik in Joh 15 mit der Kritik an frühchristlichen Einheitsdiskursen auseinander, welche im Kontext der Postcolonial Studies formuliert worden sind (die faktisch aber weitgehend von Nordamerikanern betrieben werden). Diese Einheitsrhetoriken sind ja neuerdings dem Verdacht ausgesetzt, in Analogie zu kolonialen Inkorporationsdiskursen hegemoniale und imperiale Interessen im Sinne einer sozialen Mimikry auf die Kirche bzw. Jesusbewegung zu übertragen. D. ist Neutestamentler an der Univ. KwaZulu-Natal in Pietermaritzburg (Südafrika) und hat sich zum Bereich der Postcolonial Studies in der Exegese mehrfach geäußert. Den Weinstock umgibt ein in hohem Maße multivalentes Metaphernfeld, das jüdischerseits Israel, David, sein Haus bzw. den Messias, den Tempel, aber auch die Thora, die Weisheit und den Logos im Blick haben kann – so jedenfalls D. In Joh 15 werde weniger das Metaphernfeld „Israel als Weinstock" als vielmehr dasjenige „der Logos als Weinstock" aufgenommen und transformiert. Im Kontext postkolonialer Theorien ist das Hybridität (also ein Akt des Widerstandes durch Transformation), nicht Mimikry. D. bestreitet aber nicht, dass die Weinstockmetaphorik auch in totalisierenden Einheitsdiskursen Anwendung gefunden hat (78).

Judith Lieu (81–100) untersucht eher essayistisch die Relationen zwischen den Konzepten „Schrift" und „Häresie" im 2. Jh. (mit wichtigen, wenn auch nur beiläufigen Beobachtungen zur Geschichte des Konzeptes der „Häresie").

Paul-Gerhard Klumbies (101–121) vergleicht die Paulus- und die Lukasinterpretation des Markion. Seine Leitthese ist dabei, dass Markion seine grundlegenden Gedanken hermeneutisch ganz aus Paulus heraus entwickelt habe, nicht aus einem „außerhalb von Paulus liegenden Interpretationsschlüssel" (106). Für Paulus sei Gott weder aus dem Gesetz noch aus dem Schöpfungshandeln zu verstehen, sondern nur aus Jesus Christus heraus. Markion radikalisiere diesen Gedanken. D. h. aus der christologischen Offenbarung folge für Markion eine neue Sicht auch auf das Gesetz und die geschöpfliche Welt. 2 Kor 4,4 und 1 Kor 8,5f gaben Markion Anhaltspunkte zu seiner Zwei-Götter-Lehre. Ein lukanischer Einfluss sei nur zu einem sehr viel geringeren Anteil auszumachen (120). Wird mit dieser Sicht nicht der Bruch Markions mit einer jüdischen und atl. Heilsgeschichte verharmlost? Paulus empfindet Israel gegenüber eine Verbundenheit und Verpflichtung, von der bei Markion nichts vorhanden ist. Allerdings ist die Markionforschung in den letzten Jahren vielfach in Bewegung geraten, mit z. T. extremen und überraschenden Vorschlägen (zuletzt etwa durch Matthias Klinghardt), und bedarf sicher weiterer Untersuchungen.

Angela Standhartinger (122–149) vergleicht in detaillierter Nachzeichnung die Passagen bei Justin und Ptolemäus (Brief an Flora), die sich mit der Autorität der Schrift beschäftigen. Winrich Löhr und Christoph Markschies folgend wird dabei das Gottesbild des Ptolemäus im Mittelplatonismus verortet. Insgesamt zeigt ein solcher Vergleich, der auf Kategorien wie „orthodox" und „häretisch" verzichtet, wie dicht beide christlichen Denker beieinanderstehen, wie sie sich in einem gemeinsamen Diskurs bewegen. Ptolemäus kommt jedoch ohne ein heilsgeschichtliches Ablösungsmodell gegenüber Israel aus (144).

James D. G. Dunn behandelt die Jesustradition im 2 Clem, v. a. im Vergleich zum 1 Clem. Dabei zeigt sich, dass im Fall des 2 Clem nicht zwischen Jesusworten aus Evangelientexten (2 Clem 2,4 ist jedoch ein sicherer Fall), aus mündlicher Überlieferung oder aus „sekundärer Oralität" unterschieden werden kann, da Jesusworte bei einer gewissen Flexibilität des Wortlautes doch fester Teil der Unterweisung sind, z. T. auch in stabilen älteren Zusammenstellungen.

Wolfgang Wischmeyer (170–178) wirft einen kurzen Blick auf die Ignatiusbriefe im Kontext der „Zweiten Sophistik" (die freilich ein Containerbegriff ist); dabei folgt er der neueren Spätdatierung (50er- oder 60er-Jahre des 2. Jh.s).

Ferdinand R. Prostmeier (179–214) untersucht sehr detailliert die Jesusüberlieferung bei Theophilus von Antiochien. Für Theophilus ist das Christentum ja eine πολιτεία, eine „umfassende Lebensordnung" (181). Die Schrift erweist sich als „Einführung ins Christentum für Eliten" (181), spielt auch vielfach auf ntl. und andere frühchristliche Texte an, erwähnt aber Jesus nicht direkt und entfaltet auch keine Christologie, während Septuagintatexte vielfach zitiert werden.

Michael Lattke (215–235) behandelt die Apologie des Aristides, eine Schrift mit komplexer Textüberlieferung in mehreren Sprachen; der Beitrag ist eine Vorstudie zu seinem angekündigten Kommentar zu diesem Text.

Markus Lang (236–259) untersucht die fünf älteren apokryphen Apostelakten auf ihre Darstellung der „Obrigkeit" und kann plausibel zeigen, dass dabei markante Unterschiede zu notieren sind. Während etwa die Paulusakten intensiv Konflikte zwischen Staat und Christentum thematisieren, spielen diese in den Johannesakten nur eine periphere Rolle. Jeder der fünf Texte hat hier ein erkennbar eigenes Profil, obwohl sie später, etwa bei den Manichäern, z. T. als Corpus rezipiert wurden. Im Vorlauf zu diesen wichtigen Beobachtungen werden auch die Abhängigkeitsverhältnisse der Texte diskutiert (dazu ein zusammenfassendes Modell, 249).

Ulrich H. J. Körtner (263–281) befragt den Epheserbrief auf Bausteine zu einer Anthropologie des „alten" und „neuen" Menschen, die für neuere anthropologische und ethische Fragestellungen etwa aus der Biotechnologie fruchtbar gemacht werden können.

Michael Wolter (282–298) untersucht die frühen Belege für das Christentum als „drittes" oder „neues" Geschlecht und kontrastiert sie mit paulinischen Motiven.

Verzeichnisse der Vf., Autoren- und Quellenregister ergänzen den Band. Die Stärke dieser schönen Festschrift besteht v. a. darin, dass die sehr spezifischen Beiträge um das 2. Jh. und Fragen christlicher Identitätsbildung in dieser Epoche kreisen, oft je einzelne Texte oder Textgruppen im Blick haben, und sich auf diese Weise zu einem Ganzen fügen. Der Band ist damit eine gelungene Sammlung und für die patristische wie die ntl. Forschung gleichermaßen interessant.

Leipzig Marco Frenschkowski

[2] Vgl. hierzu grundsätzlich Hans Förster: „Die syntaktische Funktion von ὅτι in Joh 8.47", in: *New Testament Studies* 62 (2016), 157–166.

Weidemann, Hans-Ulrich: **Taufe und Mahlgemeinschaft**. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XVI) 462 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 338), Ln. € 139,00 ISBN: 978–3–16–153362–4

Die Studie Hans-Ulrich Weidemanns, die eine überarbeitete Fassung seiner 2008 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommenen Habil.schrift darstellt, füllt eine große Forschungslücke an der Schnittfläche ntl., liturgiegeschichtlicher und patristischer Forschung zur frühchristlichen Ritualgeschichte. Ausgehend von dem spätestens im 4./5. Jh. fassbaren Zusammenhang von Wassertaufe und Eucharistie im nachkonstantinischen Gottesdienst untersucht W. die in den Quellen fassbaren historischen Grundlagen dieses Zusammenhangs und kommt zu dem Ergebnis, dass „[d]ie ‚Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie' […] [entgegen der gängigen genetischen Erklärungsmodelle] nicht als lineare Entwicklungsgeschichte erzähl[t]" (401) werden kann, sondern dass ihr ein „Dispositiv" im Sinne eines „heterogenen Ensembles aus miteinander vernetzten diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken, Institutionen, Gegenständen und Akteuren" (401) zugrunde liegt.

Mit seiner Studie bewegt sich W. auf dem Feld der sozial- und ritualgeschichtlich orientierten Erforschung der frühchristlichen Mahlpraxis und aktueller liturgiegeschichtlicher Forschungsansätze, deren Ergebnisse, methodische Paradigmen und Impulse er produktiv aufnimmt. Der Anspruch und der methodische Ansatz, den historischen Hintergrund postbaptismaler Mähler jenseits monolinearer Ableitungsparadigmen und unter Vermeidung der Rückprojektion von jüngeren, mit dem Sakramentenbegriff bezeichneten Rituale zu untersuchen, werden präzise dargelegt und ergeben sich organisch aus den bisherigen Forschungsansätzen.

Die Darstellung der Analyseergebnisse ist in zwei Hauptteile gegliedert, die durch einen gut lesbaren Einleitungsteil und eine pointierte Schlussbetrachtung gerahmt sind. Die an den Kategorien „Quellen im 2. und 3. Jahrhundert" (Teil 1) und „Neues Testament" (Teil 2) orientierte Aufteilung der beiden Hauptteile erscheint zunächst ungewöhnlich, setzt aber den methodischen Ansatz der Studie konsequent auch in der Ordnung der Darstellung um.

Die Untersuchung der „Taufeucharistien und postbaptismalen Mähler in Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts" (Teil 1) ist gegliedert in kleinere Untersuchungseinheiten zur Didache, zu den Schriften Justins, den Paulus- und Petrusakten, den Thomasakten, den Pseudoclementinen, zu ausgewählten Schriften Tertullians und zur Traditio Apostolica (Kap. II–VIII). Die Kap. werden jeweils mit spezifischen Einleitungsfragen eröffnet, woraufhin die relevanten Passagen ausführlich im Hinblick auf die Forschungsfrage ausgewertet und die Ergebnisse in einem Fazit festgehalten werden. W. zeigt, dass die Quellen unterschiedliche Formen postbaptismaler Mähler belegen, die entsprechend der Heterogenität frühchristlicher Gruppierungen stark variieren und als „Teil der vorkonstantinischen liturgischen Pluralität" (402) zu verstehen sind. Diese heterogene ritualgeschichtliche Gemengelage in vorkonstantinischer Zeit beschreibt W. als Ausgangssituation für die „Standardisierungs- und Homogenisierungsprozesse" (19), die zur Herausbildung der relativ festen Strukturen der Taufeucharistien des 4. und 5. Jh.s geführt haben. Letztere stellten daher keine „‚Innovationen' im engeren Sinne" (402) dar.

Im zweiten Hauptteil der Studie untersucht W. den Zusammenhang zwischen Taufe und postbaptismalen Mählern im NT. Dazu untersucht er zunächst die Tauferzählungen in der Apg (Kap. IX), in denen zwar keine Verbindung zu *dem* „eucharistischen Brotritus" (223) hergestellt würde, die aber zeigten, dass im Kontext beschneidungsfreier Mission erst die von Nichtjuden und Juden gleichermaßen akzeptierte Gastfreundschaft den Abschluss des Initiationsvorgangs der Nichtjuden gebildet hätte. Während W. in der spezifischen Situation des antiochenischen Konflikts einen Beleg dafür sieht, dass sich die Tauftheologie v. a. an „Mahl-Krisen" herausgebildet habe (Kap. X), sieht er im 1Kor (Kap. XI–XII) die zentrale Weichenstellung für die Entwicklung von Taufeucharistien. Das Verhältnis von Taufe und Ersteucharistie im Hebr (Kap. XIII) sei im Rahmen des „*kultischen* Verständnis des christlichen Gottesdienstes" (377 [Hervorhebung im Original]) dadurch gekennzeichnet, dass der Getaufte erst bei der Eucharistie Anteil am Heiligen Geist bekäme. Insgesamt kommt W. zu dem Ergebnis, dass „die *Öffnung der innerjüdischen Ekklesia für Nichtjuden* und der Verzicht auf ihre Integration in das Volk Israel durch Beschneidung und Gesetzesobservanz eine entscheidende Weichenstellung auf dem Weg zur Ausbildung von ‚Taufeucharistien'" (402 [Hervorhebung im Original]) gewesen sei.

Kritische Anfragen sind an den metasprachlichen Ansatz zur Beschreibung der frühchristlichen Mahlpraxis zu stellen: Abgesehen vom unzureichend definiertem Gebrauch der Kategorien „Kultakt" (272), „Kultmahl" (117 u. ö.) oder „Kultätiologie" (320 u. ö.) ist es in heuristischer Sicht problematisch, die Begriffe „Eucharistie" und „eucharistisch" in einem doppelten Verständnis zu verwenden. W. gebraucht diese „in einem weiteren Sinne für alle Mahlformen, bei denen bestimmte, zumeist terminologisch an Hand der semantischen Felder εὐχαριστεῖν bzw. εὐλογεῖν identifizierbare Gebete eine zentrale Rolle spielen" (24), und in einem engeren Sinne für „Riten, bei denen fast ausschließlich Brot und Wein bzw. Wasser verwendet werden" (24) und die auf den Konsum von konsekrierten Nahrungsmitteln ausgerichtet seien. Trotz des Hinweises, dass die Grenzen zwischen diesen Formen fließend seien, werden damit zumindest einige Implikationen des in der Forschung lange dominanten, mittlerweile aber dekonstruierten Modells eines eucharistischen „Kultmahles" und eines nichtkultischen „Agapemahles" fortgeschrieben. Die von W. vertretene These eines christlichen „Kultmahles" schon im Hintergrund der frühesten Quellen steuert zuweilen W.s Quellenauswertung, wodurch er seinem eigenen Anspruch, ahistorische Rückprojektionen zu vermeiden, nicht gerecht wird. Dagegen erscheint dem Rez.en die ebenfalls verwendete Bezeichnung „postbaptismale Mähler" die sinnvollere metasprachliche Beschreibungskategorie zu sein, nicht zuletzt weil man davon ausgehen muss, dass Mahlgebete ein generelles Kennzeichen christlicher Mahlpraxis waren.

Insgesamt überschätzt W. – wie viele vor ihm – die (v. a. aus ritualtheoretischer Sicht begrenzten) methodischen Möglichkeiten, aus den frühen Quellen einen spezifischen Ritus zu rekonstruieren, bei dem unabhängig vom gemeinsamen Mahl, oder davon gerahmt (302), Brot und Wein/Wasser in Form eines eigenständigen Rituals als konsekrierte Lebensmittel aufgenommen worden wären. Insbes. a) aus 1Kor 11,23ff bzw. den sog. „Einsetzungsworten", aber z. B. auch b) aus den Manna-Bezügen u. a. im Hebr sowie c) aus anderen Metaphern, die im Hinblick auf ihre konkrete historische Referentialität vieldeutig sind, lässt sich kein Ritus rekonstruieren, bei dem (symbolische Mengen von) Brot und Wein – im Sinne der sog. „Einsetzungsworte" – konsekriert und konsumiert worden wären – und damit auch kein Mahl, das mit der Kultkategorie sinnvoll bezeichnet wäre. Dass die Mahlgebete in den Quellen opfermetaphorisch umschrieben werden, reicht hierfür nicht aus. Viele paulinische Aussagen zum Mahl in 1Kor 10f sind normativ zu verstehen und bilden eine spezifische Ritualpraxis nicht einfach deskriptiv ab.

W. nimmt zwar den sozial- und ritualgeschichtlich orientierten Ansatz zur Erforschung der frühchristlichen Mahlpraxis auf, der in vielen Studien im Rahmen des „Meals in the Greco-Roman World"-Seminar der Society of Biblical Literature von Klinghardt, Smith, McGowan, Taussig u. a. erprobt worden ist. Seine pauschale Kritik in der Einleitung an deren methodischen Ansatz, aus den Quellen eine überkulturell nachweisbare Struktur zu rekonstruieren (21f), ist aber in der Sache verfehlt und mit dem bloßen Verweis auf Justin (22) unzureichend. Eine Fundierung seiner Kritik durch eine detaillierte Auseinandersetzung mit *deren* Analyse der Quellen, insbes. von 1Kor 10f und der Did, fehlt. Zudem gleicht der o. g. methodische Ansatz W.s eigenem Vorgehen, der in Anknüpfung an Spinks von den „basic pattern" der nachkonstantinischen Taufeucharistie spricht, die eine „considerable diversity" einschließen (4). Anders als W. diesem Ansatz vorwirft, wird kein neues lineares Erklärungsmodell postuliert. Vielmehr werden sowohl die Heterogenität und Spezifika frühchristlicher Mahlkultur wie auch die Dynamik und Komplexität der ritualgeschichtlichen Entwicklung benannt, die durch viele, im Detail noch genauer zu erforschende Faktoren beeinflusst wurde.

Hierzu hat W. aber trotz dieser kritischen Punkte mit seiner gesamten Studie einen unverzichtbaren Forschungsbeitrag geleistet, der einerseits daran anschlussfähig ist, den Zusammenhang zwischen Initiationsritualen und Mahl auch in einer komparativen Perspektive im antiken Kontext zu erforschen. Andererseits ist aber v. a. auch die Einführung der Kategorie des „Dispositivs" zur Beschreibung der ritualgeschichtlichen Voraussetzungen für die nachkonstantinische Taufeucharistie für zukünftige Forschung anschlussfähig. Denn in der Tat liegt der ritualgeschichtlichen Entwicklung ein solches „Dispositiv" zugrunde, das auch wegen der hohen Anforderungen an Theorie und Beschreibungssprache zur Analyse der historisch komplexen und dynamischen Zusammenhänge in der ritualgeschichtlichen Entwicklung bisher noch nicht umfassend und adäquat beschrieben worden ist. Zuletzt muss konstatiert werden, dass hinter das in W.s Studie erreichte hohe Reflexionsniveau in der Beschreibung der frühchristlichen Ritualgeschichte nicht mehr zurückgegangen werden kann.

Dresden Jan Heilmann

Marshall, Mary: **The Portrayal of the Pharisees in the Gospels and Acts**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 265 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 254), geb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–53615–5

Over against the portrayal of Pharisees in individual works, Mary Marshall ambitiously examines all four Gospels and Acts, albeit each on its

own (redactional relationships aside). The introduction eschews traditional negative reputations of Pharisees and undifferentiated *Tendenzen* of the evangelists in favor of a redaction criticism that emphasizes both the authors' individuality and the world of the text. M. devotes four chap.s to each Gospel, treating Luke and Acts together, and adds a conclusion.

M. reads Mark's plot as driven by conflict, into which the Pharisees fit, although she rejects lumping all Jesus's opponents together and underscores particularity. But presuming that conflict drives the plot overlooks that it is also driven by potential followed by success or failure (e.g. 9:15ff). Her emphasis in Mark falls on Pharisaic opposition to the behavior of Jesus and his disciples, which focuses on christological misunderstanding and progressively intensifies. M. knows that Pharisees fall out from Jesus's crucifixion, but because they plot to destroy him in 3:6, she assigns them the same role as the collaborators in his execution. But here failure follows their potential to destroy; their absence disconfirms the same role. In Mark 7–8 Pharisaic misunderstandings bracketing the Syrophoenician woman and Jesus's ministry in the Decapolis are taken as legitimation of a gentile mission because of Jewish rejection. But in the narrative world, it can only be the rejection of *some* Jews.

M. investigates Matthew's redaction of Q and Mark and demonstrates increased prominence and culpability of Pharisees. The weight of their culpability is their misinterpretation of Torah, lack of bearing fruit worthy of repentance, and negative evaluation of God's emissaries, especially Jesus. She distinguishes Pharisees as leaders and teachers from other leaders and the Jewish populace. She glosses the leaven of the Pharisees and Sadducees as *teaching*. But does not the curious combination of the two groups also imply a similar place in socio-political systems? Relatedly, on the question of paying taxes M. affirms Jesus's acceptance of Caesar in public life, but even though she acknowledges political status in some Pharisees' access to Pilate, she would be well served by considering interpretations that consider Jesus's response to be anti-imperial. She judiciously rejects interpretations of the wicked tenants as implying a new vineyard and focuses instead on new tenants, but still pushes the analogy of the tenants who kill the landowner's son to the point of implicating Pharisees in Jesus's death. Again, their absence in the crucifixion means the failure of this potentiality in the plot.

Although Luke and Acts are discussed in the same chap., separate treatment occurs under a thematic schema so that M. concludes that each portrays Pharisees differently and presents a different character group. (How does this account for the continuity of a specific name as a basic mark of identity?) One problematic theme in her schema is the Pharisees' forfeiture of the kingdom. Jesus's critique of Pharisees for refusing to be baptized by John (7:29–30) is followed by the incident of Simon and the forgiven woman. Jesus tells Simon a parable about forgiving debts. Luke obviously presents the parable as persuasive for readers. When the incident ends without Simon's response, readers are left to ponder: Might Simon also be persuaded? M. takes the parable of the prodigal son also to be open-ended, but rather than to consider whether Jesus could persuade the Pharisees, she characterizes them by their attitudes before they heard him.

M. pursues the theme of exclusion also in Acts, but more with Jews in general than with Pharisees. She notes Peter's charge that Jerusalemites rejected and killed Jesus (3:14–15). But are not the many who believe among these? She also hesitantly analyzes *Jewish* rejection in Antioch, Corinth, and Rome. She could have been more reticent in that these are specific cases in *Paul's* mission alone. None implicates the Jewish populace. M. acknowledges that Pharisees have high status that Luke uses for apologetic purposes, particularly in the case of Gamaliel and Paul, who identifies himself as a Pharisee. This implicates Pharisees as defenders of Christ-followers. Further Pharisees appear as believers in Acts. M. takes issue with efforts to correlate Jesus's meals among Pharisees in Luke with symposia, primarily because of conflict rather than conviviality. But symposia discourses often critique behavior and can be controversial. Again, if Jesus's meal discourses are persuasive for readers, are they persuasive for his interlocutors?

The chap. on the Fourth Gospel emphasizes John's distinct christology as the cause of conflict with Pharisees even though their response to Jesus is divided. Often their complaint is how others respond to Jesus. Nevertheless, negative portrayals override positive traits. M. attributes high status to Pharisees, especially as social control agents. Although some plot against Jesus, they disappear from the crucifixion after their servants are mentioned in 18:3, and their opposition is differentiated from other groups. Nicodemus comes in for individual treatment as a Pharisee, but for M., he is persistently ambivalent. She overplays his night visit as synonymous with John's symbolic darkness ("to come by night" [3:2] is hardly "walking in the night" [11:10]). She shortchanges both Nicodemus and the Samaritan woman as Jesus's dialogue partners, and implies that in order for Nicodemus to follow Jesus, he must cease to be a Pharisee. This prevents him from contributing to the portrait of the Pharisees; they have pejorative traits apart from him. M. judiciously dissociates John from J. L. Martyn's hypothesis of a second level reading of the *birkath-ha-minim* and the expulsion of Christians from the synagogue.

This ambitious effort of portraying the Pharisees in all four Gospels and Acts certainly deserves a place in scholarly discussions. But a number of issues arise. When Pharisees appear suddenly in the Gospels, as in Jewish literature, they already occupy a place in a cultural repertoire, which the texts presume. M. occasionally appeals to their place in the socio-cultural world as an inference from the narrative. But this puts the cart before the horse because Pharisees appear without introduction and already have standing. Early on M. rejects David Gowler's *Host, Guest, Enemy, and Friend* as bound to a particular methodology. But Gowler explores the production of character in both ancient and modern literature. As a result, M. neglects how characterization takes place, and disregards that it is holistic, sequential, and therefore cumulative. Her thematic approach compartmentalizes and violates sequence (e.g. Acts can precede Luke). This inhibits revisions of what readers initially take to be true in the narrative world as when they discover Pharisees who are open to Christ-followers and believe. Moreover, unless Pharisees are mere straw, they are Jesus's interlocutors, susceptible of being persuaded. Characters (e.g. *Pharisees* and *Ioudaioi*) should also be dealt with in specifics of time, place, and persona. Thus, under the specifics of the context, John 8:44 is not a blanket condemnation of all Jews. Likewise, in John expulsion is not from *the* synagogue as such but occurs in only two places as local discipline in *a* synagogue. Future expulsion in 16:2 is similarly local discipline.

Durham Robert L. Brawley

Jesus, Paulus und die Texte von Qumran, hg. v. Jörg Frey / Edzard Popkes. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (X) 519 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 390), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–153212–2

Der recht voluminöse Band ist dem im Jahre 2012 verstorbenen Marburger Neutestamentler Friedrich Avemarie gewidmet. Die Beiträge des Bandes gehen auf eine Tagung in der Katholischen Akademie Schwerte im November 2009 zurück, die aus Anlass des 75. Geburtstages des Münchener Neutestamentlers und Qumranologen Heinz-Wolfgang Kuhn durchgeführt wurde. Die Beiträge sind nach folgenden vier Themen angeordnet: 1) „Jesus", 2) „Paulus", 3) „Qumran-Studien" und 4) „Jesus, Paulus und Qumran".

Der Band wird eingeleitet durch den Beitrag von *Jörg Frey*, „Jesus, Paulus und die Texte vom Toten Meer. Forschungsgeschichtliche und hermeneutische Perspektiven" (1–29), der als ein „Kabinett-Stück" die Forschungsgeschichte ab 1947 mit leichter Hand vorstellt und die darin obwaltenden hermeneutischen Fragestellungen herausstellt. Ausführlich bespricht er die Essener-Hypothese und zeigt ihre Schwachpunkte. Sie kommt für etwaige Berührungen mit dem NT nicht ernsthaft in Frage. Bemerkenswert ist, dass jedoch nahezu alle weiteren Beiträge im Band diese Hypothese voraussetzen. Der Vf. verweist auf viele Analogien: Die dualistischen Traditionen hinter 1QS 3f zeigen eine Nähe zum vierten Evangelium und zu Paulus; 1QS 11 lässt an die paulinische Rechtfertigungslehre denken. Besonders an der Gestalt des „Lehrers der Gerechtigkeit" wurden immer wieder jesuanische und/oder messianische Züge aufgezeigt. Doch haben solche vermeintlichen Analogien weniger Rückhalt in den Texten, sondern entspringen einem bestimmten Deutungsinteresse.

Den ersten Abschnitt eröffnet *Lutz Doering* mit „Jesus und der Sabbat im Licht der Qumrantexte" (33–61). Er diskutiert alle relevanten Belege in den Evangelien anhand der Sabbatbestimmungen im Jubiläenbuch und in den diversen halakhischen Texten Qumrans. Besonders bemerkenswert sind die dabei gewonnenen Hinweise auf die sabbatbezogene Gebetsliteratur: 52 Davidpsalmen für die Sabbate (11QPs^{a} 27,5ff), die Sabbatopferlieder, 4Q503 („Daily Prayer") und 4Q504–506 (*Dibre hamm^{e}'orot*); sie zeigen, dass gerade am Sabbat die Tradition der Gemeinschaft mit Gott besonders wichtig war. – *Albert L. A. Hogeterp*, „Jesus' Eschatology in the Light of the Texts from Qumran" (63–80), untersucht, welche Rolle die Eschatologie in den Worten Jesu über die Gottesherrschaft spielt und welchen Beitrag die Qumrantexte dazu leisten können. Besondere Aufmerksamkeit finden die Texte 4Q215a („Time of Righteousness") 1 ii; 4Q521 („Messianic Apocalypse") und 4Q418 (Instr^{d}) 122 ii+126 ii 5–13, die wertvolle Hinweise auf die Inhalte der eschatologischen Erwartungen dokumentieren, dies besonders im Blick auf die soziopolitische Situation der Abfassungszeiten. *Ursula Schattner-Rieser*, „Das Aramäische zur Zeit Jesu, ‚ABBA!' und das Vaterunser" (81–144), bietet eine neue Rekonstruktion der aramäischen Sprachgestalt des Vaterunsers auf der Basis der mittelaramäischen Texte aus Qumran (z.B. 1QGenAp; 4QTob) und der kurzen Gebetsrufe Jesu in den Evangelien (138f). Die Vf.in erklärt die einzelnen Bitten philologisch und zieht Analogien aus der rabbinischen Literatur und den palästinensischen Targumim bei. Besonders wertvoll sind die Synopsen der verschiedenen Versionen des Vaterunsers (140–144). *Hermann Lichtenberger* stellt mit seinem Beitrag „Mt 18,10 und die Engel in Qumran" (145–160) die Frage nach dem Verhältnis der Schutzengel (auf der Erde) zu den „Angesichtsengeln", die unmittelbar vor Gott Dienst tun. Er sichtet die verschiedenen Engelklassen und ihre Funktionen; in der frühjüdischen Apokalyptik und Mystik wurde schon bald der Gedanke einer dauerhaften Gemeinschaft mit den Engeln entwickelt, für die Gemeinde von Qumran das grundlegende ekklesiologische Motiv, aber eine Analogie zu Mt 18,10 findet sich in Qumran nicht.

Den zweiten Abschnitt „Paulus" leitet *Christian Metzenthin* mit seinem Beitrag „Jüdische Gelehrsamkeit bei Paulus" (163–183) ein, in dem er fragt, inwiefern sich in den Paulusbriefen Techniken jüdischer Schriftauslegungs-Praxis zeigen. Die Zitierweisen in Qumran und in den Paulusbriefen sind ähnlich, aber doch unterschiedlich: Beide pflegten einen kreativen Umgang mit den Zitaten, da wohl eine autoritative Textversion des AT noch nicht vorlag. Charakteristisch ist die

Aufnahme und allegorische Deutung einzelner Zitatelemente sowie die feste Überzeugung, dass die Aussagen der Propheten für die eigene Zeit Qumrans und des Paulus geschrieben worden seien. Beiden gemeinsam ist eine große Vertrautheit mit der Praxis der jüdischen Schriftauslegung. *Friedrich Avemarie* (†), „Gab es eine vorrabbinische Gezera schawa?" (185–230), betont, dass Qumran und Paulus diese Methode der Schriftauslegung kannten, sie aber anders als die Rabbinen einsetzten. Letztere setzten die Gezera schawa eher analytisch-klassifizierend ein, Paulus und Qumran dagegen synthetisch-fokussierend. *Enno Edzard Popkes*, „Essenisch-qumranische und paulinische Psalmen-Rezeption" (231–250), liefert einen Beitrag zur frühjüdischen Schrifthermeneutik. Etwas langatmig tastet er sich an sein Thema heran. In 11QPs[a] zeige sich in markanter Weise qumranische Psalmenrezeption mit ihrer charakteristischen Akzentverschiebung durch die Loslösung vom Tempelkult hin zum Lobpreis der Gemeinde. Die liturgisch orientierte Psalmenrezeption ist bei Paulus nicht zu erkennen, ebenfalls nicht eine fortlaufende Kommentierung im Pescher-Stil. Eher zitiert er die prophetisch verstandenen Psalmen wie Reflexionszitate und nutzt dabei durchgehend die LXX-Fassung. *George J. Brooke*, „Weak or Sinful? A Body of Rhetoric – on the Use of Physical Metaphors in Romans 3 and the *Hodayot*" (251–262), untersucht die Nennungen diverser Körperteile in Röm 3 und vergleicht sie mit einigen Stellen in 1QH (13,11–13; 12,7–8.34–35; 16,28–38). Er kommt zu dem Schluss, dass innere Körperteile gerne als Metapher für Emotionen (vgl. Hodayot), äußere Körperteile zur Darstellung von Handlungen gebraucht werden. Kein Wunder, dass auch Paulus zur Darstellung der Sündhaftigkeit des Menschen Körpermetaphorik heranzieht. *Francesco Zanella*, „Das Vokabular für ‚Gerechtigkeit' in den Qumranschriften und bei Paulus" (263–290), weist Ähnlichkeiten zwischen Qumran und Paulus auf, aber auch die Differenz, dass für Qumran im Gegensatz zu Paulus Gerechtigkeit mit Gesetzesgehorsam verbunden ist. *Judith H. Newman*, „Covenant Renewal and Transformational Scripts in the Performance of the *Hodayot* and *2 Corinthians*" (291–326), geht es um einen Bezug der Verklärung Jesu (2 Kor 3,4–11) zum Bundesschluss des Moses in Ex 34. N. sieht die von ihr analysierten Quellentexte in einem Entwicklungsprozess befindlich, aus dem heraus sowohl die Hodayot als auch Paulus ihr Motiv vom strahlenden Antlitz des Moses schöpften. Diese Verklärung legitimierte den Mose als Gesetzgeber, den Lehrer der Gerechtigkeit als Gründer der Qumrangemeinde und Paulus als neuen Offenbarungsmittler.

Den dritten Abschnitt „Qumran-Studien" leitet *Michael Becker* mit seinem Beitrag „Zwischen Kult, Verein und Eschaton. Zur Diskussion um die Mähler in der *yaḥad*-Gemeinschaft" (331–357) ein. Sah man kurz nach der Entdeckung von Höhle 1 in 1QS 6 und 1QSa 2 markante Vorbilder zum christlichen Abendmahl, so ist trotz äußerer Vergleichbarkeit (Mahl als gemeinschaftsbildendes Ereignis u.a.) das Qumranmahl doch eher ein Dokument funktionierender Gemeindehierarchie fern jeder liturgischer Performation. *Jean-Sébastien Rey*, „4QInstruction and its Relevance for Understanding Early Christian Writings" (359–381), geht zuerst einigen Begriffen und Motiven nach: כלי in 4Q416 2 ii 21 versus σκεῦος in 1Thess 4,4 (Metapher für eine Frau); בשר „Fleisch" in 4QInstr und σάρξ bei Paulus (Röm 8,1–11; Gal 5,13–25) und der damit verbundene Leib-Geist-Dualismus. Die Rechtfertigung nach Gal 2,16 ist weniger mit Ps 143,2, als vielmehr mit Aussagen in 4QInstr[a] zu vergleichen (z.B. 2 i 16 „Vor seinem Zorn hat niemand Bestand. Wer soll gerechtfertigt werden, wenn er das Urteil spricht?"). Hier wird die Rechtfertigung nicht aufgrund einer Beziehung zum Gesetz gewährt, sondern aufgrund der Weisheit der Lebensführung. Für Weiteres muss auf diesen überaus reichhaltigen Artikel selbst verwiesen werden. *Reinhard Achenbach*, „11QMelki-Zedek und der Repräsentant Zions in Jesaja 61" (383–392), zieht aus dem Vergleich von 11Q13 und Jes 61 den Schluss, dass hinter dem Melki-Zedek-Midrasch das Institut des Jerusalemer Hohenpriesters zu sehen ist, der als höchste priesterliche Autorität auf sein Recht pocht, das Erlassjahr auszurufen. *James H. Charlesworth*, „הברכה על-הר גרזים – An Unknown Dead Sea Scroll and Speculations Focused on the *Vorlage* of Deuteronomy 27:4" (39–414), möchte die Jh.e alte Crux, ob in Dtn 27,4 der Altarbau auf dem Garizim (Sam) oder auf dem Ebal (MT) erfolgte, mit Hilfe eines bisher unveröffentlichten Qumran-Fragments lösen, das den Text Dtn 27,4b–6 enthält und „Garizim" liest. Der Vf. vertritt die Hypothese, dass nach der Zerstörung des Tempels auf dem Garizim durch Johannes Hyrkan im Jahre 128 v. Chr. in der Texttradition der Name durch Ebal ersetzt worden sei. Dagegen spricht aber die zeitlich frühere LXX, es sei denn, man halte auch die LXX-Lesung bereits für antisamaritanisch korrigiert.

Der vierte Abschnitt „Jesus, Paulus und Qumran" wird bestimmt von *Heinz-Wolfgang Kuhns* „Überlegungen zu Jesus im Licht der Qumrangemeinde und Bemerkungen zum Projekt ‚Qumran und Paulus'" (417–471), zugleich eine erweiterte Ajourierung früherer Beiträge. Zunächst reflektiert der Vf. noch einmal die grundsätzlichen Probleme, die einem direkten Vergleich von Qumran und Jesus und Urchristentum entgegenstehen. In einer grandiosen Tour d'Horizon schreitet der Vf. die Themenbereiche Speisegesetze, Reinheit, Sabbat, Ehescheidung und Liebesgebot ab und zeigt Vergleichbarkeiten und Analogien. Besondere Aufmerksamkeit findet die den Qumranschriften und Paulus gemeinsame Eschatologie, aber: „Die eschatologisch-gegenwärtigen Aussagen der Qumrantexte gründen in der Heilsgegenwart Gottes aufgrund des Selbstverständnisses der Gemeinde [...]. Ganz anders bei Jesus: Die Verkündigung der Gegenwart der Königsherrschaft Gottes gründet in dem Anspruch Jesu, dass in seinem Wirken Gottes Herrsein aufgerichtet wird." (440) Den Abschluss bildet ein Bericht des Vf.s über sein Münchener Projekt „Qumran und Paulus". Der Band wird erschlossen durch mehrere ausführliche Register (475–519).

Obwohl die Qualität der einzelnen Beiträge recht unterschiedlich ist, muss man dem Buch bescheinigen, dass es einen ausgezeichneten Überblick über die aktuellen Fragestellungen gibt.

Bonn Heinz-Josef Fabry

Ehrensperger, Kathy: **Paul at the Crossroads of Cultures**. Theologizing in the Space Between. – London: Blooomsburg 2015. (XIV) 288 S. (Library of New Testament Studies, 456), pb. £ 19,99 ISBN: 978–0–567–66262–0

In dieser Studie greift Kathy Ehrensperger das alte Problem der Kultur des (jüdischen) Paulus und seiner (nichtjüdischen) Gemeinden auf. Sie zweifelt an einem eklatanten Bruch zwischen den Aposteln Petrus und Paulus sowie einer sofortigen Abspaltung des Urchristentums vom Judentum durch die Gründung der paulinischen Gemeinden. Damit sieht sie Paulus, gemäß der neuen Perspektive, fest im Judentum verwurzelt. Das Urchristentum versteht sie als eine heterogene Gruppierung mit einer potentiellen Einheit in der Vielfalt von unterschiedlichen Kulturen, die nicht nach dem alten Denkmuster des Hellenismus zu einer Mischkultur verschmelzen, sondern ihre kulturelle Verankerung beibehalten. Dabei versucht sie, den Kommunikationsprozess in der paulinischen Korrespondenz als Verhandlung zwischen diesen Kulturen mit den hermeneutischen Konzepten des Bilingualismus und Bikulturalismus zu verstehen.

Zunächst richtet E. ihren Blick auf die Debatte um das Judentum und den Hellenismus (Kap. 2). Dabei versucht sie das alte Paradigma von einer hellenisierten mediterranen Welt zu durchbrechen, indem sie aufzeigt, dass das ursprüngliche Konzept des Hellenismus von Johann Gustav Bernhard Droysen nicht mehr tragfähig ist. E. lehnt ein vereinfachtes, synkretistisches Modell eines hellenisierten Judentums sowie neuere kulturhermeneutische Konzepte wie das der „hybridity" – ein Terminus aus der postkolonialen Theorie – ab. Zwar bestreitet sie nicht, dass antike Kulturen einander auf unterschiedlichen Ebenen beeinflussen, jedoch erkennt sie daraus keine zwingende Vermischung von Kulturen, sondern eine Koexistenz, bei der auf verschiedene Art und Weise Kommunikationsprozesse stattfinden. Um diese Kommunikationsprozesse besser verstehen zu können, widmet sich E. den modernen Ansätzen des Bilingualismus und Bikulturalismus (Kap. 3), wonach eine Person unterschiedliche Sprachen und Kulturen gleichzeitig in sich vereinen und ausüben kann, ohne dabei von einer neuen, fusionierten Kultur zu sprechen. Neben verschiedenen Diskussionen über die Definition von Kultur sowie deren Unterscheidung von Ethnizität stellt E. die Verbindung von Sprache und Kultur heraus. Dabei bemerkt sie, dass die Annahme einer lingua franca (bei Paulus Griechisch) nicht zugleich eine Inkulturation der griechischen Kultur bedeuten muss, da Sprachen auf unterschiedliche Weise adaptiert werden. Aus diesen hermeneutischen Überlegungen kann Paulus als eine bilinguale und bikulturelle Person verstanden werden, die ein besonderes Gespür für Kommunikationsprozesse zwischen unterschiedlichen Sprach- und Kulturräumen besitzt. Neben den Einflüssen der Sprachen benennt E. die Bedeutung der griechischen *paideia* und der römischen *humanitas* für die lokalen Eliten (Kap. 4). Dennoch zeigt sie mehrere Beispiele auf, in denen eine Mehrsprachigkeit und ein Verständnis für das Ausleben verschiedener Kulturen sowie eine lokale Identität, unabhängig von griechischen und römischen Einflüssen, vorhanden sind. In einigen Fällen kann ein solcher Bilingualismus und Bikulturalismus zu einer Vermittlerrolle zwischen der lokalen und der dominanten (griechisch-)römischen Kultur führen (z.B. Manetho, Lucian, Josephus, Philo). Eine solche Vermittlerrolle wird auch dem Apostel Paulus zugeschrieben. Dennoch macht E. eine klare Dichotomie im Römischen Imperium aus, wonach zwischen Inhabern der römischen *humanitas* (und der griechischen *paideia*) und den sog. unzivilisierten Völkern seitens des Imperiums unterschieden und eine Grenze zwischen „uns und den anderen" aufgebaut wird – ein Zeichen für eine deutliche Abgrenzung der Kulturen. Eine solche terminologische Differenz zwischen „uns und den anderen" ist auch bei Paulus in Bezug auf Juden und Nichtjuden zu erkennen, wobei der Apostel verschiedene Termini zur Unterscheidung benutzt (z.B. *genos/ethnē; peritomē/akrobustia; Ioudaioi/Hellēnes*) und sich selbst eindeutig als Juden charakterisiert (Kap. 5). Für Paulus gibt es außerdem die Gruppe der Sympathisanten (oder Gottesfürchtigen), die sich durch eine monotheistische Treue zum Gott Israels auszeichnen, indem sie anderen Göttern entsagen. Neben diesen deutlichen Kategorien für den Apostel attestiert E. Paulus eine jüdische Erziehung sowie Grundkenntnisse der griechischen und römischen Kultur und der griechisch-jüdischen Tradition, bezweifelt jedoch, dass er eine fundierte griechische Erziehung genoss. Damit ist Paulus, laut E., fest in der Kultur und den Traditionen des Judentums verwurzelt, wobei er als bilinguale und bikulturelle Person Kenntnisse der griechisch-römischen Kultursphäre aufweist. Mit dieser festen Verwurzelung lässt sich auch die Verwendung der jüdischen Schriften in der paulinischen Korrespondenz erklären (Kap. 6). Obwohl sich Paulus der griechischen Sprache bedient, gelingt es ihm, das jüdische Narrativ auf die christlichen (nichtjüdischen) Gemeinden anzuwenden. Anhand eines Vergleichs der jüdisch-paulinischen *pistis*-Terminologie mit der römischen *fides*-Ideologie möchte E. aufzeigen, dass Paulus zwar mögliche Anlehnungen an das römische Ideal bewusst vornimmt, das paulinische Konzept aber jüdisch geprägt ist. Während die römische *fides*-Ideologie von militärischer und ökonomischer Dominanz sowie der Anpassung der lokalen Eliten an die römische *humanitas* ausgeht, besitzt die paulinische *pistis* einen Inklusionsgedanken, der Diversität in den verschiedenen Gemeinden miteinbezieht, solange sie Treue zum Gott Israels beinhaltet. In Bezug auf Kultpraktiken sind ebenfalls erhebliche Unterschiede zwischen jüdischen und nichtjüdischen Riten auszumachen (Kap. 7). Obwohl E. von jüdischen Ritualen in der Synagoge und im Haus ausgeht, war der Jerusalemer Tempel der zentrale Kultmittelpunkt der jüdischen Identität. Durch das Fernbleiben von römischen und lokalen Kulten wurde das Judentum vermutlich als eine Art Philosophie und die Sabbatversammlungen in den Synagogen als philosophische Schulen ohne die bekannten rituellen Kultpraktiken seitens der

lokalen nichtjüdischen Kulturen wahrgenommen, was möglicherweise auf Sympathie stoß. In Bezug auf die paulinische Diskussion um die (nicht-)Teilnahme an Götzenopfern sieht E. das größte kulturelle Übersetzungsproblem, da für die nichtjüdischen lokalen Kulturgruppen die Vorstellung fremd wäre, nicht zum Judentum zu konvertieren, aber dennoch dem exklusivistischen Anspruch an den einen Gott gerecht zu werden, indem man Götzenopfern aus der eigenen Kultur fern bleibe. Dieses Problem löse Paulus, indem er auf das Herrenmahl als Tischgemeinschaft mit Gott verweise, wobei er sowohl eine Brücke für Juden und deren Kultpraktiken im Jerusalemer Tempel als auch für Nichtjuden und deren Kultpraktiken in den lokalen Tempelopfermahlen ziehe. Somit schaffe der bikulturelle und bilinguistische Paulus einen Übersetzungsakt, der Juden und Nichtjuden innerhalb der Christusbewegung vereint.

Die neue Perspektive auf den Apostel Paulus hat gezeigt, dass neue Blickwinkel nötig sind, um alte Paradigmen aufzubrechen und die paulinische Forschung weiterzubringen. In dieser Studie bemüht sich E. beispielhaft um einen weiteren, neuen Gesichtspunkt, indem sie das hermeneutische Konzept des Bikulturalismus und Bilingualismus auf den Diskurs anwendet. Dabei entwickelt sie ein plausibles Paradigma vom jüdischen Paulus, der mit lokalen, griechisch-römisch geprägten Kulturkreisen konversiert, ohne seine eigenen Wurzeln aufzugeben. Kritisch anzumerken bleibt, dass E. hierbei zwar die Bedeutung der lokalen Kulturen betont, jedoch nicht immer deutlich macht, worin eigentlich deren lokale Besonderheit besteht und inwieweit sie direkten Einfluss auf die paulinische Korrespondenz besitzt. Dennoch leistet E. einen wichtigen Beitrag in der Debatte um die Verortung der paulinischen Korrespondenz, die nicht von einem simplen Synkretismus von Kulturen ausgeht, sondern alte Paradigmen (besonders den Hellenismus) infrage stellt und die Koexistenz unterschiedlicher Kulturen berücksichtigt.

Aachen Steffen Jöris

Ogereau, Julien M.: **Paul's Koinonia with the Philippians**. A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XIV) 592 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 377), kt € 99,00 ISBN: 978–3–16–153488–1

Julien M. Ogereaus umfangreiche Studie zum Verhältnis des Paulus zu den Philippern unter sozioökonomischen Gesichtspunkten ist die überarbeitete Version seiner Diss., die er 2013 an der Macquarie Univ. in Sydney, Australien, eingereicht hatte. Gegenwärtig arbeitet O. am Exzellenzcluster an der Theol. Fak. der Humboldt Univ. Berlin zu „Authorization of Early Christian Knowledge Claims in Greece". Mittlerweile hat er mehrfach Aufsätze zu verwandten Themen publiziert.[1]

O.s Ausgangsbeobachtung ist ein zweifaches Forschungsdefizit: *inhaltlich* das der weitgehenden Vernachlässigung der pragmatisch-ökonomischen Dimension der Missionsarbeit des Paulus und *quellenkundlich* das der weitgehenden Unterberücksichtigung zeitgenössischer nichtliterarischer Dokumente wie Papyri, Ostraka, Täfelchen und Inschriften zum besseren Verständnis seiner Briefe (vgl. die erst in vier Bänden vorliegenden *Papyrologischen Kommentare zum Neuen Testament*). Für diese quellenkundliche Schwerpunktsetzung knüpft O. an die zentral mit G. A. Deissmann verbundene, im Rahmen der religionsgeschichtlichen Schule um 1900 entwickelte These an, dass das paulinische Briefgut sprachlich näher an zeitgenössischen Alltagsdokumenten stehe als an literarischen „Episteln". O.s Wahl zur Applikation dieser philologischen Studien auf einen Bibeltext fällt auf den Philipperbrief, da in Phil 4,16 deutlich werde, dass Paulus (im Gegensatz zu 1Thess 2,7–9 oder 1Kor 9) finanzielle Zuwendungen seitens der Gemeinde erhalten, d. h. in einem ökonomischen Verhältnis zu ihr gestanden habe, und der gesamte Abschnitt Phil 4,(10)15–20 viel ökonomisch deutbares lexikales Material beinhalte. Um sein Ziel im Sinne des großen Religionsgeschichtlers zu verfolgen, hat O. sich zusätzlich in die Forschungsgebiete der Epigraphik und Papyrologie sowie in die Wirtschafts- und Rechtsverhältnisse der frühen römischen Kaiserzeit eingearbeitet.

O.s Forschungsinteresse bestimmt den Ablauf der Arbeit. Sie besteht im Wesentlichen aus vier Teilen:

Nach einem einleitenden Kap. zu Forschungsgeschichte und Darlegung des Forschungsdesigns (1–52) analysiert O. in seinem ersten philologisch ausgerichteten Hauptteil (53–219) auf der Basis der Dokumente ausführlich den Bedeutungsumfang einschlägiger Termini und Ausdrücke aus Phil 4,(10)15–20 (τὸ δόμα, ὁ καρπός, εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως, ἀπέχω und πληρόω) und anschließend der Derivate des κοινων-Stammes (also κοινωνέω, κοινωνός und κοινωνία). Das berücksichtigte und seit Deissmanns Tagen freilich enorm angewachsene Dokumentenmaterial stammt aus dem kompletten geographischen Raum der gesprochenen Koine, also Ägypten, Griechenland und Kleinasien, und datiert zwischen 300 v. Chr. bis 400 n. Chr. (bei besonders zahlreich belegten Termini fasst O. auf ein enger begrenztes Zeitfenster zusammen). Viele (nicht alle) der analysierten Dokumente belegen deren Verwendung in wirtschaftlicher Bedeutung: δόμα für „Geschenk" oder „Steuernachlass", λόγος für „Rechnung" oder „Quittung", πληρόω für „bezahlen", δόσις für „Geschenk", häufig aber auch für „Rate" oder „Zahlung" usw. Gelegentlich führen O.s differenzierte Analysen auch nicht zu eindeutigen Ergebnissen: für καρπός etwa werden in Moulton/Milligans *Vocabulary of the Greek Testament* (1930), das in der Tradition Deissmanns steht und grundsätzlich von O. geschätzt wird, zwar die Bedeutungen „Profit" oder „Kredit" angegeben, O. selbst aber hält sich aufgrund der häufigen metaphorischen Verwendung des Begriffs zurück, hier einen fachwirtschaftlichen Terminus zu eng zu reklamieren. Auch sein Ergebnis für die Verwendung der Derivate des κοινων-Stammes – hier ergänzt er die nichtliterarischen Funde durch einige (wenige) literarische Quellen von Aesop und Plutarch – ist, dass sie häufig, aber nicht durchgängig in wirtschaftlicher Bedeutung, etwa im Sinne von „Handelspartner(schaft)", d. h. in Entsprechung einer römischen „societas" oder „communio" oder „communitas" mit ihren unterschiedlichen rechtlichen Differenzierungen verwendet werden.

Diese semantischen Erkenntnisse überträgt O. in dem zweiten Hauptteil (221–350) auf seinen Kerntext Phil 4,10(15)–20 (265–309). Er wendet sich von – seiner Meinung nach – unbefriedigenden „theologizing interpretations" (266) ab und liest die entsprechenden Schlüsselbegriffe konsequent ökonomisch-pragmatisch: Paulus' θλῖψις (V.14) bestehe nicht in einer emotionalen Not oder einer Gefangenschaft, sondern in konkretem Geldmangel; der λόγος δόσεως καὶ λήμψεως (V.15) entspreche einer römischen *ratio dati et accepti*, also einer handfesten Kontoabrechnung; die δόσεις seien dabei Abbuchungen, die λήμψεις Gutschriften. Das δόμα (V.17) sei eine Leistung, die Paulus einfordern *könnte*, auf die er laut diesem Vers jedoch verzichtet habe, der καρπός (V.17) sei kein „Geschenk", sondern das vereinbarte Ziel der κοινωνία, also gewissermaßen das Satzungsziel, in diesem Falle die Verbreitung des Evangeliums. All diese technischen Begriffe deuten für O. darauf hin, dass Paulus mit den Philippern eine Partnerschaft im Sinne einer römischen *societas* eingegangen sei, die finanzielle Vereinbarungen beinhaltete, jedoch nicht auf merkantilistischen Profit ausgelegt gewesen sei (v. a. 310–347), da es sich eben um eine κοινωνία *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (1,5) gehandelt habe. In eben diesem sozioökonomischen Sinne deutet O. daher auch die Belege des κοινων-Stammes im Danksagungsabschnitt 1,3–11 (246–265) im Gegensatz zu einer allgemein freundschaftlichen Beziehung oder einer geistlichen, ekklesialen oder eschatologischen Gemeinschaft. Dieses offiziöse Moment sei elementar zum Verständnis des speziellen Verhältnisses von Paulus zur Gemeinde in Philippi: „[Paul] was a businessman who knew the ins and outs of the Roman economy much better than any of us ever will. He was as much steeped in the scriptures and traditions of his Jewish forefathers as he was accustomed to the socio-economic conventions and technical language of his cultural environment. These two aspects of Paul's identity simply cannot be dissociated from each other." (308f; zum rechtlichen Hintergrund vgl. 316–338)

In einem letzten großen Abschnitt der Arbeit (351–499), einem mehrteiligen, überaus umfangreichen Anhang, bietet der Vf. einen Quellenkatalog der von ihm verwendeten, in verstreuten Datenbanken, Indices und epigraphischen Sammlungen vorzufindenden, ca. 100 Inschriften und gut über 350 Papyri mit Belegen zu Derivaten des κοινων-Stammes in griechischem Original samt mehrsprachigen, auch eigenen Übersetzungen, Ort- und Zeitangaben sowie bibliographischen Details. Schon auf den ersten Blick ist es dieser Katalog, der im Rahmen einer Diss. überaus beeindruckt – nicht zuletzt was den arbeitstechnischen Aufwand ihrer Erstellung anbelangt. Die für die *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, II üblichen Register – auch hier mit ungewöhnlich vielen außerbiblischen antiken Quellen – komplettieren die Arbeit.

Es lohnt sich, zu wiederholen: O.s quellenkundliche Leistung ist enorm! Inhaltlich macht er – seinem philologisch-minutiösen Vorgehen gemäß – aus wenig viel, und es gelingt ihm – nach Meinung des Rez.en – aus den häufig tatsächlich etwas mühsam figurativ gedeuteten Versen Phil 4,10(15)–20 einen besseren – und jedenfalls konkreteren – Sinn zu erheben. Mit ihrer klaren, stringent (entbehrlicherweise auch gelegentlich leicht polemisch untertönt) verfolgten These und insbes. der Erschließung des reichen Quellenmaterials stellt O.s Arbeit nicht nur eine Fleißarbeit dar (das auch!), sondern einen echten Forschungsbeitrag zum Philipperbrief, vielleicht für die Paulusforschung insgesamt.

Die wichtigste Frage, die sich nach Meinung des Rez.en nahelegt, ist, ob das sprachlich angemessene Vergleichsmaterial für die Paulusbriefe (im konkreten Fall dem Philipperbrief) tatsächlich so deutlich in nichtliterarischen Dokumenten zu finden ist. O.s Argumentation in seinem methodologischen Kap. (53–67) übergeht jüngere Studien, die der literarischen, auch philosophischen Durchdringung der Paulusbriefe deutlich mehr Gewicht zusprechen.[2] Angesichts dieses Forschungs-

[1] „The Jerusalem Collection as Κοινωνία. Paul's Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity", in: *New Testament Studies* 58 (2012), 360–378; „Paul's Κοινωνία with the Philippians. Societas as a Missionary Funding Strategy", in: *New Testament Studies* 60 (2014), 360–378.

[2] Ausführlich T. J. Bauer: *Paulus und die kaiserzeitliche Epistolographie*. Kontextualisierung und Analyse der Briefe an Philemon und an die Galater, 2011; aber auch schon H.-J. Klauck: *Die antike Briefliteratur und das Neue Tes-*

standes kann O.s Methodenentscheidung leicht thetisch wirken. Das heißt allerdings nicht, dass seine Ergebnisse nicht auch bei einer auf literarische Quellen ausgeweiteten Vergleichstextbasis haltbar sein könnten: Der Vergleich mit nichtliterarischen Quellen mag für Phil als *Ganzes* nicht ausreichen, für den Abschnitt 4,10(15)–20 kann er dennoch zwingend sein. Auch eine zweite Frage ließe sich auf diese Weise lösen, nämlich die nach einem drohenden Zirkelschluss: Denn viele (nicht alle!) der von O.s berücksichtigten Dokumente, die *klare* Ergebnisse liefern, stammen ihrerseits aus wirtschaftlichen Arbeitsbereichen (wie Verträgen, Rechnungen oder Steuergesetzen) und legen die wirtschaftliche Verwendung der entsprechenden Termini von daher nahe.

Eine belesene, inspirierende und beeindruckende Arbeit und ein echter Schritt nach vorne in der Philipperforschung!

Mainz Eckart David Schmidt

Kirchen- und Theologiegeschichte

Müller, Daniela: **Ketzer und Kirche**. Beobachtungen aus zwei Jahrtausenden. – Münster: Lit 2014. (XI) 365 S. (Christentum und Dissidenz, 1), geb. € 49,90 ISBN: 978–3–643–12271–1

Zeigte der rezente, 2010 in deutscher Übersetzung erschienene Bergener Sammelband (hg. v. Tomas Hägg) noch die eher klassisch anmutende Perspektivordnung „Kirche und Ketzer" und folgte dieser in den einzelnen Beiträgen konsequent, so dreht Daniela Müller den Blickwinkel um 180° und eröffnet mit dem vorliegenden Konglomerat an Einzelstudien aus dieser Perspektive zugleich die von ihr selbst herausgegebene Reihe „Christentum und Dissidenz". Damit ist mit Blick auf Zielrichtung und Intention schon Einiges gesagt: Wie ihre offensichtliche Vorliebe für den Begriff „Dissident", der aus dem dichten Dunstkreis antiker und mittelalterlicher Stigmatisierung im Ketzer-Begriff herausgelöst ist, bereits vermuten lässt, geht es M. hauptsächlich darum, das heutige, schon deutlich objektivierte und gelegentlich auch mit positiven Zügen konnotierte Verständnis vom Ketzertum weiter zu profilieren, Ketzer als „rebellische, aber aufrichtige Christ[en]" (IX) im Sinne von geradezu „sympathischen" Dissidenten in der Kirche in ihrer Geschichte – und in ihrer Gegenwart gleichermaßen, wie man wohl anfügen darf, sollte man damit die autobiographischen Anspielungen von M. im Vorwort und ihr Bekenntnis: „Ketzer und Ketzerinnen begleiten mich nun seit mehr als 30 Jahren" (V) nicht völlig missverstehen.

Dies wirft eine grundlegende Frage in methodischer Hinsicht auf, diejenige nach der gebotenen historisch-kritischen Distanz zur „Materie". Zumindest das recht pathetisch gehaltene, auf persönliche Erfahrungen und Empfindungen setzende Vorwort scheint diese Frage zu einem Problem zu verdichten. Doch birgt sich auf diesen Seiten eine weitere Schwierigkeit, deren Folgen sich für die Konzeption und den Duktus des Buches als nachhaltig negativ erweisen sollen: Im Grunde handelt es sich um eine bloße Zusammenstellung verschiedener Aufsätze, Papiere etc. der Vf.in zum Leitmotiv „Ketzer" – nach M.s Diktion „Einzelartikel" (VIII) –, ohne dass Zusammenhänge hergestellt, Übergänge geschaffen oder gar eine klare Linie gelegt worden wäre, und auch die Zuordnung der einzelnen Beiträge zu den vier grundgelegten Rubra (s. u.) ist nicht immer schlüssig. Inkohärenzen, Ungleichgewichte und logischerweise auch manche Wiederholung und Redundanz sind die nachteiligen Folgen für den Lese- und Erkenntnisfluss des aufmerksamen Lesers. Ein Literaturverzeichnis sucht man vergeblich; das darf bei einem überarbeiteten (355) Nachdruck eigener Publikationen in einem Band zwar nicht verwundern, aber gerade vor dem Hintergrund der Intention M.s, eigene, vom bisherigen Forschungsgang mehr oder weniger abweichende Positionen gebündelt zu präsentieren, wäre eine kurze Handreichung in Form von gelisteten Literaturangaben, wo und wie Ketzer-Forschung (über M. selbst hinaus) gesichtet und nachvollzogen werden kann, mindestens hilfreich gewesen.

Mit nüchternerer und transparenterer Vorgehensweise also hätte, um mit Desiderata fortzufahren, die Grundüberzeugung M.s, dass Ketzer „im und für den Aufbau der Kirche eine entscheidende Rolle" (8) spielten, noch mehr Gewicht erhalten, und dies nicht nur in dem einleitenden, neu geschriebenen Vorspann „Ketzer-Identität", der zu der Beitragsreihung hinführen soll, sondern eben auch durch die Lektüre der einzelnen Beiträge, gleichsam als „roter Faden", hindurch. So aber setzt M. mit en vogue-Themen wie „Integration" und „Inkulturation" letztlich doch wieder auf den Mainstream.

Den Reigen der überarbeiteten Einzelbeiträge eröffnen dann die unter dem Rubrum „Grundlagen" gesammelten, wobei es zunächst um die Verankerung „Ketzergeschichte ist Kirchengeschichte" geht. Doch bleibt auch diese Grundlegung nicht frei von gewissem Pathos zum einen und von einer Überbelichtung aus der starken Projektion auf die Gegenwart der Kirche zum anderen. Sehr gelungene Ansätze und größtenteils überzeugende Analysen zu dem Feld „Fremdwahrnehmung – Eigenwahrnehmung", das in der Identitätsforschung vielfältig beackert wurde und wird, sowie zur Ausweitung des Häresiebegriffs aus der Initiative des Reformpapsttums heraus runden das Kap. „Grundlagen" ab. Man wird hier aber fragen dürfen, ob das komplexe Phänomen der Simonie ein Zuwider-Denken spiegelt, wie M. ausführt, oder nicht eher, und einfacher, ein Zuwider-Handeln, das im Kontext der Übersteigerung des sog. „Reichskirchensystems" unter den ersten salischen Herrschern ja eine geradezu logische Folge sein musste.

Die Sammlung „Das antike Erbe" beruht primär auf begriffsgeschichtlichen Ansätzen und behandelt in sehr feiner, detaillierter Analyse zunächst die Entwicklung und die Wandlungen des „Heiden"-Begriffs von Paulus bis in das Mittelalter, mit der oben schon angedeuteten Verschärfung des „Häresie"-Begriffs ab dem 11. Jh., in dem zweiten Beitrag sodann Augustinus' Verständnis von Häresie einschließlich der Berechtigung von Gewalt als Gegenmaßnahme mit dem Blick auf dessen Rezeption bis in die Neuzeit hinein.

Das „Herzstück" (117), freilich nicht das umfangreichste Kap., bildet die Beitragssammlung zu dem Fokus „Ketzer – Katharer". M.s zentrales Anliegen, hierbei „so dicht wie möglich an die Eigenperspektive der Katharer zu kommen" (130), erscheint angesichts der Quellenlage und der aus räumlicher wie zeitlicher Differenzierung erwachsenden Vielfalt katharischer Positionen (auch wenn diese häufig wiederum eher die Fremdwahrnehmung spiegeln) allerdings ebenso schwierig wie löblich. Und auch hier machen sich die mangelnde Distanz, ja eine gewisse Voreingenommenheit in der Interpretation und in der historischen Verortung wieder deutlich nachteilig bemerkbar: So werden etwa auch die juristischen Errungenschaften in der Etablierung und frühen Entwicklung des Inquisitionsprozesses von M. ganz in ein negatives Licht gerückt. Ihren Höhepunkt findet solche stark verengende Sichtweise schließlich in dem historisch schlichtweg unhaltbaren Vergleich zwischen der mittelalterlichen Inquisition gegen die Katharer und den Christenverfolgungen in der paganen Antike (171). Organisations- und Glaubensformen der Katharer versucht M. als „christliche Kirche katharischer Konfession" (179) zu bestimmen, was die Gegenseite mit ihrer „Erfindung" der Katharer (s. u.) sicher gerade nicht intendierte. Der Beitrag zu den korsischen Giovannali hängt wiederum ziemlich in der Luft.

Im letzten und umfangreichsten Kap., das wohl auch den stärksten Teil des Buches markiert, stellt M. ihre ausgewählten Beiträge zu „rechtlichen Aspekten" zusammen. Hier werden zunächst verfahrensrechtliche Aspekte und Entwicklungen beleuchtet, die sich auf das Strafrecht gegen Ketzer auswirkten. Die Untersuchungen zur Rolle und zum Verhältnis von Bischof und Inquisitor(en) im Rahmen des Inquisitionsprozesses stützt M. auf eingehende Quellenstudien, wobei Veränderungen und Wandlungen nicht zuletzt auch in der Entwicklung der Spiritualität der Inquisitoren, v. a. der Dominikaner, ablesbar sind, wie M. dies im folgenden Beitrag insbes. als Folge einer veränderten Schuldauffassung im 13. Jh. aufzeigt. Das Selbstverständnis der Inquisitoren als selbst Verfolgte um des Glaubens Willen sowie die im Anschluss an Thomas von Aquin weiter verfestigte Rechtfertigung von Gewalt gegen Ketzer sind klar herausgearbeitet und aufgezeigt. Die beiden letzten Beiträge in diesem Kap. widmen sich konkreten Einzelstudien bereits zur Frühen Neuzeit, dem Ketzerverständnis des Alfonso de Castro († 1557) und dem Prozess gegen Pomponio d'Algieri (1556 als Ketzer verbrannt).

„Statt einer Schlussbetrachtung" (Kap.überschrift, 331) wartet M. im Resümee zunächst mit Anekdoten aus der Tourismusbranche auf, wendet sich dann aber zügig den „Neuen Katharern" zu. Dieser ebenfalls nicht originäre Beitrag (2009) gibt also nur sehr summarisch und lediglich zu einigen Leitlinien eine Zusammenfassung – die Bezeichnung „Neue Katharer" steht hierbei für die „Erfindung" und Stigmatisierung der Katharer aus verschiedenen häretischen Gruppen der Antike heraus durch Theologen des 13. Jh.s –, bietet im Wesentlichen aber einen Ausblick auf Rezeption und Resonanz bzgl. des Katharer-Themas bis in die Gegenwart. Dass unter den nicht wenigen und

tament, 1998; die dahingehenden Beiträge in *Paulus Handbuch*, hg. v. F. W. Horn, 136–158, erschienen erst 2013; A. Malherbe: *Ancient Epistolary Theorists*, 1988, findet nur an zwei anderen Stellen des Buches kurz Verwendung (237.241).

gewichtigen positiven Stimmen so manche gerade im Faschismus laut wurden, verschweigt M. nicht – im Gegenteil, was v. a. in der ausführlichen Behandlung Otto Rahns († 1939) in seiner Zeit und in seiner Wertschätzung seitens der gegenwärtigen rechtsextremen Szene Frankreichs deutlich wird.

Die guten Ansätze, die wichtigen Erkenntnisse und insbes. auch die Differenzierungen und Nuancierungen für die zukünftige Ketzerforschung, die das Buch beinhaltet, werden leider überschattet von zwei größeren Schwierigkeiten, die diesem ebenfalls innewohnen: konzeptionell, die Inkohärenz als Resultat gleichsam aus einem Allerlei kleiner Beiträge – fraglos wäre dieses Manko relativ einfach zu beheben; als methodisches Problem schwerer zu beheben ist und schwerer wiegt der Mangel an historisch-kritischer Distanz, der grundsätzlich schon im Vorwort begründet liegt und in den Ausführungen dann immer wieder durchbricht. So bleibt zu hoffen, dass in dem von M. bereits angekündigten zweiten Band der Reihe, in dem sie ihre Beiträge und Studien zum nicht weniger komplexen Themenfeld „Frauen und Häresie" versammelt, auch dieser Schwierigkeit begegnet werden wird. In diesem zweiten Band von „Christentum und Dissidenz" steht eine Beschäftigung gerade mit Leitfiguren wie Jeanne d'Arc sicher zu erwarten, an der sich die Kirchengeschichte des Spätmittelalters in ihrer ganzen Fülle und thematischen Breite geradezu musterhaft aufzeigen lässt – in der Fülle und Breite des Spätmittelalters, nota bene, nicht der Gegenwart.

Münster Thomas Bauer

Frauen im Leben der Kirche. Quellen und Zeugnisse aus 2000 Jahren Kirchengeschichte, hg. v. Norbert Ohler. – Münster: Aschendorff 2015. 351 S., pb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–13080–3

Die Aufbereitung und Zusammenstellung von kirchenhistorischen Quellen, deren Vf. oder Protagonisten weiblich sind, bilden ein Desiderat der Forschung. Daher ist das Unterfangen Norbert Ohlers zu würdigen, der einen umfassenden Quellenband zum Thema vorgelegt hat – eine Monographie, so der Hg. im Vorwort, will er Jüngeren überlassen. O. hat bereits zuvor zu Frauengestalten in der Kirchengeschichte gearbeitet (*Elisabeth von Thüringen*, 1984; *Mönche und Nonnen im Mittelalter*, 2008; zusammen mit Annemarie Ohler: *Töchter Gottes. Wie Frauen das Christentum prägten*, 2012). Nun sammelte er über 400 normative und erzählende Quellen zum Thema „Frauen im Leben der Kirche" von der Antike bis in die Gegenwart und gab sie chronologisch und kommentiert in den Druck.

Herausgekommen ist nach der Einschätzung des Hg.s eine „nachdenklich machende, unkonventionelle, bunte Ergänzung zu herkömmlichen Kirchengeschichten" (7). Eine kurze Einleitung erklärt den Aufriss des Bandes und seine Schwächen, dann folgen die durchweg hochdeutschen oder ins Deutsche übersetzten, bisweilen paraphrasierten, oft nur wenige Zeilen umfassenden Quellentexte („Q"), jeweils versehen mit kurzen oder längeren Erläuterungen („E"). Wo kein Primärtext verfügbar war, steht nur eine Erläuterung. In den Quellen treten Frauen in ganz unterschiedlichen Rollen auf: als Mütter und Witwen, Nonnen und Äbtissinnen, Heilige und Kirchenlehrerinnen, Studentinnen und Theologinnen, Ministrantinnen und Diakoninnen, gesellschaftlich und karitativ engagierte Katholikinnen. Nach dem 16. Jh. beschränkt sich der Band weitgehend auf die katholische Kirche. Am Ende verzeichnet ein Register alle wichtigen Bibelstellen. In einer übersichtlichen Zeittafel werden alle Quellen in eine chronologische Reihenfolge gebracht. Ein fünfseitiges Personen- und Sachregister komplettiert den Band.

Die Auswahl der Quellen zeugt von einer großen Souveränität, auch wenn der Hg. die Kriterien nicht nennt, die er sich bei der Auswahl der Quellen gegeben hat. Einerseits lassen sich wiederkehrende Motive und damit *long lines* erkennen, etwa in den Themen Priesterehe und Konkubinat, in der Darstellung prominenter oder kirchenpolitisch aktiver Heiligenfiguren und Kirchenlehrerinnen oder in der Frage nach der Bildung christlicher Frauen. Andererseits aber begegnen unerwartete, keineswegs weniger interessante Quellen, die Beschreibung der Prophetin Tioda etwa (Q82), die Erzählung, dass Mütter ihre Söhne vor Bernhard von Clairvaux versteckt haben (Q155), ein Ausschnitt aus Umberto Ecos *Der Name der Rose* (Q366) oder die Umformulierung des „Gegrüßet seist du, Maria" in den 1960er-Jahren (E335). Ob die Erstbesteigung des Mont Blanc durch eine Frau (E263) oder die Wahl Angela Merkels zur Bundeskanzlerin (E408) noch Sujet dieses Buches ist, mag man unterschiedlich bewerten – jedenfalls ist gerade der moderne und zeitgenössische Quellenteil höchst spannend zu lesen.

Das Ziel des Buches war es, ein Lesebuch und eine Arbeitshilfe zu schaffen (7). Beides ist gelungen: Die Quellen sind gut zu lesen, die Erläuterungen äußerst verständlich geschrieben und die Zeittafel mit der chronologischen Auflistung aller Quellen ermöglicht eine rasche Orientierung. Gleichzeitig ist gerade das Ziel, ein Lesebuch zu schreiben, auch ein Problem: Der Hg. gibt in der Einleitung keine Perspektive auf die Quellen. Damit verpasst er die Chance, seiner Quellenauswahl eine programmatische oder hermeneutische Ausrichtung voranzustellen. Die Erläuterungen sind hilfreiche Einführungen in den Kontext der Quellen, bisweilen allerdings sind sie tendenziös: Sie lassen die kirchenkritische Perspektive des Hg.s erkennen, insbes. seine Kritik am Umgang der Kirche mit den Frauen. Auch viele Querverweise innerhalb des Buches oder innerhalb der Geschichte erscheinen willkürlich, bspw. wenn der Autor berichtet, dass Kaiser Trajan 111/113 anonyme Beschuldigungen von Christen nicht berücksichtigt hat, während die Inquisition 1200 Jahre später solche anonymen Belastungen anerkannte (E1). Gerade in den zeitgenössischen Quellen kommen zu den subjektiven Urteilen des Hg.s seine eigenen Erfahrungen hinzu: Er berichtet, dass ihm in der Literatur und in persönlichen Gesprächen mit Frauen keine Anteilnahme christlicher Amtsträger nach den Vergewaltigungserfahrungen des Zweiten Weltkrieges begegnet sei (E306). Angesichts der Verweigerung des *Nihil obstat* für zwei deutsche Theologinnen in den Jahren 2000 und 2002 (E379) erbat der Hg. bei den damals zuständigen Bischöfen per Email eine Erklärung, die sie ihm allerdings schuldig blieben. Die Erläuterung dieser brisanten Fälle beruht auf Zeitungsberichten und persönlichen Darstellungen der beiden Theologinnen sowie auf einem Wikipedia-Artikel. Hier zeigt sich ein generelles Problem zeitgenössischer Quellen, die unbeantwortete Frage nämlich, was im 21. Jh. „Quelle" ist, wie man als Historiker/in mit der Zugänglichkeit, Fluidität und Veränderbarkeit von digitalen Quellen umgehen soll, welcher Gattung diese Quellen überhaupt angehören und wie nah am Zeitgeschehen sie sind.

Die Formalia erfüllen nicht immer die Standards wissenschaftlichen Arbeitens. Manche Erläuterungen geben als Provenienz schlicht „Internet" mit dem entsprechenden Abrufdatum an – zu wenig, um die Quellen wiederzufinden und bibliographische Mindeststandards einzulösen. Wie schon bei der Auswahl der Quellen sind schließlich auch in den Registereintragungen die Auswahlkriterien nicht transparent. Das Register erstrebt zwar keine Vollständigkeit; dennoch stellt sich die Rez.in die Frage, welchem Zweck ein Register dient, das nicht die Namen aller behandelten Frauen aufführt, sondern nur einige Heilige und Märtyrerinnen verzeichnet. Dieses Vorgehen wird der bunten Quellenauswahl nicht gerecht. Insgesamt aber bietet das Buch für die kirchenhistorische Arbeit in Schulen, Univ.en und Gemeinden einen breiten, vielschichtigen und gut aufbereiteten Materialfundus, auf den man dankbar zurückgreifen wird.

Tübingen Daniela Blum

Gantner, Clemens: **Freunde Roms und Völker der Finsternis.** Die päpstliche Konstruktion vom Anderen im 8. und 9. Jahrhundert. – Köln: Böhlau 2014. 322 S., pb. € 39,00 ISBN: 978–3–205–79593–3

Die vorliegende Diss. ist unter dem Mentorat des Wiener Mediävisten Walter Pohl entstanden und greift eine auch kulturgeschichtlich spannende Thematik auf: Wie nahmen die Päpste in Rom während des 8. und 9. Jh.s andere Völker und politische Mitspieler – „Greci", Langobarden, Franken und Sarazenen – wahr?

Clemens Gantner bearbeitet seine Leitfrage mit großer wissenschaftlicher Sorgfalt. So stellt er im Hauptkap. 1 („Zu den Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts") seine Hauptquellen unter Berücksichtigung der jeweiligen Forschungsgeschichte und des aktuellen Forschungsstandes ausführlich vor: den römischen Liber Pontificalis und die unter dem Namen Codex Carolinus bekannte Briefsammlung von Papstbriefen des 8. Jh.s, darüber hinaus weitere Quellen wie die Collectio Britannica.

Im zweiten Hauptkap. („Das Papsttum und die Anderen. Theoretische Überlegungen") thematisiert G. seine methodischen Grundlagen. In diesem Kap. wird deutlich, dass G. die aus päpstlich-römischer Perspektive „Anderen" auf zwei Ebenen in den Blick nimmt: Zum einen fragt er, wie sich das Zusammenleben mit ihnen in Rom alltagskonkret gestaltete. Zum anderen geht es ihm um die Frage, welches Bild man sich aus päpstlich-römischer Perspektive von den „Anderen" konstruierte und in die Öffentlichkeit kommunizierte. Diese teils planvollen, teils unbewussten Konstruktionen sieht G. im Anschluss an den Orientalisten Edward Said variieren zwischen Ausgrenzung („Othering" im Sinne einer Distanzierung von den „Anderen") und Vereinnahmung („Saming" im Sinne eines eng konstruierten Verhältnisses zu den „Anderen").

Im Anschluss an Hauptkap. 3 („Voraussetzungen. Der Papst, Rom und das *imperium*") fragt G.: Welche Positionierungen lassen sich auf einer Skala mit den Extremen „Freunde Roms" und „Völker der Finsternis" im Blick auf die päpstliche Einschätzung der „Greci", Langobarden, Franken und Sarazenen im 8. und 9. Jh. eintragen? G.s Ziel ist es, anhand seines Primärquellenmaterials für jede Gruppe möglichst viele Positionierungen auf der Zeitskala einzutragen,

sodass er in einem zweiten Schritt die je beobachtbaren Veränderungen zwischen „Othering" und „Saming" in einen Kontakt mit den je zeitgenössischen politisch-sozialen Hintergrundsituationen bringt.

Im vierten Hauptkap. („Die päpstliche Darstellung und Wahrnehmung der *Greci* im 8. Jahrhundert") stellt G. heraus, dass der Einfluss von griechischen Klerikern und Mönchen bis zur Mitte des 8. Jh.s groß war, sodass Rom „auch eine griechische Stadt war" (137). Umso mehr verdient es Beachtung, dass die Päpste die „Greci" als die Fremden konstruierten, um Rom möglichst eindeutig vom Kern des Römischen Reiches abzuheben. Mit diesem „Othering" der „Greci" verfolgten die Päpste das Ziel, Rom als Stadt des Hl. Petrus zu konturieren (137).

Auch Langobarden kannte man in Rom, wie G. in seinem fünften Hauptkap. („Das Papsttum zwischen Langobarden und Franken") ausführt. Doch unterlagen ihre päpstlich-römische Wahrnehmung und Darstellung aufgrund des langobardischen Bedrohungspotentials für Rom ständigen (kontextabhängigen) Schwankungen: zwischen „Erzfeinden des Papsttums" (214) und „rhetorischen Ausfällen gegen die Langobarden" (216) auf der einen Seite bis hin zu Phasen der „Zusammenarbeit" (216) auf der anderen. Insgesamt bedienten sich die Päpste hier erstrangig des „Othering" der Langobarden. Ebenso wie die Langobarden waren auch die Franken als *gentes* keine Römer (219f; 229). Politisch galten die Franken den Päpsten im 8. Jh. erstrangig als Freunde und Verbündete, wobei sie durchaus auch als „Andere" beschrieben werden (z.B. König Pippin [† 768] dezidiert als „Rex Francorum").

Das Hauptkap. 6 („Das 9. Jahrhundert und die sarazenische Bedrohung") beginnt mit einer Einführung, die die Sarazenen als Handelspartner Roms charakterisiert. Umso mehr lässt die von G. beschriebene Konstruktion der Sarazenen durch die Päpste aufmerken: „So sehr man mit den sarazenischen Händlern auf friedlicher Basis verkehren konnte, so sehr zählen die Sarazenen von Beginn der Beziehungen an zu den entferntesten ‚Anderen', von denen in römischen Quellen berichtet wird." (270) Bemerkenswerterweise scheinen Unterschiede in den religiösen Gebräuchen der muslimischen Sarazenen (Gebetsorte, Liturgie, Kleidung etc.) keinen Einfluss auf die päpstlich-römische Wahrnehmung der Sarazenen gehabt zu haben – jedenfalls schreibt G. davon nichts.

Interessanterweise – so G. in seiner Conclusio – erweisen sich die päpstlichen Konstruktionen der „Anderen" bis heute als einflussreich: „Die Sarazenen und bisweilen auch die Langobarden wurden zu Völkern der Finsternis, die Franken hingegen zu Freunden Roms. Sie wurden bis in die moderne Historiographie hinein nicht zuletzt durch die Erzählung des Liber Pontificalis zu Helden der Geschichte." (281)

Natürlich lässt sich aus einer konstruktivistischen Perspektive anfragen, ob es mit G. überhaupt möglich ist, von einer „tatsächlichen Wahrnehmung von Fremden durch die Päpste" im Unterschied zu einer konstruierten Wahrnehmung zu sprechen (56f). Denn letztlich ist natürlich auch eine „tatsächliche" Wahrnehmung immer schon eine konstruierte! Doch wenn man diesen theoretischen Einwand hintanstellt, überzeugt die von G. gewählte Methodik. Mehr noch: So kleinteilig dem Leser das Ergebnis der Studie bisweilen vorkommen mag, so präzise sind die auf den unterschiedlichen Wahrnehmungsebenen erzielten Nuancierungen. Für die Anstrengungen bei der Lektüre der sprachlich distinguierten Studie, welche fast alle Quellenzitate in deutscher Übersetzung präsentiert, sieht sich der Leser mit einer Fülle von neuen und überraschenden Einsichten belohnt.

Unklar bleibt freilich, warum G. auf einen Forschungsüberblick verzichtet, sodass deutlicher geworden wäre, wie sich seine eigene Studie in das Konzert der übrigen mediävistischen Studien einfügt, die sich der „Wahrnehmung von Anderen" widmen. Hier reicht der knappe Hinweis auf die Studie von Hans-Werner Goetz keineswegs aus (58). Aus einer theologisch aufmerkenden Perspektive fällt schließlich auf, dass in dieser Studie (wie bereits für das Kap. zu den Sarazenen vermerkt) religiöse Gebräuche oder Einstellungen bei der Konstruktion von „Othering" und „Saming" kaum zur Sprache kommen. Soll der Leser daraus schließen, dass tiefergehende derartige Hinweise in den päpstlichen Quellen fehlen?

Essen Hubertus Lutterbach

Oberste, Jörg: **Die Zisterzienser**. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 317 S. (Urban Taschenbücher, 744), pb. € 26,90 ISBN: 978–3–17–022142–0

Wer sich über den hochmittelalterlichen Reform-Mönchsorden der Zisterzienser informieren möchte, der befindet sich heute in der glücklichen Lage, auf eine Fülle von vorhandener – auch neu erschienener – Literatur in Form von Bildbänden, Sachbüchern, Promotionen, Tagungsbänden, Ausstellungskatalogen etc. zu vielen Aspekten in Kunst, Spiritualität und Geschichte zurückgreifen zu können. Das ist sehr gut – gerade auch im Hinblick auf die vielen bisher erforschten Einzelaspekte zur Thematik Zisterzienser und mittelalterliches Klosterleben! Leider droht diese Fülle an Literaturauswahl aber denjenigen, der sich zum ersten Mal mit der Thematik „Zisterzienserorden" beschäftigen möchte, zu erschlagen. Wie und wo soll man anfangen? Welche Literatur kann am besten einen guten Einstieg in den Zisterzienserorden geben? In der Vergangenheit waren es oft die Publikationen von ordensinternen Historikern, wie dem Himmeroder Abt Ambrosius Schneider und dem ungarisch-amerikanischen Zisterzienserpater Louis Lekai, die Interessierten einen ersten guten Einstieg verschafften.[1] Auch der unter Federführung des Berliner Historikers Kaspar Elm herausgegebene Band (bzw. der Ergänzungsband von 1982) zur 1980 in Aachen stattgefundenen großen Ausstellung über „Ideal und Wirklichkeit" der Zisterzienser kann durchaus zu einer guten Einstiegsliteratur gerechnet werden.[2] Im Jahre 2002 – einige Jahre nach dem 900-jährigem Jubiläum der Gründung von Citeaux 1998 – erschien zudem eine neue Gesamt- und Überblicksdarstellung aus der Feder Immo Eberls, in welcher zum ersten Mal im deutschen Sprachraum die Gesamtgeschichte der Zisterzienser von einem Historiker beschrieben und gewürdigt wurde, der selber nicht dem Orden angehörte.[3]

Das vorliegende Buch des Regensburger Mediävisten Jörg Oberste bietet zu dieser erwähnten Literatur nun eine handliche, quellennahe Überblicksdarstellung. Es möchte die Geschichte der Zisterzienser von der Gründung durch Robert von Molesme hin zur Entstehung des ersten „Ordens" in der Römischen Kirche, seiner großen Expansion unter Bernhard von Clairvaux sowie über die religiöse, kulturelle, wissenschaftliche, politische und sozioökonomische Bedeutung bis hin zu den Reformen und Krisen der Neuzeit und dem gewandelten Selbstverständnis der heutigen „zisterziensischen Familie" in der Gegenwart erzählen. Dies wird in acht größeren Kap.n behandelt, in denen die folgenden Punkte gut und präzise dargestellt werden: die Anfänge des Ordens („Rebellion und Experiment – die Anfänge der Zisterzienser"), seine Formung und Prägung in den Gründungstexten („Charisma und Ratio – der zisterziensische Verband und seine Verfassung"), seine Spiritualität („Verinnerlichung und Gelehrsamkeit – die geistliche Welt der Zisterzienser") und die soziokulturelle Eingebundenheit seiner Klöster in ihrer damaligen mittelalterlichen Umwelt („Soziale Netzwerke in der Einsamkeit – Zisterzen in ihrer weltlichen und kirchlichen Umgebung"), die Arbeit der Zisterzienser und ihre Ökonomie („Innovationen in Armut – zisterziensische Arbeit, Ökonomie und Technik"), schließlich die Krisen und Umbrüche in Spätmittelalter, Reformation und Neuzeit bis hin zum Neuanfang nach der Französischen Revolution und der Aufhebung der meisten europäischen Klöster infolge der napoleonischen Säkularisationen („Orden im Umbruch – Krisen und Reformen in Spätmittelalter und Reformationszeit" / „Diversität und Dekadenz – das Ordensleben im Zeitalter von katholischer Reform, Revolution und Säkularisation"). Ein letztes – leider sehr kurzes – Kap. behandelt dann noch die Orden der Zisterzienser und Trappisten vom 19. Jh. bis in die Gegenwart („Zisterzienser global – die beiden Orden bis in die Gegenwart"). Das Literaturverzeichnis ist in Form einer Auswahlbiographie gehalten, die zwar relativ knapp ist, aber doch die meisten und wichtigsten Werke enthält, mit der ein Neueinsteiger problemlos zu einer weiteren Beschäftigung mit den Zisterziensern fortfahren kann. Auch die oben erwähnten Bücher sind dort aufgeführt. Weitere Literaturangaben können aus den Anmerkungen entnommen werden, die im Buch hinten angehängt sind. Ein Register fehlt – wahrscheinlich wurde darauf verzichtet, um den Rahmen eines Taschenbuches nicht weiter auszudehnen. Dafür wurden aber Bilder (in schwarz-weiß) mit hineingenommen, sowie – für Leser/innen mit sehr guten Augen – eine Karte (70) mit den wichtigsten Gründungen in Europa.

Das Hauptaugenmerk (etwa dreiviertel des Buchumfanges!) gilt – wie an den oben dargestellten Themen der acht Kap. schon deutlich wird – auch bei O. den mittelalterlichen Jh.en des Zisterzienserordens. Damit folgt er den meisten Publikationen (wie z.B. Eberl) oder anderen Vf.n, die zisterziensische Aspekte behandeln. Was in dem kleinen Buch aber besonders ausgeführt wird, sind die Gründungstexte der Zisterzienser (hier gilt ein Hauptaugenmerk der *Carta Caritatis*) und ihre herausragenden Gestalten, die wesentlich zu dem beitrugen, was die Geschichte und auch den heutigen Zisterzienserorden und seine Spiritualität ausmachen: nämlich Bernhard von Clairvaux und Stephan Harding. Aber auch die Anfänge von Citeaux unter dem Gründer Robert von Molesme sowie spätere Äbte des Ordens, wie z.B. Joachim von Fiore mit seiner außerordentlichen politisch-spirituellen, kirchengeschichtlichen und soziologischen Nachwirkung, erfahren bei O. eine Behandlung und Würdigung. Der Neuzeit und der Moderne werden leider nur ca. 150 S. gewidmet. Allerdings gibt O. zu, dass es bis heute keine umfassende Darlegung der Geschichte des Zisterzienserordens in der Neuzeit gibt – diese stehe bis heute aus (237). Warum in der Überschrift zu diesem Kap. allerdings das Wort „Dekadenz" genannt werden muss, erschließt sich dem Rez.en nicht, es sei denn, man sieht

[1] Vgl.: *Die Cistercienser*. Geschichte, Geist, Kultur, hg. v. Ambrosius Schneider / Adam Wienand / Wolfgang Bickel / Ernst Coester, Köln ³1986; Louis Julius Lekai: *Geschichte und Wirken der Weißen Mönche*. Der Orden der Cistercienser. Deutsche Ausgabe, bearbeitet und hg. v. Ambrosius Schneider, Köln 1958.

[2] Vgl.: *Die Zisterzienser*. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. 2 Bände, hg. v. Kaspar Elm / Peter Joerissen / Hermann-Josef Roth, Köln 1980/1982.

[3] Vgl.: Immo Eberl: *Die Zisterzienser*. Geschichte eines europäischen Ordens, Stuttgart 2002.

die katholische Reform des Tridentinums – und den mit ihr einhergehenden Barock – nur als Abfall, nie aber als Ausdruck neuer Frömmigkeit. Vielleicht hätte hier auch ein Bild der Abteikirche Wilhering anstelle des gewählten von Ossegg (259) besser dazu beigetragen, den barocken Geist der Zisterzienser zu verstehen – wurde das Innere dieser Zisterzienser-Klosterkirche zwar gemäß dem Geschmack der Zeit in den Formen des Barock-Rokoko des 18. Jh.s, aber doch ganz und gar aus der Spiritualität und im Sinne bernhardinisch-zisterziensischer Marienfrömmigkeit gestaltet!

Abschließend sei gesagt, dass O. mit seinem Taschenbuch eine gute Gesamtdarstellung gelungen ist, die dazu anregt, einzelnen Aspekten zisterziensischen Lebens und Wirkens in Kunst, Kultur und Spiritualität weiter nachzugehen. Das Buch erscheint ja in einer Reihe über die Geschichte der verschiedenen christlichen Orden. So ergibt sich ein zuverlässiger Einstieg in die Forschung – zumal der ersten Jh.e des Ordo Cisterciensis. Und es wird in den einzelnen Kap.n immer wieder deutlich, dass zisterziensisches Ordensleben nicht nur heute, sondern zu jeder Zeit zwischen den zwei spannungsreichen Polen von erstrebtem Ideal und menschlicher Wirklichkeit angesiedelt ist.

Münster Bruno Norbert Hannöver

Burkard, Dominik: **Joannes Baptista Sproll**. Bischof im Widerstand. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 170 S. (Mensch – Zeit – Geschichte), kt € 19,90 ISBN: 978–3–17–021492–7

Sehr zu Unrecht gehört der Rottenburger Bischof Dr. Joannes Baptista Sproll zu den in der wissenschaftlichen Forschung weniger bekannten und in der überregionalen Öffentlichkeit kaum beachteten Mitgliedern des deutschen Episkopates während der NS-Zeit. Der Würzburger Kirchenhistoriker Dominik Burkard widmet Sproll nun eine Monografie, die vor dem biografischen Hintergrund von Kindheit, Jugend und frühem geistlichem Werdegang seine Rolle als Generalvikar und Bischof von Rottenburg eindringlich zur Sprache bringt und weitere Forschungsfelder skizziert. In dieser gleichzeitig handlichen wie gründlichen Darstellung leistet der Vf. daher einen genuinen Forschungsbeitrag nicht nur zur Kirchen- und Regionalgeschichte des deutschen Südwestens, sondern zur Geschichte des Katholizismus in der Weimarer Zeit und unter der NS-Diktatur insgesamt.

Das besondere Profil Sprolls erweist sich erstens in seiner ärmlich-kleinbäuerlichen Herkunft. Er gehörte zu denen, die von der Überwindung der sozialen Zweiteilung des Klerus im Laufe des 19. Jh.s profitierten. Und gleichzeitig macht der Vf. klar, dass der enge Bezug zu den einfachen Christen der Diözese ein Grundzug auch des Bischofs Sproll blieb – was nicht nur Sympathie und Anerkennung auslöste (vgl. etwa die leicht näselnde Distanzierung einiger, teils prominenter Zeitgenossen vom vermeintlich bäuerlichen Habitus dieses Bischofs). Dieses Profil erweist sich zweitens in einer auffälligen Nichtteilnahme am Modernismusstreit trotz amtlicher Nähe zur damaligen Priesterausbildung. Hier konstatiert B. eine „Leerstelle" (20) und weiteren Forschungsbedarf. Ein Spezifikum der Amtszeit Sprolls als Generalvikar und Weihbischof am Ende des Kaiserreiches, während des Ersten Weltkrieges und in den Jahren von Weimar wurde die Neukonfiguration des Staat-Kirche-Verhältnisses nach dem endgültigen Aus der letzten Reste des Staatskirchentums nach 1918. Hier erwies sich Sproll als ein unerbittlicher Gegner jeglicher „Einstaatung" des Religiösen – theologisch keineswegs innovativ, aber sensibel im Wissen, dass die Kirche das ihr Eigene tun muss, statt den Ordnungs- und Disziplinierungsinteressen von Staat und Militär zu folgen. Sproll warb für den Friedensbund deutscher Katholiken, weil er die Beanspruchung der Religion für den Krieg kennengelernt hatte. Und es war eben diese Haltung, die es ihm später ermöglichte, nicht nur zur Ideologie, sondern auch zur Institutionalität des NS-Staates auf Distanz zu gehen. Die Komplikationen seiner Wahl zum und Bestätigung als Bischof von Rottenburg hat Hubert Wolf aufgearbeitet; das wird hier umsichtig und transparent referiert, sagt aber mehr über das komplexe Umgebungsprofil Sprolls als über ihn selbst aus.

Die eigentlich profilbildende Bewährungsprobe wurde die Konfrontation mit dem Nationalsozialismus. Auch bei Sproll gab es, das macht B. durchaus deutlich, eine Phase der Illusionen, des vorsichtigen Auslotens und des Lavierens. Aber früher und dezidierter als die meisten seiner Mitbischöfe entschied er sich für die pastorale Immunisierung der Katholiken durch die Herstellung gewaltiger Gegen-Öffentlichkeiten: Der Sogwirkung der NS-Ideologie, die in den vermeintlich „guten" Jahren der Diktatur eine gewaltige Anziehungskraft ausübte und bleibende Gegner in Misskredit und Schwierigkeiten zu bringen wusste, setzte Sproll auf großen Bischofstagen vor tausenden von Zuhörern christliche Grundüberzeugungen entgegen. Nach allem, was wir auch aus Protokollen und Mitschriften der NS-Sicherheitsbehörden wissen, ist er damit sehr erfolgreich gewesen. Der akzentuierten Polarisierung zwischen NS-Weltanschauung und katholischen Leitwerten und Glaubenslehren wich er nicht aus, wohl wissend, dass die NS-Machthaber nur darauf warteten, ihm einen Verstoß gegen den Entpolitisierungs-Paragrafen des Reichskonkordates anheften zu können.

Das eigentliche und nachhallende Profil, nämlich das des einzigen zwangsexilierten deutschen Bischofs, kennzeichnet B. klar als erstens nicht beabsichtigt und zweitens nicht zwangsläufig. Als Sproll sich – still und nicht demonstrativ, wahrscheinlich spontan und nicht auf Wirkung abzielend – des Plebiszits von 1938 enthielt, war die Massivität der inszenierten NS-Reaktionen bis zum Sturm auf das bischöfliche Palais und zur schließlichen Ausweisung aus seiner Diözese wohl nicht vorhersehbar. Bei der Erzählung dieser dramatischen Wochen liegt der Schwerpunkt des Bandes. Um so augenfälliger ist der Verzicht auf Abrechnungsrhetorik des schwer kranken Heimkehrers nach 1945.

Der Band ist einfach ausgestattet, aber einleuchtend bebildert. Es ist dem Vf. nicht anzulasten, was auch an anderen Publikationen dieser Reihe immer wieder kritisiert wird: dass ein wissenschaftlicher Apparat fehlt. Man kann nachvollziehen, dass der Verlag die Bücher aus Gründen der Übersichtlichkeit und der Kosten nicht aufblähen will. Aber mindestens über ein Internet-Portal (o. ä.) sollten sich Zitate und Belege nachvollziehen lassen; anderswo funktioniert das auch.

Die Biografie, die B. hier vorlegt, ist keine Seligsprechung vorab. Sehr differenziert bringt er die Person Sprolls mit den komplizierten Umfeldern und Umbrüchen seiner Biografie ins Gespräch, statt ihn von vornherein zur exzeptionellen Märtyrergestalt zu verklären. Das Buch öffnet das Feld weiterer Sproll-Forschung eher, als dass es abschließend aufsummiert. B.s Schreibstil ist dabei sowohl flüssig als auch allgemein verständlich, jedoch nirgends unterkomplex oder vereinfachend. Somit ist der Band sehr wertvoll, weil er einerseits eine präzise Summe des Derzeitigen bietet, andererseits aber darauf hinweist, dass für den Vf. wie auch für andere in dem Thema noch Zukunftsraum steckt.

Tübingen Andreas Holzem

Das Erbe der Bekennenden Kirche in der DDR, hg. v. Reinhard Höppner / Michael Karg. – Stuttgart: Radius 2014. 168 S., brosch. € 16,00 ISBN: 978–3–87173–961–3

Der Buchtitel lässt die Frage aufkommen, wer zur interessierten Zielgruppe gehören könnte. Da wäre zunächst einmal die schwindende Generation der evangelischen Christen, die an der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR beteiligt waren, oder aber diejenigen, die als bekennende Christen in der DDR aktiv waren. Nicht zu vergessen noch die Historiker/innen, die sich sowohl für die Bekennende Kirche im Nationalsozialismus als auch für die Evangelische Kirche in der DDR interessieren. Zu diesen zählt die Rez.in, die nach der Lektüre hofft, dass dieses Buch breit rezipiert wird – trotz des zutreffenden, aber das aktuelle Potential dieses Sammelbandes verbergenden Titels.

Alle Beiträge entstammen einer Tagung, die 2013 in Bebra-Imshausen stattgefunden hat. Dort bietet eine zum Gedenken an den Widerstandskämpfer Adam von Trott zu Solz gegründete Stiftung Raum für Veranstaltungen, die an Diktatur und Widerstand erinnern, aber auch „Friedensarbeit im Geist der Ökumene und Ost-West-Begegnung" zum Inhalt haben.

Im Vorwort weisen die Hg. auf die grundlegende Bedeutung der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934 für das kirchliche Leben in der DDR hin und deuten zugleich an, wie kontrovers das vom Bruderrat der Bekennenden Kirche formulierte, aber erst 1947 von der EKD herausgegebene *Darmstädter Wort* in der DDR rezipiert wurde und „in die Auseinandersetzungen zwischen Ost und West" einfloss. So soll das Buch auch dazu einladen, „manches westliche Bild von der Wirklichkeit der Kirchen in der DDR zu überdenken" (6).

Ausgehend von der *Barmer Erklärung*, bietet *Heino Falcke* einen differenzierten Überblick über das „Erbe der Bekennenden Kirche", das er nicht allein als „historische Nachwirkung einer geschichtlichen Erscheinung" versteht, ebenso wenig wie die Verbindlichkeit der „Bekenntnisentscheidung" einer Kirche in einer Diktatur an ihrer „Breitenwirkung" gemessen werden dürfe (9). Das höchst schwierige und differenzierte Wechselspiel zwischen SED-Staat und Evangelischer Kirche war zusätzlich durch den von zivilgesellschaftlicher Seite formulierten Vorwurf der zu starken Anbiederung an den Staat und mangelnder Solidarität mit oppositionellen Gruppen belastet. Immer wieder und immer noch stellt sich dabei die Frage nach dem politischen Mandat von Kirche. F.s Resümee im Blick auf die Revolution im Jahr 1989, für deren gewaltfreien Verlauf die Friedensarbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR sowie die christliche Ökumene einen großen Teil des Weges geebnet haben, lautet: „Aus den alten, hierarchisch konzipierten Kirchenräumen brach die Bewegung auf, die aus der Zivilgesellschaft kam und ‚Wir sind das Volk!' rief. Da kam zusammen, was dichter zusammengehört, als die Kirchen – auch die Bekennenden – bis dahin gedacht hatten." (38)

Anknüpfend an F. fragt *Axel Noack* aus ekklesiologischer Perspektive, in welcher Weise das Erbe der Bekennenden Kirche das Bild von Gemeinde, das Verständnis von Kirche und Kirchenleitung mitbestimmt hat. Konzise skizziert er die Entwicklung des Kirchenrechtsverständnisses und die Konsequenzen für die Gestaltung von Kirche in Deutschland seit Ende des 19. Jh. s. Die Ausgestaltung und die Fortschreibung der *Barmer Theologischen Erklärung* spielten dabei eine zentrale Rolle, die sich auch auf die Wertung von „Kerngemeinde" versus „Volkskirche" auswirkt. Die „Volkskirche" konnte die verschiedenen Angriffe

wechselnder Regime, zuletzt des SED-Staates, nicht unbeschadet überstehen. Doch die resilienten „Kerngemeinden" sollten die „Halbfrommen", die „‚normalen' Menschen", nicht abweisen. Auch in der Kirche „erleben wir Bereiche, wo die Mitte dünner wird und die Ränder sich verstärken" (74). N. konstatiert, dass die Kirchengemeinden in der DDR eine „viel stärkere Selbstständigkeit erlebt haben", was „noch an vielen Stellen", bspw. an der konfessionsübergreifenden Zusammenarbeit, sichtbar sei (75).

Um die Bekennende Kirche und das Bekennen in der Friedensfrage, das der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR 1987 auf seiner Synodaltagung in Görlitz nach einem langen Diskussionsprozess verbindlich aussprach, geht es in *Marie Anne Subklews* Beitrag. Die Bundessynode war mit ihrer Aussage zur Haltung von Christen zum Wehrdienst einen riesengroßen Schritt weitergegangen als die EKD, v. a. angesichts der Tatsache, dass es in der DDR nicht die Möglichkeit gab, einen zivilen Ersatzdienst zu leisten: Jeder Christ müsse für sich persönlich prüfen, ob seine Entscheidung in der Frage des Wehrdienstes mit dem Evangelium des Friedens vereinbar sei. „Die Kirche sieht in der Entscheidung von Christen, den Waffendienst oder den Wehrdienst überhaupt zu verweigern, einen Ausdruck des Glaubens, der auf den Weg zum Frieden führt." (87) Noch deutlicher wurde die Kirche im April 1989 in Dresden auf der *Ökumenischen Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* mit ihrer Abkehr von der Lehre vom gerechten Krieg und ihrer Priorisierung der Gewaltfreiheit. Um mit Dietrich Bonhoeffer zu sprechen: „[...] ein ganzes Wort, ein mutiges Wort, ein christliches Wort" (91).

Auch das von einem Autorenkollektiv zusammengestellte Material zum Verhältnis von *Darmstädter Wort* und Sozialismus ist sehr lesenswert, zumal die Rezeption in der DDR äußerst inhomogen war und bis zur kategorischen Ablehnung reichte. Die Rezeptionsgeschichte macht deutlich, dass die in der *Barmer Erklärung* und im *Darmstädter Wort* geforderte Distanz zu „gottlosen Bindungen" unterschiedlich ausgelegt werden konnte, etwa als grundsätzliche „Äquidistanz zu allen politischen Konzepten". Sie konnte aber auch den „Blick auf die naheliegenden, aber begrenzten Möglichkeiten schärfen" (109). Während es im Westen zu einer weitgehenden Akzeptanz der parlamentarischen Demokratie führte, ermutigte es die Evangelische Kirche in der DDR, ihre Freiräume zu nutzen und nutzen zu lassen, um sich für Frieden, Menschenrechte und Umwelt zu engagieren.

„Einen Blick von drüben", also aus der Bundesrepublik, wagt *Martin Stöhr*, indem er einige Stimmen „aus der Bekennenden Kirche und in ihrem Umfeld" zu Wort kommen lässt, „die nach 1945 die theologische und politische Debatte mitbestimmten" (111). Das sind so unterschiedliche wie die Helmut Gollwitzers, Gustav Heinemanns, Hermann Ehlers', Jürgen Moltmanns, Helmut Thielickes, Karl Heims, Timothy Garton Ashs und Otto Bräutigams. S.s „Deutungen" der Stimmen machen klar, dass die Frage nach einem politischen Mandat von Kirche omnipräsent ist: Einmischung, nicht Abstinenz verlangt das Erbe der Bekennenden Kirche. Den Evangelischen Kirchen in der DDR attestierte so manche westliche Stimme ein „ethisches Defizit" (142). Zu Unrecht, urteilt S., zumal viele wichtige Dokumente aus der DDR „zu wenig wahrgenommen" worden seien: „Es zeigt sich im Rückblick, und im Vorblick, dass ‚3 % reichen, die Gesellschaft zu verändern'. Was war hier Erbe der Bekennenden Kirche auf den schmalen Pfaden einer neuen, ganz anderen bekennenden Kirche?" (144)

Nach der „politischen Relevanz religiöser Überzeugungen" und dem Wechselspiel von Religion, Macht und Politik fragt *Ellen Ueberschär*. Sie stellt fest, dass, ungeachtet der Säkularisierung oder zumindest schwindenden Kirchenzugehörigkeit, viele gesellschaftliche Bereiche, v. a. die „Grenzfragen des Lebens und Sterbens", nicht ohne religiöse oder theologische Argumentationen zu fassen seien (150), und dass die neue religiöse Vielfalt mehrheitlich als Bereicherung der deutschen Kultur empfunden werde. So fordert Ue., mehr „Mut zum religiösen Argument im politischen Raum" aufzubringen (158).

„Das letzte Wort" auf der Tagung, die Abschlussandacht, hatte *Christoph Demke*. Die Lesungen (Römerbrief 14,10–13; Lukas 6,36–42) thematisieren das Jüngste Gericht Gottes, das von allen Konfessionen als furchterregendes Druckmittel verwendet wurde, aber dennoch Sehnsüchte weckt, weil wir Menschen nicht das letzte Wort sprechen müssen und uns am Ende Klarheit erwartet. D. schließt mit einer Bitte: „Gib, dass deiner Liebe Glut / unsere kalten Werke töte, / und erweck uns Herz und Mut / bei entstandner Morgenröte, / dass wir, eh wir gar vergehn, / recht aufstehn." (Christian Knorr von Rosenroth, Evangelisches Gesangbuch, Nr. 450,3)

Dem ist eigentlich nichts hinzuzufügen.

Berlin Anke Silomon

Philosophie

Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik, hg. v. Norbert Fischer / Jakub Sirovátka. – Freiburg: Herder 2015. (XIII) 570 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 16), geb. € 60,00 ISBN: 978–3–451–34198–4

Die ausführliche Reflexion und akademisch befriedete Diskussion um das Verhältnis von „Vernunftreligion und Offenbarungsglaube" ist ein kulturelles *Luxus-Gut*: ein *Luxus* angesichts der aktuellen Weltsituation, in der Menschen ihre Schwestern und Brüder im Namen des Höchsten in die Flucht oder in die Luft jagen; gleichwohl bzw. gerade angesichts dessen ein hohes *Gut*: nicht nur, weil in derlei Reflexion und Diskussion Grundfragen des menschlichen Geistes bearbeitet, sondern weil hier Problemstellungen aufgegriffen werden, die uns von der aktuellen Weltsituation gleichsam durch die Fenster unserer Univ.en, Akademien und Kirchen direkt vor die Füße geschleudert werden: „Ist der menschlichen – ist unserer abendländischen – Rationalität zu glauben? Inwieweit kann – oder muss – Religion vernünftig sein? Oder bringt Offenbarungsglauben den Menschen gar um den Verstand?"

Derzeit sind etliche Geistes- und Humanwissenschaften dabei, diese durch die Fenster geschleuderten Problemstellungen zu sichten: Haben sie Schaden im akademischen Kontor angerichtet, gar wertvolles Porzellan zerschlagen? Kann man, soll man sie unter die vertrauten Teppiche der wissenschaftlichen Salons kehren? Verschandeln sie das traditionelle Interieur oder können wir sie nicht vielmehr als Belebung und Bereicherung unseres wissenschaftlichen Ambientes betrachten und aufgreifen – zumal dann, wenn die vermeintlichen Fremdkörper bei näherer Betrachtung gar nicht mehr so fremd erscheinen, sondern sich als durchaus „anschlussfähig" erweisen?

Um eine solche Anschlussfähigkeit zu ermöglichen, muss die geistes- und humanwissenschaftliche Tradition „des Abendlandes" sich freilich neu sortieren und neu formieren; bisweilen ist es allein schon hilfreich, im Laufe der Jh.e in den Hintergrund getretene ureigene Schätze neu zu entdecken und aufzupolieren, und damit ihren alten Glanz in das Licht neuer Horizonte zu rücken.

Just einem solchen Auffrischungsprogramm scheint sich der hier vorzustellende Sammelband über „Vernunftreligion und Offenbarungsglaube" verschrieben zu haben, der auf eine gleichnamige Tagung in der Akademie des Bistums Mainz aus dem Jahr 2014 zurückgeht. Dass die rund 25 Beiträge zu verschiedenen Epochen und Denkern der Philosophie- und Theologiegeschichte ihren bisweilen unterschwelligen, häufig aber ausdrücklichen Bezugspunkt in Kant haben, ist dabei nicht nur einer akademischen Affinität des Hg.s *N. Fischer* geschuldet (siehe seine verschiedenen Einführungen und Kommentierungen [5–83]), sondern entspricht durchaus der Logik und Historik des Themas selbst, zumindest dessen neuzeitlicher Gestalt und Zuspitzung.

Von daher ist es zwar bedauerlich, aber durchaus verständlich, dass der Blick auf Antike (*M. Forschner* zur Stoa [87–102]; *L. Schwienhorst-Schönberger* zu Origenes [103–116]), Mittelalter (*G. Pöltner* zu Thomas [119–135]; *M. Roesner* zu Eckhart [136–152]) und vorkantianische Neuzeit (*A. Raffelt* zu Pascal [155–169]; *H. Rudolph* zu Bayles [170–186]) mit jeweils zwei Aufsätzen eher pflichtschuldigkursorisch ausfällt.

Umso breiter erfolgt die Auseinandersetzung mit Kant (sowie seinem unmittelbaren Umfeld: *T. Brose* zu Hamann [203–218]; *L.A. Macor* zu Spalding [377–395]), und zwar nicht nur durch die Kant-Granden wie *F. Ricken* („Offenbarung und Vernunftreligion in der Philosophie Kants: ein vielfach differenziertes Verhältnis von Mittel und Zweck" [189–202]), *B. Dörflinger* („Kants Kritik religiöser Gefühle" [219–231]) oder *N. Fischer* („Kant als ‚Seelsorger'. Die ‚Vorlesungen über die philosophische Religionslehre' und der ‚Zweck der Schöpfung'" [348–364]), sondern auch durch Philosophen und Theologen, die sich eher sporadisch mit Kant beschäftigen – was der Qualität und zumal der Originalität ihrer Beiträge jedoch keinen Abbruch tut, bisweilen sogar ganz im Gegenteil, wie im Fall von *A.K. Sudakow* („Zwischen Herzensglauben und Vernunftfrömmigkeit: Wie Kant nicht zum Offenbarungsphilosophen geworden ist" [328–347]), der sich kritisch an Kants Religionsphilosophie abstößt, um eigene systematische Höhenflüge zu üben.

Unter den vielen Qualitäten des Kant-Teils des Sammelbandes sei zumindest ein Gütezeichen gesondert erwähnt: die Perspektivenunterschiede der Beiträge und der verschiedenen Vf. erweisen sich als äußerst hilfreich, die Kant'schen Reflexionen zur Religions- und zur Offenbarungsthematik in ihrer faktischen Heterogenität, in ihrem Facettenreichtum, ja in ihrer ureigenen inneren Disparatheit zu erfassen – eine adäquate Widerspiegelung der Tatsache, dass der Systematiker aus Königsberg in religionsphilosophischer Hinsicht eben gerade keine einheitliche „Summa" – besser: „Kritik" – verfasst, sondern, zeitlich versetzt, mehrere Theoriezugänge und Theorieansätze entwickelt und vorgelegt hat. Der nicht zuletzt in Theologenkreisen ebenso gerne wie grob geschnitzte Holzschnitt, wonach Kant jedwede Lebensäußerung geschichtlichen Offenbarungsglaubens mittels des Korsetts eines rigiden Rationalismus zu Tode geschnürt habe, sollte jedenfalls spätestens nach der Lektüre des vorliegenden Sammelbandes von der Wand genommen werden.

Sieben Aufsätze widmen sich schließlich den „Nachkantischen Bearbeitungen des Themas", und zwar mit Fokus u. a. auf Schelling (*G. Strummiello* [399–420]), Blondel (*P. Reifenberg* [442–462]), Heidegger (*F.-W. von Herrmann* [463–473]; *S. Konacheva* [474–481]), Levinas (*R. Dausner* [482–503]) und Ricœur (*J. Sirovátka* [504–521]). Gerade im Vergleich mit nachkantianischen Besinnungen auf das Kräfte- und Wirkungsfeld von Religion, Glaube und Vernunft treten

THEOLOGISCHE REVUE

BEGRÜNDET VON FRANZ DIEKAMP
HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSORINNEN UND PROFESSOREN
DER KATHOLISCH-THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MÜNSTER
SCHRIFTLEITUNG: PROF. DR. THOMAS BREMER

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2014/2015

Beilage zum 112. Jahrgang 2016

Dissertationen im akademischen Jahr 2014/2015 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Abboud, Miled Youssef: Monotheismen zwischen Gewalt und Frieden. Eine Auseinandersetzung mit aktuellen religionskritischen Thesen (Klaus Müller / Andreas Uwe Müller)

Asampambila, Agana A. Wilfred: THE PROSPERITY GOSPEL. A theological reflection with particular reference to the neo-pentecostal churches in Ghana (Dorothea Sattler / Margit Eckholt [Osnabrück])

Brinkschmidt, Maria: Politisches Handeln als weltkirchliche Aufgabe – Eine Analyse der Inlandsarbeit der MARMICK-Werke (Marianne Heimbach-Steins / Judith Könemann)

Claaßen, Andrea: Gewaltfreiheit und ihre Grenzen. Eine Untersuchung der friedensethischen Debatte bei Pax Christi (1995/96) (Thomas Bremer / Marianne Heimbach-Steins)

Erdmann, Hubertus: Leben nach dem Tod? Eine empirische Untersuchung zu den postmortalen Vorstellungen von Schülern und Schülerinnen (Reinhold Zwick / Dorothea Sattler)

Hengstermann, Christian: Origines und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik (Alfons Fürst / Klaus Müller)

Kang, Peter Xi: Christliches Heilsverständnis im Kontext einer konfuzianisch geprägten chinesischen Kultur. Ein Versuch, die Soteriologie Karl Rahners mit traditionellen chinesischen Heilsvorstellungen ins Gespräch zu bringen (Jürgen Werbick / Dorothea Sattler)

Kleeberg, Florian: Bleibend unversöhnt und dennoch universal erlöst? Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen (Dorothea Sattler / Ulrich Engel [Berlin])

Lüstraeten, Martin: Die handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons. Zeugen der Arabisierung und Byzantisierung der melkitischen Liturgie (Clemens Leonhard / Assaad Elias Kattan)

Senn, Isabell: Gottes Wort in Menschenworten. Auf dem Weg einer performativen Theologie der Verkündigung (Jürgen Werbick / Dorothea Sattler)

Zimmermann, Barbara: MEHR ALS NUR WISSEN! Kompetenzorientierung im Bologna-Prozess. Analyse, Kritik und Handlungsoptionen aus theologiedidaktischer Perspektive (Reinhard Hoeps / Judith Könemann)

Dissertationen im akademischen Jahr 2014/2015

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Cao, Youchen: „Dein Thron soll auf ewig Bestand haben" (2 Sam 7,16b). Entstehung, Entwicklung und Perspektiven messianischer Hoffnung im Alten Testament (Franz Sedlmeier / Stefan Schreiber)

Heidler, Christina: Phantastische Artikulationen des Religiösen. Religionspädagogische-theologische Perspektiven in der aktuellen Fantasy-Literatur (Georg Langenhorst / Markus Tomberg [Fulda])

Willebrand, Eva: Zwischen indirekter Verkündigung, Erfahrungsspiegelung und Eröffnung religiöser Tiefendimensionen: Der Umgang mit literarischen Texten in Schulbüchern für den Religionsunterricht (Georg Langenhorst / Hans Mendl [Passau])

Theol. Fak. der Univ. Basel

Jonas, Michael: Mikroliturgie. Liturgische Kleinformen im frühen Christentum (Martin Wallraff / Volker Drecoll [Tübingen] / Martin Klöckener [Fribourg])

Shin, Yongshik: Die erkenntnistheoretische Dimension der Offenbarung. Eine Rekonstruktion der phänomenologischen Theologie von Paul Tillich in Zusammenhang seiner Husserlrezeption (Reinhold Bernhardt / Georg Pfleiderer)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Bancila, Ionut Daniel: Untersuchungen zu den Beziehungen zwischen Manichäismus und „Mandäismus": Forschungsgeschichte, Textvergleiche, historisch-geographische Verortung (Christoph Markschies / Rainer Voigt)

Dik, Oleg: Realness through Mediating Body. The Emergence of Charismatic/Pentecostal Communities in Beirut (Andreas Feldtkeller / Talja Blokland)

Görnandt, Ruth: Die Methaphysikkritik Gerhard Ebelings und ihre Vorgeschichte (Notger Slenczka / Johannes Zachhuber)

Krautheim, Frauke: Das öffentliche Auftreten des Christentums im spätantiken Antiochia unter besonderer Berücksichtigung der Agon-Metaphorik in aus-

gewählten Märtyrerpredigten des Johannes Chrysostomos (Christoph Markschies / Cilliers Breytenbach)

Rymek, Oliver: Anders glauben. Theorie, Kritik und Affirmation der Religion bei Slavoj Žižek und Alain Badiou (Wilhelm Gräb / Iris Därmann)

Theol. Fak. der Univ. Bern

Hoyer, Arend: „Was Musik andächtig macht". Eine liturgietheoretische Untersuchung der Kantaten Johann Sebastian Bachs im Leipziger Gottesdienst seiner Zeit (David Plüss / Jochen Arnold [Hildesheim])

Jütte, Stephan: Glaube in der hermeneutischen Freiheit nachmetaphysischen Denkens. Eine epistemisch-hermeneutische Selbstreflexion evangelischer Theologie auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (Magdalene Frettlöh / Andreas Krebs / Stefan Huber)

Meister, Daniel Johannes: Jesus und seine Gegner nach dem Matthäusevangelium. Eine intertextuelle Analyse ihrer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des Propheten Jeremia (Matthias Konradt [Heidelberg] / Moisés Mayordomo)

Walti, Christian: Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie (David Plüss / Kristian Fechtner [Mainz])

Wyssmann, Patrick: Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder (René Bloch / Ernst Axel Knauf / Christoph Uehlinger [Zürich])

Ruhr-Univ. Bochum

Ev.-Theol. Fak.

Dürr, Malte: Dienstgemeinschaft sagt mir nichts. Glaubenseinstellungen, Motivationen und Mobilisierungspotenziale diakonisch Beschäftigter (Traugott Jähnichen / Michael Weinrich)

Happe, Annika: Auf der Suche nach dem „Anderen Advent"?! Gelebte Religiosität im Kontext von Advent und Weihnachten (Isolde Karle / Franz-Heinrich Beyer)

Winkelmann, Sabine: Religiöse Deutungen in schwerer Krankheit. Eine Analyse und Auswertung leitfadengestützter Patienteninterviews (Isolde Karle / Günter Thomas)

Yeong, Eunsang: Gemeinden für Erwachsene und Heranwachsende? – Die Berücksichtigung von Heranwachsenden im Zusammenhang von Konzeptionen zum Gemeindeprozess und zur Gottesdienstgestaltung im Kontext der EKD, mit einem Ausblick auf Korea (Franz-Heinrich Beyer / Traugott Jähnichen)

Kath.-Theol. Fak.

Aba, Uchenna: The reception of the second Vatican Council's liturgical reforms in Nigeria/Nsukka diocese (Stefan Böntert / Wilhelm Damberg)

Eck, Sebastian: Katholische Gebetbücher im Bistum Münster (1850–1914). Heilsmediale Analysen und historische Kontextualisierungen (Hubertus Lutterbach [Duisburg-Essen] / Wilhelm Damberg)

Giesevius, Jutta: „Den Gläubigen sollen diese Schätze nicht verschlossen bleiben". Liturgische Bildung im Spiegel von Gebetbüchern des 19. Jahrhunderts (Stefan Böntert / Wilhelm Damberg)

Pyschny, Katharina: „Da spaltete sich der Erdboden …" (Num 16,31). Das Verhältnis von nicht-priesterlicher und priesterlicher Tradition in Num 16–17 im Kontext der aktuellen Pentateuchforschung (Christian Frevel / Thomas Söding)

Siepmann, Franziskus: Der verblassende Gründungsmythos. Identitätsfindung, Innovation und Erstarrung im Bistum Essen 1958–1970 (Wilhelm Damberg / Matthias Sellmann)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Ev.-Theol. Fak.

Bauer, Daniel: Das Bildungsverständnis des Theologen Friedrich Schleiermacher (Michael Mayer-Blanck / Cornelia Richter)

Kath.-Theol. Fak.

Arenz, Dominik: Paradoxalität als Sakramentalität. Kirche nach der fundamentalen Theologie Henri de Lubacs (Claude Ozankom / Karl-Heinz Menke)

Cho, Hankyu: Universale Concretum. Die Bestimmung des unterscheidend Christlichen in den Gesammelten Werken von Joseph Ratzinger (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Hesse, Michael: Die Eucharistie als Opfer der Kirche. Eine vergleichende Analyse der Positionen von Odo Casel, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar (Karl-Heinz Menke / Albert Gerhards)

Kanngießer, Tobias: Haec sunt festa quae apud nos celebrantur. Der Liber Ordinarius von Sankt Cäcilien, Köln (1488) (Gisela Muschiol / Albert Gerhards)

Kumpmann, Christina: Schöpfen, schlagen, schützen. Eine semantische, thematische und theologische Untersuchung des Handelns Gottes in den Psalmen (Ulrich Berges / Heinz-Josef Fabry)

Lanzinger, Daniel: Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (Martin Ebner / Michael Reichardt)

Möhlig, Andreas: Kirchenraum und Prozession. Eine historische Studie zur Relation von Raum und Liturgie am Zeugnis des spätmittelalterlichen Liber Ordinarius des Aachener Marienstifts (Gisela Muschiol / Albert Gerhards)

Orozco Ruano, Raúl: Wie kann ein Mensch Sohn Gottes sein? Eine metakritische Reflexion trinitätstheologischer Christologie (in span. Sprache) (Karl-Heinz Menke / Gerhard Höver)

Weber, Marc: Christusbild. Grundfragen einer Christologie im Horizont des *Iconic Turn* in Auseinandersetzung mit der Christologie Hans Urs von Balthasars (Karl-Heinz Menke / Claude Ozankom)

Weisser, Daniel: Quis maritus salvetur? Jungfräulichkeit als exklusiv-christliche Lebensform im 4. Jh. (Georg Schöllgen / Gisela Muschiol)

Inst. für Ev. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Wustmans, Clemens: Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Eine Position kriterialer Verantwortungsethik (Folkart Wittekind / Traugott Jähnichen [Bochum])

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Benini, Marco: Die Feier des Osterfestkreises im Ingolstädter Pfarrbuch des Johannes Eck (Jürgen Bärsch / Konstantin Maier)

Lomidze, Givi: Die früheste georgische Rezeption des Weihnachtskanons des Johannes von Damaskus in den Textversionen des Iovane Zosime, des Mik'ael Modrekili, des ältesten georgischen Menaions und des Giorgi Mtazmideli. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar (Johannes Hofmann / Jost Gippert [Frankfurt a. M.])

Nwaogaidu, John Chidubem: Jesus Christ – Truly God and Truly Man: Towards a Systematic Dialogue between Christology in Africa and Pope Benedict XVI's Christological Conception (Manfred Gerwing / Erwin Möde)

Pryymych, Volodymyr: Die Unionsgespräche zwischen den Lateinern und Griechen bei den Konzilien in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter der besonderen Berücksichtigung der Rolle der Kiewer Metropoliten (Konstantin Maier / Johannes Hofmann)

Stanko, Petro: Christliche Brückenbauerinnen zwischen Byzanz und Rom. Eine prosopographische Studie zum Beitrag byzantinischer Christinnen zur Behebung des Acacianischen Schismas (Johannes Hofmann / Manfred Gerwing)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Bender, Matthias: Die Frage nach dem Kriterium der Verhältnismäßigkeit in Beziehung zur Situation von Patienten angesichts vielfältiger Möglichkeiten in der modernen Medizin (Josef Römelt / Josef Pilvousek)

Bethge, Daniela: Von der Logik der Not zur Logik der Fülle – Ehrenamt und Engagement aus christlicher Perspektive (Maria Widl / Josef Freitag / Josef Römelt)

Drobnik, Jakob: Die Bedeutung des christologischen Dogmas der Einheit von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi für das Verständnis des Menschen bei Johannes Paul II. (Michael Gabel / Josef Römelt)

FB Theol. der Friedrich-Alexander Univ. Erlangen-Nürnberg

Barth, Gunther Jochen: Öffentliche Buße. Semantische Erkundungen einer ethischen Praxis (Wolfgang Schoberth / Hans Ulrich)

Gerdes Goldenstein, Valentin: Die Entstehung des Superintendentenamtes in der Reformationszeit (Bernd Hamm / Anselm Schubert)

Hamilton, Nadine: Dietrich Bonhoeffers sakramentales Bibelverständnis am Beispiel von *Schöpfung und Fall* (Wolfgang Schoberth / Martin Hailer)

Hamilton, Stephen James: The Theological Grammar of Being „Born Again": A Portrait and Analysis (Wolfgang Schoberth / Andreas Nehring)

Schulz, Sarah: Warten auf David. Der kompositionsgeschichtliche Ort der sog. „Anhänge zum Richterbuch" (Ri 17–21) (Henrik Pfeiffer / Jürgen van Oorschot)

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

FB Ev. Theol.

Loerzer, Barbara: Eine Studie zur werkgenetischen Relevanz der Ästhetik im Denken von William James (1842–1910) (Heiko Schulz / Hermann Deuser)

FB Kath. Theol.

Divjanovic, Kristin: Paulus als Philosoph. Das Ethos des Apostels vor dem Hintergrund antiker Populärphilosophie (Thomas Schmeller / Ansgar Wucherpfennig [Sankt Georgen])

Egielewa, Peter Eshioke: The Print Media as a Tool for Evangelisation in Auchi Diocese, Nigeria: Contextualisation and Challenges (Thomas Schreijäck / Bernd Trocholepczy)

Kessler, Beate: „Das europäische Christentum in der Begegnung mit dem Neo-Hinduismus". Grenzgänge in religionswissenschaftlicher Perspektive unter besonderer Berücksichtigung des Lebens und Wirkens Mahatma Gandhis (Wolfgang Gantke / Bernd Trocholepczy)

Nawrot, Monika: Das Phänomen der Sehnsucht nach dem „Heiligen" in japanischen Religionen am Beispiel des Zen-Buddhismus und ausgewählten, in Deutschland ansässigen, modernen religiösen Organisationen (Wolfgang Gantke / Klaus Otte)

Pitschmann, Annette: „Religiosität als Qualität des Säkularen". Die Religionstheorie John Deweys (Thomas M. Schmidt / Heiko Schulz)

Reck, Jürgen: Kirche als Helferin in der Not. Theologische Grundlagen, Praxis und Rolle von Notfallseelsorge in der zivilen Luftfahrt am Beispiel Flughafen Frankfurt (Thomas Schreijäck / Klaus Kießling [Sankt Georgen])

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt a. M.

Fachinger, Marc: „Sie sind doch schon fest intrigiert". Katholische Berufsschulreligionslehrer in kirchlichen Lehr-Lernprozessen. Eine Spurensuche (Klaus Kießling / Birgit Hoyer)

Strabberger, Elisabeth: Über die Treue. Interdisziplinäre Nachforschungen zu einem zentralen Topos christlicher Verkündigung (Klaus Kießling / Birgit Hoyer)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br.

Hünerfeld, Bruno: Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den Lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013) (Peter Walter / Friederike Nüssel [Heidelberg])

Lortie, Christopher: Mighty to save. A literary and historical study of Habakkuk 3 and its traditions (Hubert Irsigler / Ulrich Dahmen)

Pavelka, Jonas: Civis simul et christianus. Politische Ethik und christliches Menschenbild bei Ernst-Wolfgang Böckenförde (Eberhard Schockenhoff / Magnus Striet)

Rengga Ado, Baltasar: Religion: Eine Projektion menschlicher Sehnsüchte, ein Produkt menschlichen Denkens, eine Illusion? Die Religionskritik von Feuerbach, Marx und Freud als Herausforderung und Chance für den heutigen christlichen Glauben (Markus Enders / Andrzej Wiercinski)

Skala, Dominik: Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken Richard Sennetts (Ursula Nothelle-Wildfeuer / Magnus Striet)

Trescher, Stephan: Leiblichkeit und Gottesbeziehung. Reflexionen mit Fichte und Levinas (Magnus Striet / Markus Enders)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Adele, Francky: L'ancestralité malgache et biblique. Le Rasahariaña (partage des biens avec les ancêtres) chez les Tsimihety (Philippe Lefebvre / Robert Jaovelo Dzao [Antsiranana/Madagaskar])

Austriaco, Nicanor Pier Giorgio: The hylomorphic structure of thomistic moral theology from the perspective of a systems biology (Michael Sherwin / Martinez Hewlett [Tucson/USA])

Benotmane, Thierry: Kérygme et histoire – La réhistoricisation du kérygme coranique dans les premiers commentaires exégétiques musulmans et leurs relations intertextuelles avec les sources chrétiennes, à propos du récit des Sept Dormants (Franz Mali / Maurice Borrmans [Rom])

Billy, Améyo Didjoumdiriba Léocadie-Aurélie: La maternité adolescente au Togo. Une interpellation pour l'Église et la société (Bénézet Bujo / René Heyer [Straßburg/Frankreich])

Cassin (Petot), Mireille: Augustin est-il mystique? (Franz Mali / Marie-Anne Vannier [Metz/Frankreich])

Charles, Dominique: « Volonté de Dieu » et « faire le bien » dans la Prima Petri – Origine et portée éthique d'une association féconde (Luc Devillers / Chantal Reynier [Bulle/Frankreich])

Desthieux, Pascal: Le silence dans la célébration de l'Eucharistie – Une étude et une analyse des sources liturgiques d'après le concile Vatican II (Martin Klöckener / Arnaud Join-Lambert [Louvain-la-Neuve/Belgien])

Eichhorn, Daniel R.: Katholisches Schriftprinzip? – Josef Rupert Geiselmanns These der materialen Schriftsuffizienz. Eine theologische Auswertung (Barbara Hallensleben / Dieter Hattrup [Paderborn])

Faure, Emmanuel: Dynamique de l'humilité – La vie spirituelle selon Dorothée de Gaza (Franz Mali / Marie-Anne Vannier [Metz/Frankreich])

Fries, Thomas: Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo (Martin Klöckener / Franz Mali)

Golubiewski, Michal: « Ravive en toi le don » (cf. 1 Tm 1,6) – La dimension relationnelle de la reviviscence sacramentelle (Benoît-Dominique de La Soujeole / Gilles Emery)

Kühlem, Albert-Henri: Fides Dei Participatio Vitae – Josef Piepers „Denkübung" des Glaubens (Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen)

Rakotomalala, François: Eglise catholique à Madagascar et bien commun à la lumière du Compendium de la doctrine sociale (de la 2ème à la 3ème Républiques, 1975 à 2009) (François-Xavier Amherdt / Adrian Holderegger)

Rellstab, Andreas: Seelenheil und Betriebswirtschaft: Kirchenmanagement im Seelsorgeraum (François-Xavier Amherdt / Salvatore Loiero)

Sambor, Pawel: La participation sacramentelle: une entrée dans la dynamique de la vie divine d'après les Sermons au Peuple de Saint Augustin (Martin Klöckener / Patrick Prétot [Paris])

Theol. Fak. Fulda

Kamwanya Kishimbe, Justin: Esquisse d'une théologie herméneutique selon Claude Geffré (Grundzüge der hermeneutischen Theologie Geffrés) (Jörg Disse / Bernd Goebel)

Kudera, Johannes A.: Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. „Christliche Existenz ist Proexistenz" (Benedikt XVI.) (Gerhard Stanke / Rupert M. Scheule)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Corzilius, Björn: Michas Rätsel. Eine Untersuchung zur Kompositionsgeschichte des Michabuches (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Gustrau, Maibritt: Christen oder Orientalen? Wahrnehmungen und Einschätzungen des orientalischen Christentums in Reiseberichten deutscher Theologen in der Endphase des Osmanischen Reiches (Martin Tamcke / Thomas Kaufmann)

Neumann, Friederike: Hymnus und Schriftauslegung. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Ortmann, Bernhard: Die Hildesheimer Blindenmission in Hongkong. Blinde und sehbehinderte Kinder in Werk und Wahrnehmung einer Frauenmission, ca. 1890–1997 (Martin Tamcke / Thomas Kaufmann)

Rabo, Gabriel: Dionysius Jakob Bar Ṣalibi: Syrischer Kommentar zum Römerbrief. Einleitung, Edition und Übersetzung mit einem Verzeichnis der Handschriften zu seinen sämtlichen Werken (Jouko Martikainen / Martin Tamcke)

Raasch, Renato: Der Gott des Friedens. Das paulinische Gotteszeugnis zur Zeit der *Pax Augusta* (Reinhard Feldmeier / Florian Wilk)

Schäfer, Christian: Alfred Rahlfs als Septuaginta-Forscher (Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann)

Sitanggang, Asigor Parongna: Passivum Divinum in the Gospel of Mark: Jesus' Indirect Reference to God's Presence and Action (Reinhard Feldmeier / Florian Wilk)

Wolff, Dominik: Paulus beispiels-weise. Selbstdarstellung und autobiographisches Schreiben im ersten Korintherbrief (Florian Wilk / Reinhard Feldmeier)

Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz

Dobrica, Gheorghita: Die Beziehungen der rumänisch-unierten Kirche zur orthodoxen und römisch-katholischen Kirche am Beispiel der Erzdiözese Alba Iulia-Făgăras in der Mitte des 19. Jahrhunderts (Michaela Sohn-Kronthaler / Basilius Groen)

Feichtinger, Christian: Freie Kirchen – freie Körper? Der Körper als Ressource von Zugehörigkeits- und Grenzziehungsprozessen in zwei österreichischen Freikirchengemeinden (Theresia Heimerl / Kurt Remele)

Hagspiel-Keller, Hella: Evangelische und evangelikale Freikirchen und ihr neuer Aufbruch: Emerging Church am Beispiel *projekt:gemeinde* in Wien (Hans Gerald Hödl / Ulrike Bechmann)

Krogger, Astrid: Kann Religionsunterricht COOL sein? Theorie und Praxis des Kooperativen offenen Lernens (COOL) im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. Eine empirische Studie (Wolfgang Weirer / Rainer-Maria Bucher)

Mukaka, Mennas Vincent: Meaning od Umunthu. Community Spirit for the Building of the Human Community on an Example of the socio-political situation of Malawi (Leopold Neuhold / Reinhold Esterbauer)

Petschnigg, Edith Erika: „Die Bibel ist das, was eint". Geschichte und Bibelrezeption „jüdisch-christlicher" Basisinitiativen in Deutschland und Österreich nach 1945 (Irmtraud Fischer / Gerhard Langer)

Schipka, Peter: Individualethik des Rechts. Ein evangelisch-katholischer Vergleich anhand ausgewählter Ansätze (Walter Schaupp / Leopold Neuhold)

Zessner-Spitzenberg, Franz: Vergessen und Erinnern – Menschen mit Demenz feiern Gottesdienst im Pflegeheim (Basilius Groen / Johann Pock)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Pöder, Thomas-Andreas: Solidarische Toleranz. Systematische Erstgestalt einer Kreuzestheologie und Sozialethik der Postaufklärung. Das Werk Alexander von Oettingens (Heinrich Assel / Michael Beintker [Münster])

Rosenow, Gundula: Individuelles Symbolisieren – Potentiale jugendlicher Religiosität in postsozialistischer Gesellschaft (Heinrich Assel / Martina Kumlehn [Rostock])

Thomanek, Judith: Zeugnisse christlicher Zensur des frühen hebräischen Buchdrucks im Greifswalder Gustaf-Dalman-Institut (Thomas Willi / Ronen Reichman [Heidelberg])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Beck-Mathieu, Günter: Gemeindepfarrer als Religionslehrer: Empirische Studie zum Selbstverständnis, Handeln im System Schule und Nachbarschaft von Schule und Gemeinde (Alfred Seiferlein / Michael Domsgen / Henrik Simojoki [Bamberg])

Claub, Alexander: Europäische Repräsentationen. Christentum und Islam im Osmanischen Reich in den Publikationen von Christoph Wilhelm Lüdeke (1737–1805) (Daniel Cyranka / Friedemann Stengel / Hacik Rafi Gazer [Erlangen-Nürnberg])

FB Ev. Theol. der Fak. für Geisteswiss. der Univ. Hamburg

Acheampong, Joseph: I will pass over you: The relevance of the Passover to the understanding of salvation in contemporary Ghanaian Pentecostalism – A critical reflection from an Akan perspective (Ulrich Dehn / Corinna Körting / Werner Kahl)

Gruhl, Reinhard: Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg. Studien und Dokumente zur protestantischen Rezeption jüdischer Mystik in einem frühneuzeitlichen Gelehrtenkreis (Johann Anselm Steiger / Barbara Müller)

Khai, Ciin Sian: Buddhist-Christian Dialogue. A way toward peaceful co-existence in Myanmar (Ulrich Dehn / Adrian Hermann)

Kim, Kwang Chul: Die Rolle der evangelischen Religionspädagogik in den religiösen Konflikten Südkoreas (Ulrich Dehn / Gordon Mitchell)

Lane, Jason Daniel: The Lutheran Interpretation of the Epistle of James in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Anselm Steiger / Inge Mager)

Inst. f. Theol. u. Religionswissenschaft der Leibniz Univ. Hannover

Schaub, Sandra: „Zeichen-Dialoge". Sprachanalystische Impulse zur Interpretation der drei abrahamitischen Offenbarungsreligionen (Friedrich Johannsen / Harry Noormann)

Fak. f. Gesellschafts- und Geisteswissenschaften der PH Heidelberg

Geiger, Markus: Hermann Maas – eine Liebe zum Judentum – Leben und Wirken des Heidelberger Heiliggeistpfarrers und badischen Prälaten (Heidrun Dierk / Joachim Weinhardt [Karlsruhe])

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Conrads, Frank: Er ist nicht hier! Rezeption und Konstruktion in der Erzählung vom leeren Grab (Mk 16,1–8) (Peter Lampe / Martin Pöttner)

Margianto, Aris: Troststrategien in den Hiob- und Freundesreden. Exegetische und seelsorgerliche Beobachtungen zum Dialog Hiobs mit seinen Freunden in Hi 3–26/27 und ihre Beiträge zur Seelsorge an Menschen mit HIV/AIDS in Indonesien (Manfred Oeming / Detlef Jericke)

Müller, Katja: Zwischen Glauben und Zweifeln, Verkünden und Schweigen. Die literarische Darstellung und narrative Entfaltung der Auferstehungstheologie im Johannesevangelium (Helmut Schwier / Matthias Konradt)

Schreiber, Tobias: Petrus Dathenus und der Heidelberger Katechismus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum konfessionellen Wandel in der Kurpfalz um 1563 (Christoph Strohm / Johannes Ehmann)

Schücking-Jungblut, Friederike: Macht und Weisheit. Untersuchungen zur politischen Anthropologie in den Erzählungen vom Absalomaufstand (Jan Christian Gertz / Manfred Oeming)

Szarek, Monika Irena: Askese und Ehe. Familienethos in der kaiserzeitlichen Stoa und im Corpus Paulinum. Ein diskurs- und systemanalytischer Vergleich (Gerd Theißen / Matthias Konradt)

Totzeck, Markus Michael: Moses politische Gesetze. Humanistische Kontexte, konfessionelle Eigenarten und transkonfessionelle Aspekte eines Rechtsvorbildes in Schriften der frühen Neuzeit (Christoph Strohm / Johannes Ehmann)

Wirth, Raimund: Die griechische Übersetzung der Samuelbücher. Eine Untersuchung in philologischer und theologischer Perspektive (Manfred Oeming / Jan Christian Gertz / Anneli Aejmelaeus [Helsinki])

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Hildesheim

Pitschmann, Carina: Antisemitismus theologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert – Zur Konstruktion des Judentums in „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" von Ferdinand Christian Baur (Carsten Jochum-Bortfeld / Martin Schreiner / Marco Hofheinz [Hannover])

Sendler-Koschel, Birgit: In Kommunikation mit Wort und Raum – bibelorientierte Kirchenpädagogik in einer pluralen Kirche und Gesellschaft (Martin Schreiner / Carsten Jochum-Bortfeld)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Gasser, Georg: Eine Analyse der ontologischen Voraussetzungen der Agenskausalität (Hans Kraml / Josef Quitterer)

Hawel, Joachim: Existenzanalyse und Radikale. Lebensphänomenologie im Religionsunterricht an Berufsbildenden Höheren Schulen (Martina Kraml / Rolf Kühn [Freiburg])

Lobunda, Selemani Michel: Théologie de la non-violence de Simon Kimbangu pour une paix durable en RD Congo (Christian Bauer / Stephan Leher)

Mahamboro, Dionius Bismoko: Kirche in der Übergangsphase der indonesischen Gesellschaft. Neuer Habitus als Beitrag der Christinnen und Christen zum Gemeinwohl der indonesischen Gesellschaft (Wilhelm Guggenberger / Stephan Leher)

Moosbrugger, Mathias: Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext (Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver)

Mujuni, Joseph: HIV/AIDS: A Threat to Families in Uganda. A Study in Fort Portal Diocese (Stephan Leher / Wilhelm Rees)

Nitunga, Sylvester: Temporal Goods of the Church. Decline of Foreign Aid and its Effects on the Church's Mission in Tanzania in the Light of c. 1254 of 1983 Codex Iuris Canonici with Reference to the Catholic Diocese of Tanga (Stephan Leher / Wilhelm Rees)

Obodo, Ernest: The challenges to the Church in Enugu Diocese, Nigeria in regard to Christian Education, with special reference to the Decree Gravissimum Educationis of the Second Vatican Council and c. 795 CIC/1983 (Stephan Leher / Wilhelm Rees)

Pichler, Albert: Eucharistische Lebenskultur. Möglichkeiten zur Förderung einer eucharistischen Lebenskultur angesichts der Tiroler Glaubenswirklichkeit eines Auseinanderdriftens von Eucharistiefeier und Leben (Wilhelm Rees / Roman Siebenrock)

Pletzer, Josef: Pfarrverbände – Notlösung und Chance! Impulse von Ferdinand Klostermann für die Pfarrstruktur im Erzbistum Salzburg aus kirchenrechtlicher Sicht (Christian Bauer / Wilhelm Rees)

Rak, Andriy: Das Gottes- und Menschenbild bei Anthony Bloom, Metropoliten von Sourozh. Zeitgenössische Grundlagen einer orthodoxen christlichen Ethik (Christian Bauer / Stephan Leher)

Saudek, Daniel: Relativity Theory and the Passage of Time (Winfried Löffler / Alberto Strumia [Italien])

Tan, Atta Kobenan Nestor: L'Eglise-famille de Dieu au défi des identités. Esquisse d'une pastorale de l'inculturalité en Côte d'Ivoire (Christian Bauer / Margit Eckholt [Osnabrück])

Tshombokongo Otshumbe, Pascal: L'art muscial chrétien en contexte africain de l'inculturation de la liturgie. Chemin parcouru par le Diocèse de Tshumbe en République Démocratique du Congo (Martin Klöckener [Fribourg] / Reinhard Meßner)

Wang, Zhanbo: „Christus in Beijing?". Auf dem Wege zu einem inkarnierten Christus in China (Józef Niewiadomski / Franz Weber)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Boelter, Tillmann: Die Widersacher in Gottes Schöpfung. Karl Barths Rede von den „Göttern" im nachgelassenen §42 der „Kirchlichen Dogmatik" (Michael Trowitzsch / Martin Leiner)

Fak. f. Geistes- und Humanwiss. der PH Karlsruhe

Scheible, Annette: Der Radikale Konstruktivismus. Die Entstehung einer Denkströmung und ihrer Wechselbeziehung zur Religionspädagogik (Joachim Weinhardt / Sabine Pemsel-Maier [Freiburg])

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

John, Felix: Der Galaterbrief im Kontext historischer Lebenswelten im antiken Kleinasien (Dieter Sänger / Enno Edzard Popkes)

Phil. Fak. der Univ. Köln

Breul, Martin: Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung (Saskia Wendel / Hans-Joachim Höhn / Thomas M. Schmidt [Frankfurt a. M.])

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Kern, Josef: Herrschaft der Zukunft. Zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Wolfhart Pannenberg (Franz Gruber / Hanjo Sauer)

Rodler, Benedikt Georg: Die liturgische Feier des Sonntag. Voraussetzungen – Bedingungen – Möglichkeiten (Ewald Volgger / Birgit Jeggle-Merz [Chur])

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Mudavassery George, P. Johnson: The Role and Function of Charism in the Theology of Yves Congar (Wolfgang Müller / Markus Ries)

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Ev.-Theol. Fak.

Brall, Carsten: Konfessionelle Theologie und Migration. Die Antwerpener Gemeinde CA im 16. Jahrhundert (Irene Dingel / Wolfgang Breul)

Bork, Arne: Hinaus in die Welt – Herein ins Königreich! Die narrative und raumsemantische Inszenierung der Erzählungswelt von Q (Ruben Zimmermann / Friedrich W. Horn)

Leppek, Thorsten: Wahrheit bei Wolfhart Pannenberg – eine philosophisch-theologische Untersuchung (Walter Dietz / Michael Roth)

Wagener, Fredrik: Figuren als Handlungsmodelle. Simon Petrus, die samaritische Frau, Judas und Thomas als Zugänge zu einer narrativen Ethik des Johannesevangeliums (Ruben Zimmermann / Friedrich W. Horn / Lucian Hölscher [Bochum])

Kath.-Theol. Fak.

Aldunate Loza, Erika Sally: Geschichte der Verehrung der Jungfrau Maria von Copacabana auf der Grundlage neuer Quellen. Neudarstellung aus interkultureller Sicht (Johannes Meier / Michael Sievernich)

Castillo Morga, Alejandro: Indigene Weisheit und christliche Sozialethik. Das Abkommen von San Andrés (Mexiko) als Fallbeispiel für den ethischen Beitrag der indigenen Völker zu Frieden und Gerechtigkeit (Gerhard Kruip / Matthias Pulte)

Janik, Martin: Die Utopie eines radikalen Ortswechsels der Kirche. Vom Calama-Experiment zur Projektgruppe Industriearbeit Mannheim-Ludwigshafen (1968–1998). Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Arbeitergeschwisterbewegung der Befreiungstheologie sowie des nachkonziliaren Katholizismus (Johannes Meier / Gerhard Kruip)

Rajakumar, Joseph: Baptismal Rebirth and Illumination Necessitate Progressive Discipleship. A Systematic Enquiry into the Sacrament of Baptism in the Light of Justin Martyr, Clement of Alexandria and Hindu Initiation Rite (Leonhard Hell / Ansgar Franz)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Braune-Krickau, Tobias Christian: Religion und Anerkennung. Ein Versuch über Diakonie als Ort religiöser Erfahrung (Ulrike Wagner-Rau / Thomas Erne)

El-Mansy, Aliyah-Almuth: Exogame Ehen. Die traditionsgeschichtlichen Kontexte der paulinischen Position (Angela Standhartinger / Christl M. Maier)

Fey, Angelika Katharina: Zwischen Adaption und Differenz. Die theologische Hermeneutik der „Wertheimer Bibel" (Jörg Lauster / Wolf-Friedrich Schäufele)

Hildenbrand, Katrin: Leben in Pfarrhäusern – Zur Transformation einer protestantischen Lebensform (Ulrike Wagner-Rau / Bernhard Dressler)

Park, Jeung Keun: „Ich sehe an mit gleubigen Augen den gecreuzigten Jesum." Eine Untersuchung zu Entstehungsgeschichte, Quellenkritik, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Paradiesgärtleins von Johann Arndt (Hans Schneider / Wolf-Friedrich Schäufele)

Rentz, Renja: Schuld in der Seelsorge. Historische Perspektive und gegenwärtige Praxis (Ulrike Wagner-Rau / Thomas Erne)

Trusheim, Jens Holger: Bedeutsamkeit. Ein verkannter Grundbegriff religionsphilosophischer Hermeneutik und seine systematische Neufassung bei Paul Ricœur (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)

Weigert, Sebastian Rainer: Veritas Hebraica in der Bibelübersetzung des Hieronymus. Untersucht am Deuteronomium (Angela Standhartinger / Karl Pinggéra)

Wiedekind, Anke: Wertewandel im Pfarramt. Eine empirische Untersuchung über die Professionalität im Pfarramt (Wolfgang Nethöfel / Ulrike Wagner-Rau / Andreas Lange [Hamburg])

Ludwig-Maximilians-Univ. München

Ev.-Theol. Fak.

Boukrayâa Trabelsi, Kathrin: Zwischen Bravo und Koran. Junge Muslima in Deutschland zwischen westlicher Moderne und religiöser Tradition (Ulrich Schwab / Andreas Nehring [Erlangen])

Pühl, Barbara: Die Aufgabe der Identität. Erik H. Eriksons Identitätskonzept und seine Bedeutung für die Religionspädagogik – mit einer empirischen Untersuchung (Ulrich Schwab / Christian Albrecht)

Kath.-Theol. Fak.

Bihl, Benjamin: Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit. Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie aus katholischer Perspektive (Bertram Stubenrauch / Armin Kreiner)

Fuchs, Rebecca: Vita laeta. Zur Anschauung von „Leben" bei Hildegard von Bingen (1089– 1179) im Schnittpunkt von Poesie und Theologie (Bertram Stubenrauch / Marc-Aeilko Aris)

Nassauer, Gudrun: Heil sehen. Strategien anschaulicher Christologie in Lk 1–2 (Knut Backhaus / Gerd Häfner)

Pérez Mayo, José Eusebio: Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas (Gerd Häfner / Knut Backhaus)

Siara, Iris: Werteorientierte Führung in der Wirtschaft – Neuere führungsethische Ansätze: theoretische Grundlagen und theologische Aspekte (Konrad Hilpert / Jochen Sautermeister)

Taranzano, Adrián: El Futuro pericorético de la promesa. Un acercamiento al la escatología-pleromatología trinitaria de Jürgen Moltmann (Bertram Stubenrauch / Margit Eckholt [Osnabrück])

Weiler, Michael: Schmerz in guter Schöpfung. Zur Theodizeerelevanz der Erbsündenlehre (Armin Kreiner / Bertram Stubenrauch)

Inst. f. Orth. Theol.

Ortner, Max: Apokatastasis panton und Fegefeuer. Ost-westliche Kontroversen im Lichte von Dogmen- und Lehrentwicklung (Athanasios Vletsis / Adrian Marinescu)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Kiel, Nikolai: Ps.-Athenagoras, De Resurrectione – Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschriebenen Auferstehungsschrift (Holger Strutwolf / Hermut Löhr)

Philipps, Albrecht: Diaspora im Münsterland. Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung evangelischer Kirchengemeinden in Westfalen im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel Ochtrups (Albrecht Beutel / Konrad Hammann)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Grunwald, Klaus: Die evangelische Militärseelsorge in den deutschen Marinen von ihren Anfängen bis 1934. Studien über ihre psychologischen, sozialen und historischen Voraussetzungen (Klaus Raschzok / Hanns Kerner [Erlangen] / Angelika Dörfler-Dierken [Potsdam/Hamburg])

Kainz, Gabriele: Der Briefwechsel zwischen Franz Marc und Pfarrer Otto Schlier in den Jahren 1894–1900. Eine Studie zum protestantischen Hintergrund des Künstlers (Klaus Raschzok / Peter Porscharsky [Erlangen-Nürnberg])

Schulz, Rainer: Stephanus: Gestalt ohne Antlitz. Rezeptionshermeneutische Untersuchungen zu einer theologischen Figur (Klaus Raschzok / Jürgen Bärsch [Eichstätt] / Christel Köhle-Hezinger [Jena])

Univ. Osnabrück

Inst. f. Ev. Theol.

Laufer, Wiebke-Lena: Mediation und christliche Verantwortung. Eine mediationstheoretische und systematisch-theologische Untersuchung (Arnulf von Scheliha / Elisabeth Naurath)

Neugebauer, Vivien: Europa im Islam – Islam in Europa. Islamische Konzepte zur Vereinbarkeit von religiöser und bürgerlicher Zugehörigkeit (Arnulf von Scheliha / Andreas Pott)

Treutler, Helen-Kathrin: Die Bethel-Mission zwischen 1933 und 1945 (Martin Jung / Albrecht Geck)

Inst. f. Kath. Theol.

Hilker, Thomas: Sprachliche Praxis und islamische Normativität. Ein inferentialistischer Ansatz zur islamischen Bedeutungslehre und Rechtsmethodologie unter Berücksichtigung einer pragmatischen Theorie der Lebenswelt (Klaus Müller [Münster] / Margit Eckholt / Ahmad Milad Karimi [Münster] / Abdurrahim Kozali)

Krause, Felix: Sozial verantwortete Selbstbestimmung in der Medizin. Ein anerkennungstheoretischer Ansatz (Antonio Autiero [Münster] / Andreas Lienkamp / Bettina Schöne-Seifert [Münster])

Theol. Fak. Paderborn

Bonacker, Marco Daniel: Zwischen Genese und Geltung. Der religiöse Hintergrund bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik (Peter Schallenberg / Günter Wilhelms)

Kuzmicki, Tadeusz: Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch (Peter Schallenberg / Wolfgang Thönissen)

Langenfeld, Aaron: Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Klaus von Stosch / Josef Meyer zu Schlochtern)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Paderborn

Effert, Inga: Religion – Inklusion – Werte. Eine schulprogrammatische Untersuchung des Nexus zwischen Werteverankerung und Verankerungen von Elementen ausgewählter Inklusionsaspekte in Schulkulturmanifestationen ev. Bekenntnisgrundschulen in Nordrhein-Westfalen (Harald Schroeter-Wittke / Ilona Nord)

Emlein, Günther: Das Sinnsystem SEELSORGE. Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt? (Martin Leutzsch / Gerhard Marcel Martin [Marburg])

Janus, Richard: Pastorale Identitätskonstruktionen in der Diaspora am Beispiel des Pfarrers Theodor Holzhausen (1826–1900) im Kirchenkreis Paderborn (Harald Schroeter-Wittke / Ilona Nord)

Surall, Matthias: „And God is never far away" – Spannende Theologie im Werk von Nick Cave (Harald Schroeter-Wittke / Inge Kirsner)

Univ. Regensburg

Inst. f. Ev. Theol.

Kim, Eunhoi: Wort und Glaube. Fundamentaltheologische Erörterungen Gerhard Ebelings in theologischen Krisenzeiten (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Schweitzer, Beat: Design in der Natur – Von der Physikotheologie zu Intelligent Design (Hans Schwarz / Matthias Heesch)

Kath.-Theol. Fak.

Frühmorgen, Peter: Das Leben nicht-religiös interpretieren. Eine praktisch-theologische Studie im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer (Heinz-Günther Schöttler / Erwin Dirscherl)

Merkl, Alexander: „Si vis pacem, para virtutes" – Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit (Herbert Schlögel / Erwin Dirscherl)

Nachtrag zum Akademischen Jahr 2012/13:

Lorenz, Ursula: Umweltethik – ein evangelisch-katholischer Vergleich (Herbert Schlögel / Erwin Dirscherl)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Mickan, Antje: Bestattungswünsche älterer Menschen – Grundbedingungen, Deutungen und gerontopoimenisches Potential (Thomas Klie / Martina Kumlehn)

Rauchstein, Maike: Fremde Vergangenheit – Zur Orientalistik des Göttinger Gelehrten Johann David Michaelis (Heinrich Holze / Klaus Fitschen [Leipzig])

FB Ev. Theol. der Univ. des Saarlandes

Hild, Christian: Theologisch-politische Dimensionen in Leo Juds (1482–1542) lateinischen Übersetzungen (Michael Hüttehoff / Alberto Gil)

Merl, Andreas: „Werden – Wachsen – Wollen" – Die Saarbrücker Druckerei und Verlag AG. Ein katholisches Unternehmen im Spannungsfeld einer bewegten Region: Vorgeschichte – Fusion – Die Jahre des Aufbaus (1884–1926) (Karl-Heinz Ohlig / Gabriele Clemens)

Kath.-Theol. Fak. der Paris Lodron Univ. Salzburg

Viertbauer, Klaus: Zwischen Glaube und Vernunft. Søren Kierkegaard im Gespräch mit Jürgen Habermas und Michael Theunissen (Heinrich Schmidinger / Friedo Ricken [München])

Werner, Jonathan Ralf: Die Weißen Väter in Jerusalem. Geschichte interkultureller Begegnungen in der Gründungsphase der französischen Missionsgesellschaft in St. Anna (1878–1882) (Dietmar W. Winkler / Franz Gmainer-Pranzl)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Augustin

Kemper, Friedrich: Religiöse Sprache zwischen Barock und Aufklärung. Katholische und protestantische Erbauungsliteratur des 18. Jahrhunderts in ihrem theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext (Eckhard Jaschinski / Jerzy Skrabania)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Packiam, Boniface: Learning Faith through the Celebration of the Pilgrim Feasts in Deuteronomy: A Paradigm for the Church in India? (Reinhold Bohlen / Hans-Georg Gradl)

Poncelet, Christian: Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen (Rudolf Voderholzer / Walter A. Euler)

Eberhard Karls Univ. Tübingen

Ev.-Theol. Fak.

Beck, Johannes Ullrich: Verstehen als Aneignung. Hermeneutik im Markusevangelium (Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein)

Danilovich, Yauheniya: Religiöses Lernen im Jugendalter in der orthodoxen und evangelischen Kirche: Konfirmandenarbeit, Religionsunterricht, Sonntagsschule. Eine internationale vergleichende Darstellung (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Drobe, Christina: Menschsein als Selbst- und Fremdbestimmung. Eine theologische Deutung philosophischer und literarischer Zugänge zur Identitätsfrage (Christoph Schwöbel / Birgit Weyel)

Haen, Sara: Christliche Erziehung und Weltanschauung im Pluralismus des 20. Jahrhunderts (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Hong, Liang: Leben vor den letzten Dingen. Die Dostojewski-Rezeption im frühen Werk von Karl Barth und Eduard Thurneysen: 1915–1923 (Jürgen Moltmann / Christoph Schwöbel)

König, Katrin: Begnadete Freiheit. Anselm von Canterburys Freiheitstheorie im Gesamtzusammenhang seines Denkens (Christoph Schwöbel / Friedrich Hermanni)

Liebendörfer, Bernd: Der Nachfolge-Gedanke Dietrich Bonhoeffers und seine Potentiale in der Gegenwart (Eilert Herms / Birgit Weyel)

Rieger, Klaus-Dieter: Heiliger Geist und Wirklichkeit. Die Bedeutung der Pneumatologie Erich Schaeders dargestellt anhand seines Werkes unter besonderer Berücksichtigung der Kritik Barths (Christoph Schwöbel / Martin Wendte)

Schäfer, Hans-Dieter: Krankenpädagogischer Religionsunterricht in den Schulen für Kranke der Kinder- und Jugendpsychiatrie (Friedrich Schweitzer / Birgit Weyel)

Kath.-Theol. Fak.

Adiele, Pius Onyemechi: The popes, catholic church and the transatlantic enslavement of black africans 1418–1839 (Andreas Holzem / Hans Reinhard Seeliger)

Estler, Michael: Theologie aus den Quellen der Heiligen Schrift. Die Antrittsvorlesung „Rigans montes" des Thomas von Aquin (1256) (Michael Theobald / Bernd Jochen Hilberath)

Hillebrand, Bernd: Ästhetische Zeichen in der Pastoral. Ästhetische Passung als eine Pastoral der Zeichen der Zeit (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Lakshmanan, Ramesh: Formation of Parish Pastoral Teams from Basic Ecclesial Communities for an Effective Pastoral Care: A Pastoral and Empirical Study in the Catholic Diocese of Vellore/India (Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath)

Latinovic, Vladimir: Christologie und Kommunion. Entstehung der homoousianischen Christologie und ihre Auswirkung auf den Eucharistieempfang (Bernd Jochen Hilberath / Hans Reinhard Seeliger)

Nizeyimana, Aphrodis: La prière de Jésus dans l'Évangile de Marc. Une lecture narratologique (Michael Theobald / Herbert Niehr)

Ofarka, Venatius Chukwudum: Afro-Igbo *Mmadu* and Thomas Aquinas' *Imago Dei*: An Inter-cultural Dialogue Concerning the Foundation of Human Dignity (Franz-Josef Bormann / Johannes Brachtendorf)

Preunkert-Skalova, Petra: „Und die ganze Welt schaut zu, wie wir um Gott beraubt werden". Die Ekklesiologie und Pastoral der tschechischen katholischen Untergrundkirche 1948–1989 an zwei repräsentativen Beispielen (Bernd Jochen Hilberath / Ottmar Fuchs)

Probst-Wolfram, Christin: Spiritualität und Geschlechtlichkeit. Eine empirische-qualitative Studie zu spirituellen Sprach- und Sinnstrukturen (Ottmar Fuchs / Urs Baumann)

Stehle, Andreas: Religionspädagogische Kompetenzen und persönliche Einstellungen von Erzieherinnen. Empirische Zugänge und religionspädagogische Perspektiven (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Wehnert, Milan: Ein neues Geschlecht von Priestern – Tridentinische Klerikalkultur im französischen Katholizismus 1620–1640 (Andreas Holzem / Andreas Odenthal)

Winkler, Katja: Befähigungssemantiken in der theologischen Sozialethik und die Systematik des Capabilities Approach (Matthias Möhring-Hesse / Karl Gabriel)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Heil, Hanno: Die Leitung eines katholischen Altenheims als kirchlicher Beruf? (Doris Nauer / Hermann Brandenburg)

Knoll, Franziskus: Spiritualität in der Pflege. Mensch bleiben trotz Krankenhaus! (Doris Nauer / Helen Kohlen)

Puthussery, Joy: A Relational Paradigm for Pastoral Care (Doris Nauer / Paul Rheinbay)

Xavier, Lourdu Stephen: Consecration to Mary: A historic-systematic reflection on the development of Marian Consecration in the spirit of the Covenant of Love (Joachim Schmiedl / George Augustin)

Univ. Wien

Ev.-Theol. Fak.

Becker, Reinhold: Beruf: Pfarrperson. Eine Untersuchung zu Berufsbild und Ausbildung (Gottfried Adam / Anna-Katharina Szagun [Rostock])

Zeuge, Uta: Die Missionen des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert: Implikationen eines transkulturellen Dialogs (Wolfram Reiss / Andreas Feldtkeller [Berlin])

Kath.-Theol. Fak.

Baierl, Udo: AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos 3* im Vergleich mit modern-neuzeitlichen Auslegungen von Ps 3 (Dieter Böhler [Sankt Georgen] / Agnethe Siquans]

Frenger, Moritz Johannes: Der individuelle Imperativ als Ernstfall sittlicher Entscheidung. Annäherung an Karl Rahners existenzialethisches Denken aus der Perspektive der frühpolitischen Schriften Jean-Paul Sartres (Matthias Beck / Gerhard Höver [Bonn])

Galoppi, Gabriela: Die Hinführung der Kinder zur Eucharistie im 20. Jahrhundert geprägt durch das Dekret „Quam singulari" Pius' X. (Martin Jäggle / Johann Pock)

Haida, Florentina: Transaktionsanalyse als Methode zur Analyse religiöser Kommunikation am Beispiel des Filmes „Jesus, du weißt" (Martin Jäggle / Andrea Lehner-Hartmann)

Klissenbauer, Irene: Konzepte der Religionsfreiheit aus christlicher und islamischer Perspektive. Die Positionen von John Courtney Murray und Fethullah Gülen im Vergleich (Ingeborg Gerda Gabriel / Peter Kirchschläger [Luzern/Schweiz])

Kowatsch, Andreas: Freiheit in Gemeinschaft – Freiheit der Gemeinschaft. Das geltende Kirchenrecht und die alte Lehre von der „libertas Ecclesiae". Zugleich ein kanonistischer Beitrag zur Einordnung der Institutionalität der Kirche in die Communio-Ekklesiologie (Ludger Müller / Wilhelm Rees [Innsbruck])

Mair, Florian: Als Arme Braut des Gekreuzigten. Editio emendata, Übersetzung, intertextuelle und theologische Studien zum Epos der „*Legenda versificata S. Clarae*" (Marianne Schlosser / Thomas Prügl)

Moravčik, Karol: Kirche als Freiheitsraum. Die Kirchenvision Karl Rahners vor dem Hintergrund der postkommunistischen slowakischen Gesellschaft (Kurt Appel / Paul Michael Zulehner)

Orji, Joseph Monday: „You All Are One in Christ" (Gal 3:26–29). The Exegesis of „Oneness" of Christians and Its Hermeneutical Applications (Markus Öhler / Martin Stowasser)

Pavlovičová, Kristina: Das Bild der Kirche in der Boulevardpresse (Paul Michael Zulehner / Pavel Mikluščák [Krems/Österreich])

Fak. f. Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Univ. Wuppertal

Fendel, Juliane: Entwicklung des Glaubens – Ein Vergleich von Johann Sebastian Bachs Credo der h-Moll-Messe mit Krzysztof Pendereckis Credo (Michael Böhnke / Thomas Erlach)

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Bartels, Michael: Diakonisches Profil & universal design. Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums (Udo Krolzik / Alexander Brink)

Helbig, Wolfgang: Transformation. Vom Diakonissenmutterhaus zum diakonischen Unternehmen (Alfred Jäger / Johannes von Lüpke)

Kahongya Bwiruka Kambale, Jean-Bosco: Das Phänomen Hexenkinder in Goma – Religiöse Deutungen und Ansätze sozialer Arbeit christlicher Kirchen und Bewegungen im Kontext der Krisenregion des Ost-Kongo (Henning Wrogemann / Theo Sundermeier [Heidelberg])

Lange-Riechmann, Lieseltraud: Wirtschaftlicher Nutzen von Kinaesthetics und die Bedeutung für Diakonie und Gesundheitsökonomie (Martin Büscher / Dieter Beese)

Rannenberg, Jens: Diakonische Unternehmen als Gemeinde. Kriterien und Prozessgestaltung (Martin Büscher / Udo Krolzik)

Zimmermann, Maximilian: Schriftbild – Grundzüge der biblischen Theologie Martin Kählers (Johannes von Lüpke / Volker Stümke)

Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg

Blatz, Heinz: Die Wundererzählungen des Markusevangeliums – eine zeit- und religionsgeschichtliche Untersuchung (Bernhard Heininger / Johann Rechenmacher)

Charoy, Francine: Verdankte Freiheit als selbstbewusste Lebensführung. Rekonstruktion der theologischen Ethik Trutz Rendtorffs (Gerhard Droesser / Rolf Kuehn)

Chikezie, Aloysius: The Value of Work in Nigeria with Reference to Laborem Exercens (Gerhard Droesser / Chibueze Udeani)

Ezenwa, Paul: The Value of Human Dignity: A Socio-cultural Approach to Value Crisis among Igbo People of Nigeria (Gerhard Droesser / Chibueze Udeani)

Greb, Steven: Das Heilige und die Theologie. Das Verhältnis von Religion und Welt bei Heidegger (Elmar Klinger / Wolfgang Klausnitzer)

Ikejiama, Damian Emeka: Social Conflicts among Christian Churches and Denominations in Igboland (Gerhard Droesser / Chibueze Udeani)

Orjikwe, Isidore: The Concept of the Supreme Being in Igbo Traditional Religion: A Critical Analysis for a Better Understanding (Wolfgang Klausnitzer / Chibueze Udeani)

Riß, Martin: Die Feier von Buße und Versöhnung nach dem II. Vatikanischen Konzil. Untersuchungen zur Reform des Bußsakramentes und zur Rezeption des Ordo Paenitentiae in welt- und ortskirchlichen Dokumenten (Martin Stuflesser / Benedikt Kranemann)

Scherbaum, Matthias: *niṣkāma karman* und *wirken sunder warumbe*. Grundlagen, Probleme und Horizonte interreligiöser Komparatistik am Beispiel von Bhagavadgītā und Meister Eckhart (Wolfgang Klausnitzer / Harald Seubert [Basel/Schweiz])

Schilling, Astrid: Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214–1292). Interpretation vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie den Einflüssen der griechischen und arabischen Philosophie (Stephan Ernst / Sigrid Müller [Wien])

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Bittner, Ulrike: „Und wenn sich die Lebenssituation ändert, ist das o. k.". Eine Untersuchung der evangelischen Kirche als Gemeinschaft unter den Bedingungen postmoderner Mobilität (Ralph Kunz / Thomas Schlag)

Keller, Sonja: Kirchengebäude in urbanen Gebieten. Wahrnehmung – Deutung – Umnutzung in praktisch-theologischer Perspektive (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

Müller, Sabrina: Fresh expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

Nürnberg, Ute: „Hilf, das neue Jahr geht an …". Zur Geschichte, Motivik und Theologie kirchlicher Neujahrslieder in Deutschland und in der Schweiz (Ralph Kunz / Andreas Marti [Bern])

Wildberger, Benjamin: Das Tempelweihfest im Johannesevangelium (Joh 10,22–39). Konflikt und Offenbarung (Jean Zumstein / Jörg Frey)

Zürcher, Stefan: Gebet und Gemeindepraxis. Gebetstheologische Überlegungen aus wesleyanisch-methodistischer Perspektive als Grundlage für eine Theologie der Gemeindepraxis (Thomas Schlag / Ralph Kunz)

Habilitationen im akademischen Jahr 2014/2015 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Hein, Rudolf Branko: Sparsamkeit. Tugendethik im oikonomischen Spektrum (Antonio Autiero / Marianne Heimbach-Steins)

Köster, Norbert: Katholiken unter Waffen. Der Vatikan und die Mexikanische Revolution 1923–1929 (Hubert Wolf / Thomas Schüller)

Habilitationen im akademischen Jahr 2014/2015

Theol. Fak. der Univ. Bern

Al-Suadi, Soham: Inspiration und Auslegung. Synchron-literarische Motivinterpretation vom Geist inspirierter Rede im Lukasevangelium (Rainer Hirsch-Luipold / Moisés Mayordomo [Basel])

Krebs, Andreas: Entdeckungen Gottes (Magdalene Frettlöh / Klaus Rohmann [Vechta])

Sigrist, Christoph: Diakonie als „Soziale Arbeit plus"? (David Plüss / Johannes Eurich [Heidelberg])

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Ev.-Theol. Fak.

Flebbe, Jochen: Christologie und Gesetz im Johannesevangelium vor dem Hintergrund antik-jüdischer Torametaphorik (Michael Wolter / Günter Röhser)

Hopf, Margarethe: Ein *Osservatore Romano* für die Evangelische Kirche in Deutschland. Der Konzilsbeobachter Edmund Schlink im Spannungsfeld der Interessen (Ute Mennecke / Martin Keßler / Leonhard Hell [Mainz])

Kath.-Theol. Fak.

Scherer, Hildegard: Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex (Martin Ebner / Michael Reichardt)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Dausner, René: Die christologische Grundfrage in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emanuel Levinas und Giorgio Agamben (Christoph Böttigheimer / Erwin Dirscherl [Regensburg])

Rubel, Georg: Paulus und Rom: Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels (Lothar Wehr / Burkard M. Zapff)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

Bayerl, Marion: Die Wiederkehr des Religiösen? Gegenwärtige religiöse Entwicklungen, ihre Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Strukturen und die damit verbundene Herausforderung für die christliche Sozialethik (Elke Mack / Eberhard Tiefensee)

Wulf, Claudia Mariéle: Kumulative Habilitation (Josef Römelt / Michael Gabel)

FB Theol. der Friedrich-Alexander Univ. Erlangen-Nürnberg

Jahnel, Claudia: Afrikanische Theologie – kulturwissenschaftliche Analysen und Perspektiven (Andreas Nehring / Wolfgang Schoberth / Wilhelm Richebächer [Hermannsburg])

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt a. M.

Zamagni, Gianmaria: Religionsgeschichte als Begriffsgeschichte (Thomas M. Schmidt / Claus Arnold [Mainz])

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg i. Br.

Wahle, Stephan: „Das Fest der Menschwerdung". Weihnachten in Liturgie, Kultur und Gesellschaft (Helmut Hoping / Benedikt Kranemann [Erfurt])

Theol. Fak. der Univ. Fribourg/Schweiz

Huguenin, Marie-Joseph: Kumulative Habilitation (Michael Sherwin / Paul Bernard Hodel / Thierry Collaud)

Quisinsky, Michael: Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation – Untersuchungen zu christlichem Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach" dem II. Vaticanum – Recherches sur la vie et la pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d')après Vatican II (Guido Vergauwen / Barbara Hallensleben)

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Koll, Julia: Posaunenchor: Religion als soziomusikalische Praxis (Jan Hermelink / Bernd Schröder / Friedhelm Brusniak [Würzburg])

Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Krüger, Malte Dominik: Das andere Bild Christi: Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion (Jörg Dierken / Dirk Evers / Jan Rohls [München])

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Nierop, Jantine: Eine Gemeinde, mehrere PfarrerInnen. Reflexionen auf das mehrstellige Pfarramt aus einer historischen, empirischen und akteurtheoretischen Perspektive (Helmut Schwier / Fritz Lienhard)

Noller, Annette: Der Beitrag des Diakonats zur Kirchenreform – Empirische und ekklesiologische Forschungsperspektiven (Johannes Eurich / Fritz Lienhard)

Rinn, Angela: Die kurze Form der Predigt – interdisziplinäre Erwägungen zu einer Herausforderung für die Homiletik (Helmut Schwier / Fritz Lienhard)

Springhart, Heike: Sterben, Tod und Endlichkeit. Der verwundbare Mensch im Fokus einer realistischen Anthropologie (Michael Welker / Klaus Tanner)

Stahmann, Michael: Protestantische Orientalistik. Die archäologische Konstruktion des Orients im Werk von Heinrich Ewald (1803–1875) (Michael Bergunder / Jan Christian Gertz)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Bezzel, Hannes: Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption (Uwe Becker / Reinhard G. Kratz [Göttingen] / Karl William Weyde [Oslo/Norwegen])

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

David, Philipp: Der Tod Gottes als Lebensgefühl der Moderne. Philosophische Theologie nach dem größten neueren Ereignis (Hartmut Rosenau / Jörg Dierken [Halle-Wittenberg])

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Stefan, Michel: Das reformatorische Erbe Martin Luthers: Studien zur Kanonisierung seiner Werke im 16. Jahrhundert (Armin Kohnle / Klaus Fitschen / Volker Leppin [Tübingen])

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Berkmann, Burkhard Josef: Nichtchristen im Recht der katholischen Kirche (Adrian Loretan / Markus Ries / Helmuth Pree [München])

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Ev.-Theol. Fak.

Becker, Judith: Conversio im Wandel: Die Basler Mission in Südindien und die Ausbildung einer Kontaktreligiosität, 1834–1860 (Irene Dingel / Wolfgang Breul)

Hund, Johannes: Das Augustana-Jubiläum von 1830 im Kontext von Kirchenpolitik, Theologie und kirchlichem Leben (Irene Dingel / Wolfgang Breul / Ernst Koch [Leipzig])

Kath.-Theol. Fak.

Becka, Michelle: Strafe und Resozialisierung. Hinführung zu einer Ethik des Justizvollzugs (Gerhard Kruip / Stephan Goertz)

Weckwerth, Andreas: *Casta placent superis* – Konzeptionen kultischer Reinheit in der Spätantike (Heike Grieser / Thomas Hieke)

Zerfass, Alexander: Auf dem Weg nach Emmaus. Die Hermeneutik der Schriftlesungen im Wortgottesdienst der Messe (Ansgar Franz / Thomas Hieke)

FB Ev.-Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Scheepers, Rajah Isabelle: Transformationen des Sozialen Protestantismus. Umbrüche in den Diakonissenmutterhäusern des Kaiserswerther Verbandes nach 1945 (Jochen-Christoph Kaiser / Wolf-Friedrich Schäufele)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Blumenthal, Christian: Basileia bei Lukas. Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukanischen Basileiakonzeption (Gerd Häfner / Knut Backhaus / David du Toit)

Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik des Syntagmas (Bertram Stubenrauch / Knut Backhaus / Gunther Wenz)

Kopp, Stefan: Volkssprachliche Verkündigung in den Diözesanritualien des deutschen Sprachgebietes. Eine Untersuchung der Modellansprachen vom späten 15. Jahrhundert bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Winfried Haunerland / Bertram Stubenrauch / Beate Kellner)

Seewald, Michael: Theologie aus anthropologischer Ansicht. Der Entwurf Franz Oberthürs (1745–1831) als Beitrag zum dogmatischen Profil der Katholischen Aufklärung (Bertram Stubenrauch / Martin Thurner / Athanasios Vletsis)

Theol. Hochschule Augustana Neuendettelsau

Höfelschweiger, Rainer: Albert Ellis und die Religion. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie und ihrer Rezeption in der therapeutisch orientierten Poimenik (Klaus Raschzok / Dieter Becker / Barbara Städtler-Mach [Nürnberg] / Ralph Kunz [Zürich])

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Klein, Rebekka: Zur Solidarität des Mitleidens: Argumente für die sozialethische Relevanz eines „unpraktischen" Gefühls (Philipp Stoellger / Eckart Reinmuth / Heinrich Assel [Greifswald])

Sperber, Jutta: Die anthropologischen Aspekte in den christlich-muslimischen Dialogen des Vatikan (Klaus Hock / Olaf Schumann [Sabah/Malaysia] / Roman A. Siebenrock [Innsbruck])

Wolff, Jens: Als ob ich stürbe. Fragmente einer negativen Hermeneutik des Todes (Philipp Stoellger / Thomas Klie / Markus Buntfuß [München])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Buchmüller, Harald: Isaak von Étoile: Monastische Theologie im Dialog mit dem Neo-Platonismus des 12. Jahrhunderts (Wolfgang Vogl [Augsburg] / Manfred Gerwing [Eichstätt] / Elisabeth Reinhardt [Pamplona/Spanien])

Csiszar, Klara-Antonia: Neuer Wein in neue Schläuche – Kirchliche Entwicklung nach dem Kommunismus in Ost(Mittel)Europa am Beispiel der Diözese Satu Mare (Rumänien). Pastoraltheologische Analyse für eine situationsgerechte Dasein-Pastoral (Josip Baloban [Zagreb/Kroatien] / Ottmar Fuchs [Tübingen] / Maria Widl [Erfurt])

Kirchl. Hochschule Wuppertal/Bethel

Flett, John G.: Apostolicity: Historical Continuity, Visible Witness and Cross-Cultural Translation (Henning Wrogemann / Daniel Cyranka [Halle-Wittenberg])

Kuropka, Nicole: Kommunikation, Reform und Bildung in den rheinischen Territorien (Hellmut Zschoch / Manfred Schulze)

Kath.-Theol. Fak. der Julius-Maximilians-Univ. Würzburg

Anthonisamy, Roy Lazar: Religion and violence – a sacred link in indian religious texts (Ramayana & Mahabharata) in the light of the hermeneutical categories of René Girard (Elmar Klinger / Gerhard Droesser / Erich Garhammer)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Gaeckle, Volker: Allgemeines Priestertum. Zur Metaphorisierung des Priestertitels im Frühjudentum und Neuen Testament (Jörg Frey / Samuel Vollenweider)

Gleede, Benjamin: Studien zu den griechisch-lateinischen Übersetzungen parabiblischer Literatur der ersten sechs Jahrhunderte unter besonderer Berücksichtigung der apostolischen Väter (Silke-Petra Bergjan / Carmen Cardelle de Hartmann)

Stettler, Christian: Das Endgericht bei Paulus. Framesemantische und exegetische Studien zur paulinischen Eschatologie und Soteriologie (Samuel Vollenweider / Jörg Frey)

Toth, Franz: Exodusdiskurse im Matthäusevangelium. Studien zur Exodusrezeption im Matthäusevangelium vor dem Hintergrund biblischer und frühjüdischer Schriftdiskurse (Jörg Frey / Samuel Vollenweider)

Ueberschaer, Frank: Vom Gründungsmythos zur Untergangssymphonie. Eine text- und literaturgeschichtliche Untersuchung zu 1Kön 11–14 (Thomas Krüger / Konrad Schmid)

Größe und Impulsreichtum wie auch Grenzen und Desiderata von Kants Reflexionen noch einmal klarer zutage.

Zur größeren Klarheit der nach weiterer Klärung rufenden Materie tragen übrigens auch die sorgfältig erarbeiteten Verzeichnisse (u. a. der verwendeten Literatur und der Personen) des gediegenen Bandes bei, für die den Hg.n – beide den philosophischen und theologischen Mauern der KU Eichstätt entwachsen – ausdrücklich zu danken ist.

Wir dürfen resümieren: Von Kant her kommend, brauchen die Geistes- und Humanwissenschaften die neuen und doch so alten Fragestellungen der religiösen, politischen, religionspolitischen Gegenwart nicht zu scheuen. Freilich ist mit dem vorliegenden Sammelband die denkerische Arbeit keineswegs erledigt. Eine den Zeichen der Zeit verpflichtete Reflexion über „Vernunftreligion und Offenbarungsglaube" wird an Kant nicht vorbeikommen können noch wollen, jedoch mit Kant über Kant hinauskommen müssen: Auch und gerade auf dem Feld der „Religion(en)" sollte die Vernunft stärker und entschiedener als Kant das „Andere" ihrer selbst wahrnehmen, werten und gewichten: das Voluntative, das Sinnlich-Materielle, das Sozialgeschichtliche, das Ästhetische. Ohne Kant werden wir mit den Problemstellungen, die uns gegenwärtig vor die Füße – häufig auch zwischen die Beine – geworfen werden, nicht zurande kommen, mit Kant alleine vermutlich ebenso wenig (siehe den zutreffenden Untertitel des Sammelbandes, wonach die behandelte Problematik sich „seit Kant verschärft"). Glücklicherweise bergen die kulturellen Schatzkammern der Menschheit noch zahlreiche weitere Geistes- und Erfahrungsschätze, die hervorzuholen, hervorzuheben, aufzupolieren und in neues Licht zu rücken sich allemal lohnt. Im besten Fall erfüllt sich für uns und unsere Nachfahren die Hoffnungsprophetie Hölderlins, wonach inmitten der wuchernden Gefahr auch das Rettende wächst.

Würzburg Christof Müller

Marion, Jean-Luc: **Gott ohne Sein.** Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer. – Paderborn: Schöningh 2014. 372 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77588–7

Mit *Gott ohne Sein* ist mit über 30-jähriger Verspätung eines der frühen Werke des französischen Phänomenologen Jean-Luc Marion erschienen, dessen Denken im deutschsprachigen Raum und hier insbes. in der Theologie in den letzten Jahren kontinuierlich an Bedeutung gewonnen hat. Mit seinen Beiträgen zu einer Phänomenologie der reinen Gabe und Theoremen wie dem saturierten Phänomen ist er Inspirator für Theologien geworden, die angesichts des vielkonstatierten Endes der Metaphysik und der „nietzscheanischen Grundierung" (Markus Knapp) des postmodernen Zeitalters nach Möglichkeiten suchen, die metaphysische Frage nach dem Ganzen und letztlich Gott zu stellen, ohne dies in den obsolet zu scheinenden Kategorien des Seins tun zu müssen. Mit dem Dresdner Systematiker Karlheinz Ruhstorfer hat denn auch ein Theologe die Herausgeberschaft für die deutsche Übersetzung übernommen und in einem Nachwort M.s Werk in die abendländische Philosophie- und Theologiegeschichte eingeordnet.

M. gehört zu denjenigen Vertretern der französischen Philosophie, die versucht haben, in genauer Auseinandersetzung mit den Texten Edmund Husserls und Martin Heideggers der Phänomenologie eine neue Wendung zu geben, die nicht selten als eine theologische benannt wurde. Auf das Werk M.s trifft diese Benennung in ausgezeichneter Weise zu, insofern er selbst mit dem 2008 erschienen Werk *A lieu de soi* den Bereich der Phänomenologie verlassen und eine theologische Arbeit vorgelegt hat – ein Wechsel, der in *Gott ohne Sein* bereits grundgelegt ist.

M. benennt den Kontext der Entstehung von *Gott ohne Sein* im Vorwort zur deutschsprachigen Übersetzung als die nicht zuletzt durch ihn selbst losgetretene Diskussion um den Status des sog. „Todes Gottes". „Es ging dabei in erster Linie darum, die These infrage zu stellen, dass die *Seinsfrage* die apriorische Vorbedingung und den apriorischen Horizont für jede *Gottesfrage* in der Philosophie, und noch vielmehr in der Theologie, darstelle, wobei hier die polemische Spitze vor allem gegen Heidegger gerichtet war." (12) In der Befreiung der Gottesfrage vom Sein geht es M. nicht allein um die Möglichkeit einer philosophischen Rede von Gott, sondern ebenso um eine Kritik der theologischen Rede. In einer Gedankenführung „ex negativo", also in Ablehnung des Seinsdenkens, erhebt er eine provokative Forderung: Die Theologie müsse das begriffliche Denken aufgeben, um einer Praxis des nichtprädikativen Lobpreises Platz zu machen. Dass dies gerade kein Ende der Arbeit am Begriff ist, zeigt sich im zweiten, theologischen Teil von *Gott ohne Sein*.

Der Weg der phänomenologischen Argumentation führt über das Idol, zu dem M. in der Manier Nietzsches auch die Begriffe rechnet. Wie ein unsichtbarer Spiegel stellt sich das Idol zwischen das Betrachtete und den Betrachter und spiegelt letzterem allein sich selbst. Diese Wirkweise des Idols sieht M. auch dort noch gegeben, wo es wie im modernen Atheismus negiert wird. Denn die Rede vom Tod Gottes beziehe sich keineswegs auf Gott selbst, sondern auf ein Idol, wie etwa der von Feuerbach kritisierten Bestimmung Gottes als moralische Vollkommenheit. Mit Heidegger unterzieht M. die gesamte Metaphysik der Idolkritik, insofern sie Gott unter die Bedingungen des Seins stellt und das Gottdenken von einer Onto-Theologie abhängig macht. Hier nun setzt M. sich von Heidegger ab: Auch dessen Ablehnung der Onto-Theologie bleibt dem Seinsdenken verhaftet und fällt der Idolkritik anheim. Das Programm, das sich aus dieser Kritik an der Verneinung der Möglichkeit ergibt, ist die Rückgewinnung eines philosophischen Gottesdenkens. Um der Idolkritik standzuhalten, muss Gott, für den M. im Folgenden eine Schreibweise mit kreuzweiser Durchstreichung wählt, außerhalb der Zweiheit von Seiendem und Sein gedacht werden. Dass damit Gott als Liebe zu denken ist, ergibt sich für M. als zwangsläufige Folge. Denn zum einen leide allein die Liebe „nicht unter dem Undenkbaren und auch nicht unter der Abwesenheit von Bedingungen, sondern sie gewinnt dadurch an Stärke" (83). V. a. aber, und hier öffnet M.s durchaus angreifbare Bestimmung der Liebe den Weg zu einer Phänomenologie der Gabe, erhebe sie „nicht den Anspruch [...] zu begreifen, weil sie überhaupt gar nicht beabsichtigt, etwas zu nehmen; sie verlangt nach ihrem eigenen Geben, einem Geben, in dem der Geber streng genommen mit dieser Gabe zusammenfällt, ohne jede Einschränkung, Zurückhaltung oder Beherrschung" (84).

Es verwundert nicht, dass M. als Gewährsmann Dionysius von Areopagita anführt und gegen Thomas von Aquin in Stellung bringt – was er in einem seit der zweiten Auflage der französischen Ausgabe eingefügten Schlusskap. zu Thomas revidiert hat. Überraschend dagegen sind seine Bezugnahmen auf Röm 4,17, 1Kor 1,28 und Lk 15,12–32. M. nimmt diese Texte für eine Strategie in Anspruch, die Zweiheit von Sein und Seiendem nicht schlicht zu negieren, sondern sie zu verzerren. Die Verzerrung gelingt durch das Postulat einer dritten Instanz, die das Spiel von Sein und Seiendem unter die Vorgängigkeit der Gabe stellt und sich darin als Liebe zu erkennen gibt. Angesichts dieser Vorgängigkeit der Gabe wird unmöglich, das Sein als etwas Gründendes zu betrachten. Gleichzeitig öffnet sich dadurch eine Distanz zwischen Geber und Gegebenem, die nicht überwunden oder begriffen, sondern nur lobpreisend durchschritten werden kann. Eine zweite Strategie bildet die Suche nach einer Einstellung, einem Blick, der jegliche Bildlichkeit, jede Bedeutung und mithin das Idol vermeidet. Einen solchen Blick findet M. etwa in der Langeweile, der „Nichtigkeit" bei Kohelet, in der Einstellung des Als-ob in 1Kor 7,29–31 sowie in der Melancholie. Auch hier öffnet sich eine Distanz, denn dieser Blick ist kein innerweltlicher, sondern sucht die Perspektive einer exterioren Instanz einzunehmen. Dabei ist es wiederum der Blick von außen, der die Nichtigkeit in „Gutsein" verwandelt, sobald dieser Blick ein liebender ist. Darin öffnet sich die Phänomenologie hin auf den Gottesgedanken als dieser dritten Instanz, die gleichwohl nicht als solche fassbar ist, sondern nur insofern sich die Wirklichkeit als Gegebenes zeigt.

Hier verlässt M. den philosophischen Diskurs und springt in den theologischen. Anhand des Begriffs der eucharistischen „Gegenwart" spielt er die Konsequenzen durch, die sich aus dieser Verabschiedung des Seinsdenkens für die Theologie ergeben. Die Wahl kommt nicht von ungefähr: In keineswegs unproblematischer Weise überträgt er den in transzendentaler Reduktion gewonnenen Begriff der Gabe auf die Eucharistie als ein Ereignis, das M. später als saturiertes Phänomen beschreiben wird. Die Eucharistie ist nach M. ein Raum purer, nicht mehr symbolisch vermittelter Präsenz, die keine des Seins, wohl aber der Reziprozität zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, dem Geber und der Gabe ist. Diese Präsenz kann eigentlich nur empfangen, muss aber dennoch „erklärt" werden, was M. bewusst in Anführungsstriche setzt und als die Kernaufgabe der Theologie bestimmt. In diesen Ausführungen zeigt sich deutlich, dass seine Forderung eines Endes des begrifflichen Denkens gerade kein Ende desselben meint, wohl aber das verlangt, was er eine radikale begriffliche Selbstkritik nennt. Denn dem Gebrauch der Vernunft und der Arbeit am Begriff ist eine Beziehung vorgängig – als Glaube und Liebe.

Gott ohne Sein hat in der deutschsprachigen Theologie Widerhall gefunden, wobei die Reaktionen von affirmativer Übernahme bis zu harscher und aus verschiedenen Perspektiven formulierter Kritik reichen. Insbes. die eucharistietheologischen Überlegungen sind zu einer Art Grundlagentext für die Reformulierung der Eucharistie als Gabe geworden. Es ist ein zweifellos wertvoller Beitrag für die Debatte, dass dieses provokante Werk nun in einer sehr guten deutschen Übersetzung vorliegt.

Kassel Mirja Kutzer

Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. 219 S. (Religion in Philosophy and Theology, 75), pb. € 64,00 ISBN: 978–3–16–152002–0

Dass man mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes solidarisch zu sein hat, hat Theodor W. Adorno herausgestrichen. Im Blick auf jüngste Kontroversen in der evangelischen Systematik und Philosophie wird man sagen können, dass es eine Herausforderung ist, genau diese Spannung auszuhalten. Etwas überspitzt gesagt: Auf der einen Seite scheint es im Gefolge postmoderner Annahmen eine vorschnelle Verabschiedung metaphysischer Theoriegestalten zu geben, die faktisch durch die Hintertür wieder Einzug halten und unerkannt umso mächtiger werden; und auf der anderen Seite versucht man im Gegenzug, die Metaphysik in ihrer traditionellen Lesart aufrechtzuerhalten, und verfehlt damit die Plausibilitätsmuster der Spätmoderne, auf die man einwirken möchte. Beide Extrempositionen sind daher nur bedingt attraktiv. Umso dringlicher scheint es, zwischen ihnen nach möglichen Vermittlungen und Kompromissen zu suchen – oder auch nach anderen Ansätzen neu Ausschau zu halten. Wesentliche Konturen entsprechender Überlegungen möchte der anzuzeigende Sammelband, der auf eine Tagung in Zürich im Jahr 2010 am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie zurückgeht, nicht bloß dokumentieren, sondern auch stimulieren.

In der „Einleitung" (IX–XXII) stecken die Hg., *Ingolf U. Dalferth* und *Andreas Hunziker*, das Feld ab und unterscheiden verschiedene Typen von Metaphysik und Metaphysikkritik. Dabei betonen sie, dass sie damit nicht die Beiträge des Sammelbandes typisieren oder klassifizieren möchten. Konkret können sich die Hg. kritisch auf das Programm der u. a. von den evangelischen Tübinger Systematikern Friedrich Hermanni und Christoph Schwöbel bei Mohr Siebeck herausgegebenen Reihe *Collegium Metaphysicum* beziehen. Demgegenüber warnen die Hg. davor, nicht alles, worauf die Vernunft als Grenze stößt, als eine Schranke anzusehen, die sich gedanklich und sprachlich überspringen lässt. Kritisch sehen die Hg. auch den Versuch des Erlanger Systematikers Walter Sparn, ein reformatorisches Wirklichkeitsverständnis mit einer ontologischen Metaphysik zu verknüpfen. Dennoch möchten die Hg. keiner einseitigen Parteinahme das Wort reden, sondern plädieren für einen möglichst komplexen Diskurs.

Der Beitrag des ehemaligen Frankfurter Systematikers *Hermann Deuser* (1–18) spricht sich – ausgehend von Einsichten Martin Luthers – gegen die „alte" Metaphysik und für eine „neue" Metaphysik aus, wie D. sie insbes. bei Charles S. Peirce findet. Anstelle von Substanzen treten dann Relationen, anstelle des Idealen tritt dann das Phänomenale und anstelle einer idealistisch-materialistischen Statik tritt dann ein kategorial-semiotischer Prozess, wie in der Ethik die Güte des Seins in eine Ethik der wechselseitigen Anerkennung transformiert wird.

Der Beitrag des italienischen Philosophiehistorikers *Costantino Esposito* (19–40) wendet sich der Frage nach der Plausibilität des Gottes der Metaphysik zu. Zu diesem Zweck geht E. der verwickelten Entfaltung der neuzeitlichen Metaphysik von Francisco Suárez bis zu Martin Heidegger nach. Nach E. verwandelt sich bei Suárez der Gott der Metaphysik in einen auf seine Denkbarkeit reduzierten Gott der Ontologie, den Heidegger ontologisch wiederum für unmöglich hält. Dies wird dann postmodern zum Zeichen des Gottesgedankens.

Der Beitrag des Potsdamer Philosophen *Hans J. Schneider* (41–61) rückt den Begriff der Religion in den Fokus der Frage nach einer möglichen Metaphysik und Metaphysikkritik. Dabei lässt sich Sch. neben aktuellen Debatten über die Artikulations- und Symbolisierungsfähigkeit des Menschen hauptsächlich von Ludwig Wittgenstein inspirieren. Metaphysische Religionsverständnisse sind demnach kritisch zu sehen. Entscheidend ist dabei die Einsicht, dass religiöse Artikulationen existentielle Selbstdeutungen und keine theoriefähigen Aussagen darstellen.

Der Beitrag des englischen Theologen *Douglas Hedley* (63–78) akzentuiert das „Setting" nochmals anders, indem er die Frage nach der Metaphysik auf den bildtheoretischen Diskurs und dessen Fragen nach dem Imaginationsvermögen des Menschen bezieht. In den Fluchtlinien (neu-)platonischer und romantischer Traditionen wird verständlich, warum H. die Religion, Poesie und Metaphysik nicht gegeneinander ausspielen möchte.

Der Beitrag des dänischen Ethikers und Religionsphilosophen *Arne Grøn* (79–94) folgt angesichts der Frage, wie das Absolute zu denken ist, den Spuren Søren Kierkegaards. So rückt die Figur des Paradoxes in das Zentrum: Gott zu denken, kann für den Menschen nur heißen, Gott so zu denken, dass Gott diesem Denken zuvorkommt. Dies spiegelt sich in einem paradoxen Selbstverhältnis des Menschen.

Der Beitrag des Wiener Systematikers *Ulrich H. J. Körtner* (95–117) thematisiert die hermeneutische Theologie als Denken zwischen Mythos und Metaphysik. Mit Eberhard Jüngel – und grundsätzlich im Gespräch mit den Positionen Rudolf Bultmanns und Gerhard Ebelings – verdeutlicht K., dass mit den Antworten der herkömmlichen Metaphysik keineswegs alle ihre Fragen ihre Berechtigung verloren haben. Gegenwärtige Theologien, welche das Licht begrifflicher Rechenschaftspflicht scheuen, stehen in der Gefahr, die christliche Theologie dem Mythos preiszugeben.

Der Beitrag des angloamerikanischen Theologen *Jeffrey L. Kosky* (119–138) widmet sich der Frage der Evidenz des Selbst in Jean-Luc Marions Auslegung von Einsichten des Augustinus. K. arbeitet heraus, dass nach Marions Augustinusdeutung die „Sicherheit" der Metaphysik einen hohen Preis hat. Das ist die phänomenologische Ausblendung des „Ich". Diese von Augustinus herausgestellte Subjektivität ist allerdings ein sich selbst entzogenes Verhältnis, das letztlich in Gott ruht.

Der Beitrag des Heidelberger Systematikers *Philipp Stoellger* (139–181) verhält sich grundsätzlich kritisch gegenüber der traditionellen Metaphysik. St. schlägt vor, die Metaphysik genealogisch auf ihre lebensweltlichen Erfahrungen zurückzuführen. Die Deutung dieser lebensweltlichen Erfahrungen ergibt im Anschluss an Bernhard Waldenfels, dass wir Menschen responsorisch sind, insofern uns Vorgängiges in Anspruch nimmt. Letzteres kommt Menschen schlechthin zuvor, sodass sie wesentlich passiv sind.

Der Beitrag eines des Hg.s, nämlich *Andreas Hunzikers* (183–202), beschließt den Sammelband. In diesem Beitrag wird erwogen, ob nicht gerade die theologische Vorstellung von Gott als dem ganz Anderem zur Kritik an der Metaphysik, und zwar verstanden als Kritik an einer bestimmten Denkweise, herausfordert. H. ist es darum zu tun, mit der Alterität Gottes auch die des anderen Menschen zu wahren. Wichtig erscheint ihm hierfür Søren Kierkegaards Werk.

Ob man Gott ohne Metaphysik denken kann, ist die Frage des Sammelbandes. Seine Antworten sind durchaus unterschiedlich. Dennoch kommt ein bestimmtes Profil in den Blick, das nach Meinung des Rez.en plausibel ist. Demnach ist erstens „die" Metaphysik keineswegs gering zu schätzen, sondern muss – auch und gerade, wenn man nicht von ihr und nicht auf sie fixiert werden möchte – kritisch fortgeschrieben werden. Zweitens darf diese kritische Fortschreibung nicht einseitig auf eine religiöse Gegenständlichkeit ausgerichtet werden, welche die basalen Vermögen tendenziell übersieht, die hinter dieser Gegenständlichkeit stehen. Und drittens muss diese kritische Fortschreibung in „vermögenspsychologischer" Hinsicht selbst in der Spätmoderne kontextualisiert werden, wenn diese Fortschreibung nicht selbst lebensfremd oder statisch werden soll. Für eine solche, in der Tradition der Metaphysik kritisch fortgeschriebene Denkbemühung heißt das, dass sie in der Tat notwendig ist, um Gott zu denken. Es dürfte sich dabei um eine anthropologische Kulturtheorie handeln, die mit dem Recht und den Grenzen religiöser Deutungsmuster zu tun hat. Es ist vielleicht nicht genau dasjenige, was Adorno vor Augen schwebte, als er die Solidarität mit der Metaphysik in ihrem Sturz anmahnte. Doch so weit entfernt davon dürfte es auch nicht sein.

Halle (Saale) Malte Dominik Krüger

Wagner, Falk: **Zur Revolutionierung des Gottesgedankens**. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VIII) 660 S., kt € 59,00 ISBN: 978–3–16–153204–7

Wir erleben eine Renaissance der philosophischen Theologie des Idealismus – in einem recht weiten Sinn des Wortes – und zwar nicht nur in den katholischen Schulen Thomas Pröppers (bezogen auf Kant und Fichte in Krings'scher Brechung) und Klaus Müllers (bezogen auf Spinoza und Hegel in Henrich'scher Brechung), sondern auch in der Philosophie, um hier an die jüngsten Publikationen der Philosophen Thomas Nagel (*Geist und Kosmos*) und Holm Tetens (*Gott denken*) zu erinnern. Gerade die beiden letzteren Autoren treten damit dem vorherrschenden Naturalismus, der einen der härtesten Widersacher des zeitgenössischen religiösen Bewusstseins darstellt, entgegen. Einer der wohl radikalsten Erneuerer idealismusinspirierter Theologie der jüngeren Vergangenheit dürfte Falk Wagner (1939–1998) sein. Radikal band er die Erneuerung der modernen Theologie zunächst an die Philosophie Hegels zurück und wandte sich dabei im Verein mit seinem Doktorvater Wolfhart Pannenberg gegen die Wort-Gottes-Theologie im Gefolge Karl Barths. So ist es wohl vielleicht kein Zufall, dass allein im Jahr 2014 zwei sowohl qualitativ als auch quantitativ gewichtige Bände mit Texten des protestantischen Theologen erschienen sind. Das eine von Christian Danz u. a. herausgegebene Buch mit dem Titel *Christentum in der Moderne* fasst weitgehend bereits erschienene Texte aus der gesamten Schaffensperiode W.s zusammen. Der andere, ebenfalls von D. – nun aber zusammen mit Michael Murrmann-Kahl – edierte Band enthält ausschließlich in dieser Form noch nicht veröffentlichte Texte aus der Münchner Periode W.s, die sich bis 1990 erstreckt. Nun ist in dessen Œuvre ein nicht unerheblicher Bruch festzustellen, der mit seinem Übergang nach Wien verbunden ist. Obwohl W. selbst seine „Revolutionierung des Gottesgedankens" später deutlich radikalisiert und gerade nicht mehr mit einer spekulativ-idealistischen Denkart verbindet, bleibt bestehen, dass auch W.s idealistisches Denken gerade im heutigen Kontext durchaus noch immer eine revolutionäre Potenz besitzt.

Die Hg. haben die Typoskripte in zwei Blöcken, die ihrerseits chronologisch strukturiert sind, angeordnet. Der erste Teil umfasst Grundlegungsfragen einer philosophischen Theologie, während der zweite Teil sozialethische Erwägungen bietet. D. und M.-K. begründen die Edition der Texte damit, dass dadurch „auch schon Gedrucktes in einem etwas anderen Licht erscheinen" werde (8). In der Tat werfen alle Beiträge ein eigentümliches Licht auf das radikale Anliegen W.s, eine nachhaltige Umformung des Christentums durch intellektuelle Kritik zu Wege zu bringen. Durch eine umfassende „Entpositivierung", „Entdogmatisierung", „Entmythologisierung", „Entnaturalisierung" und „Entsubstantialisierung" soll das religiöse Bewusstsein im alltagspraktischen Interesse auf neue Beine gestellt werden (9). Der neue Selbststand des religiösen Bewusstseins wird durch dialektische, von Hegel inspirierte Strukturformeln, die allerdings je nach Schaffensperiode noch einmal sehr unterschiedlich zu verstehen sind – zunächst spekulativ idealistisch, sodann systemtheoretisch-soziologisch –, angezeigt. Zwei der maßgeblichen Formeln lauten: „Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins" und „Kopräsenz von Selbst- und Anderssein" (12).

Schon der erste, sehr umfangreiche Text über „die Bedeutung der Theologie für die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts" (15–121) aus dem Jahr 1969 bietet eine beeindruckende Selbstpositionierung des jungen Theologen. Scharf grenzt sich W. hier von den Vertretern der Wort-Gottes-Theologie, Karl Barth und Rudolf Bultmann, ab. Dabei zeigt er auch eine klar konturierte Momentaufnahme der theologischen Landschaft der protestantischen Theologie der 1960er-Jahre. Es ist letztlich das autoritäre Verständnis des Gottesworts, das auch noch Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling vorgeworfen wird (89). Der stark antimetaphysischen Wort-Gottes-Theologie, die auf Gehorsam gegenüber der Heiligen Schrift basiert, setzt W. mit Wolfhart Pannenberg ein vernunftgeleitetes Verständnis von Offenbarung als Selbsterschließung Gottes im Horizont der Freiheit gegenüber (92). Dabei rücken neben der Religionsphilosophie auch die Religionsgeschichte und die Anthropologie in das Zentrum der Theologie. Die Offenbarung könne nicht nur als eine „positive", d. h. von außen gesetzte Autorität an den Menschen herangetragen werden, vielmehr gelte es, die seit der Aufklärung nicht mehr hintergehbare Mündigkeit des Menschen als eine Frucht christlichen Geistes anzuerkennen (93). Gott, die Offenbarung und die Wahrheit dürfen nicht nur seitens der *Objektivität* an den Menschen herangebracht werden, sondern sie müssen auch qua Denken und Erkennen aus der *Subjektivität* des Menschen hervorgehen (95). Im Deutschen Idealismus sei erstmals ein Gottesverständnis zur Welt gekommen, das „Menschwerdung, Tod und Auferstehung Gottes als Ursprung und Grund der Freiheit der menschlichen Subjektivität" begreife (110–121, hier: 110). V. a. Hegels *Wissenschaft der Logik* erreiche „eine Gott angemessene Darstellungsform, weil sie als inhaltlich bestimmte nichts mehr außerhalb ihrer selbst hat" (105). Die Logizität des Begriffs, also der dritte Teil der „Logik", entspreche der christlichen Gottesvorstellung, „denn wie Kraft der Inkarnation der unendliche Unterschied von Gott und Mensch aufgehoben ist, so ist im Begriff als dem Bei-Sich-Selbst-Sein-im-Anderssein die Differenz von Wesen und Gesetztsein (Substanz – Akzidens) aufgehoben" (105). Bemerkenswerterweise greift W. am Schluss dieser programmatischen Tour d'Horizon mit Hegel über die spekulative Philosophie hinaus, einerseits in den vorphilosophischen Grund der neuzeitlichen Metaphysik, das „Christusgeschehen", das allerdings in seinem Offenbarungscharakter unbestimmt und unreflektiert bleibt, und andererseits in den nachmetaphysischen „Furor des Zerstörens", den ein totalitäres Denken entfaltet, das seinen Grund gerade verdrängt habe und das folglich im „Tod Gottes" verharre (118). Lediglich die Anerkennung der Auferstehung als Vergebung des Gottesmordes und als Leben im Geist könne den modernen Abgrund überwinden. Aber auch nur die durch den Tod Gottes vermittelte Freiheit ist christliche Freiheit: „Der Mensch, der als dieser freie Mensch sich im Heiligen Geist als Im-Anderssein-Bei-Sich-Selber-Sein weiß, ist nicht mehr ein besonderer durch Schranken des Volkes, der Rasse, der Religion usw. von anderen Menschen getrennter Mensch, sondern *der* Mensch." (119)

Auf diesen grundlegenden Aufsatz, der wohl den Rahmen des im Religionsunterricht Realisierbaren sprengen dürfte, folgt ein kurzer Text zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh.s (121–133), der für einen kreativ-produktiven Umgang mit geschichtlichen Positionen wirbt. Nur eine narrativ verfahrende Rekonstruktion der Geschichte als Geschehen könne den „lebendigen Geist" der gewesenen Theologien enthüllen und in seiner verwandelten Geltung vergegenwärtigen (123).

Auch der daran anschließende Aufsatz über die Theorie des christlichen Gottesgedankens nimmt sich kreativ der philosophischen Theologie des neuzeitlichen Denkens an, um die christologisch-trinitarische Verfasstheit Gottes offenzulegen. Eine abstrakte Trennung der Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* lehnt W. ebenso ab (151) wie eine radikale Unterscheidung von Theologie und Anthropologie. Gott und Mensch befinden sich im christlichen Denken in einer prinzipiellen „Wechselwirkung", die auch als „Selbstexplikation im Anderen" gefasst werden kann (152). Die christologisch-pneumatologisch begründete Zentrierung auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft impliziert einen eminent praktischen Grundzug, da die Realisation des göttlichen Geistes im Menschen sowohl individual- wie sozialethische Konsequenzen nach sich ziehen muss (162f).

Nach weiteren propädeutischen Anmerkungen zum Ausdruck „Gott" (164–172), wo Trinität als absolutes Selbstbestimmen eingeführt wird, wird Theologie in einem weiteren großen Text als umfassende „Theorie der Wirklichkeit" entfaltet (173–238). Im engen Anschluss an Hegels *Logik* wird der Wirklichkeitsbegriff, der in der Theologie gleichermaßen unbestimmt wie inflationär gebraucht wird, klar definiert. Diese Begriffsbestimmung dient dann als Ausgangspunkt, um Formeln wie diejenige von Gott als „alles bestimmender Wirklichkeit" zu kritisieren. Konkret setzt sich W. hier mit den Positionen von Gerhard Ebeling, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, Gerhard Sauter und Trutz Rendtorff auseinander.

Doch nicht nur unmittelbare Fachkollegen werden von W. angegriffen. Auch ein Buch des Philosophen Michael Theunissen zu Hegels *Wissenschaft der Logik* erfährt eine grundsätzliche Infragestellung. Ursprünglich als Rezension konzipiert, handelt es sich hierbei aber um einen gründlichen Kommentar zur Seinslogik (239–306). Bemerkenswert ist, dass es W. wie Theunissen letztlich um diejenigen Gedanken Hegels geht, denen „sachliche Relevanz und echte, mehr als bloß akademische Gegenwärtigkeit" zugetraut wird (241). Doch unterstellt W., dass Theunissen weder Interesse am „‚historischen' Hegel" habe noch deutlich machen könne, warum er eine „Grundlegung der Sozialphilosophie" mit einem philosophischen Werk leisten wolle, von dessen Duktus er sich generell distanziere (306).

Bei aller Zuwendung zur Philosophie Hegels, die noch einmal in einem hochkomplexen Kommentar zur Wesenslogik („Das Wesen als Reflexion") vertieft wird (399–334), vergisst W. auch nicht die Reflexion auf die nachhegelsche Religionskritik. Unter dem vorsichtigen Titel „Atheisten und Christen. Von der Bedeutung einer gegenseitigen kritischen Begleitung" (307–318) widerlegt W. die Einreden von Feuerbach, Marx und Nietzsche, wobei er den Vorwurf, Gott sei nur ein Gedanke des Menschen, durchaus positiv aufnimmt, jedoch nicht ohne „den produzierten Gedanken ‚Gott' in seiner Sachhaltigkeit und Notwendigkeit für das Denken und den menschlichen Daseinsvollzug herauszustellen" (313). Weder eine Selbsterklärung noch ein Grund der Freiheit ist ohne den Gedanken Gottes denkbar. Dabei beschreitet W. einen neuen Weg, der weder eine titanische Freiheit und Allmacht des atheistischen Menschen noch eine absolute Freiheit und Allmacht Gottes ohne Bezug zum Menschen akzeptiert. Letztere haben, tief verwurzelt in traditioneller Theologie, den Atheismus erst heraufbeschworen. Jenseits eines einseitigen Schlusses vom bedingten Menschen zum Unbedingten beschwört W. auch hier das Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch. Auch ein absolut selbstständiger Gott scheitere, weil er zur Manifestation seines Selbststandes des Moments der Unselbstständigkeit bedürfe. „Gott ist nur in seinem Anderssein mit sich identisch. Gott und Mensch stehen so im Verhältnis der Anerkennung. Der Geist ist die Gott-Mensch-Einheit in dem Sinne, daß Gott sich an der Stelle des Menschen, (des Mensch gewordenen Gottes) und der Mensch sich an der Stelle Gottes expliziert." (317) Freilich ist diese Auseinandersetzung mit dem Atheismus insofern prekär, als W. selbst um 1990 beginnt, an der Überzeugungskraft seiner neuzeitlich-spekulativen Argumentation zu zweifeln. Der Freiburger Soziologe und Religionsphilosoph Günter Dux schien W. von der Wahrheit der historisch-genetischen Religionskritik von Feuerbach bis Freud überzeugt zu haben.

Von wissenschaftstheoretisch höchster Bedeutung ist der Beitrag über theologische Theologie (319–398). W. entfaltet hier eine Theorie der Theologie, deren Proprium die strukturell-kategoriale Rekonstruktion der theologischen Gehalte beabsichtigt (369). Gegen einen „Ansatzfetischismus", der letztlich externe Konstruktionsprinzipien inhaltlicher oder abstrakter Art zur Theoriebildung heranziehe und die Komplexität der theologischen Vorstellungswelt zur Beliebigkeit steigere (371), fordert W. eine radikale Orientierung an der Sache selbst und damit verbunden eine Reduktion der überkomplexen und hypertrophen Bildung von „Ansätzen". Die geforderte kohärente und kontrollierte Theoriebildung hat ihren Ausgangspunkt bei der „Globalformel der christlichen Theologie" (393), die den christologischen und trinitarischen Kerngedanken des Christentums wie folgt ausdrückt: „Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins" (384, 393). Besonders hervorgehoben werden soll hier, dass es W. darauf ankommt, mit der Strukturformel nicht nur die Inhalte des Glaubensbewusstseins systematisch-kategorial ableiten zu können, sondern auch, ein interdisziplinäres Kommunikationsmedium gefunden zu haben (393).

Nach einer weiteren Vertiefung in die Hegel'sche Logik (399–434) und einer kurzen Reflexion auf Einheit und Vielfalt der „Theologie(n)" (435–440) folgt eine wichtige Erörterung des Zusammenhangs von Evangelium und Trinitätsglauben (441–461). Darin wird nicht nur der dreieine Gott als Grund für ein Gott-Welt-Verhältnis angenommen, das die Alternative zwischen Dualismus (Theismus) und Monismus (Pantheismus) unterläuft, sondern auch für ein vernünftiges Verhältnis von Selbst- und Anderssein, Subjektivität und Intersubjektivität, Selbstsein und Gemeinschaft plädiert, das als Rechtfertigungsbotschaft gedeutet werden kann (454).

Dass Versöhnung für W. nicht nur ein abstrakter Begriff, sondern eine gelebte Realität ist, zeigt sich an der Laudatio anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an den Grenzgänger zwischen Deutschland und Israel, Christen und Juden, Schalom Ben-Chorin (455–461).

Ein wichtiger Meilenstein in der persönlichen Entwicklung ist die Abschiedsvorlesung an der Münchner Theol. Fak. unter dem Titel „‚... zwischen ...'. Verhältnisse und Selbstverhältnisse" (462–477). W. spricht hier von einer Pattsituation von religiösem Bewusstsein und Religionskritik. Im Fokus steht die anthropologische Freiheitsanalyse. D. schreibt treffend: „Angesichts der spekulativ-theologischen Höhenflüge der Münchner Zeit klingt diese Vorlesung fast schon wie ein gedämpfter Abgesang; die Veränderungen und Verschiebungen in Theoriedesign haben schon begonnen." (462)

Mit diesem Text endet der religionsphilosophisch-dogmatische Teil. Es folgen die sozialethischen Erwägungen, die lediglich ein Viertel des gesamten Bandes ausmachen. Konsequent wendet W. hier seine, v. a. bei Kant und Hegel gewonnenen, subjektivitäts- und freiheitstheoretischen Prinzipien auf die konkrete Lebenspraxis des Einzelnen und der Gesellschaft an. Dabei schlägt er immer wieder

die Brücke zwischen dem protestantischen Verständnis von Rechtfertigung und Gnade und einer modernen ethischen Autonomie (etwa 502–520). Stets kommt W. in seiner spekulativen Ethik auch auf konkrete Fragen seiner Zeit zu sprechen: Schwangerschaftsabbruch (496ff), NATO-Doppelbeschluss bzw. Nachrüstung (521–539), ökonomische Gerechtigkeit (522–588), soziale Gerechtigkeit (605–622), Option für die Armen (588–604) und Wachstum der Ökonomie angesichts innerer Armut (621–642). Besonders bemerkenswert ist der durchweg kritische Zugang zur eigenen deutschen protestantischen Tradition. W. zeigt dabei auch die fatalen Folgen von religiös untermauertem Untertanengeist und einer falschen Trennung von Religion und Politik auf. Er plädiert für ein entschieden demokratisches Verständnis des christlichen Glaubens, der dann einen wesentlichen kritischen Beitrag für gesellschaftliche Debatten und verantwortliche Lebensführung des Individuums ermöglicht. In Umkehrung seiner Beurteilung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung als einer modernen Spielart der „Freiheit aus Anerkennung" könnte man seinen praktischen Ansatz als eine kontextuelle Theologie der Befreiung deuten (vgl. 588).

W.s Texte *Zur Revolutionierung des Gottesgedankens* sind nicht nur von theologiegeschichtlichem Interesse. Sie geben nicht nur einen hervorragenden Überblick über seine erste Schaffensperiode. Die Bedeutung der Texte liegt vielmehr darin, dass sie inspirierende Versuche sind, die theologische Tradition (v. a. die protestantische), die neuzeitliche Philosophie des Idealismus (v. a. Hegel) und die aktuellen Herausforderungen der eigenen Gegenwart (hier die siebziger und achtziger Jahre des 20. Jh.s) zu verbinden. Es zeigen sich aber auch die Grenzen der grandiosen Idealismusrezeption W.s. Zu sehr hat er über weite Strecken das bzw. die Anliegen der Religionskritik des 19. und 20. Jh.s verdrängt. Das Verdrängte holte ihn schließlich ein. Und v. a. ignorierte W. das Anliegen der neueren nichtdeutschen Philosophie. Die angloamerikanische Sprachphilosophie wird weitgehend abgeblendet und das französische Denken der sog. „Postmoderne" lediglich an wenigen Stellen mit ein paar Worten abgetan. Obgleich ein Geist von immenser Weite, scheiterte er doch daran, die legitimen Anliegen der von ihm negierten Gestalten von Theologie und Philosophie in seinen Ansatz zu integrieren. Doch für die noch immer oder vielleicht auch wieder aktuelle Aufarbeitung des Idealismus in unserer heutigen intellektuellen Situation bleibt W. ein wichtiger und vielleicht sogar unverzichtbarer Gesprächspartner. Gerade die weiter um sich greifende Unübersichtlichkeit unserer kulturellen und religiösen Realitäten verlangen dringend nach Komplexitätsreduktionen. Ob es dabei möglich ist, eine „Globalformel" zu finden, ist eine offene Frage.

Dresden Karlheinz Ruhstorfer

Nur Fiktion? Religion, Philosophie und Politik im Science-Fiction-Film der Gegenwart, hg. v. Thomas Schärtl / Jasmin Hassel. – Münster: Aschendorff 2015. 235 S., brosch. € 14,80 ISBN: 978-3-402-12941-8

Imaginierte Möglichkeitsräume können, wie es die Hg. umschreiben, ein Laboratorium für Belastungsproben unserer Begriffe, Selbst- und Weltverständnisse abgeben. Das gilt für die Genres des Fiktiven allgemein und die „Science-Fiction" in besonderer Weise durch die verfremdende Verlagerung oder pointierende Verlängerung kultureller und technischer Möglichkeiten in eine sei es utopisch versprechende, sei es dystopisch bedrohende Zukunft. Dabei werden Ambiguitäten unserer Technik und ihrer Folgen, unserer Selbstverständnisse und Selbstbehauptungsbestrebungen als menschliche Gattung oder als gesellschaftliches bzw. politisches Kollektiv bis hin zu Funktionen bzw. Funktionalisierungen realer oder fiktiver religiöser und mythologischer, eschatologischer und apokalyptischer Muster und Motive ausgelotet.

Thomas Schärtl setzt mit einer grundlegenden Zusammenschau von Tendenzen des Science-Fiction-Films seit der Jahrtausendwende ein und bestimmt so den Gegenstandsbereich des Gesamtbandes: Die *Matrix*-Trilogie mit ihrem Angriff auf die Differenz von Kommunikationsmedien und deren Außenreferenz bilde dabei geradezu eine „Wasserscheide" (11). Deren erster Teil habe noch offen gelassen, wie der Gegensatz von Schein und Sein unterminiert oder pointiert wurde. Anders die Folgeteile: Auf das „Ende der Verweisfunktion" (16) folgt eine nietzscheanische „Beherrschung des angeblich Wirklichen" (14). Was kann danach noch „filmisch tragen" (18)? Sch. erinnert an das Utopische im Sinne Blochs: Es wurzelt in den dirigierbaren Tag- und unkontrollierbaren Nachtträumen und nötigt uns zur Unterscheidung zwischen unserem Ort und dem „Erträumten und Antizipierten" (18). Der „tagtraumartig" aus Realitätsfragmenten komponierte und „nachttraumartig" in andere Realitäten entführende Science-Fiction-Film könne daher das Bewusstsein wach halten, dass weder „unsere Wirklichkeit […] alles" noch „alles Traum ist" (18). Das kann insbes. zu einem „neuartigen Realismus" (7) führen, z. B. in ambivalenten Zeichnungen von Charakteren und Institutionen wie in den *Batman*- und *Star Trek*-Prequels. Damit heben diese sich gleichsam „historisch-kritisch" von einer „mythologische[n] Wolke" (8) an Vorgeschichten ab. Es gebe zudem neuen „Mut zur metaphysischen Frage" (26), z. B. nach dem „wahre[n] Erkennen" (23, *Elysium*) und dem „Echten" bzw. „Authentischen" (29, *Black Mirror*) oder dem, „was Menschsein letztlich ausmacht" (31) – auch angesichts einer *Über*bietung des Menschlichen, mit welcher ebenso die konstitutive Reziprozität des Interpersonalen verlustig geht (vgl. 34f, *Her*).

Entsprechungen zu klassischen Problemstellungen der Philosophie des Geistes wie Willensfreiheit, Qualia oder Funktionalismus verfolgt *Silke Lechtenböhmer* u. a. ausführlicher an *Avatar* und dessen Passfähigkeit mit etablierten Stellungnahmen zum Leib-Seele-Verhältnis und zu den Bedingungen personaler Identität. *Rudolf Pfeifenrath* zeigt Spiegelungen politischer Themen in früheren (70–74) und gegenwärtigen Filmen (74ff), etwa anhand von *Avatar* und US-amerikanischen Neuansätzen, u. a. in der Umweltpolitik.

Eine politologische Sondierung von Varianten der Konstruktion und Absetzung von Selbst und Anderem (Border-/Boundary-Management) unternimmt *Isabella Hermann*. Sie diagnostiziert ein Gefühl des Lebens in einer „real gewordenen Dystopie" (95) mit tonangebenden Themen wie „Weltende" und „menschliche[r] Identität im Gegensatz zum Anderen", insbes. „in schutzlosen und unberechenbaren Situationen" (97), unter Einschluss von Fragen der Body Politics. Unter „Extrembedingungen" werden dann „unsere Sorgen wie durch ein Vergrößerungsglas" zurückgeworfen (115). Eine Dystopie wie *Children of Men* etwa entspreche Prämissen der neorealistischen Theorie, wonach jeder Staat „sich selbst der Nächste ist" (108).

Linus Hauser und *Michael Nolan* resümieren Ursprünge der „Präastronautik" (der von E. v. Däniken u. a. mehr vertretenen Rückführung menschlichen Lebens auf Außerirdische, was Religionen und Mythen überlieferten) und ihre filmische Rezeption. Die „Präastronautik" verstehen die Vf. als eine „Systemesoterik" in Ablösung der Theosophie und als „Ausdruck neumytischer Hoffnungen" einer „Bewältigung von Endlichkeit unter Ausklammerung des Gedankens ihrer Radikalität" (122). Jüngere Rezeptionen bieten *Prometheus* oder die Neufassung von *Battlestar Galactica*. Die dortige Verarbeitung sei aber weit komplexer, nämlich im Sinne eines „Folienmodells" (138), in dem unterschiedliche Motivwelten präsent bleiben.

Christina Drobe untersucht „Erlösungsvorstellungen" in Buddhismus und Christentum sowie im Science-Fiction-Film. U. a. *Star Wars*, *Matrix* und *Battlestar Galactica* werden daraufhin befragt, „wovon", „wodurch", „wozu" und „auf Grundlage welcher Bestimmung" Erlösung jeweils erfolgen soll – mit dem Fazit einer „Ablehnung jeglicher Form der dies- und jenseitigen Endgültigkeit" (180), was mittelbar Aufschluss gebe über gegenwärtig populäre Auffassungen vom guten Leben und seiner Bestimmung (151).

Battlestar Galactica ist abermals Gegenstand von *Thimo Zirpels* Untersuchung dortiger Rückgriffsformen auf (heilige) Schriften: Diese schließen sowohl wörtliche Rezeptionen als direkte Handlungsanweisungen ein wie auch ein Lebendigbleiben unter Ausschöpfung von Interpretationsspielräumen: Die „Schriftrollen" werden „zum Orientierungspunkt einer um sie oszillierenden Diskussion von Standpunkten" (192), wobei die Serie letztlich ein „*Midrasch des Zeitgeistes*" (199) sei.

Joachim Valentin schließlich untersucht Filme mit apokalyptischen Themen und Metaphern, „codes" oder „cues" (205f). Nach einem Überblick zu einflussreichen früheren Werken werden insbes. Beispiele für Inszenierungen der „Amerikaner als Erlöser" (210) zusammengestellt, die eine „Pluralitätskompetenz" (215) vermissen lassen und verdeutlichen, dass unter „Bedingungen der Wohlstandsgesellschaft […] das Böse […] nur eine Bedrohung von außen sein" kann. Im letzten Jahrzehnt dagegen gehe es verstärkt um eine „konkrete menschengemachte Bedrohung" (217), ein zumindest gewisses Niveau an „Selbstkritik" (219, *The Day after Tomorrow*) bis hin zu „seriöse[n] Fragen nach dem Verhältnis von Anthropologie und Moral" (219, *Hell*) oder einer „Warnung, was er, der Mensch, werden könnte" (222, *Prometheus*). Gerade nach ihrem „unwiederbringlichen Verlust" könne zudem nochmals ein „Nachbild" von „Naturschönheit und Menschengüte" aufscheinen (225f, *The Road, Melancholia*).

Der Gegenstand des Bandes ist offen für vielfältige Zugriffsmöglichkeiten, darunter: ein filmanalytisches Interesse etwa an Darstellungstechniken und Erzählmustern, ggf. auch deren filmkritischer Bewertung; ein didaktisches Interesse an dankbarer Illustration oder Anknüpfungsmöglichkeit ansonsten bereits bekannter Probleme oder Argumente; eine zeitdiagnostische Frage nach dem Aufschluss für unsere gegenwärtige Situation; eine systematische oder praktische Frage nach dem sachlichen Ertrag der narrativ entwickelten Erprobungen. Die Beiträge des Sammelwerks bieten unterschiedliche Mischungsverhältnisse dieser und anderer Zugriffsweisen. Darunter sind souveräne Darstellungen von zum Themenfeld mehrfach ausgewiesenen Vf.n (insbes. Schärtl, Valentin, Hauser) ebenso wie lesenswerte Perspektiven von Nachwuchswissenschaftler/inne/n. Das ist begrüßenswert, wenngleich teils mit qualitativem Gefälle einhergehend. Handwerkstechnik der Filmanalyse kommt teilweise eher gering dosiert zur Anwendung; religiöse Traditionen (z. B. das Spektrum buddhistischer Erlösungsvorstellungen oder jüdischer Schriftverständnisse) werden z. T. etwas schwach differenziert. Einzelszenen werden nur teilweise mit Timecode angeführt, aber ein nützlicher Index von Filmtiteln geboten. Während im angelsächsischen Sprachraum zunehmend Sammelbände u. a. des Schemas „[Filmtitel] and Philosophy" aufgelegt werden, beschränken sich im deutschen Sprachraum die noch wenigen philosophischen und insbes. *theologischen* Inblicknahmen von Science-Fiction-Filmen bislang weitestgehend auf Zeit-

räume vor der Jahrtausendwende. Der Band ist daher eine wichtige Ergänzung – allein schon in zeitdiagnostischer Hinsicht. Zahlreiche Einzelbeobachtungen, Thesen und Problemhinweise regen zur weiteren Diskussion an.

Tübingen/Stuttgart Christian Ströbele

Fundamentaltheologie / Religionsphilosophie

Taxacher, Gregor: **Bruchlinien**. Wie wir wurden, was wir sind. Eine theologische Dialektik der Geschichte. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015. 618 S., kt € 49,99 ISBN: 978–3–579–08195–3

Die Menschheit „lebt im Angesicht ihres Endes, es stets hinausschiebend" (63). In diesem Satz lässt sich der Ertrag der ersten beiden Bände der Trilogie von Gregor Taxacher bündeln, deren dritter Band hier vorzustellen ist. Der Satz enthält zum einen eine Gegenwartsdiagnose. Gegenwart ist Endzeit, letzte Zeit, letzte Frist einer Menschheit, die erst in dieser letzten Zeit vollends *eine* Menschheit geworden ist, *eine* Weltgesellschaft, die kein Außerhalb und keine Alternative ihrer selbst mehr kennt. So hat es der zweite Band gezeigt. „Die moderne Apokalyptik ist eine der Zahlen"[1]. Nicht esoterisches Raunen, nicht sektiererischer Biblizismus weisen unsere Zeit in die Endzeit, sondern belastbare Daten zur ökologischen und sozialen Entwicklung, zur Übernutzung der natürlichen Ressourcen im Rahmen der sich immer weiter beschleunigenden Wachstumsspirale und zur gesellschaftlichen Segregation in Arm und Reich, in Täter und Opfer der Entwicklung. Was jetzt noch kommt, ist dieser Menschheit als eine Frist gesetzt, die „sich nicht in Jahrhunderten bemisst" (ebd.). Ernstzunehmende Berechnungen sagen die ökologische und/oder soziale Katastrophe für die Jahrhundertmitte voraus. „Wir können unserer Geschichte selbst ein Ende machen"[2] – so lautet schon der erste Satz des ersten Bandes, und alles deutet darauf hin, dass wir im Begriff stehen, das zu tun. Wer aber ist aufgerufen, die Apokalypse unserer Zeit zu deuten, wenn nicht die Theologie mit ihren apokalyptischen Texten im biblischen Erbe?

Der oben zitierte Satz ist aber auch ein prophetischer Satz. Er vollzieht, was die Propheten zu ihrer Zeit getan haben: „Theologische Qualifikation der Gegenwart" (Band 1, 37), Ansage eines letzten Wortes zur Gegenwart unter den Augen Gottes. Aber haben die Propheten nicht auch eine Heilsbotschaft? Dürfen wir trotz allem hoffen? Halten nicht die biblischen Apokalypsen die Botschaft vom rettenden Eingriff Gottes bereit, im Unterschied zu den säkularen Apokalypsen unserer Zeit? Nein, denn das Heil kommt nach dem Gericht und durch das Gericht hindurch, niemals daran vorbei. Das Gerichtsmotiv durchzieht alle drei Bände der Trilogie. Als Zeit des Gerichts ist die Gegenwart biblisch zu begreifen. Die deuteronomistische und die apokalyptische Theologie, die aus dem Prophetentum hervorgegangen ist – v. a. von ihr handelt der erste Band der Trilogie –, findet in der Dialektik von Gericht und Heil zu einem einzigartigen Paradigma von Geschichte. Es liegt noch dem Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung zugrunde, welcher, wie T. eindrücklich zeigt, nach der „apokalyptischen Vernunft" der Bibel zu begreifen ist.

Das ist also der Ertrag der ersten beiden Bände: Unsere Zeit ist Endzeit. Uns ist „gegenwärtig das Antlitz des Gottes des Gerichts zugewandt" (Band 1, 249). Von der Hoffnung auf Heil wäre nur zu reden im Durchgang durch das Gericht. „Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?", so lautet der Titel von F.-W. Marquardts Eschatologie, auf die sich T. in zentralen Passagen bezieht. Er drückt die Nicht-Selbstverständlichkeit christlichen Hoffens prägnant aus.

Der dritte Band fragt nun danach, „wie wir wurden, was wir sind". Die Bearbeitung dieser Frage wächst sich zum umfassenden Projekt einer Geschichtstheologie aus, wie man sie seit Hegel, von Balthasar oder Löwith nicht mehr gehabt hat – aber nicht als Universalgeschichte, sondern prophetisch-apokalyptisch bezogen auf unsere Zeit. T. geht der Frage nach: Wo sind in der Geschichte die *Bruchlinien* zu finden, in denen die Selbstvernichtung der Menschheit vorgezeichnet ist? Wie kann man die Geschichte begreifen, die auf ihre eigene Auslöschung zuläuft? Als ewigen Kreislauf, als Niedergang von Anfang an oder gar als Fortschritt? Die Bibel hält das Geschichtsparadigma des Sündenfalls bereit. T. testet es im Durchgang durch die gesamte Menschheitsgeschichte auf seine Erklärungskraft. In einem durch abundante Fachliteratur gestützten, ungeheuer interessant zu lesendem Gang durch die Geschichte von der Gegenwart aus wird der Dialektik der Geschichte nachgespürt. Die Neuzeit bringt Humanisierung zugleich mit Entmenschlichung, das Mittelalter formt die Reich-Gottes-Botschaft zur Reichskirche um, das antike Abendland entdeckt die Wahrheit im Monotheismus und damit auch die Intoleranz. Die indogermanische Epoche führt den Kampf zwischen Sesshaften und Nomaden als den „Vater aller Dinge" (301) und damit das Urtrauma der Zivilisation in die Geschichte ein. Im Neolithikum entsteht die Kultur im heutigen Sinne – es ist ja erst mit der industriellen Revolution zu Ende gegangen! – und in einem damit die Differenz von Natur und Kultur, der ökologische Raubbau, die Ausbildung von Hochkulturen auf Kosten der unterdrückten Massen (ist da der „Sündenfall datierbar"?, vgl. 345–352). In der Steinzeit, dem Garten Eden scheinbar noch am nächsten, vollzieht sich schon der zerstörerische Eingriff in die Natur, Gewalt zwischen Männern und Frauen und enthemmte Aggressionen. Für jede Epoche bietet T. mehrere Deutungsmöglichkeiten, auch und gerade theologische. Es wird evident, dass das Paradigma des Falls dem geschichtlichen Sachverhalt am meisten entspricht. Es hat sich „auf einander überlagernden Ebenen immer wieder die Dialektik gezeigt, in der Menschen sich verwirklichen wollen und dabei doch verwirklichen, was sie nicht wollen" (390). Und zu jeder Zeit sind die Spuren eines Bewusstseins des Falls aus dem, was möglich gewesen wäre, nachweisbar: „Wo Menschsein entsteht, entsteht gleichzeitig die nicht natürliche Diskrepanz von Sein und Sollen" (388), eine Diskrepanz, die zu benennen mit der Sprache gegeben ist. „In der Sprache fällt der Mensch gewissermaßen aus der biologischen Evolution heraus. Wohin er fällt, das nennen wir Geschichte." (389)

Was nun folgt, ist Geschichtstheologie im eigentlichen Sinne. Sie bildet den dichtesten, den gehaltvollsten Teil der Trilogie. Einen Gegensatz von Welt- und Heilsgeschichte gibt es nicht, sowenig das Heil eine aus der Geschichte folgende Möglichkeit ist. Frappant ist die Übereinstimmung zwischen historischer Analyse und christlichen Deutungskategorien: Der Beschleunigung der Menschheitsgeschichte entspricht die apokalyptische Verschärfung, der „Fülle der Zeit", in die Christus gesandt worden ist, die Sattelzeit (Jaspers: „Achsenzeit", vgl. 513), in der die Geschichte ihre Unschuld verliert. Tatsächlich ist die Geschichte Israels und Jesu rein historisch gesehen die innere Mitte der Sattelzeit. Seitdem muss sich alles, was geschieht, an der „innergeschichtlichen Absolutheit" (518, von Balthasar) messen, die mit Christus in die Welt gekommen ist. Zugleich hat Gott selber die „Folgen der Inkarnation zu tragen" (520). Dass das Christentum in die Dialektik der Geschichte verwickelt ist, steht in diesem Buch jederzeit vor Augen; schließlich ist die apokalyptisch bedrohte Weltgesellschaft vom christlichen Europa ausgegangen. Seit Christus ist die Geschichte im theologischen wie im säkularen Sinne Endzeit, wie von heute aus erkennbar wird. Gott verhält sich als Gericht und Verheißung gegenüber jedem Augenblick in seiner Durchmischtheit von freier Tat und Bedingtheit. Im Glauben stehen wir stets am Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Das Gericht bedeutet die Entwirrung dieser Durchmischung und ist insofern schon Heilsereignis. Die Verheißung gilt der Möglichkeit wahrer Freiheit, wie sie im Paradies besteht. Die Schöpfungserzählungen sind von daher keine Ursprungsmythen, sondern „utopische Erinnerung" (534) an die Welt, wie sie nach Gottes Willen sein soll und kann. Biblischer Glaube verweigert sich dem Primat der Sachzwänge, besteht auf Handlungsspielräumen, schafft symbolisch-sakramentale Bilder für die Gegengeschichte Gottes. Apokalyptische Vernunft ist die Vernunft der „Hoffnung wider alle Hoffnung".

Zusammen mit seiner scharfen Gegenwartsanalyse und seinen aufschlussreichen historischen Tiefenbohrungen bietet uns T. wirklich Theologie. Erhoben aus dem innersten Bereich des biblischen Denkens wird sie angewandt auf die Erforschung und Deutung jenes Zeichens der Zeit, vor dem säkulare Deutung hilflos stehen bleibt. Wenn das Ende der Welt bevorsteht, ist diese Theologie an der Zeit.

Dortmund Thomas Ruster

Kermani, Navid: **Ungläubiges Staunen**. Über das Christentum. – München: Beck 2015. 303 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–406–68337–4

Navid Kermani nähert sich in diesem bereits viel besprochenen Bestseller dem Christentum durch Bildbetrachtungen verschiedener christlicher Künstler, insbes. aus dem italienischen Barock. Es gelingt ihm dabei, originelle Beobachtungen zu den Bildern mit hochinteressanten

[1] Gregor Taxacher: *Apokalypse ist jetzt.* Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit, Gütersloh 2012, 41.

[2] Gregor Taxacher: *Apokalyptische Vernunft.* Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen, Darmstadt 2010, 8.

Darstellungen des Christentums zu verbinden, die zugleich viel über seine eigene islamische Theologie verraten.

Das Buch gliedert sich insgesamt in drei Teile. Im ersten Teil stehen prachtvolle Bilder zu Maria und Jesus im Mittelpunkt (9–98). Der zweite Teil bietet unter dem Titel „Zeugnis" Referenzen auf Bildnisse anderer biblischer Figuren und christlicher Heiliger, die in all ihrer Menschlichkeit und Ambiguität Zeugnis von ihrem Glauben geben (101–186). Der dritte Teil verhandelt schließlich unter dem Titel „Anrufung" Bildbetrachtungen, die Kirche und Gebet, aber auch den Weg zum Glauben und die Bedeutung von Freundschaft über Glaubensgrenzen hinweg thematisieren (189–290).

Zwei etwas längere Kap. des Buches fallen ein wenig aus dem sonstigen Duktus heraus, weil sie keine Bildbetrachtung enthalten, sondern Personen in den Vordergrund stellen. Besonders sticht dabei der letzte Teil des zweiten Kap.s hervor, das in anrührender Weise die Lebensgeschichte und Mission von Pater Paolo Dall'Oglio schildert (168–186), der für K. all das bündelt, was er am Christentum bewundert: eine Form von bedingungsloser Liebe zum Nächsten, die gerade bei Mönchen und Nonnen über das Maß hinausgehe, „auf das ein Mensch auch ohne Gott kommen könnte" (169). Bewegend schildert er die große Liebe zum Islam, die diesen Pater und das von ihm in Syrien gegründete Kloster Mar Musa kennzeichnet (170), das er als „Ort nicht nur des Gesprächs, sondern des gemeinsamen Betens und Lebens der Religionen" charakterisiert (172). Seine Hinwendung zum Islam sei für Pater Paolo kein karitativer Akt gewesen, sondern habe zu einer „Bereicherung seines eigenen Lebens und Glaubens geführt" (183); er sei „ein Mönch, ein Schüler Jesu, der in den Islam verliebt sei" (186).

Offenkundig sieht K. hier ein Modell für die interreligiöse Begegnung und für eine christlich-islamische Annäherung. Durch die Entführung dieses Paters, der den Islam wie kein anderer liebe, versuche der Islamische Staat, Christen regelrecht dazu zu zwingen, „den Islam als Feind zu fürchten" (175). K. setzt diesem Einschüchterungsversuch die Erklärung seiner eigenen Liebe für das Christentum entgegen, mit der er auf Pater Paolo antwortet und exemplarisch zeigt, wie man mit Mitteln der Liebe auf Gewalt reagieren kann. Zugleich bezeugt er in seinem Buch immer wieder, wie er vom Christentum gelernt hat – etwa im Blick auf das Eingedenken des Leidens und Sterbens des anderen (180).

Ein anderes besonders markantes Kap. stellt dem Leser das Kloster Visoki Dečani im Kosovo vor Augen und schildert dabei den Einsatz seines Leiters Vater Sava (225–237). Im Mittelpunkt steht hier die Schilderung der ästhetischen Kraft der Liturgie und des Rituals in ihrem Zusammenklang mit der Architektur des Klosters (229–232). Die Bewahrung der Liturgie erscheint K. nicht nur als berauschende ästhetische Erfahrung, sondern auch als politische Aufgabe, die es den Neo-Traditionalisten unmöglich machen solle, sich über die Kraft lebendiger Tradition hinwegzusetzen – ein Gedanke, der gerade angesichts des neu erstarkenden Fundamentalismus in den Religionen von großer Bedeutung ist (234f). Religionen – so kann man hier lernen – können ihrem fundamentalistischen Missbrauch nur dann etwas entgegensetzen, wenn sie ihre Tradition in ihrer ästhetischen Kraft pflegen und aus ihr heraus zu agieren lernen.

Damit sind die beiden Punkte deutlich, die K. am Christentum schätzt und die er uns in vielen verschiedenen Facetten in seinem Buch vor Augen führt: die Ästhetik und die Liebe. Zugleich betrachtet er beide Bereiche sehr deutlich aus seiner eigenen muslimisch geprägten Spiritualität heraus.

Seine Begeisterung für die Ästhetik des Christentums durchzieht nicht nur in den Bildbetrachtungen offenkundig als roter Faden das ganze Buch. Sie wird auch explizit thematisiert als Hochschätzung der Ästhetik des Psalmengesangs und christlicher Musik sowie traditioneller Rituale in der Messe (10). All das ist für K. – zusammen mit dem symbolischen Reichtum des Papstamtes und der sichtbaren Kontinuität der Institution der Kirche – ein Grund, gerade das katholische Christentum als eine echte Möglichkeit des Glaubens ernst zu nehmen (10).

Die besondere ästhetische Sensibiltät, die K.s religiöses Denken ja schon seit seiner Diss. über die Schönheit Gottes prägt, wird auch an seinen Ausführungen zu Maria und Jesus deutlich. So betont er immer wieder die Schönheit und Weiblichkeit nicht nur Mariens, sondern auch Jesu – etwa bei der Betrachtung eines Bildes von Boticelli: „sein Leib so feingliedrig, das zarte Handgelenk, die samtene Haut, die Finger von keiner Plackerei gezeichnet, überlang die unteren und oberen Schenkel, die sich unterm Stoff abzeichnen" (45). Auch im Mosaik des guten Hirten in Ravenna sieht K. vorwiegend die Schönheit Jesu: „bartlos, mit weichen, androgynen Zügen, die Haare voll und lockig" (88). K. erinnert an die Tradition der Sufis, die in Jesus die schönste aller Gestalten sehen (90), ja in ihm eine „Epiphanie der göttlichen Schönheit" erkennen (91). Auch wenn K. trotzdem weiterhin den Glauben an die Menschwerdung Gottes ablehnt, eröffnen ihm die Darstellungen der Schönheit Jesu Wege zur Anerkennung seiner Göttlichkeit und Besonderheit (48).

Wie bei der Schönheit Gottes geht es auch bei Jesus und Maria nicht um eine harmlose, den Menschen nur äußerlich betreffende Sache. Vielmehr beschreibt K. auch das Betroffensein Mariens und die Berufung der Jünger durch Jesus in ästhetischen Kategorien. Gott – so schreibt er im Blick auf Maria – „hat sie getroffen. Das ist Gnade und Qual, das verleiht Flügel und schmettert nieder, das streichelt und ist ein Hammerschlag." (12) Und auch Caravaggio erkenne, „was die Erscheinung des Himmlischen für die Irdischen bedeutet: Es zersprengt sie." (192)

Dieser ästhetische Zugang zum *Tremendum* des Glaubens ermöglicht K. auch einen eigenen Zugang zum Kreuz. Zwar bleibt er dabei, wie schon in vergangenen Publikationen, die in der christlichen Frömmigkeit oft gegebene Hypostasierung des Schmerzes abzulehnen und zwar als „barbarisch, körperfeindlich, ein Undank gegenüber der Schöpfung" (50). Entsprechend wiederholt er auch die Bezeichnung bestimmter Formen der Kreuzestheologie als „Gotteslästerung und Idolatrie" (50).

Zugleich wiederholt K. aber auch seine viel beachtete Annäherung an das Kreuz – bis hin zur Bereitschaft, an das Kreuz zu glauben (51) – in diesem Buch nun angezogen durch die ästhetische Kraft der Kreuzesskulptur Schlammingers, aber auch durch die Schönheit und den Anmut beim Tragen des Kreuzes in Boticellis Darstellung (45f). Doch nicht nur die ästhetische Kraft des Kreuzes bewegt ihn, sondern er erkennt es auch als Annäherung des Glaubenden an das Leiden selbst – etwa wenn er die Schächer am Kreuz mit Kriegsknechten vergleicht, „die heute in Syrien oder im Irak Aufwiegler kreuzigen" (43). Oder wenn er das Kreuz mit Opfern der Menschen zu allen Zeiten in Verbindung bringt (161) und die Anklage Jesu am Kreuz zitiert. Dabei ist es ihm allerdings wichtig, Jesus nicht von uns zu trennen, sondern das eigene Leiden in seinem Leiden zu entdecken: „Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?" (66)

Auf diese Weise werden die Figur Jesu und sein Leiden am Kreuz auch im Buch K.s zu einem Weg, der seine ästhetischen Betrachtungen mit dem Gedanken der Liebe zusammenbringt. Die Schönheit ist eben immer auch das Furchterregende, sodass sie nur in der Kraft der Liebe ausgehalten werden kann, die das zweite große Thema von K.s Nachdenken über das Christentum ist.

Nicht nur Jesus, sondern viele Zeugen des Glaubens – in besonders prominenter Weise Franziskus (u. a. 155) – werden von K. in ihrer Hingabe und Liebe für die Menschen nachgezeichnet. Besonders bei Jesus verdeutlicht K., wie sehr sein Zugehen auf jeden Menschen auch ein Zugehen auf uns ist. Denn Jesus wolle Gemeinschaft nicht nur mit den Glaubenden und Armen, sondern „mit allen, selbst mit den Kleingeistern und den Verbrechern, mit den Spießern und den Charakterlosen: mit uns" (24). Jesu Blick und Geste werden so immer wieder ein Ereignis, das K. als persönliche Anrede schildert (25, 193) Dabei bezeugt K. nicht nur, wie der ungeheure und bedingungslose Anspruch Jesu erfahren werden kann, sondern auch, wie dieser Anspruch zum Tod überwindenden Zuspruch für jeden werden kann: „Indem Bellini den Auferstandenen als Jedermann malt, verspricht er, daß jedermann auferstehen kann." (60)

Doch K. bemüht sich nicht nur, die Selbstlosigkeit christlicher Liebe zu würdigen, sondern erinnert uns auch – wiederum anknüpfend an viele seiner vorigen Publikationen – an ihre erotischen Dimensionen, die auch im religiösen Kontext nicht vergessen werden dürfen. Er folgt dabei der Tradition des Sufismus, der in K.s Lesart die Einheit von „Lust und Gebet, Sex und Gott" preist (154) und der „unter allen Propheten Jesus zur Verkörperung der mystisch-erotischen Liebe erklärt" (48). Durch diese besondere hermeneutische Sensibilität bemerkt K. immer wieder die erotische Dimension der Liebe auch in Darstellungen von Maria und Jesus (37) und sieht den erotischen Reiz in der überwältigenden Schönheit und Anmut Mariens (97f).

Besonders spannend scheinen dem Rez.en K.s Ausführungen gerade deshalb zu sein, weil er in aller Deutlichkeit das Verhältnis von Gott und Mensch als „Verhältnis von Liebendem und Geliebtem, in dem […] beide schöpferisch sind" (246), nachzeichnet – ein Gedanke, der für theologisches Denken ausgesprochen hilfreich sein kann. Wenn Protestanten diese – gerade im Vergleich zu anderen Schriften K.s – harmlosen Erinnerungen an die erotische Kraft der Liebe im Kontext des Heiligen stört, liefern sie nichts als Wasser auf die Mühlen seiner manchmal doch etwas beißenden, aber immer humorvollen Kritik am

Protestantismus. So schreibt K., dass man, um die erotischen Dimensionen der Bilder der Barockkunst zu übersehen, „entweder blind oder ein Protestant sein" (144) müsse und spart auch sonst nicht mit kleinen Seitenhieben gegenüber Protestanten.

Aber auch die katholische Version des Christentums erfährt in dem Buch nicht nur Wertschätzung. K. wörtlich: „Mir scheint der Katholizismus macht sich keine Vorstellung davon oder hat verdrängt, wie abwegig für Juden und Muslime, zu einem guten Teil selbst für Protestanten alles ist, was ihn vom Monotheismus unterscheidet." (211) Im Einzelnen denkt K. hier nicht nur an die allzu hierarchische Ordnung der Kirche (10), sondern auch die heidnischen Dimensionen der katholischen Vorstellungswelt, die er in der Transsubstantiationslehre, der Heiligenverehrung und im Wunderglauben zu entdecken glaubt, v. a. aber in der „bis in den Blutrausch reichende[n] Leidensvergötterung" (10). Bei aller Schärfe der Kritik an den abwegigen Teilen des katholischen Glaubens ist das Buch aber von einer tiefen Freundschaft, ja Liebe gerade zur katholischen Version des Christentums getragen, die sich immer wieder im liebevollen Umgang mit K.s namenlos bleibendem katholischem Freund ausdrückt. In seinem freundschaftlich-kritischen Ton kann sein Buch gerade Katholiken Mut machen, sich neu der ästhetischen Kraft und Bilderwelt ihres Glaubens zu öffnen und die Kraft des karitativen Zeugnisses in der Kirche neu zu würdigen, zugleich aber auf K.s Kritikpunkte durch eine moderne Theologie zu antworten. Seine Art der Wahrnehmung des Katholischen scheint mir gerade in ihrer Ambiguität eine Möglichkeit dafür zu bieten, wie liberale und konservative, traditionsbewusste und praxisorientierte Katholiken sich gemeinsam auf das Wesentliche ihres Glaubens besinnen können.

Paderborn Klaus von Stosch

Karimi, Ahmad Milad: **Hingabe**. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie. – Freiburg: Rombach 2015. 215 S., pb. € 48,00 ISBN: 978-3-7930-9823-2

Das Buch des Münsteraner Systematikers Ahmad Milad Karimi stellt den Auftakt zu dem wohl ersten umfassenden Entwurf zu Fundamentalfragen der islamischen systematischen Theologie im deutschen Sprachraum dar. Es soll der erste Band einer Trilogie mit folgenden Bänden sein: „I. Hingabe (Glaube – Gott – Offenbarung)", „II. Einsicht (Koranhermeneutik)" und „III. Freiheit (Theologische Anthropologie)" (22). Die Grundfrage, auf die dieser erste Band antworten will, lautet: „Wie lässt sich […] der Unbedingtheitsanspruch des Korans systematisch so fassen, dass er erstens den Rückfragen der Vernunft standhält und zweitens die absolute Einheit Gottes nicht verletzt?" (21) Die Antwort auf diese Frage findet sich vorwiegend im zweiten und dritten Teil des vorliegenden Buches, sodass der Rez. sich auf diese beiden Teile konzentriert.

Eingeleitet wird das Buch durch eine instruktive Übersicht zum muslimischen Glaubens- und Identitätsverständnis, die sich gut in die danach entfalteten Gedanken einfügt, ohne selbst schon besonders originell zu sein (27–66). Im zweiten Teil des Buches – dem eigentlichem Herzstück – antwortet der Vf. dann unter dem Titel „Gott und Differenz" auf die oben genannte Leitfrage (69–169).

Sein ausgesprochen dichter und stringenter Gedankengang lässt sich dabei folgendermaßen rekonstruieren: K. bestimmt Gott in der Tradition der negativen Theologie und im Rückgriff auf Hegel und Iqbāl als den ganz Anderen, der sogar „anders als anders" (78) und „größer als größer" ist (110). Wäre Gott einfach nur das Andere des Endlichen, so wäre er durch das Endliche begrenzt und somit selbst nicht unendlich (103). Deshalb gehe das muslimische Glaubensbekenntnis von einer Negation aus, die jede Bestimmung Gottes ausschließe und in ihrer Kritik einerseits die „Befreiung des Menschen *von* allem Weltlichen" und andererseits die „Möglichkeit *zur* völligen Gotteshingabe" eröffne (83f). Auf die Götzenkritik folge im muslimischen Glauben das Bekenntnis zum tauḥīd, also zur absoluten Einheit Gottes, die K. in bewusster Opposition zum christlichen Trinitätsglauben so näher bestimmt, dass er jede innere Differenz und auch jede Relation in Gott ausschließt (94). Daraus folge, dass Gott nicht nur „reine Unmittelbarkeit" und „Grund seiner selbst" (95) sei, sondern auch „reine Unbestimmtheit" (97). Als diese reine Unbestimmtheit sei Gott eben nicht durch seine Andersheit zur Welt bestimmt und in keiner Weise auf sie bezogen oder von ihr getrennt, sondern „ortlos im Ganzen gegenwärtig" (107).

Wie ist nun aber diese reine Unbestimmtheit Gottes mit der Prädikation von Eigenschaften Gottes vereinbar? Wie können ihm Attribute zukommen, ohne dass seine absolut einfache Einheit verletzt wird (116)? Im Anschluss an Kant meint der Vf. hier eine unausweichliche Antinomie der Vernunft ausmachen zu können. Denn unausweichlich gelte einerseits, dass die absolute Einheit Gottes es ausschließe, ihn mit der Vielfalt seiner Attribute zu identifizieren, weil sonst Differenz in die Einheit eingetragen werde. Andererseits gebiete dieselbe Einheit zugleich, dass alle Attribute miteinander und mit der Einheit Gottes identisch seien, um die Einheit Gottes nicht zu gefährden (129), d. h. die Attribute seien notwendigerweise sowohl identisch als auch nicht identisch mit Gott. Statt nun zu versuchen, einen der beiden Pole der Antinomie aufzulösen, verbindet K. beide Seiten dialektisch miteinander und bestimmt mit Hegel den Widerspruch als Teil der Bestimmung des Unbedingten selbst (133).

Es ist die prominente klassische theologische Richtung der Māturīdīya, in der K. eine Hegels Einsichten korrespondierende Vermittlung der Attribute Gottes mit seiner absoluten Einheit entdeckt. Der Rez. greift im Folgenden lediglich den Punkt aus seinem Gedankengang heraus, der die Eigenschaft Gottes als Schöpfer thematisiert und verständlich macht. Im Hintergrund steht das philosophische Problem, wie ein gänzlich unbestimmter, jenseits aller Andersheit gedachter Gott die Differenz der Schöpfung aus sich entlassen kann.

Der klassischen Metaphysik entsprechend hält K. an der Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit Gottes fest (142), sodass er die Erschaffung der Welt nicht anders bestimmen will, denn als immer schon bestehendes „Wesensattribut Gottes" (143). Die Erschaffung der Welt gründe also in einer ewigen Tat Gottes ohne Dauer (144), ohne dass deswegen die Welt von Ewigkeit her reale Existenz habe (143). D. h. K. bejaht ähnlich wie Thomas von Aquin, aber eben auch wie al-Māturīdī, die Lehre von der *creatio ex nihilo* und denkt Gott dennoch als *actus purus*, der jenseits der Zeit immer schon den Akt der Schöpfung vollzogen hat.

Zudem sei die Erschaffung der Welt „im freien Willen Gottes begründet" (154), der in ewiger Entschiedenheit dem Nichts entgegengesetzt sei (156). Da das Nichts aber nichts sei, sei Gottes Entgegensetzung zu ihm keine Relation und auch keine Einschränkung seiner Einfachheit und Unbestimmtheit. Gott sei in seiner „ewigen Bewegtheit" (160) reine und ewige Sehnsucht nach der Differenz. Dennoch mangelt es Gott an nichts, weil diese Differenz, die er will, das Nichts bzw. aus dem Nichts sei. „Das Andere von Gott ist kein anderes, kein etwas, sondern im wahrsten Sinne des Wortes nichts." (165) Anders als bei Hegel ist die Differenz bei K. also nicht in Gott situiert und anders als bei Schelling ist Gott auch nicht als Sehnsucht nach sich selbst charakterisiert, weil beides in einer trinitarischen Wesensreflexion Gottes münde und in Gott Differenz oder Relation denken müsse. Stattdessen setzt Gott bei K. als der Unterschiedslose eine Differenz, die nichts ist und doch Gegenstand der ewig bestehenden Sehnsucht Gottes. „Die Schöpfung ist also die ewige Sehnsucht des Einen, der sein Anderes, den Unterschied will." (168) Die Differenz ist so als ewige Wirklichkeit neben Gott konzipiert, ohne dass sie neben Gott ist, weil sie ja nichts ist.

K.s Gedanken stellen fraglos eine elegante Lösung dar, die allerdings einen eigenen Wert von Differenz leugnet und von daher im Gefälle einer neuplatonischen Metaphysik bleibt. Jedenfalls erscheint es fragwürdig, dass die Schöpfung bleibend nichts ist, nur weil sie aus dem Nichts entsteht. Zumindest wir als Geschöpfe tendieren zu der Wahrnehmung, etwas zu sein, sodass es verwirrend ist, wenn die Sehnsucht Gottes nach uns als Sehnsucht nach dem Nichts expliziert wird. Von daher ist der Rez. unsicher, ob es in K.s Konzept tatsächlich überzeugend gelingt, jede Relation von Gott fernzuhalten. Zugleich ist anzufragen, wie in einem solchen Denken nicht nur Schöpfung, sondern auch Offenbarung gedacht werden kann – ein Thema, dem sich K. im dritten Teil seines Buches zuwendet (173–199).

Auch die Offenbarung wird bei K. nicht als reale Relation Gottes auf die Welt verstanden, sondern als „Enthüllung des Verborgenen" (175) und damit als Dechiffrierung, was auch so verborgen in der Welt vorhanden ist (176): „die Gegenwart Gottes in der Welt" (189). Durch den Koran werde also die bleibende und auch ohne ihn bestehende Wahrheit offenbar, „dass Gott nicht nur der Erschaffer des Ganzen, sondern auch und gerade im Vollzug der menschlichen Existenz gegenwärtig ist und dieselbe trägt" (190). Der Koran rühre durch seine ästhetische Schönheit den Menschen so sehr in den tiefsten Tiefen seiner Existenz auf, dass dieser begreife, dass nicht er selbst, sondern Gott die eigentliche Wirklichkeit in allem ist (192). „Die Offenbarung handelt also von einem ästhetischen Erleben der Schönheit Gottes, die Muḥammad uns zu Gehör bringt." (195) Im Schlusskap. verbindet K. diese ja auch schon bei Kermani entwickelte ästhetische Hermeneutik mit Heideggers Wahrnehmung des Kunstwerks als „Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit" (198).

Auch an dieser Stelle ergeben sich bei einer christlich-theologischen Lektüre K.s Rückfragen. Was unterscheidet den Koran bei diesem ästhetischen Zugang von den anderen großen Kunstwerken der Menschheit? Ist die Barmherzigkeit wirklich immer schon am Grund des Menschen gegenwärtig? Und kann die kommunikative Form der Enthüllung der Offenbarung selbst auch schon in die Wirklichkeit eingestiftet sein oder braucht es nicht wenigstens für den ja auch K. so wichtigen Gedanken der Kommunikation Gottes Relationalität in Gott?

Trotz dieser offen bleibenden Fragen verdient K.s Buch höchste Anerkennung. Es stellt eine überaus gelungene und in vielerlei Hinsicht kreative und eigenständige Verknüpfung traditioneller islamischer Gelehrsamkeit mit modernem Denken dar. Besonders beeindruckend ist, wie es ihm gelingt, bei aller Treue zu Hegel doch dessen trinitätstheologische Denkwege zu vermeiden und eine eigene Synthese muslimischer Glaubensreflexion vorzulegen. Von daher kann man sich nur

wünschen, dass der Vf. bald die weiteren Bände seiner Trilogie folgen lässt.

Paderborn Klaus von Stosch

Christe, Wilhelm: **Gerechte Sünder**. Eine Untersuchung zu Martin Luthers „simul iustus et peccator". – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 746 S. (Arbeiten zur Systematischen Theologie, 6), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–374–03729–2

In seiner Habil.schrift untersucht der Vf. Luthers Gebrauch von den „simul"-Formeln, die die duale Existenz des Christen hervorheben. Seit der wichtigen Monographie Rudolf Hermanns (*Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich"*, 1930) sind nur kleinere Studien zu Luthers „simul iustus et peccator" erschienen, obwohl die Formel in der breiteren theologischen Öffentlichkeit zu einem Identitätsmerkmal der evangelisch-lutherischen Kirche geworden ist. Bekanntlich wurde die evangelische Lehre von der bleibenden Sündhaftigkeit des Christen im Kontext der katholisch-lutherischen *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) kontrovers diskutiert. Der Band *Gerecht und Sünder zugleich* (hg. v. Theodor Schneider / Gunther Wenz, 2001) sammelt die Früchte dieser Diskussion. Auch für Wilhelm Christes Arbeit bietet die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* einen wichtigen Ausgangspunkt.

Weil die „simul"-Formel schon in Luthers Römerbriefvorlesung (1515/16) zu belegen ist, wurde sie nach der Erstveröffentlichung dieser Vorlesung am Anfang des 20. Jh.s aktiv diskutiert. Aus diesem Grund hat Wolf-Dieter Hauschildt von der Formel als „eine Entdeckung des 20. Jahrhunderts" (im Band *Gerecht und Sünder zugleich*) gesprochen. Da die Formel aber auch in Luthers einflussreichem großen Galaterbriefkommentar (1531/35) erscheint, wurde sie seit dem 16. Jh. rezipiert. Aber es sieht so aus, dass die dialektischen, paradoxen und scheinbar nichtkatholischen Züge der Formel im 20. Jh. besonders prägnant zum Vorschein kamen. Für die heutige theologische Situation brauchen wir hingegen eine neue, nüchterne und vielseitige Analyse von Luthers Formel.

Ch.s ausführliche Studie füllt dieses Desideratum. Er bietet eine zuverlässige Quellenbasis und eine systematische Gruppierung der verschiedenen Varianten von Luthers „simul". Ch.s Überblick über die Forschungsgeschichte beschreibt die Diskussion im deutschsprachigen Raum von Rudolf Hermann bis zur heutigen Ökumene. Ausführlich werden auch die exegetischen Hintergründe der Formel (z. B. Röm 7 und die sog. neue Perspektive der Paulusforschung) diskutiert. Verständlicherweise übergeht die umfangreiche Arbeit den patristisch-monastischen Hintergrund der Formel sowie ihre neuzeitliche Rezeptionsgeschichte. Weil „simul iustus et peccator" in der Ökumene nicht selten als eine lutherische Sonderlehre aufgefasst worden ist, wäre es wertvoll gewesen, z. B. auch die lange Geschichte der philosophisch-theologischen Emotionstheorien zu berücksichtigen.

Die „simul"-Formel spielt eine erhebliche Rolle in der Darstellung der Rechtfertigungslehre in Luthers Römerbrief- und Galaterbriefvorlesungen. Ch. zeigt darüber hinaus, wie die Formel Luthers Auffassungen von Taufe, Buße, guten Werken, Anthropologie und Gesetz beeinflusst hat. In seinen systematischen Überlegungen diskutiert der Vf. den Konkupiszenzbegriff, die Frage nach der Wirklichkeit der Rechtfertigung und den ekklesiologischen Stellenwert der Formel.

Die Arbeit zeichnet sich durch eine große Differenzierung aus, was angesichts der vielen populären und interkonfessionellen Missverständnisse hilfreich ist. Wie schon Rudolf Hermann betont der Vf., dass der Christ nach Luther durchaus gute Werke hervorbringen kann. Luthers These „omne opus bonum est peccatum" besagt nicht, dass die Christen unter einer derartigen Willensschwäche leiden, sodass die konkrete Ausführung einer guten Intention effektiv behindert wird. Dagegen meint Luther, dass jede menschliche Intention – auch die Intention eines Heiligen wie Paulus – gemischt und von der Sünde so gefärbt ist, dass das irdische Handeln als Ganzes nie perfekt sein kann. Wenn aber der Christ trotz eines solchen fleischlichen Widerstands bzw. der Konkupiszenz die Sünde einigermaßen beherrschen kann, geht es nicht um Willensschwäche, sondern um Willensstärke (661). Gerade dann kann der Christ sagen (wie der angebliche Paulus Christianus in Röm 7), dass er gegen sein zum perfekten Ideal orientiertes geistliches Ziel handelt und in dem Sinne sündig bleibt.

Bei dieser Differenzierung hätte Ch.s Arbeit von einer Berücksichtigung der englischsprachigen Forschung profitiert. Der Vf. diskutiert z. B. die deutschsprachigen Aufsätze des Rez.en, bemerkt aber nicht, dass sie nur Vorarbeiten für das Buch *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought* (2011) sind. Jörn Müllers neue Studien zur Willensschwäche in Antike und Mittelalter hätten Ch.s dogmengeschichtliche Perspektive ebenfalls erweitern können.

Eine besonders verdienstvolle Differenzierung unternimmt Ch. in seiner Diskussion über Imputation und die Wirklichkeit der Rechtfertigung. Auf eine mustergültige Weise zeigt er, wie Luthers unterschiedliche Aussagen oft einfache Systematisierungen unmöglich machen. So enthalten z. B. Luthers Texte zu *gratia* und *donum* unterschiedliche Aussagereihen, die einerseits die Imputation, andererseits die anfangende Gerechtigkeit beleuchten. Ch.s Interpretation von Luthers Antilatomus anhand des Bildes zweier Befestigungsringe (273ff) bietet eine besonders differenzierte Systematisierungsleistung. Der innere Festungsring des Christen ist Christus selbst als relationale, zugesprochene Gabe; der äußere Festungsring ist die anfangende Gerechtigkeit. Der innere Ring hat für den Christen eine sachlogische Priorität, obwohl der äußere Ring vielleicht nach außen den ersten Schutz bietet. Nur die Existenz des inneren Ringes kann aber die Entstehung des äußeren Ringes ermöglichen. Aber zugleich sollen auch die dezidierten Befürworter der zugesprochenen Gerechtigkeit Christi (innerer Ring) erkennen, dass der äußere Ring für Luther real und wirksam ist.

Bisweilen differenziert der Vf. vielleicht zu viel, v. a. wenn er die Sekundärliteratur kritisch diskutiert. So unternimmt er (668–680) eine ausführliche Auseinandersetzung mit Eberhard Jüngel (*Das Evangelium von der Rechtfertigung*, 1999) und Sibylle Rolf (*Zum Herzen sprechen*, 2008) hinsichtlich der effektiven Rechtfertigung. Ch. betont, dass die Rechtfertigung als solche Wirklichkeit des Glaubens aufgefasst werden soll, die die Gefahr einer anthropozentrischen „Gläubigkeit" vermeidet. Obwohl Ch. das Faktum der effektiven Rechtfertigung bei Luther bejaht, will er die Auffassung vom Glauben als menschliches Werk um jeden Preis vermeiden. Anstatt dessen versteht er Luthers Glaubensbegriff im Sinne Werner Elerts als „das transzendentale Ich", das keine Gläubigkeit (d. h. unser Werk oder Verdienst) manifestiert. Bei Jüngel und Rolf konstatiert Ch. die Gefahr, dass der Glaube zum Menschenwerk zu werden droht (677).

Da Ch.s Position im Übrigen mit Jüngel und Rolf sehr ähnlich bleibt, ist die Differenzierung zwischen Glauben und Gläubigkeit an dieser Stelle nach Meinung des Rez.en übertrieben. Weil bei Luther die Momente der glaubenden Aneignung – und vielleicht sogar des gegenseitigen Anerkennens – belegbar sind, ist die Einführung von Elerts (und Kants) Begrifflichkeit problematischer als die Deutung der effektiven Gerechtigkeit im Sinne einer Aneignung bzw. eines ergreifenden Glaubens. Insgesamt sind aber Ch.s Differenzierungen sorgfältig durchdacht und die meisten seiner Interpretationen überzeugend. Die Arbeit füllt eine große Lücke in der Lutherforschung und kann als neues Standardwerk zum Thema „simul iustus et peccator" bezeichnet werden.

Helsinki Risto Saarinen

Drey, Johann Sebastian: **Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie.** Ideen zur Geschichte des Katholischen Dogmensystems. Vom Geist und Wesen des Katholizismus. Mit anderen frühen Schriften 1812–1819 sowie mit Dokumenten zur Gründungsgeschichte der Theologischen Quartalschrift. Mit textkritischen und sachbezogenen Apparaten, Verzeichnissen und Registern, hg. und mit Einleitungen versehen v. Max Seckler, editorisch bearbeitet v. Winfried Werner. – Tübingen: Francke 2015. (XXXI) 816 S. (Nachgelassene Schriften, 4), geb. € 128,00 ISBN: 978–3–7720–2493–1

Mit der vorliegenden Edition legt Max Seckler der wissenschaftlichen Öffentlichkeit den vierten Band der *Nachgelassenen Schriften* Johann Sebastian Dreys (1777–1853) vor. Zusammen mit dem ersten Band *Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812–1817 (Theologisches Tagebuch)* (Tübingen 1997), dem in zwei Teilbänden erschienenen zweiten Band *Praelectiones dogmaticae 1815–1834 gehalten zu Ellwangen und zu Tübingen* (Tübingen 2003) und dem dritten Band *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System. Tübingen 1819* (Tübingen 2007) dokumentiert dieser vierte Band das gesamte theologische Frühwerk Dreys. Während freilich die ersten drei Bände jeweils monothematisch einen Text bzw. mehrere thematisch zusammengehörige Textcorpora beinhalten, bindet der vorliegende vierte Band die bisher noch nicht berücksichtigten Texte von Dreys Frühwerk zusammen. Im Unterschied zu den ersten drei Bänden bietet dieser vierte Band nicht nur handschriftliches Material, sondern auch von Drey publizierte, zum größten Teil allerdings schwer zugängliche Texte. Damit verlässt der Hg. die Kategorie der „Nachgelassenen Schriften", um so das gesamte theologische Frühwerk (und wenige damit in enger thematischer Verbindung stehende

Schriften) in einer „Tübinger Ausgabe" zusammen in einer kritischen Edition dokumentieren zu können.

Die rund 30 in dem vorliegenden Band veröffentlichten theologischen Schriften Dreys sind nach ihrem Alter angeordnet und umfassen in der Hauptsache Texte von 1812 bis 1819; nur wenige Texte sind jüngeren Datums und wurden aus thematischen Gründen neu abgedruckt.

Die vorgelegten Schriften Dreys lassen sich in drei Kategorien untergliedern: Die erste Kategorie bilden – teils von Drey veröffentlichte, teils unveröffentlichte – wissenschaftliche Abhandlungen; die zweite Kategorie bilden Texte Dreys, die die Gründung und wissenschaftliche Ausrichtung der *Theologischen Quartalschrift* betreffen; die dritte Kategorie wird mit „Miscellanea 1819–1835" überschrieben und dokumentiert meist kurze Texte, in denen Drey über Ereignisse an der Univ., in Kirche und Staat und über das Verhältnis von Kirche und Staat u. ä. berichtet und diese kommentiert und bewertet. Alle Schriften Dreys werden dabei mit teilweise sehr ausführlichen Einleitungen versehen, die es dem Leser erleichtern, die jeweiligen Texte wissenschaftlich kontextualisieren, einordnen und verstehen zu können.

Der Schwerpunkt dieses Editionsbandes liegt – wie der Titel zu erkennen gibt – auf der ersten Kategorie, den Abhandlungen Dreys. Die „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" aus dem Jahr 1812 ist insgesamt Dreys erste wissenschaftliche Veröffentlichung. In ihr markiert Drey die Schwächen der vom Rationalismus der Aufklärung, aber auch von der scholastischen Schultheologie geprägten Theologie seiner Zeit, die den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr gerecht zu werden vermag, und mahnt programmatisch eine aus seiner Sicht notwendige, ja überfällige Erneuerung der Theologie an.

Das Autograph „Geschichte des Katholischen Dogmensystems. I. Band. Geschichte der drey ersten Jahrhunderte oder 1te Periode. Mit Benutzung von Münschers Handbuch" wurde von Drey in den Jahren 1812 und 1813 verfasst und diente ihm bis 1822 als Vorlesungsmanuskript, wurde von ihm in diesen Jahren freilich fortwährend überarbeitet. Mit der Wiedergabe des Titels „Ideen zur Geschichte des Katholischen Dogmensystems" in der Titelei des Bandes folgt der Hg. offensichtlich Joseph Rupert Geiselmann, der die Handschrift erstmals 1940 in einem Sammelband in Auszügen unter diesem vom handschriftlichen Original abweichenden Titel publiziert hat. Mit der Neuedition dieser Vorlesung liegt nunmehr das letzte bis dahin noch nicht komplett und textgetreu veröffentlichte wissenschaftliche Manuskript kritisch ediert vor.

Bei der Schrift „Observata quaedam ad illustrandam Justini Martyris de regno millenario sententiam" handelt es sich um eine halböffentliche, in geringer Auflage gedruckte, nicht in den Buchhandel gelangte und deshalb schwer zugängliche Universitätsrede Dreys anläßlich des Geburtstags des württembergischen Königs und Stifters der Univ. Ellwangen aus dem Jahr 1814. In ihr geht Drey der Frage nach, ob Justin der Philosoph und Märtyrer den von ihm selbst vertretenen Chiliasmus als dogmatisch verbindlich angesehen habe. Damit greift Drey nicht nur in eine zeitgenössische dogmengeschichtliche Debatte ein, er bezieht darüber hinaus Stellung gegenüber zeitgenössischen chiliastischen Sektierern.

Bei der „Dissertatio historico-theologica originem ac vicissitudines exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans. Sectio Ima" handelt es sich um eine Disputationsvorlage aus dem Jahr 1815, die ebenfalls nur halböffentlich publiziert wurde und deshalb schwer zugänglich war. Gegenstand dieser Schrift ist die dogmengeschichtliche Frage nach dem Ursprung der Ohrenbeichte. Diese Schrift führte bekanntlich zu einer Anzeige Dreys in Rom und zu einem amtlichen Verfahren gegen ihn.

Die in der Beichtschrift an dem Beispiel der Ohrenbeichte sich manifestierende Frage nach der Vereinbarkeit des dogmengeschichtlichen Befundes eines offensichtlichen Anwachsens von Dogmen in der Dogmengeschichte einerseits und der göttlichen Geoffenbartheit der Dogmen andererseits stellt Drey in seiner „Oratio de dogmatum christianorum incremento institutioni divinae haud adverso", veröffentlicht 1819, möglicherweise aber schon bald nach der Beichtschrift verfasst, auf eine umfassendere Ebene. Frucht dieser Schrift ist eine Theorie der Dogmenentwicklung, die mit einer Entwicklung von Dogmen in der Geschichte rechnet, ohne die göttliche Geoffenbartheit der Dogmen infrage zu stellen.

Mit der in vier Teilen erschienenen umfangreichen Abhandlung „Vom Geist und Wesen des Katholicismus" hat Drey jeweils die vier Vierteljahreshefte des ersten Jahrgangs der neugegründeten *Theologischen Quartalschrift* 1819 eröffnet. In den vier Teilen „Beziehung des Katholicismus auf das Urchristenthum", „Beziehung des Katholicismus auf die Grundprincipien des Urchristenthums", „Beziehung des Katholicismus auf christliche Religiosität, und christliche Gottesverehrung" sowie „Beziehung des Katholicismus auf christliches Kirchenthum" arbeitet er den Begriff des „Katholicismus" als durchgängiges Strukturprinzip christlichen Glaubens heraus.

Ebenfalls im ersten Jahrgang der *Theologischen Quartalschrift* ließ Drey 1819 den Aufsatz „Das Bayerische Concordat" erscheinen. In diesem Beitrag positioniert sich Drey ekklesiologisch zwischen den von ihm beobachteten Extremen eines kurialistischen Papalismus, der den Papst zum absoluten Monarchen über die Kirche zu machen sucht, auf der einen und einer nationalkirchlichen Los-von-Rom-Bewegung, die zu einer schismatischen Abspaltung einer deutschen Nationalkirche führen könnte, auf der anderen Seite.

Die zweite Kategorie von Dreys Texten bilden in der vorliegenden Edition die „Dokumente zur Gründungsgeschichte der Theologischen Quartalschrift". Hier werden sämtliche die Gründungszeit der *Theologischen Quartalschrift* und der ersten Phase ihrer konzeptionellen Gestaltung betreffenden Schriftstücke von 1818 bis 1832 abgedruckt. Obzwar selbstverständlich alle hier abgedruckten Texte über die genannten Jahrgänge der *Theologischen Quartalschrift* verstreut auffindbar sind, werden sie hier erstmals vollständig und gebündelt dokumentiert.

Unter der Überschrift „Miscellanea 1819–1835" führt der Hg. in der dritten Kategorie sämtliche thematisch sehr verschieden gelagerten Anzeigen, Berichte, Analysen und Stellungnahmen Dreys zu universitären, kirchlichen, staatlichen und das Verhältnis von Kirche und Staat betreffenden Ereignissen an, die von 1819 bis 1829 in der *Theologischen Quartalschrift* erschienen sind und die von „Universitätsnachrichten" über eine „Literarische Nachricht", „Kirchliche Nachrichten" und zwei Nekrologe bis zu einer knappen Abhandlung „Von den Verhältnissen der nichtunirten griechischen Kirche in den österreichischen Staaten" reichen. Eine Ausnahme bildet allein ein Vorwort Dreys zu einem Buch Peter Schleyers aus dem Jahr 1835. Die allermeisten Texte werden wörtlich abgedruckt; bei wenigen wird auf einen Abdruck verzichtet. In dieser Rubrik wird Drey als wacher und kritischer Beobachter und Berichterstatter des Zeitgeschehens sichtbar.

Wie schon die vorausgegangenen Bände der *Nachgelassenen Schriften* Dreys ist auch dieser Band mit einem textkritischen und einem reichhaltigen sachbezogenen Register ausgestattet, dessen Positionierung an den Seitenenden dem Leser hilfreich entgegenkommt. Im Anhang wird eine knappe Dokumentation des Drey betreffenden wissenschaftlichen Nachlasses von P. Pierre Chaillet SJ mit der Disposition der von Chaillet vorgesehenen französischsprachigen Drey-Edition geboten. Abbildungen von in der Edition genannten Schriften Dreys, dort auftauchenden Personen sowie verschiedene Verzeichnisse, Listen und Register beschließen diesen Editionsband; wünschenswert wäre – über ein gebotenes Bibelstellenregister und ein ebenfalls gebotenes Namenregister hinaus – gerade angesichts der sehr verschiedenen in diesem Band angesprochenen Themen ein differenziertes Stichwortregister gewesen.

Zusammen mit den drei vorausgegangenen Bänden liegt mit diesem vierten Band nunmehr das gesamte theologische Frühwerk Dreys in einer beachtlichen, der weiteren Dreyforschung dienlichen, kritischen Edition vor.

Vechta Raimund Lachner

Die Krone der Schöpfung. Humanismus und Anti-Humanismus (II), hg. v. Martin Knechtges / Jörg Schenuit. – Paderborn: Schöningh 2013. 176 S. (FUGE – Journal für Religion & Moderne, 12/13), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–506–77873–4

Die FUGE, ein seit 2007 bestehendes *Journal für Religion und Moderne*, erscheint zweimal jährlich im Schöningh-Verlag und verfügt über ein ausgezeichnetes wissenschaftliches Board aus den Bereichen Philosophie, Theologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Kunst. Thematisch kreisen die Ausgaben um die offene Frage nach Religion in der Moderne, wobei sich die Titel der einzelnen Ausgaben von klassischen Problemstellungen in diesem Feld deutlich abheben (*Der Staub Gottes*, *Zeichen ferner Freiheit*, *Das gemessene Band* etc.) und die Zugangsweisen vielfältig sind: Neben Essays, Gesprächen und Wiederabdrucken älterer Texte („Archiv") finden sich Zeichnungen, Gedichte und Interpretationen derselben sowie Texte, die den Rubriken „Katholische Intellektualität" und „Kritik" zugeordnet werden. Trotz der Heterogenität der Beiträge verzichten die Hg. (abgesehen vom Klappentext) auf ein Vorwort, das den Gesamtzusammenhang der jeweiligen Ausgabe erläutert. Dies bedeutet für die Lektüre eine Herausforderung, ermöglicht aber auch eine größere Offenheit der Deutung der Konstellation der Beiträge.

Die vorliegende Ausgabe beginnt mit einer Zeichnung *Christoph Janikes* (7), die ausschließlich aus Halbkreisen besteht, welche dieselbe Orientierung im Raum haben: Der Kreisbogen weist stets zum oberen Bildrand. In der unteren Bildhälfte gibt es kaum Überlappungen der schwarz ausgemalten Halbkreise, der weiße Zwischenraum ist hier noch gut sichtbar. Zum oberen Bildrand hin werden die Figuren dichter und überlappender. Es entsteht der Eindruck einer Tiefenwirkung; das Bild wird zur *Landschaft*, die sich in der Ferne der genaueren Unterscheidung entzieht.

Nach der Betrachtung des Bildes tritt man in eine Textlandschaft ein, welche zunächst in der Rubrik „Essays" drei Texte versammelt, die eine Umgebung erzeugen, von der aus man auf das „Christliche" blicken kann, das hier aber immer nur in einem zweiten, vermittelten Schritt gegenwärtig wird. Seine Konturen erhält dieses Feld durch die griechische Tragödie (*Andrea De Santis*, „Tragik und Christentum" [9–34]), die jüdische Wurzel des Christlichen (*Bettina Klix*, „‚Es gibt ein Nein, ein heiliges Nein'. Chaim Nolls Sendung" [35–44]) und die islamische Sufi-Mystik (*Rosy Singh*, „Sufi-Gesänge von Schah Hussain [1538–1599]. Poetologische Erwägungen und einige Übersetzungen" [45–70]). Mittels dieser drei Texte werden nicht nur unterschiedli-

che religiöse und kulturelle Traditionen (die Vf./innen stammen aus Italien, Deutschland, Indien) miteinander verbunden, sondern auch unterschiedliche literarische Ausgangspunkte: Philosophie, Roman und Mystik.

De Santis widmet sich in seinem Essay in einem ersten längeren Teil in erhellender Weise der Frage, wie die griechische Tragödie das Spannungsfeld zwischen Göttlichem und Menschlichem gestaltet. Sie ist nicht die szenische Aufführung einer bereits feststehenden Erkenntnis, sondern das Sich-Ereignen von Wahrheit, die sich in der teilnehmenden Einsicht aller beteiligten Personen entfaltet (25). In einem zweiten, wesentlich kürzeren Teil möchte der Vf. „durch eine Art Epoché" (28) von der Gestalt Christi jenseits ihrer theologischen Einkleidung Züge freilegen, welche im dritten Teil als mögliche Berührungspunkte zum Tragischen gedeutet werden können. Seit dem bethlehemitischen Kindermord (Mt 2,16) in eine Schuldgeschichte verstrickt, meist als „Fremder, als Gast und Gastgeber zugleich" (31) unterwegs, ist Christus seit seinem ersten Auftritt in der Synagoge (Lk 4,16–30) zum Tod bestimmt: „Ab diesem Augenblick ist Christus gestorben, hat den Tod gewissermaßen hinter sich und kann deshalb frei das Leben aufs Spiel setzen." (33) In Christus erscheint eine unerwartete und befreiende, jedoch niemals fixierbare Wahrheit: die „Gegenwart eines Gottes", die in ihm nur augenblickhaft in „Wort und Geste" (34) Resonanz erhalten kann.

Klix setzt sich in ihrem Beitrag mit den beiden Romanen *Taube und Stern* sowie *Der Kitharaspieler* des Autors Chaim Noll auseinander, die – angesiedelt im Rom des ersten Jh.s christlicher Zählung – um das Verhältnis von Juden und ihrer Abspaltung, den Juden-Christen, kreisen. Bemerkenswert ist dabei der folgende Satz des gläubigen Juden Noll: „Der ruinöse Hass von Jahrhunderten, der Christen und Juden zu Feinden machte, schadet dem angegriffenen Europa wie nichts. Wir können uns Zwietracht nicht leisten." (43)

Singh beginnt ihren Text mit einführenden Worten zur Sufi-Mystik, wobei sie besonders auf einen Aspekt hinweist: „Obwohl generell mit Religion verknüpft, ist die Sufi-Dichtung keine Theologie im konventionellen Sinne, sondern eher eine religiöse Ästhetik." (46) Nach einigen Bemerkungen zur Frage der Übersetzung und einer kurzen Vorstellung des Pandschabi-Dichters Schah Hussain folgen neun ins Deutsche übertragene Gesänge, teilweise mit kurzen Erläuterungen.

Die weiteren Teile des Journals werden durch fünf Zeichnungen (Bleistift auf Papier) von *Kveta Kazmukova* (72f, 110f, 126f, 144f, 166f) miteinander verbunden, die jeweils eine schlafende, in Decken gehüllte Gestalt erahnen lassen.

Der zweite Abschnitt des Heftes („Katholische Intellektualität") verdeutlicht in einleitenden Bemerkungen (75f) der Hg., dass es in der FUGE nicht zuletzt darum gehe, Gegensätze hinsichtlich der theologischen Einschätzungen „mit philosophischen und theologischen Mitteln herauszukristallisieren" (76). Ausgangspunkt ist ein aus dem Jahr 1960 stammender Artikel von *Charles Taylor* mit dem Titel „Klerikalismus" (77–93) mitsamt einer Nachbemerkung des Vf.s (94f). Darauf antworten *Andreas Wollbold* („Der Kampf um das Geistliche in der Kirche. Zum Klerikalismus-Vorwurf von Charles Taylor" [97–104]) und *Alexander Pschera* („Der Radikalismus des Wartezimmers. Über die selbstverschuldete Trägheit der liberalen Kirchenkritik und die staubtrockene Wut in Charles Taylors Klerikalismus-Essay" [105–109]). Theologisch gesprochen tendiere der Klerikalismus Taylor zufolge dazu, „dem Zeitraum zwischen Himmelfahrt und Parusie eine rein negative Bedeutung zu geben" (86). Entscheidend zum Christentum als einer „Lehre von der Inkarnation" gehöre es jedoch, „einen Humanismus hervorzubringen" (90).

In der nächsten Sektion („Gedicht und Deutung") findet sich zunächst die Übersetzung des Gedichtes „The caged Skylark" („Die Käfiglerche") des englischen Jesuiten Gerhard Manley Hopkings (114f) sowie eine Deutung des Gedichtes von *Dorothea Grünzweig* („Gesang aus der Zelle" [117–120]). Anschließend interpretiert *Christian Lehnert* („Rose und Reim" [123–125]) ein aus zwei Versen bestehendes Gedicht von Angelus Silesius (122). In diesem ereigne sich ein Perspektivenwechsel hinsichtlich des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit: „In ihm geschieht die Öffnung der Wirklichkeit. Das Gedicht ist dabei nicht Mittel, sondern selbst Ort der Verwandlung. Es führt in ein anderes Sehen." (125) Danach folgt der zweite Teil eines Gespräches, das *Ekaterina Poljakova* mit dem russisch-orthodoxen Gelehrten Vater Georgij Kotschetkov unter dem Titel „Aus der Dunkelheit zur Verklärung (II): communio fidei" (129–142) führte. Den Abschluss bildet ein streitbarer Vortrag über die deutsche und europäische Gedenkpolitik der Gräueltaten des 20. Jh.s durch Nationalsozialismus und Kommunismus von *Ulrich Schacht* („Zwischen Schuld-Erbe und Sühne-Simulation. Für eine kopernikanische Wende in der deutschen Gedenkpolitik" [147–164]).

Das Journal bringt Religion und Moderne nicht allein auf Diskursebene miteinander in Verbindung, sondern sucht einen Zugang zu deren Konfiguration über die *aisthesis*: Religion ist nicht allein Lehre, Recht und Moral, sondern auch eine Form der Weltwahrnehmung. In dieser Hinsicht sowie durch die Internationalität der Beiträge entspricht die FUGE einem wichtigen Desiderat in der deutschsprachigen theologischen Landschaft. Zu schnell werden jedoch von manchen Beiträgen die Errungenschaften von Aufklärung und Moderne übergangen, ohne welche eine Auseinandersetzung über Religion, wie sie die FUGE hochhält, nicht möglich wäre. Dass in dieser Hinsicht eine größere Ausgewogenheit wünschenswert wäre, soll jedoch die Qualität des Journals nicht schmälern.

Wien Jakob Helmut Deibl

Williams, Rowan: **The Edge of Words**. God and the Habits of Language. – London: Bloomsbury 2014. 204 S., geb. £ 23,99 ISBN: 978–1–4729–1043–1

Im November 2013 hielt Rowan Williams – ehemals anglikanischer Erzbischof von Canterbury und jetzt Master des Magdalene College in Cambridge – die Gifford Lectures an der Univ. zu Edinburgh. Mit *The Edge of Words* hat W. diese Vorlesungen verschriftlicht. W., dessen Rezeption im deutschen Sprachraum nur schleppend verläuft, verwirklichte laut einer Selbstaussage im Vorwort des Bandes (VI) mit dem Buch ein schon länger angedachtes Publikationsprojekt.

Das Buch wird sogleich mit W.' zentraler Fragestellung eröffnet: „Does the way we talk as human beings tell us anything about God?" (IX) Der Leser tut gut daran, diese Frage im Gedächtnis zu behalten, wenn er im Verlauf der Lektüre nicht die Übersicht verlieren möchte. Denn W. steigt tief hinab in sprachphilosophische und – wenn man es so sagen darf – sprachphänomenologische Betrachtungen. Dabei beginnt er argumentativ mit der Frage, ob denn überhaupt irgendeine Erscheinung der irdischen Welt – und sei es auch eine so komplexe Erscheinung wie die menschliche Sprache – uns etwas über Gott mitteilen kann; ob sie sozusagen Verweischarakter auf eine Sinnebene hat (X), die sich jenseits des Irdischen befindet. Um die Antwort vorwegzunehmen: W. ist zuversichtlich, dass solch ein Verweischarakter vorhanden ist, nicht etwa im Sinne einer hinreichenden Ursache-Wirkungs-Kette, sondern mittelbar, indirekt, sakramental.

W. beginnt seinen Gedankengang mit einer Betrachtung über die Grenzen und Möglichkeiten einer natürlichen Theologie. Damit ist eine Theologie gemeint, die im Sinne des Aquinaten, den W. immer wieder zu Wort kommen lässt (6ff), in den natürlichen Erscheinungen der Schöpfung einen Widerschein des Göttlichen erkennen möchte. Dabei hält W. fest, „that speaking of God is characteristically or primitively something quite other than identifying another agent in the universe" (5). Und einige Seiten weiter führt er an: „The challenge in speaking about God is the challenge of referring appropriately to what is not an object among others or a definable substance that can be 'isolated' and examined." (17) Sprache über Gott muss sich also stets unterscheiden von Sprache über Erscheinungen und Dinge von Welt und Zeit. Natürliche Theologie darf nicht zu einer Verwischung der Unterschiede von Immanenz und Transzendenz führen. Gleichzeitig ist das Sprechen über Gott auch ein gutes Exerzitium für das Sprechen über die Welt, die sich dem Menschen ja auch nicht als selbsterklärendes Phänomen präsentiert.

Die Beziehung von Sprache und Welt ist überhaupt ein Thema, das sich durch *The Edge of Words* durchzieht, gerade weil diese Beziehung für W. den erwähnten Verweischarakter besitzt. Sprache und Welt stellen für ihn keine absoluten Gegensätze in dem Sinne dar, dass Sprache „bloß" das Instrumentarium ist, das der Mensch benutzt, um die Welt zu beschreiben, selbst aber von der Welt unberührt bleibt. Die sachliche Beschreibung ist zwar eine mögliche Weise, sich der Welt sprachlich zu nähern. Der Beschreibungsebene wird von W. aber die Vorstellungsebene bzw. Repräsentation („representation") an die Seite gestellt (22). Diese beschreibt W. in einem Anhang wie folgt: „I have, in fact, used ‚representation' to mean the widest possible category of ‚mental goings-on' that can be seen as *appropriating* the stimuli of an environment as part of a continuing conscious life […], as fusing the agency or energy of this particular bit of the environment with my own agency, allowing the external stimulus to shape my action, yet also shaping the stimulus in particular ways as I make it my own." (188) Zwischen Sprache und Welt, zwischen Geist und Körper gibt es also vielfältige Brücken, die im Akt des sprachlich ausgestalteten Verstehens der eigenen Situation begangen werden.

Ein Beispiel des situativen, sprachlichen Verstehens ist für W. die Metapher. Eine Metapher geht weit über die rein faktische Beschreibung von Welt hinaus. Im Anschluss an Max Black schreibt W. vom „representational aspect of metaphor" (22). Metaphern setzen die Welt und den Betrachter in ein Verhältnis miteinander. Ja: Die Metapher – wie auch die Dichtung und die Musik – setzt die Welt und den Betrachter auch in ein Verhältnis mit einem Dritten. Sie hat das Potential, einen Überschuss hervorzubringen, den W. mit Worten wie „truthfullness", „truth" (128f) und „sense" (170) umschreibt. Wahrhaftigkeit, Wahrheit und Sinn werden von W. nun aber nicht verdinglicht zu Aussagen von großer Bestimmtheit und Vollkommenheit. Dafür ist die Liebe W.' zum Vorläufigen und Unfertigen zu groß. Er schreibt: „There are no last words in what human beings say and no point at which we shall have identified the essential structure of the universe exclusively with one descriptive scheme." (124) In die Strukturen von Sprache und Welt sind Brüche und Risse eingebaut, an denen sich der erwähnte Überschuss gerade aufbaut.

V. a. im Kap. über die Stille und das Schweigen (156ff) kommt dieser Aspekt zum Tragen. Zwar kann dem bewussten Schweigen unter Umständen auch ein dezidierter Aussagecharakter zugeschrieben werden („withdrawing from speech allows something to be communicated" [156]). Spannend ist aber v. a. ein weiterer Aspekt des Schweigens und der Stille. Denn auch die Stille und das Schweigen besitzen – als Teil von Sprache, die sie für W. sind – einen ausgesprochenen Verweischarakter: „The silence in between is not quite, therefore, a ‚total absence' but the witness to a plurality of meanings that cannot be mastered, a presence, if we want to use this language, that is so densely interconnected and variously representable that every specific utterance is going to be under question." (169f)

Der sprechende Mensch begegnet im Gebrauch der Metapher, in der Dichtung, in der Musik und auch im Schweigen der jeder Kommunikation inhärenten Schwierigkeit, die Dinge adäquat auszudrücken. Diese Schwierigkeit kann er

nicht aus dem Weg räumen. Sie liegt fast schon in der Natur von Sprache und Welt selbst verborgen.

Und W. geht noch einen Schritt weiter. Dieses Ringen mit der Sprache (41, 57, 162) ist ein Abbild des Ringens des Menschen mit der Natur, mit dem Sein. Auch diese sprechen sich aus. Sie tun es aber nicht eindeutig und zweifellos, sondern immer verbunden mit einer Lücke („gap" [166ff]), die sich sprachlich nicht auffüllen lässt: „[W]e live by incompleteness of understanding, that we are not transparent to each other" (93). Der Mensch erlebt sich und andere also als unvollkommene, unfertige und unanschauliche Wesen, die in ihrem Gebrauch der Sprache diese Unvollkommenheit, Begrenzung und Unanschaulichkeit immer wieder vorgeführt bekommen. Wenn dieser Umstand akzeptiert wird, wenn der sprechende Mensch erkennt, dass mit der ihm aufgedrängten Begrenzung und „Dezentrierung" eine befreiende Selbsterkenntnis und die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung einhergehen, dann öffnet sich ihm ein Verständnis für den Überschuss von Sinn. Dieser Überschuss wartet genau dort auf ihn, wo sich Lücken und Grenzen auftun. „Living with difficulty is living in the awareness of an incompleteness that never ceases to pose questions and to generate both unexpected new strategies and expected new frustrations – never ceases, in fact, to generate speech." (180f)

Wer sich nun an den christologischen Gedanken der Kenosis erinnert fühlt, der ist bei W. auf der richtigen Fährte. Auf den letzten Seiten von *The Edge of Words* spitzt W. seine Argumentation daraufhin zu. Jesus Christus ist der „bearer of ultimate revelation" (184) und wird als solcher am Kreuz zum Schweigen gebracht, menschlich und sprachlich. Sein Leben findet am Kreuz seine Grenze, und ist somit eine „crucified dispossession" (181). Was sich im Verlauf der Diskussion bei Hermeneutik, Anthropologie und Sprachanalyse gezeigt hat, dass sie nämlich sämtlich von Lücken und Rissen durchschossen werden, versammelt sich im Punkt der christlichen Kenosis zu einer von W. freilich nur angedeuteten Einheit.

So führt W. das Nachdenken über die Sprache hin zum christlichen Gottesgedanken: „The argument of this book has been, in effect, that taking seriously the various open-ended aspects of our speech identified here is a way of thinking how we come to refer to the unconditioned activity which, in the conviction of religious believers, surrounds all that we are and all that we say." (179) W. unternimmt somit einen langen und sprachlich nicht immer einfach zu lesenden Anlaufweg, um inmitten des menschlichen Gebrauchs von Sprache den Gottesgedanken zu finden. Er findet ihn nicht dort, wo Sprache scheinbar gelingt, sondern dort, wo Sprache ganz offensichtlich an ihre Grenzen kommt.

Hamburg Burkhard Conrad

Moraltheologie / Sozialethik

Sicherheitsethik, hg. v. Regina Ammicht Quinn. – Wiesbaden: Springer 2014. 296 S. (Studien zur Inneren Sicherheit, 16), pb. € 39,99 ISBN: 978–3–658–03202–9

Sicherheit ist ein Megathema, das zahlreiche gesellschaftliche Diskurse bestimmt und antreibt. Unsicherheiten fördern neue technologische Entwicklungen, die darauf abzielen, mehr Sicherheit zu gewährleisten. Doch je sicherer sich eine Gesellschaft macht, desto mehr nimmt ihr Sicherheitsbedürfnis zu. Was zunächst paradox klingen mag, ist inneres Movens von Gesellschaften im „Unsicherheitszeitalter" (Matthias Horx). In Zeiten der Bedrohung durch terroristische Anschläge, wie denen vom 13. November 2015 in Paris, schnellt die Sicherheitsthematik auch an die Spitze der politischen Agenda. Dabei wird die Erfahrung, dass umfassende Sicherheit eben doch nicht gewährleistet werden kann, zum Ausgangspunkt einer kontroversen gesellschaftlichen Diskussion über Sicherheit und Freiheit. Aber auch abseits dieser Debatte ist die Frage nach Sicherheit omnipräsent, sie variiert je nach Vorzeichen des jeweiligen Diskurses, sei er ökonomischer, politischer oder sozialer Art – ihr Grundtenor bleibt jedoch derselbe: Wie lässt sich Sicherheit herstellen? Wie viel Sicherheit ist notwendig, angemessen? Und: Wie sind Konflikte zu lösen, in denen Sicherheit mit anderen Werten oder Gütern kollidiert?

Deutlich wird an diesen Fragen eines: Die Sicherheitsethik wird eine *der* boomenden Bindestrichethiken der kommenden Jahre und Jahrzehnte. Das Verdienst des vorliegenden, von Regina Ammicht Quinn herausgegebenen Bandes ist es, diese relativ neue Bereichsethik aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick zu nehmen, dabei einerseits grundlegende Problemkonstellationen zu konturieren und andererseits erste konkrete Anwendungsbereiche auszuloten. Der Band bildet dabei das ganze Spektrum des Forschungsschwerpunkts Sicherheitsethik am Tübinger Internationalen Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) ab. Zuweilen ist die Kürze eines Buchtitels ein guter Indikator für die Frische eines Themas. Wer sich mit der Thematik Sicherheitsethik befassen will, den führt dieser Band mitten hinein in ein ertragreiches Ethik-Feld.

Dass Sicherheit überhaupt als ein Thema der Ethik erscheint, macht bereits klar, was Sicherheit in dieser Perspektive nicht sein kann: die „Voraussetzung für die Verwirklichung von Werten überhaupt" (29). Gestalt nahm eine solche Vorstellung etwa im vom ehemaligen CSU-Bundesinnenminister Hans-Peter Friedrich vorgeschlagenen „Supergrundrecht" Sicherheit an, der damit augenscheinlich auf die Idee eines Anfang der 1980er-Jahre von dem Staatsrechtler Josef Isensee prominent vertretenen Grundrechts auf Sicherheit zurückgriff. Sicherheit wird hier zu einem Wert stilisiert, der jeglicher Abwägung entzogen scheint, da er die Existenz anderer Werte, wie Freiheit, überhaupt erst ermögliche. Eine solche Sicht auf Sicherheit wurde zu Recht vielfach kritisiert. Und Sicherheitsethik vertritt hier eine dezidiert andere Option: Sicherheit wird – ohne an dieser Stelle alle damit verbundenen Schwierigkeiten und Differenzierungsnotwendigkeiten auch nur andeuten zu können (vgl. dazu etwa den im Band enthaltenen Beitrag „Freiheit und Sicherheit" von *Heiner Koch*) – als Abwägungsgröße verstanden, die in Konkurrenz zu Freiheit, Privatheit und Gerechtigkeit treten kann.

Die Grundfrage jeder Sicherheitsethik wird im vorliegenden Band vielfach formuliert: „Sicherheit hat [...] ihren Preis – und es kann sehr rational sein, diesen Preis zu bezahlen. Wir sollten uns aber der Höhe des Preises bewusst sein, um abschätzen zu können, *ob* wir bereit sind, ihn zu bezahlen." (280) Dass Abwägungen also nicht einfach zugunsten einer Seite hin aufgelöst werden können, deutet das Spannungsfeld an, in dem sich jede Sicherheitsethik bewegt. „Ohnehin komplexe Deliberationsvorgänge" (30) werden – so unterstreicht Ammicht Quinn – im Kontext von Sicherheitsdiskursen noch schwieriger.

In ihrem Grundlagentext führt *Ammicht Quinn*, theologische Ethikerin und u. a. Leiterin des Arbeitsbereichs Ethik und Kultur am IZEW, dann auch die ganze, über die erwähnten Abwägungsfragen noch einmal hinausgehende Komplexität des Themas eindrücklich vor Augen. Der Text spannt einen weiten geistesgeschichtlichen Bogen und fächert dabei eine große mit der Sicherheitsthematik gegebene Bandbreite von Anknüpfungs- und Verweispunkten auf, die in den nachfolgenden Texten – geschrieben von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des IZEW-Projekts Sicherheitsethik – zum Teil detaillierter ausgeführt werden. Gerungen wird in den ersten Beiträgen um einen Begriff und um Konzepte von Sicherheit: im Umfeld von Begriffen wie „Risiko" und „Angst", in Abgrenzung zu einem „instrumentell verkürzten Sicherheitsbegriff" (87), im Kontext der Globalisierung und im Zusammenspiel mit Fragen demokratischer Theorien. Dass Sicherheit in diesen Kontexten eine herausragende Bedeutung zukommt, darauf weist etwa *Tobias Matzner* hin, wenn er konstatiert, dass „mit Rolle und Funktion von Sicherheit in der Demokratie deren Funktion und Begründung selbst mit zur Debatte steht" (120).

In einem zweiten Teil des Buches kartographiert *Heiner Koch* Konfliktfelder, die sich aus möglichen Abwägungskonstellationen ergeben, etwa wenn Privatheit oder Freiheit zugunsten von Sicherheit eingeschränkt werden sollen. In aller Kürze werden diese sehr komplexen Thematiken hier zumindest angeschnitten und „Lösungsansätze" vorgestellt. Für zukünftige sicherheitsethisch ausgerichtete Arbeiten finden sich hier Ausgangspunkte für detailliertere Auseinandersetzungen.

Der dritte, viele heterogene Thematiken aufgreifende vorletzte Teil des Buches – überschrieben mit „Argumentationsformen und Anwendungskontexte" – verfolgt das Thema Sicherheit in ganz unterschiedliche Richtungen: Überwachung, Armut und Kriminalität, Körperscanner etc. Interessant ist dabei etwa *Maria Beimborns* Blick auf die bislang eher unterbelichtete Thematik unterschiedlicher Sicherheitskulturen. So könne ihrer Ansicht nach eine „interkulturelle Sicherheitsethik" dazu beitragen, die eigenen Umgangsformen mit Unsicherheit kritisch zu reflektieren und gegebenenfalls neu zu formatieren.

Im vierten und letzten Teil wird die Rolle der Ethik selbst im Kontext von Sicherheitsfragen und Politikberatung reflektiert und es wird erläutert, was anwendungsbezogene und darin immer zugleich theoriegeleitete Ethik meint: eine „nicht-moralisierende Kern-Reflexion der normativen Aufladungen und Implikationen von Wissenschaft in unterschiedlichen Kontexten, von der Theoriebildung bis zur Technologieentwicklung" (272). Der permanente Ruf nach Ethik sei mit Vorsicht zu genießen. Ethik sei im Kontext der Sicherheitsthematik gerade – wie oft gewünscht – keine Wegweiserin oder „Verfasserin von Rezeptbüchern". Letztlich erfülle die Ethik vielmehr dann ihre Aufgabe, wenn sie selbst eine Form von Unsicherheit produziere, denn gerade sie – so die beiden Vf.innen dieses Artikels (*Jessica Heesen / Regina Ammicht Quinn*) – sei Motor für die „Weiterentwicklung einer Gesellschaft zu mehr Gerechtigkeit" (274).

Bochum Katharina Klöcker

Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, hg. v. Veronika Bock / Johannes J. Frühbauer / Arnd Küppers / Cornelius Sturm. – Münster: Aschendorff 2015. 265 S. (Studien zur Friedensethik, 51), geb. € 46,00 ISBN: 978–3–11695–1

50 Jahre nach *Pacem in terris* und *Gaudium et spes*, den beiden zentralen lehramtlichen Dokumenten der christlichen Friedensethik, ist die friedensethische Reflexion wieder von hoher Aktualität. Aufgrund

des verstärkten Auftretens von Terrororganisationen wie dem IS oder der Entwicklung neuer Formen der Kriegsführung, welche durch zunehmende Technisierung und Entstaatlichung gekennzeichnet sind, steht sie heute vor neuen Herausforderungen und Fragen, auf die es eine Antwort zu finden gilt. Trotzdem spielt die Friedensethik innerhalb der christlichen Sozialethik bislang eher am Rande eine Rolle. Hierauf möchte der vorliegende Sammelband reagieren, indem er den Blick auf die große Bandbreite diskutierter Themen der friedensethischen Reflexion richtet, und deren Relevanz für die christliche Sozialethik aufzuzeigen versucht. Die Beiträge wurden von Spezialisten verschiedener Fachgebiete verfasst und knüpfen an das Berliner Werkstattgespräch der Sozialethiker/innen vom 25.–27.2.2013 an, welches dem Oberthema „Friedensethik" gewidmet war. Gegliedert ist der Band in zwei Teile, wobei im ersten Teil einige Grundzüge christlicher Friedensethik herausgestellt werden, bevor im zweiten Teil eine Auseinandersetzung mit konkreten und aktuellen Fragen erfolgt.

Zunächst stecken die ersten drei Beiträge den theologischen Rahmen ab, indem sie sich dem Verhältnis von Sozialethik/Theologie und Friedensethik widmen. Hierbei geht *Markus Vogt* der Frage nach, warum Friedensethik als Thema der christlichen Sozialethik betrachtet werden sollte und zeigt auf, dass eine stärkere Einbindung der Friedensethik in die sozialethische Grundlagenreflexion für beide Disziplinen eine Bereicherung darstellen könnte (17–30). Anschließend zeichnet *Gerhard Beestermöller* zentrale Entwicklungslinien der katholischen Friedenslehre ab den 1960er-Jahren nach, indem er die ausschlaggebenden lehramtlichen Dokumente auf den Ebenen der römischen Gesamtkirche und der Deutschen Bischofskonferenz vorstellt und sie vor dem Hintergrund der Situation vor und nach dem Ende des Kalten Krieges auf Kontinuitäten und Umbrüche hin untersucht (31–45). Der Beitrag *Eberhard Schockenhoffs* konzentriert sich auf die Lehre vom „Gerechten Frieden" und geht dabei auf die biblischen und theologiegeschichtlichen Wurzeln dieser Lehre sowie ihre Impulse für das politische Handeln ein, wobei er jene Vorstellung infrage stellt, der zufolge das Paradigma vom „Gerechten Frieden" als vollständige Überwindung der *bellum-iustum*-Lehre angesehen werden kann (47–69). Ein weiteres wichtiges Thema der friedensethischen Grundlagenreflexion ist die Frage nach der Entstehung und Überwindung von Gewalt, mit der sich die nächsten Beiträge auseinandersetzen. Hierbei stellt *Mariano Delgado* zunächst verschiedene Deutungsmuster zum Verstehen der Ursachen von Gewalt vor und plädiert dabei für eine stärkere Betonung der christlichen Anthropologie innerhalb der Diskussion (71–85). Anschließend bezieht *Andreas Hasenclever* zu dem Vorwurf Stellung, dass Religion zur Entstehung bzw. Eskalation von Gewalt beitrage (87–111). Im darauffolgenden Beitrag setzt sich *Heinz-Gerhard Justenhoven* mit der Forderung nach der Stärkung einer verpflichtenden internationalen Rechtsordnung und Gerichtsbarkeit auseinander, die er als Kern der offiziellen kirchlichen Lehre ausmacht und in Anknüpfung an die Auffassung des Rechtsphilosophen Hans Kelsen sowie des ehemaligen UN-Generalsekretärs Boutros Boutros-Ghali als wichtiges Mittel zur Wahrung von Frieden, Gerechtigkeit und Sicherheit herausstellt (113–129).

Der zweite Teil des Bandes wird von *Hildegard Hagemann* durch eine Kritik an der europäischen Migrations- und Asylpolitik und ihre Forderung nach einer menschenrechtlich nachhaltigen Migrations- und Integrationspolitik eröffnet (131–149). Im darauffolgenden Beitrag befasst sich *Cornelius Sturm* mit der Entwicklung des Konzepts der Schutzverantwortung („Responsibility to Protect") und dessen Herausforderungen im Hinblick auf eine sozialethische Reflexion und interdisziplinäre Weiterentwicklung (151–176). Danach stellt *Anja Seiffert* in ihrem Beitrag einige Ergebnisse ihrer Forschung über die Erfahrungen der Bundeswehr im Afghanistan-Einsatz und die sich daraus ergebenden Konsequenzen und Herausforderungen vor (177–189). Aktuelle friedensethische Fragen ergeben sich auch durch neue Formen der Kriegsführung, wie bspw. der gezielten Tötung durch Drohnen. In diesem Zusammenhang lehnt *Bernhard Koch* aus moralphilosophischer Perspektive die Position, nach der sich der Handlungstyp des *targeted killings* nach ethischen Maßstäben rechtfertigen lasse, deutlich ab (191–206). Dahingegen nähert sich *Wolfgang S. Heinz* diesem Thema aus politischer und juristischer Perspektive und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass gezielte Tötungen im bewaffneten Konflikt und als ultima ratio zulässig sein können, jedoch in allen anderen Fällen aus menschenrechtlichen Gründen abzulehnen seien (207–225). Im Kampf um natürliche Ressourcen sieht *Andreas Lienkamp* ein wachsendes Konfliktpotential der nahen Zukunft, welches durch die klassische militärisch gestützte Sicherheitspolitik nicht mehr bewältigt werden könne. Zur Konfliktprävention benötige es stattdessen neben der Entwicklung eines *Global Governance*-Systems nachhaltige und sozial gerechte Konzepte im Umgang mit natürlichen Ressourcen sowie den Ursachen und Folgen des Klimawandels. Im letzten Beitrag des Bandes beschäftigt sich *Ulrike Jureit* mit dem Gebiet der Konfliktnachsorge, indem sie die deutsche Erinnerungskultur in Bezug auf Nationalsozialismus und Holocaust kritisch beleuchtet und notwendige Wandlungsprozesse in der Erinnerungskultur aufzeigt.

Insgesamt bietet der Sammelband interessante und teilweise auch unerwartete Einblicke in die „Werkstatt" der gegenwärtigen Friedensethik. Entsprechend der Zielsetzung des Bandes werden die einzelnen Themen lediglich kurz umrissen, weshalb Raum für die Behandlung einer großen Bandbreite an Themen bleibt. V. a. diese thematische Vielfalt und Interdisziplinarität, die sowohl grundlegende Fragen einer christlichen Friedensethik als auch konkrete Herausforderungen in den Blick nimmt, macht die Stärke dieses Bandes aus. Darüber hinaus bietet er auch klare Impulse für eine sozialethische Reflexion sowie eine Weiterentwicklung der christlichen Friedensethik gerade auch vor den Herausforderungen des 21. Jh.s. Die Frage nach der Herstellung und Sicherung von Frieden ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine der drängendsten gesellschaftlichen und politischen Fragen überhaupt. Eine Aufnahme der hier gegebenen Impulse in die Forschung und Lehre der christlichen Sozialethik wäre daher durchaus wünschenswert.

München Marie-Kathrin Zylka

Nussbaum, Martha: **Die neue religiöse Intoleranz**. Ein Ausweg aus der Politik der Angst. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 220 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–534–26460–5

In Zeiten wachsender Islamophobie und angesichts des Schreckens, den der sog. „Islamische Staat" verbreitet, stößt das o. g. Buch der US-amerikanischen Philosophin, die in Deutschland v. a. durch ihren „capabilities-approach" bekannt geworden ist, zweifelsohne auf großes Interesse. Entstanden sind die Texte, die ursprünglich 2012 bei der Harvard Univ. Press erschienen sind, aus Kommentaren, die Martha Nussbaum für die Homepage der *New York Times* über das in Europa damals intensiv diskutierte Burka-Verbot verfasst hatte, und der öffentlichen Debatte, die sich daran anschloss. Die Diskussion über das Burka-Verbot wird ergänzt durch Analysen und Stellungnahmen zu den Debatten um das Verbot von Minaretten in der Schweiz und den geplanten Bau eines islamischen Kulturzentrums („Park51") in unmittelbarer Nähe zum „Ground Zero" in New York. Außerdem nimmt N. mehrfach Bezug auf die Terrorakte des norwegischen Fanatikers Anders Behring Breivik. Die über diese Fälle angestellten Überlegungen werden durch grundsätzliche praktisch-philosophische Analysen eingerahmt.

Sowohl in den USA als auch in Europa konstatiert N. wachsende Vorurteile gegen den Islam, die auch für politische Auseinandersetzungen eine immer größere Rolle spielen und teilweise zu politischen Entscheidungen führen, die sich aus moralischer Sicht nicht mehr rechtfertigen lassen. Grund dafür, so N., seien falsche Vorstellungen einer vermeintlichen Homogenität innerhalb von Nationalstaaten. Auch wenn Angst ein für die Evolution des Menschen wichtiges Gefühl darstelle, sei sie jedoch heute „kein sehr guter Wegweiser" (32) mehr. Sie verstelle oft die Realität, gebe Anlass zu unbegründeten Phantasien und Verschwörungstheorien und könne politisch instrumentalisiert werden. „Angst ist primitiv" (35) und narzisstisch, sie konzentriert sich auf „die eigene Person, die andere Menschen in die Dunkelheit verbannt" (57). Überwunden werden könne die Angst durch moralische Prinzipien, v. a. durch den Grundsatz der gleichen Würde aller Menschen, für dessen Begründung sie sich auch auf Kant beruft (60, 90), durch Argumente der Konsistenz, insbes. in der Beurteilung von Problemen, die sowohl in Minderheiten als auch in der Mehrheit der Gesellschaft vorkommen, und eine Haltung, mit der die Menschen einander mit Neugier und Sympathie begegnen, um sich besser kennenzulernen und Vorurteile abzubauen.

Besonders überzeugend ist das vierte Kap., wo N. die Argumente für ein Burka-Verbot mit Konsistenzargumenten widerlegt. Den Argumenten der Sicherheit, der Offenheit der Kommunikation unter Bürger/inne/n, des Kampfes gegen die Unterdrückung der Frau (wenn sie zum Objekt degradiert oder genötigt wird) und der Gesundheitsgefährdung, die für ein Burka-Verbot ins Feld geführt werden, entgegnet sie, dass andere Kleidungsstücke, die nicht verboten würden, zu ähnlichen Gefahren führen könnten (wie bspw. im Falle der Gesundheitsgefährdung Schuhe mit hohen Absätzen). Ähnlich argumentiert sie im sechsten Kap., in dem es um den Fall „Park51" geht, ein (inzwischen aufgegebenes) Projekt eines muslimischen Investors in New York, der in der Nähe von „Ground Zero" ein islamisches Kulturzentrum mit einer Moschee errichten wollte, was massive öffentliche Proteste hervorrief. N. verweist darauf, dass viele Gegner des Projekts bewusst mit Falschinformationen operierten. Auch seien oft zwei Fragen unzulässig vermischt worden, nämlich die Frage, ob die Errichtung eines solchen Zentrums auf Grund des Rechts auf Religionsfreiheit auf jeden Fall erlaubt sei, und die Frage, ob es angesichts der Ereignisse des 11. Septembers 2001 „klug" und „sensibel" sei, ein solches Zentrum dort zu eröffnen. Interessant ist außerdem, dass sie in diesen Ausführungen nicht mehr, wie man das aus früheren Veröffentlichungen kennt, „aristotelisch" mit ihrem „Fähigkeiten-Ansatz" argumentiert, sondern sich, wie erwähnt, durchaus auf Kant berufen kann, oder auf John Rawls (allerdings, ohne ihn zu erwähnen), etwa in der Formulierung, man müsse für „die größte Freiheit" sorgen, „die mit der gleichen Freiheit

für alle und der Bewahrung unverzichtbarer öffentlicher Interessen harmoniert" (82).

Auch wenn die Überlegungen zum Burka-Verbot und zu „Park51" als exemplarische Auseinandersetzungen zum Thema Religionsfreiheit, in denen v. a. mit Vergleichen und Konsistenzargumenten operiert wird, durchaus informativ und interessant sind, so liefert das Buch in grundsätzlicher Hinsicht zum Thema Religionsfreiheit doch wenig Neues. Auch ist es ohne Frage wichtig, das Bewusstsein der Vielfalt der Menschen und menschlichen Kulturen und das Prinzip des gleichen Respekts vor ihnen einzuschärfen und darauf hinzuweisen, dass es „neugierige Phantasie" (196) braucht, um die neu aufkommende religiöse Intoleranz zu überwinden, aber praxisnahe und realistische Hilfen für den im Untertitel in Aussicht gestellten „Ausweg aus einer Politik der Angst" sucht man in diesem Buch vergeblich.

Große Probleme hatte der Rez. mit den recht pauschalen Vorbehalten gegenüber Europa und ihrer Überheblichkeit als US-Amerikanerin, die N. in diesem Buch zum Ausdruck bringt. Immer wieder betont sie, „die Prämissen der menschlichen Würde und Gleichheit" würden „von der amerikanischen Lösung überzeugender umgesetzt" (59, vgl. 196f). Immerhin gesteht sie am Ende ein, dass es den „Katholiken, Mormonen, Zeugen Jehovas und den amerikanischen Ureinwohnern [...] bei der Suche nach Gleichheit" in den USA „schlecht" ging. Auf S. 59 führt sie die abnehmende Bevölkerung in Europa als Grund dafür an, dass man heute die Immigranten „nicht mehr so behandeln kann wie die Juden in den Jahrhunderten zuvor" (59) – so, als hätten die Europäer heute keine anderen Gründe dafür. Auf S. 181 behauptet sie, das Verfassungsprinzip der Religionsfreiheit sei von „Europa nie akzeptiert" worden. Eine unglaubliche Unkenntnis der diesbezüglichen historischen Forschung offenbart N., wenn sie behauptet, dass „Pius XII. nichts tat, um gegen den Holocaust zu protestieren" (184, u.ä. 186).

Leider stößt man bei der Lektüre der deutschen Übersetzung immer wieder auf unglückliche oder holprige Formulierungen. Teilweise ist die Übersetzung aus dem amerikanischen Englisch sogar falsch, etwa, wenn auf S. 185 nicht von Bewohnern oder Besitzern („occupants"), sondern von „Besetzern" die Rede ist, was in diesem Kontext eindeutig falsch ist. „Community" bedeutet auch nicht immer „Gemeinde", sondern je nach Kontext auch „Gemeinwesen", „Kommune" oder „Gemeinschaft".

Am Ende des Buches findet sich erfreulicherweise ein hilfreiches Namens- und Stichwortverzeichnis. Dass jedoch auch die Anmerkungen und Quellennachweise in den Anhang an das Ende des Buches verbannt wurden, erschwert jedenfalls dem wissenschaftlich interessierten Leser die Lektüre, weil er die Fußnoten immer aufwändig nachschlagen muss, was auch deshalb schwierig ist, weil ihre Zählung mit jedem Kap. neu beginnt. Das dahinter liegende Anliegen des Verlages mag es gewesen sein, weniger an akademische Veröffentlichungen gewohnten Lesern die Lektüre zu erleichtern – zu einer „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft" passt eine solche Vorgehensweise nach Meinung des Rez.en jedoch gar nicht.

Mainz Gerhard Kruip

Sörries, Reiner: **Vom guten Tod.** Die aktuelle Debatte und ihre kulturgeschichtlichen Hintergründe. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2015. 193 S., geb. € 17,95 ISBN: 987–3–7666–1945–7

Der Vf. dieses Werkes, Reiner Sörries, ist seit 1992 Direktor des Museums für Sepulkralkultur in Kassel und seit 1994 apl. Prof. für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte in Erlangen. Er hat christliche Archäologie, Kunstgeschichte und evangelische Theologie studiert und ist, so scheint es, ein ausgewiesener Fachmann für das vorliegende Thema.

In leicht lesbarem Stil führt er die Leser sachkundig in 16 Kap.n durch die Geschichte der Todesbewältigung – von der evolutiven Einordnung des Todes über die antiken und mittelalterlichen, über die barocken und aufklärerischen, über die romantischen und aktuell gegenwärtigen Todesbewältigungsangebote bis hin zu den futuristisch-technologischen post- oder transhumanistischen Todesüberwältigungsphantasien. Und immer bleibt er auf der Suche danach, was denn der „gute Tod" angesichts der bitteren Wahrheit des Sterbenmüssens sein könne, angefangen bei den Einlassungen der Antike bis hin zu den derzeit hochaktuellen Bundestagsdebatten des Jahres 2015. S. erklärt schon direkt zu Anfang (10), nicht den Anspruch zu erheben, das Kriterium für den „guten Tod" gefunden zu haben. Und genau das bestätigt sich auch nach gut 190 locker geschriebenen und locker zu lesenden Seiten. Er sieht eine permanente Liberalisierungstendenz, einen die ganze Geschichte der Bundesrepublik durchziehenden Kampf um die „Autonomie des Individuums" und den „Sieg über das vom Gesetzgeber garantierte Lebensrecht" – angefangen beim § 218 StGB, der die Abtreibung am Lebensbeginn regelt, bis zu den §§ 211–222 (Straftaten gegen das Leben), wo es auch um den Schutz des altgewordenen Lebens geht (16). In eleganten Sprüngen vermittelt S. die evolutionäre – auf Erhaltung der biologischen Gattung ausgerichtete – mit der materialistischen – auf Erhalt der Ideologie und Gesellschaftsform, also gewissermaßen auf den Erhalt der „ideologischen Gattung" ausgerichtete – Sinndeutung des Todes, wie sie im real existierenden Sozialismus üblich war (19–28), bevor er sich dem christlichen Deutungskosmos zuwendet. Hier tauchen dann die christliche „ars moriendi" und das Heer der Heiligen auf, die als Helfer gegen den jähen, unvorbereiteten Tod angerufen wurden (Christophorus sowie Jesus, Maria und Josef). Der „gute Tod" war im Mittelalter der, dem man vorbereitet mit den Segnungen der Kirche entgegentreten konnte (35–46). Der Vf. präsentiert in einem weiteren Kap. den Tod Luthers als das reformatorisch propagierte Vorbild für einen guten Tod und Luthers lebenserfahrene Empfehlungen zur Regelung des weltlichen und geistlichen Abschieds (47–56). Den Barock mit seinen Sensenmann- und Gerippe-Darstellungen sieht S. ambivalent zwischen einem „Memento Mori" und einem „Carpe Diem" schwankend (62f). In der Aufklärung schließlich wird der bittere Tod zum Bruder des Schlafes (Hypnos und Thanatos) abgemildert oder herabgesetzt, wie sich in Literatur und Friedhofsgestaltung zeigt.

Beim Thema Suizid durchmisst S. noch einmal mit großen Sprüngen die Geschichte von Augustinus über Thomas, Goethe, Kleist bis hin zu Schopenhauer, differenziert zwischen egoistischem und altruistischem Suizid, deren jeweilige innere Ambivalenz nicht unterschlagen wird. Nur selten bezieht S. selbst Position. Aber immerhin sagt er zum Thema assistierter Suizid: „So wenig man den Sterbewilligen von der Felskante stößt, so wenig wird man ihm die tödliche Dosis verabreichen." (81) Auch greift der Vf. heiße Eisen auf, wenn er das von medizinischer Seite eingebrachte Vorhaben referiert, man solle das Organspendeaufkommen durch die Euthanasie von sterbewilligen Menschen erhöhen, selbst wenn der Tod dann auch bei der Organentnahme einträte (87–92).

Mit lockerem Ton verspottet er die Philosophie des 19. Jh.s, karikiert ihre verbale Wichtigtuerei und Maulheldigkeit, mit der sie der Religion die Todesdeutung entziehen wollte, ohne selbst irgendeine konsistente Deutung anbieten zu können. Das Thema Euthanasie als Hilfe zum guten Tod handelt er von Thomas Morus (ärztlich assistierter Suizid) über Martin Luther (Infantizid an behinderten Kindern), Ernst Haeckel (Euthanasie an Behinderten), die bereits lange vor den Nationalsozialisten von dem Psychiater Alfred Hoche und dem Juristen Karl Binding propagierte „Vernichtung unwerten Lebens", die rassehygienischen Entgleisungen des Nationalsozialismus, die Forderungen der „Gesellschaft für humanes Sterben" bis hin zur „Euthanasie für Ökonomie" ab. Nicht nur hier wünschte man dem Buch mehr Gründlichkeit und Tiefgang.

Die Ästhetik des Sterbens, die Pädagogik des Sterbens („Death Café", „Friedhofspädagogik" etc.) und die „Verfernöstlichung" der Deutung des Todes werden mit Namen wie Kübler-Ross und Elke Powells belegt oder garniert. Wenn beim „Friedhofstourismus", beim „Totentanz Café" und „Café Mortel", beim „schamanischen" oder beim „uralten Sterbewissen weiser Frauen" der beschwingte, leicht spöttische Ton vorherrscht, kann man das angesichts des teils abstrusen Sammelsuriums von Angeboten zur Sterbehilfe, zur Trauer- und Todesbewältigung verstehen. S. weiß die merkantilen Mitverdiener am Tod, am „guten Tod", an der Sterbe- und Todesbewältigung durchaus zu benennen. Worin nun der markante Unterschied zwischen der immer schon der „ars vivendi" dienlichen althergebrachten „ars moriendi" und der heute proklamierten „ars moriendi nova" und ihrer „ars vivendi" besteht, wird nicht so recht deutlich. Das aber ist keine Minderleistung des Vf.s als vielmehr ein Indiz für die bleibende Hilflosigkeit und Orientierungslosigkeit der zahllosen, oft eher merkantil orientierten Helfer in Sachen Sterbe- und Todesbewältigung.

Ernsthafter und hilfreicher wird das Buch, wo es sich in die derzeitige Debatte um die Sterbehilfe einschaltet (153–167) und die notwendigen Begriffsklärungen liefert.

Die Anti-Aging-, die Amortality-, die life-extension-movement- und die Kryonik-Verheißungen, die den Menschen gar nicht erst altern und sterben lassen oder ihn nach seinem Tod direkt zur späteren medizingestützten Wiedererweckung einfrieren, führt S. wohl eher zur Vervollständigung des Sortiments der Absurditäten in Sachen Lebens-

verlängerung sowie Sterbe- und Todesbewältigung an. Hier toben sich profanierte Unsterblichkeitssehnsüchte aus, die er dann nicht zu Unrecht (176f) mit der für Sterbliche „unerträglichen Unsterblichkeit" kontert.

Leider haben sich Verlag und Vf. nicht der Mühe unterzogen, alle zitierten Stellen auch bibliographisch korrekt zu belegen. Manchmal wird nur der Titel des Werkes ohne Seitenangabe des ausgewählten Zitats und manchmal wird nicht einmal das geliefert. Das Buch bietet einen hübschen und lockeren Überblick über den früheren und den heutigen Markt der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten in Sachen Sterben und Tod. Ein wissenschaftlicher Beitrag ist es nicht und will es vielleicht auch nicht sein. Der Preis seiner leserfreundlichen Leichtigkeit aber ist die inhaltliche Leichtgewichtigkeit.

Aachen Ulrich Lüke

Religionspädagogik

Benz, Sabine: **Wer ist Jesus – was denkst du?** Christologische Wissens- und Kompetenzentwicklung in den ersten beiden Grundschuljahren – eine qualitative Längsschnittstudie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 520 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 56), geb. € 74,99 ISBN: 978–3–8471–0381–3

Die vorliegende empirische Studie von Sabine Benz – Fachleiterin für Religion am Staatlichen Seminar für Didaktik und Lehrerbildung Heilbronn und Lehrerin an einer Grundschule – wurde von der Technischen Univ. Dortmund im Jahr 2014 unter dem Titel „Wer ist Jesus – was denkst du? Genese religiösen Wissens und theologischer Kompetenz. Eine qualitative praxisorientierte Längsschnittstudie vom Ende der Kindergartenzeit bis zum Abschluss des zweiten Schuljahres" als Diss. angenommen.

Die Zielsetzung der Arbeit ist „die Erfassung und zusammenfassende Dokumentation einer zweijährigen Genese des religiösen Wissens sowie der theologischen Kompetenz bezüglich Jesus Christus auf der Basis der erhobenen Ausgangslage im Vorschulalter" (22). Zentraler Ausgangspunkt für die zweijährige qualitativ ausgerichtete Längsschnittstudie ist neben der Relevanz der Bildungsforschung, den Forschungen zum Religionsunterricht und der „Aktions- und Praxisforschung" (31) insbes. der kindertheologische Kontext. Die 18 Probanden der Untersuchung wurden zunächst in acht verschiedenen Kindergärten (Mai–Juni 2010) und dann am Ende der zweiten Klasse im schulischen Religionsunterricht (April–Mai 2012) in einer baden-württembergischen Kleinstadt in halbstandardisierten Interviews zu ihren Vorstellungen über Jesus Christus befragt. Die Tatsache, dass sich die Vf.in in ihrer Untersuchung der Frage nach Jesus Christus widmet, impliziert bereits, dass gerade das jeweilige Vorwissen der Kinder eine große Rolle in der Untersuchung spielt, da ein Bild von Jesus Christus ohne Vorwissen schwierig zu eruieren ist. Dieser Annahme versucht die Vf.in gerecht zu werden, indem sie insbes. das Vorwissen der Probanden und deren Entwicklungsverlauf differenziert beschreibt, was wiederum durch ihre Doppelrolle als Religionslehrerin und als Forscherin ermöglicht wird.

Zusätzlich fanden kindertheologische Gespräche in Kreisform während des Religionsunterrichts statt, die mit ausgewertet wurden. Die Datenanalyse erfolgte – gegenstandsorientiert modifiziert und stark verkürzt – in Anlehnung an die qualitative Inhaltsanalyse, zudem wurden einige ausgewertete Daten in Form von Wissens- und Vorstellungslandkarten und in tabellarisch vergleichenden Übersichten visualisiert. Sechs Entwicklungsverläufe werden exemplarisch ausgewählt und ausführlich dargestellt.

Die Studie ist in zwei Hauptteile gegliedert, wobei im ersten Hauptteil (Kap. 2–6) die theoretischen Grundlagen ausgeführt und im zweiten Hauptteil (Kap. 7–9) die empirischen Forschungsergebnisse vorgestellt werden.

Im ersten Kap. erfolgen einführende Bemerkungen zum Forschungsdesign, zu den Zielen und dem Aufbau der Arbeit. Im zweiten Kap. beschreibt die Vf.in das Wissensverständnis, den Einbezug des Vorwissens und die Formen von Wissensaneignung. Gelungen sind hier die Darstellung des Zusammenhangs von Wissen und Gedächtnis sowie die neurobiologischen Zusammenhänge. Als Konsequenzen dieser theoretischen Grundannahmen legt die Vf.in nahe, eine „domänenspezifische Sprache" im Religionsunterricht zu erwerben, sodass kindertheologischen Gesprächen in der Untersuchung ein großer Raum gegeben wird. Im dritten Kap. beschreibt die Vf.in die Diskussion um Bildungsstandards und Konsequenzen, wobei sie grundlegend für die Untersuchung den Begriff „Theologische Kompetenz" (Mirjam Zimmermann) mit den kindertheologischen Vorannahmen und Methoden verknüpft.

Anschließend beschreibt B. die Christologie im Kontext der Entwicklungspsychologie, wobei sie dafür plädiert, dass die klassischen Theorien zwar nicht schematisch angewendet werden, sie jedoch für den Themenbereich „Christologie" weiterhin hilfreich seien. Zudem werden hier empirische Untersuchungen und religionspädagogische Forschungen zur Frage nach Jesus Christus dargestellt, es erfolgt jedoch keine theologische bzw. systematisch-theologische Begriffsbestimmung von Christologie, was für die Auswertung (im 8. und 9. Kap.) entlang einer Kriteriologie durchaus hilfreich gewesen wäre.

Im fünften Kap. erfolgen Ausführungen zu den Kompetenzen und Bildungsplänen und im sechsten Kap. wird das Forschungsdesign dezidiert beschrieben.

Interessant und in jedem Fall sehr lesenswert sind die exemplarischen Analysen von sechs Schülerinnen und Schülern (Kap. 7) mit ausführlichen Transkriptauszügen und eigenen Interpretationsversuchen der Vf.in, die Darstellung der höchst unterschiedlichen Entwicklungsverläufe (Kap. 8) und die zusammenfassende thematische Analyse (Kap. 9), bei der insbes. die höchst individuellen Entwicklungen und Veränderungen von Jesus Christus-Vorstellungen deutlich werden.

Die Diss. schließt eine wichtige Lücke im Desiderat praxisorientierter Längsschnittstudien im Elementar- und Primarschulbereich. Sie zeichnet sich insgesamt durch einen guten Überblick zu Wissen und Wissensaneignung, zur Kompetenzdiskussion (mit Schwerpunkt auf Baden-Württemberg), zu Fragen nach Jesus Christus bei Kindern und durch eine sorgfältig analysierte exemplarische Darstellung von Entwicklungsverläufen einzelner Schülerinnen und Schüler aus.

Zu bedenken ist der Schwerpunkt der Kindertheologie in dieser Studie, da Kindertheologie an Sprache als Medium von Reflexionsprozessen gebunden ist und daher eine Übertragung in inklusiven Kontexten – wenn z. B. Kinder mit den Förderschwerpunkt Lernen, Sprache oder Hören anwesend sind – nur schwer möglich ist.

Viele Ergebnisse könnten jedoch gut auf andere empirische Untersuchungen mit neuen Fragestellungen übertragen werden, z. B. zur Entwicklung von Gottesvorstellungen, zu anderen Themen im Religionsunterricht oder auch zum Übergang von der Grundschule zur weiterführenden Schule. Zudem evoziert die Studie auch weitere Fragen in Bezug auf die Lehrerprofessionalität, denn wenn ein Lehrender zugleich auch Forschender des eigenen Unterrichts ist, schließen sich Änderungen in der Lehrerausbildung im Hinblick auf einen forschenden Habitus notwendigerweise an.

Münster Stefanie Pfister

Reis, Oliver: **Systematische Theologie für eine kompetenzorientierte Religionslehrer/innenausbildung**. Ein Lehrmodell und seine kompetenzdiagnostische Auswertung im Rahmen der Studienreform. – Berlin: Lit 2014. (XXV) 452 S. (Theologie und Hochschuldidaktik, 4), brosch. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12335–0

Das seinem Werk inhärente Anliegen umschreibt Oliver Reis mit der didaktischen Transformation, vor der die universitäre Lehrerbildung stehe und die es notwendig mache, Formen und Gegenstände der Lehre von den zukünftigen beruflichen Aufgaben der Lehrer/innen her zu denken, zu planen und zu strukturieren. Dabei akzentuiert er zwei Diskursthemen für die theologische Lehre in der Religionslehrer/innen/ausbildung: Zum einen müsse man sich die Frage stellen, ob es nicht Aufgabe aller theologischen Fächer sei, die eigene Lehrpraxis didaktisch zu reflektieren, statt dies allein der Religionsdidaktik zu überlassen; zum anderen zeigt er die kontrovers diskutierte Frage auf, ob die Kompetenzorientierung ein passendes Prinzip zur Operationalisierung des didaktischen Perspektivenwechsels sei.

Dies macht auch die Basis seines Forschungsprojekts aus: Die theologiedidaktische Erkundung der Kompetenzorientierung sowie deren Auswirkungen, Erträge und Verluste auf der Lehrebene.

Die Umsetzung dieses Anliegens erfolgt in fünf Kap.n:

Das erste Kap. skizziert die Ausgangssituation in der Lehrerbildung, das vorherrschende Theorie-Praxis-Problem und die Kompetenzorientierung als mögliche Lösung sowie eine Klärung der Verhältnisse zwischen Theologie, theologischer Lehre, Didaktik und Kompetenzorientierung. Zum Schluss werden Forschungsfrage und -setting erörtert.

Im zweiten Kap. erörtert der Vf. die didaktische Transformation seiner eigenen Lehrveranstaltung, einer Vorlesung zur Gottesfrage. Auch entwickelt R. ein hochschuldidaktisches Modell der Kompetenzorientierung, wobei er den Fokus

auf die Vermittlung individueller Bildungsprozesse mit standardisierten Kompetenzerwartungen sowie den didaktischen Überlegungen mit kompetenzdiagnostischen Anforderungen legt.

Im dritten Kap. werden die mit Hilfe der kompetenzdiagnostischen Instrumente gewonnenen empirischen Daten hinsichtlich der Aussagen über die Qualität der Lehre und der Lernprozesse überprüft. Dabei wird das hochschuldidaktische Kompetenzmodell auch auf seine theologische Eignung und hinsichtlich des Spagats zwischen diagnostischem Objektivismus und technokratischer Steuerung untersucht.

Das vierte Kap. umfasst eine weitere empirische Untersuchung zur Erhebung der Faktoren, die für ein erfolgreiches Lernen in einer kompetenzorientierten Lehrveranstaltung verantwortlich sind. Auch hier wird auf die theologische Sichtweise Bezug genommen.

Im fünften und letzten Kap. werden die gewonnenen Ergebnisse resümiert und ausgewertet. Dabei geht R. der Frage nach, inwiefern die Kompetenzorientierung als didaktische Reflexionsform Vorteile für die Theologie und ihre Didaktik birgt und wie weitere Schritte der Aktionsforschung aussehen könnten.

R. will also in seiner Arbeit untersuchen, ob die Kompetenzorientierung eine theologisch verantwortbare Möglichkeit bietet, die Qualität der Religionslehrerbildung zu verbessern. Hierfür entwickelt er ein eigenes allgemein-hochschuldidaktisches Modell für die kompetenzorientierte Hochschullehre und adaptiert dieses für seine Lehrveranstaltung im Bereich der Systematischen Theologie. Dabei verändert er die Binnenstruktur seiner Vorlesung so, dass intuitives Wissen gesichert, theologische Modelle verstanden und angewendet werden und modellgeleitete Auseinandersetzungen mit bisherigem Wissen und Reflexionshandeln entstehen können. Dies hat unmittelbare Auswirkungen auf die Lernprozesse: die Vorlesung an sich macht nur einen kleinen Teil aus, ein individueller Lernprozess wird mit Hilfe eines Studientagebuchs, in dem Aufgaben bearbeitet werden und die Kompetenzentwicklung angezeigt werden soll, angestrebt. Aber gelingt dies auch?

Die Auswertungen R.' ergaben, dass die Mehrheit der Studierenden zwar den Mindeststandard des fachlichen Lernens erreichte, dabei aber unter dem Regelstandard blieb. R. schlussfolgert, dass die Kompetenzentwicklung auch von Einflüssen abhängig ist, die außerhalb des Wissenserwerbs liegen – Faktoren wie Haltungen und Einstellungen, lernstrategische und lernbiographische Voraussetzungen spielen eine große Rolle beim Kompetenzerwerb.

Um die Lernwege der Studierenden systematisieren zu können, unterteilte R. die Teilnehmer seiner Lehrveranstaltung in zehn verschiedene Lerntypen, wobei eine besonders hohe Zahl von „Stagnierern" die Vermutung nahelegt, dass die Lehrveranstaltung nicht genügend Lernanreize setzte.

R.' Vorhaben ist sicherlich anspruchsvoll – schließlich wäre das Entwerfen eines kompetenzorientierten Seminars einfacher gewesen. Die Einführung von Studientagebüchern in einer Vorlesung ist nach Meinung der Rez.in begrüßenswert, da die Studierenden nicht nur außerhalb der Lehrveranstaltung ihren Lernprozess fördern, sondern auch ihr persönliches Denken dokumentieren und im Sinne einer Metareflexion analysieren.

Die Kompetenzentwicklung kann eine Hilfestellung für die Gestaltung einer Lehrveranstaltung sein: die Planung hinsichtlich des Lernoutcomes und die Kompetenzdiagnose und -evaluation sind sicherlich für jede universitäre Lehrveranstaltung hilfreich. Daher ist es erstrebenswert, dass die Kompetenzorientierung auch in der Univ. Einzug hält, jedoch ist der Aufwand, den R. betreibt, m.E. nach zu hoch und nicht leistbar. Wünschenswert wäre es, wenn den Lehrenden ein Kompetenzmodell zur Verfügung gestellt werden würde. Auch wäre eine Hilfestellung für eine Adaption auf die eigenen Lehrformate förderlich.

Kompetenzorientierung ist eine hilfreiche Errungenschaft, letztendlich bleibt der Bildungsprozess aber subjektiv und abhängig von diversen Faktoren.

Münster Lara Sabel

Inklusion!? Religionspädagogische Einwürfe, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck. – Freiburg u.a.: Herder 2014. 301 S., kt € 19,99 ISBN: 978–3–451–32838–1

Als die UN-Behindertenrechtskonvention im Jahr 2009 in Kraft trat, veranlasste sie im deutschen Bildungswesen einen wichtigen Perspektivenwechsel. Die weltweit akzeptierte Konvention zielt darauf, möglichst alle Kinder und Jugendliche in einer Schule zu unterrichten. Was damit von den Schulen verlangt wird, entspricht einem Paradigmenwechsel, der den Fokus auf die Inklusion aller Kinder richtet und nicht auf deren Auslagerung. Und dementsprechend wird der Inklusionsbegriff meistens auf Kinder mit sonderpädagogischem Förderbedarf begrenzt. Indessen verlangt(e) das Thema der Inklusion nach dem Erziehungswissenschaftler Heinz-Elmar Tenorth noch im Jahr 2013 „zuerst einführend-warnende Hinweise". „Es gibt nämlich aktuell keine Frage im deutschen Bildungssystem", wie T. betont, „die ähnlich weitreichende und entsprechend auch problematische und diskussionsbedürftige Implikationen hat, die aber gleichzeitig in der Öffentlichkeit so eigenartig eindimensional, nämlich weitgehend normativ fixiert, diskutiert wird. Gestützt auf die UN-Konvention ist das Thema inzwischen derart mit Erwartungen und Versprechungen, aber auch mit Kontroversen aufgeladen, dass selbst moderater Widerspruch oder auch nur Skepsis nahezu als moralisch illegitim erscheinen."[1]

Die Hg.innen Sabine Pemsel-Maier und Mirjam Schambeck beabsichtigen mit ihrer Publikation, Inklusion aus theologischer, religionspädagogischer und religionsdidaktischer Perspektive zu betrachten und damit eine „Lücke" der katholischen Religionspädagogik zu bearbeiten (9). Neben einer Einleitung und einem Ausblick in zehn Thesen durch die Hg.innen wird eine Auseinandersetzung in vier Kap.n mit jeweils drei Beiträgen geboten.

Im ersten Kap. „Inklusion – zwischen regulativer Idee und pragmatischen Entscheidungen" finden sich Beiträge von *Mirjam Schambeck* „Inklusion – eine Fundamentalkategorie auf der Suche nach ihrer praktischen Umsetzung", *Sabine Pemsel-Maier* „Christlicher Glaube und Religionspädagogik: Zur Inklusion prädestiniert – zu kritischer Differenzierung verpflichtet" und *Johannes Heger / Christian Höger* „Von der Integration zur Inklusion? Wegmarken internationaler und nationaler Erklärungen". Sch. zeigt in ihrem Beitrag drei Verständnisebenen von Inklusion auf: „1. die grundlagentheoretische Ebene", „2. die mittlere Ebene der Regelungen in Form von Normen und Gesetzen" sowie „3. die Ebene konkreter Maßnahmen" und erläutert diese zunächst in allgemeinpädagogischer Hinsicht, bevor sie die Konsequenzen des Inklusionsdiskurses für den Religionsunterricht aufzeigt (24ff). Vor diesem Hintergrund betont Sch. unter Bezugnahme auf die erste Ebene, dass das christliche Menschenbild und Gottesverständnis genauso wie Inklusion auf Diversität, Partikularität und damit die Besonderheit des Menschen setzten. „In affirmativer Weise können der Religionsunterricht und die Religionspädagogik mit ihm beitragen, Diversität als Ausgangs- und Zielpunkt von Inklusion und damit eines der Inklusion verpflichteten pädagogischen Handelns zu unterstreichen." (45) Dass die Frage nach der Rechtfertigung der Segregation der Schüler/innen in unterschiedliche Religions- und Konfessionslerngruppen und damit die Frage nach der Konfessionalität des Religionsunterrichts unter Bezugnahme auf den Inklusionsgedanken eine ganz eigene Brisanz erhalte, stellt sie für die 2. Ebene heraus (48). Sch. betont sodann, dass sich die religionspädagogischen Initiativen auf der Ebene der praktischen Maßnahmen bislang darin erschöpften, entsprechendes Material für sog. „Inklusionsklassen" zu entwerfen (48). Nach P.-M. kann der Ausdruck Inklusion als theologische Grund- oder Fundamentalkategorie gelten, da der christliche Glaube alle Voraussetzungen dafür bereithalte (56). Entsprechend verweist sie hier nicht nur auf die Korrelation mit der christlichen Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes, sondern auch auf die Möglichkeiten einer schöpfungstheologischen, christologischen, soteriologischen, gnadentheologischen sowie ekklesiologischen Begründung (56f). In religionspädagogischer Bezugnahme verweist sie auf das religionspädagogische Spezifikum der Schüler/innen- und Subjektorientierung, das in diesem Kontext an erster Stelle zu nennen sei. „Wenn religiöse Lernprozesse dezidiert von den betreffenden Schüler/-innen her konzipiert werden, dann sind deren besondere Fähigkeiten ebenso wie deren Begrenzungen und Bedürftigkeiten notwendigerweise inklusiv mit im Spiel." (62)

Mit einem Fokus auf die sonderpädagogische Perspektive bietet das zweite Kap. „Inklusion in (sonder-)pädagogischer Perspektive – eine kritische Diskussion" Beiträge von *Georg Feuser* „Warum Inklusion mehr ist als ein (sonder-)pädagogischer Spezialdiskurs – Ein Versuch wider die *educational correctness*", *Joachim Kahlert* „Inklusionsdidaktische Netze – zur Theorie und Pragmatik eines Planungsmodells für inklusionsorientierten Unterricht" und *Thomas Müller* „Lob der Förderschule – von den Leistungen des deutschen Förderschulsystems". F., u.a. bekannt durch seine auf eine integrative Erziehung und Unterrichtung aller behinderten Kinder zielende „Allgemeine Pädagogik", wendet sich in seinem programmatischen Beitrag gegen die „defekt- und abweichungsbezogene Atomisierung der als behindert geltenden bzw. sozial diskreditierten Menschen" und spricht sich für „ein Verständnis des Menschen als integrierte Einheit seiner biologischen, psychischen und sozialen Systeme und Wirklichkeit" aus. „Größtmögliche Heterogenität der Lerngruppen wäre gegen das zum Dogma geronnene Verständnis zu setzen, dass in homogenen Gruppen besser und leichter gelehrt und gelernt werden könnte." (112f)

In dem dritten Kap. werden sodann „Religionspädagogische Konturierungen und Problematisierungen von Inklusion" in den Blick genommen mit Beiträgen von *Bert Roebben* „‚Das Wort kehrt nicht leer zurück' – Biblisch-theologische Leseschlüssel einer inklusiven Religionspädagogik", Sch. „Verschiedenheit gestalten – Wie ein theologisches Differenzmodell Inklusion religionspädagogisch entstresst" und P.-M. „Wenn Fragmentarität zum Thema wird – Religionsunterricht inklusiv buchstabiert". P.-M. verweist in diesem Beitrag auf die Notwendig-

[1] Heinz-Elmar Tenorth: „Inklusion – Prämissen und Problemzonen eines kontroversen Themas", in: *Inklusion.* Forschungsergebnisse und Perspektiven, hg. v. Jürgen Baumert u.a., Oldenburg 2013 (Schulmanagement-Handbuch, 146), 6–14, hier: 6.

keit einer inklusiven Anthropologie (212ff) sowie auf die Lernchancen und das Alteritätspotential eines inklusiven Unterrichts (217ff). „Ein spezifisches Merkmal inklusiven Religionsunterrichts ist die Begegnung mit Alterität, sowohl was das Erfahrungspotential als auch was das theologische Deutungspotential betrifft. Trotz aller Gemeinsamkeiten, die Menschen mit und ohne Behinderung verbinden, bringen Schüler/-innen mit Behinderung Erfahrungen ein, über die andere nicht oder nur ansatzweise verfügen." (218)

Das vierte Kap. zeigt „(Religionsdidaktische) Konzeptionen und Beispiele aus Förderschulen und Inklusionsklassen" auf und bietet dafür Beiträge von *Anita Müller-Friese* „Religionspädagogik der Vielfalt – Pädagogische Prinzipien und didaktische Konkretionen inklusiven Religionsunterrichts", *Barbara Strumann* „Psalmen – tiefe Lieder mit schweren Jungs: Religionsunterricht an einer Förderschule mit dem Förderschwerpunkt emotionale und soziale Entwicklung" sowie *Elisabeth Hotze* „Inklusionsfähige Materialien für den Religionsunterricht".

Der Band überzeugt durch Aufbau und Anlage sowie die interdisziplinäre Auswahl der Vf.innen und Vf. Die Publikation bietet eine Fülle von Anstößen zum Thema Inklusion aus religionspädagogischer Perspektive. Die Anregungen dürften nicht nur den religionspädagogischen, sondern auch den theologischen Diskurs als solchen um die Frage nach einer gebotenen inklusiven Theologie bereichern. Die einzelnen Beiträge – und insbes. die des zweiten Kap.s – verdeutlichen erneut, dass in den Debatten um (schulische) Inklusion sehr heterogene Positionen vertreten werden. Für die Religionspädagogik ergibt sich hier auch die Chance, über den Binnendiskurs der eigenen Disziplin hinaus den allgemeinpädagogischen Diskurs zu bereichern. Auch dafür liefert die Publikation erste Anregungen.

Es bleiben die Desiderata einer ländervergleichenden Betrachtung sowie der Berücksichtigung der unterschiedlichen Kontexte des Begriffes über die schulische Inklusion hinaus. Auf den zuletzt genannten Punkt verweisen die Hg.innen bereits in ihrer Einleitung (10). Wenn Heterogenität in den Postulaten von Inklusion neu bewertet und Differenz als Normalform der gesellschaftlichen wie der individuellen Entwicklung angesehen wird, stellt sich jedoch etwa erneut die Frage nach dem „Umgang mit unterschiedlichen sexuellen Orientierungen" (10; hier als Beispiel für unterschiedliche Kontexte des Inklusionsbegriffes angeführt), welche für Prozesse der Exklusion lange handlungsleitend waren. Dass in Schweden auf eine offizielle Definition und Klassifikation von Schülerinnen und Schülern mit sonderpädagogischem Förderbedarf verzichtet wird, sollte ebenfalls die religionspädagogischen Inklusions-Diskurse zu einer Auseinandersetzung mit diesem dezidierten „Antiklassifizierungsansatz", der einer Konstruktion von oft stigmatisierten Gruppen vorbeugen will, herausfordern.

Berlin Matthias Blum

Theologie und Gesellschaft

Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, hg. v. Tabitha Walther / Claudia Hoffmann / Andreas Heuser. – Zürich: Theologischer Verlag 2013. 413 S. (Christentum und Kultur, 13), pb. € 38,50 ISBN: 978-3-290-17707-2

Der Sammelband unter der Herausgeberschaft von Andreas Heuser, Claudia Hoffmann und Tabitha Walter setzt es sich zum Ziel, die wachsende Vielfalt empirischer Religionsforschung im deutschsprachigen Kontext zusammenzuführen und einen „Einblick in diesen etablierten Zweig der Religionsforschung" (15) zu geben. Die Hg. reagieren damit auf die zunehmende Ausbreitung empirischer Studien und Methodenanwendungen im Bereich der Theologie und der Religionswissenschaften. Der Band vereint grundsätzliche Diskurse und Methodendiskussionen in einem ersten Abschnitt mit einem dreigliedrigen zweiten Abschnitt, der Fallbeispiele beinhaltet. Richten erstere Fallbeispiele ihren Blick auf Fragen der Identität und Selbstreflexion, berücksichtigt der zweite Abschnitt Studien unter dem Überbegriff „Raum" und der dritte Abschnitt empirische Untersuchungen zu Medien und visuellen Darstellungen. Analysen des Säkularen in der Schweiz (*Carsten Ramsel, Stefan Huber / Jörg Stolz*) stehen dabei neben der Untersuchung von ethischer Entscheidungsfindung bei pränataler genetischer Diagnostik (*Gabriela Brahier*), der Betrachtung alter und neuer Pfingstkirchen in Südafrika (*Helga Dickow*), der Segmentenanalyse eines Totenfestes in Indonesien (*Claudia Hoffmann*) und der Bestimmung von Orten religiöser Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Megastädten (*Martina Bär*).

Bereits aus dieser selektiven Übersicht der Beiträge wird Stärke wie Schwäche des Bandes erkennbar: Er vereint eine sehr bunte Vielfalt unterschiedlicher Zugänge miteinander. Weniger freundlich könnte man sagen, er stellt sie nebeneinander. So wie das Ansinnen lobenswert ist, sich nicht auf eine spezifische Methodenausrichtung festlegen zu lassen, und damit nicht in die Falle bestehender Streitigkeiten zwischen Methodenlinien zu gehen, fehlt einem auf der „Ausstellungsbühne religionsbezogener empirischer Forschung" (20) doch gelegentlich der wechselseitige Bezug zwischen den Aufsätzen. Wie vollkommen zu Recht der Wunsch nach interdisziplinärer Forschung gestellt wird, bleibt dieser Anspruch doch irgendwie unerfüllt, einmal davon abgesehen, dass die moderne Kulturwissenschaft mittlerweile sowieso zumeist das Diktum der Transdisziplinarität präferiert. Zu diesem etwas unbefriedigenden Bild trägt das, in aus Tagungen hervorgehenden Sammelbänden leider fast übliche, Fehlen eines zusammenfassenden Schlusskap.s oder zumindest des Versuchs, in der Einleitung zwischen den Beiträgen Bezüge herzustellen, bei. Ob da der Verweis auf einen (angeblich) in allen Beiträgen vorhandenen anwendungsorientierten Ansatz als Klammer für einen Sammelband ausreicht, darf bezweifelt werden.

Trotz dieses kritischen Einstiegs ist das Bemühen der Hg., Bedeutung empirischer, speziell systematischer empirischer Forschung in Theologie und Religionswissenschaften ein Gesicht zu geben, vorbehaltlos zu unterstützen. So ist die Feststellung, dass in theologischen (und religionswissenschaftlichen) Ausbildungsgängen eine gewisse „Lücke" (20), die man auch als „methodische Ausbildungslücke" bezeichnen könnte, vorherrscht, vollkommen korrekt. Immer noch erschweren die Nichtexistenz von Kursen, welche den Umgang mit empirischen Methoden lehren, oder fehlende Fächervereinbarungen mit hierfür interessanten Nachbarfakultäten, die Vermittlung des für empirische Forschung erforderlichen Basiswissens. Bereits die wissenschaftstheoretischen Grundlagen empirischer Forschung (die von *Stephanie Klein* mit Blick auf die erkenntnistheoretische Fundierung von empirischer Forschung angesprochen werden [45]) kommen maximal rudimentär in den Blick der Studierenden. Dies ist insoweit fatal, als dass diese mehr und mehr explizit empirische Projekte in ihren Abschlussarbeiten umsetzen wollen. Um dies qualitätsvoll und systematisch zu tun, ist aber eine entsprechende Ausbildung unerlässlich.

Mehrere in dem Sammelband vorgelegte Beiträge, wie z. B. die von Ramsel / Huber / Stolz oder *Tabitha Walther*, können in diesem Sinne als schöne Orientierungsbeispiele für die saubere und gewinnbringende Durchführung von empirischen Studien dienen. Auch die auf der Grounded Theory fußende Untersuchung *Detlef Lienaus*, der ethnographische Zugang *Barbara Heers* und die mehrere Methoden kombinierende Studie *Angela Dollingers* stellen exemplarisches Anschauungsmaterial bereit. Gleichwohl trifft die dort sichtbare methodische Stringenz nicht für alle Beiträge des Bandes zu. So orientieren sich einige der Vf. doch (was ja nicht grundsätzlich zu bemängeln ist) an ihren spezifischen Forschungsthemen und versuchen diese aufzuschlüsseln. Allerdings wird dabei nicht immer der methodische Zugriff erkenntlich, oder gar das, was den Band ja in seiner Besonderheit ausmachen soll, die Art der Durchführung und der Nutzen empirischer Zugänge.

Als zentrales Manko des Sammelbandes erweist sich, dass sich nur eine kleine Schar von Beiträgen konzeptionellen Fragen zuwendet. Dass diese Beiträge dann auch noch unterschiedlich erhellend sind, ist zusätzlich ungünstig. So bewegt sich *Andreas Heuser* auf eloquente Weise in die Welt der Makrosicht auf Religionen hinein (25–40). Problem ist, dass er dabei v. a. Autoren einbezieht (sieht man von der Referenz auf Norris und Inglehart ab), die nicht zwingend für ihre empirischen Zugänge zur Materie bekannt sind. Dies führt dazu, dass die angerissenen Diskussionen zu Säkularisierung quasi gänzlich unter Auslassung empirischer Debatten erfolgen. Eher entsteht beim Leser der Eindruck, dass grobe Einblicke in die Argumente allseits bekannter Denker mit eigenen Beobachtungen der (angeblichen) Situation verbunden werden. Auch der sehr knappe Artikel von Klein und die sehr informative, aber zu einem anderen Genre als Methoden thematisierend einzustufende Darstellung des Nationalen Forschungsprogramms 58 in der Schweiz „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft" von *Christoph Morgenthaler, David Plüss* und *Carl Sterkens* tragen nur begrenzt zur Konzeptionalisierung empirischer Zugänge in Theologie und Religionswissenschaften bei. Diesen Anspruch erfüllt der sachliche und in zentralen Lehrbüchern der qualitativen Sozialforschung verankerte Beitrag von *Cornelia Helfferich*. Ihrem Ratschlag zu mehr Methodenpluralität und Methodenkombination wie auch Kooperationen (84) im Sinne von *Mixed-Method-Designs* kann der Rez. nur zustimmen.

Ebenfalls auffällig wie diese konzeptionelle Dürre ist die höchstens kursorische Aufzählung der derzeit wichtigsten quantitativen Umfrageforschungsprojekte mit religiösem Bezug (Religionsmonitor,

Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD, Allgemeine Bevölkerungsumfragen der Sozialwissenschaften, European Value Surveys). Nun könnte man diese Absenz als Folge der generell geringen Aufnahme von Artikeln mit quantitativem Zugang interpretieren (Ausnahmen *Daniel Frei* und *Helga Dickow*). Sie könnte aber auch auf einen systematischen blinden Fleck in der Zusammenarbeit mit diesem Forschungszweig und dort arbeitenden Soziologen und Politikwissenschaftlern zurückzuführen sein. Könnte es sein, dass diese breit rezipierten Ergebnisse und Daten der Religionssoziologie für Theologen uninteressant sind? Doch vielleicht ist die beobachtete Absenz einfach dem Zufall oder Tagungsdynamiken geschuldet.

Insgesamt handelt es sich um ein Buch, das eine Vielzahl in sich oft sehr interessanter Beiträge bereitstellt, die es wert sind, gelesen zu werden. In dieser Hinsicht erfüllt der Band den Wunsch der Hg., eine „Ausstellungsbühne religionsbezogener Forschung" (20) zu bieten. Speziell die breitere Berücksichtigung auch visuell arbeitender Zugänge ist ein Gewinn für den Band. Mehr würde man sich allerdings – im Sinne der Studierenden und Promovierenden der Theologie und Religionswissenschaften – eine systematische Darstellung verwendbarer Methoden wünschen. Auch eine stärkere (interdisziplinäre) Übergriffigkeit in die Kultur- und (auch komparativ arbeitenden) Sozialwissenschaften und eine systematische Übertragung ihrer Anwendung auf theologische und religionswissenschaftliche Fragestellungen wäre hilfreich. Hier deckt sich der Wunsch des Rez.en mit den Wünschen der Hg. Ohne Frage ist der vorliegende Sammelband ein Schritt in die richtige Richtung und bietet vieles an gutem Anschauungsmaterial. Unbedingt zeigt er die Notwendigkeit des Einlassens auf systematische empirische Forschung in der Theologie.

Leipzig Gert Pickel

Fischer, Helmut: **Alternativlos?** Europäische Christen auf dem Weg in die Minderheit. – Zürich: Theologischer Verlag 2014. 177 S., pb. € 13,80 ISBN: 978–3–290–17754–6

„Christlicher Glaube hat dort Zukunft, wo er im Sinn der Liebesbotschaft Jesu als Lebensmöglichkeit verständlich und erfahrbar wird." Mit dieser „Botschaft" – so der Klappentext – bringt sich der 1929 geborene „Grenzgänger" Helmut Fischer – evangelischer Theologe, Pfarrer, Lehrer und Erwachsenenbildner, Ikonenmaler und -fachmann, zuletzt Prof. und Direktor des Theol. Seminars in Friedberg (Hessen) – in die Debatte um die Zukunft der (christlichen) Religion in Europa ein. Überzeugt davon, dass das „Ende einer religiösen Anschauungsform freilich [...] nicht das Ende einer Religion oder von Religion überhaupt" (123) bedeuten muss, sucht er angesichts der empirischen Befunde von der Erosion des traditionell kirchlich verfassten christlichen Glaubens nach Zukunftsperspektiven. Dies geschieht in mehreren Schritten:

Zunächst setzt sich F. multiperspektivisch und interdisziplinär mit den diffusen Begriffsverständnissen von „Religion" und „Religiosität" auseinander. Einer etymologischen Annäherung folgt die Darstellung des Religionsbegriffs in der Aufklärung und den damit verbundenen Reduktionismen von Religion auf „Moral" (Kant), „Selbstbespiegelung" (Feuerbach), ein „Machtinstrument der Herrschenden" (Marx), „Messbares" durch die Naturwissenschaften, „evolutionären Vorteil" (Darwin), eine „kollektive Zwangsneurose" (Freud) sowie auf neurologische Hirnprozesse. Diese Reduktionismen – methodologisch durchaus sachgemäß – sind in den Augen F.s eine wesentliche Ursache für den Bedeutungsverlust von Religion.

Es folgen Begriffsdefinitionen von „Religion" und artverwandten Begriffen, wie z. B. „Glaube" und „Mystik", im zeitgenössischen Sprachgebrauch sowie ein Überblick über die Theorie-Diskussionen zu „Religion" in allen Wissenschaften, die sich heute mit „Religion" auseinandersetzen – von der Religionsgeschichte bis hin zur Religionspsychologie.

Eine weitere Ursache für den Bedeutungsverlust und daher die Notwendigkeit, über „Religion" in neuer, vernünftiger Weise nachzudenken, erkennt F. in der Säkularisierung und dem kulturellen Wandel, den er detailliert beschreibt.

Den Bedeutungsverlust selbst beschreibt F. anhand empirischer Daten, wobei er sich dabei auf die Ergebnisse des *Religionsmonitors 2008* bezieht: Der „Ist-Zustand" von Religiosität wird sowohl beschrieben als auch Tendenzen in deren Entwicklung herausgearbeitet. Allerdings werden hier nicht europäische Daten, sondern nur Ergebnisse aus Deutschland, Österreich und der Schweiz referiert.

Im Zentrum seines Buches steht seine „Antwort" auf diese Situation. Auf anthropologisch-sprachphilosophischer Basis entwirft F. ein Verständnis von „Religiosität", das in der *conditio humana* gründet, und in den damit verbundenen Fragen nach Sinn seinen Ausdruck findet: „Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich? Wie gestalte ich mein endliches Leben und mein Verhältnis zu einem größeren, das mich trägt?" (98) Der menschlichen Fähigkeit zur Sprache kommt dabei eine Schlüsselrolle zu: „Ohne Sprache keine Religion!" (99)

Zukunft für die (christliche) Religion gibt es, wenn es gelingt, über Gott und den Glauben in einer Sprache zu sprechen, die den Welt- und Wirklichkeitsanschauungen der europäischen Gegenwart entspricht. Dabei verfolgt F. einen konstruktivistischen Zugang, d. h. er zeigt, dass das „subjektivistische Schema" der Wahrnehmung, wie es im indogermanischen Sprachraum zu finden ist, von jeher unterschiedliche Gottesvorstellungen, religiöse Transzendenzvorstellungen und theistische Modelle ermöglicht hat – und auch heute noch ermöglicht. Weil gegenwärtig „das monotheistische Anschauungsmodell seine bisherige Selbstverständlichkeit und Akzeptanz und seine Plausibilität in dramatischer Weise verliert" (122), „nötigt" die aktuelle Krise den christlichen Kirchen „die Chance" auf, „nach Denkformen und einer Sprache zu suchen, mit denen die Botschaft Jesu der Mehrheit der Zeitgenossen wieder vermittelt und zugänglich gemacht werden kann" (123). F. formuliert ausgehend vom empirischen Befund Grundprinzipien der von ihm angedachten „Übersetzung" der „Botschaft Jesu" in die Denk- und Lebensverhältnisse der Gegenwart und kommt zu folgendem Schluss: „Christsein und christlicher Glaube lassen sich inhaltlich als das Leben aus dem Geist der Liebe umschreiben. Dazu bedarf es weder eines Zustimmungsglaubens noch kultischer Praktiken, weder mystischer Erlebnisse noch moralischer Vorschriften." (166)

Als katholische Pastoraltheologin teilt die Rez.in sowohl Inhalt und Dringlichkeit der *Anliegen* des Vf. s. Empirischer Befund und kultureller Wandel machen es unabdingbar notwendig, fundamental nach der Zukunft des christlichen Glaubens zu fragen. In der Tat gilt es, die Botschaft Jesu in die Gegenwart zu übersetzen und dafür angemessene Sprach- und Denkformen zu entwickeln. Dabei spielt die Begriffs- und damit die europäische Geistesgeschichte ohne Zweifel eine maßgebliche Rolle. Deren kompakte Darstellung und die zahlreichen Definitionen sind – nicht zuletzt für Studierende und Interessierte, die sich hier einen ersten Überblick verschaffen wollen – eine hilfreiche Fundgrube. Überdies freue ich mich immer, wenn systematische Theologen ihre Überlegungen einem empirischen und kultur- bzw. sozialwissenschaftlichen Kontext entspringen lassen.

Massive Schwierigkeiten sieht die Rez.in jedoch v. a. im theologischen Zugang, den F. zur Antwort auf diese Anliegen wählt. Dies mag freilich daran liegen, dass ich als Katholikin noch einem archaischen Paradigma anhänge, für das der christliche ethische Monotheismus nicht nur eine zeitspezifische Anschauungsform des menschlichen Bedürfnisses nach „Sinn" ist, sondern zeitübergreifenden, verbindlichen Offenbarungscharakter hat. Ebenso misst die Rez.in der Tradition und den damit verbundenen Inhalten theologische Relevanz zu. Diese sind natürlich zeitspezifisch zu übersetzen, aber nicht auf eine „kult-lose", „mystik-lose" und schon gar nicht „moral-lose" abstrakte Liebesbotschaft zu verkürzen. Wie zeigt sich denn „Liebe" konkret in allen Lebensbereichen ohne all diese „fleischlichen", „praktischen" und konkreten Ausdrucksformen? F. betont zwar, dass das Christentum eine *Lebensform* ist, konzentriert sich dann aber ausschließlich auf geistige, begriffliche und rationalistische Auslegungen sowohl der Genese der gegenwärtigen Krise als auch der christlichen Botschaft. Dies erscheint der Rez.in eine ziemlich willkürliche Reduktion, eben gerade nicht einer Lebensform erwachsend. Jesus wird zu einem „Botschafter" einer „Idee" – sein Jude-Sein (und damit seine Eingebundenheit in „Kult" und „Moral") wird ebenso irrelevant wie der christliche Glaube, dass er eine Offenbarungsgestalt ist. Die konkrete Geschichte des Christentums spielt bei der Genese der Gegenwart ebenso wenig eine Rolle wie der Glaube als konkret gelebte Praxis. Alles dreht sich um Begriffe und soll mit Begriffen u. a. Denkformen gelöst werden. Dies scheint der Rez.in zu kurz zu greifen. Solcherart „vergeistigt" und abstrahiert haben weder Kirche noch Glaube Zukunft. F. bleibt auf eigenartige Weise dem verhaftet, was er kritisiert: einem Religionsverständnis, das allein aus der Vernunft begründet wird; einem Reduktionismus des christlichen Glaubens, dessen Inhalte und Normen nicht beliebig dekonstruiert werden können. Die Kulturkritik ist ebenso wie die Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese tendenziell pessimistisch und nicht immer am aktuellen Forschungsstand. Die Darstellung der neuzeitlichen Religionskritik wird auf Reduktionismus konzentriert, ihr bleibender Wert für die Gegenwart zu wenig gewür-

digt – was vielleicht auch damit zusammenhängt, dass die aktuellen sozioreligiösen Transformationsprozesse (durch Migration, religiöse Pluralisierung, Debatte um den Islam) keine Erwähnung finden. Das Motiv einer gleichsam „unsichtbaren Liebeskirche" – ohne konkrete Manifestationen in Strukturen, Institutionen, Riten, Kult und Traditionen oder Ethik – ist mir als Katholikin nicht nur sehr fremd, es scheint der Rez.in auch bibeltheologisch nicht begründbar.

Dabei erscheint gerade der Ansatz, über Religiosität von der menschlichen Fähigkeit zur Sprache her zu denken, nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch sehr verheißungsvoll und könnte auch im Kontext des Offenbarungsglaubens fruchtbar gemacht werden. Ebenso zeigt die Fülle der Auslegungsmöglichkeiten des „Wortes Gottes", wie sie jüdische und christliche Tradition bezeugt, große Nähe zu F.s Überlegungen zur Vielfalt der Weltanschauungs- und Denkformen. Karl Rahners fundamentaltheologische Überlegungen – „Hörer des Wortes" sei hier nur exemplarisch genannt – wären hier eine ideale Ergänzung, ein anthropologisches Religionsverständnis in einem offenbarungstheologischen Horizont weiterzudenken.

Wien Regina Polak

Haberer, Johanna: **Digitale Theologie.** Gott und die Medienrevolution der Gegenwart. – München: Kösel 2015. 208 S., brosch. € 16,99 ISBN: 978–3–466–37124–2

Die Digitalisierung in Technik, Wirtschaft und Gesellschaft stellt nicht nur generell neue Fragen an die Sozial- und Medienethik, sondern auch an eine spezifisch christlich geprägte Medien- und Kommunikationsethik. Von dieser Notwendigkeit ausgehend analysiert die evangelische Theologin Johanna Haberer, aus welchen Erkenntnissen der biblischen und theologischen Traditionen des Christentums sich Bewertungsmuster zur Beurteilung des gegenwärtigen Kulturwandels entwickeln lassen: Können alte (und bewährte) religiös begründete Einsichten über den Menschen dabei helfen, so fragt sie, sich in der neuen digitalen Welt zurechtzufinden?

H. beginnt ihre Suche in den Schriften des AT und NT, wird fündig in Erkenntnissen der prophetischen und der Weisheitsliteratur, schließlich auch in den Evangelien und den paulinischen Briefen. Bereits dort findet sie Überlegungen zu Partizipation, Transparenz, Gemeinschaft oder Kontrolle, die aus ihrer Sicht übertragbar auf die aktuelle Medienwirklichkeit sind.

Es müsse etwa, so folgert H. aus der „biblischen Mastererzählung", ein dringendes Anliegen für Christen sein, für hierarchiefreie und selbstbestimmte Kommunikation einzutreten, da sich das Gegenüber von politischer Macht und der Kritik daran durch die ganze Bibel ziehe. Dazu zähle ebenfalls die Ablehnung jeglicher Zensur, die immer nur dem Machterhalt der Herrschenden diene. Aus der biblischen Forderung, für die Sprachlosen und Ausgegrenzten einer Gesellschaft einzutreten, folgert sie die Notwendigkeit einer Kommunikationsgerechtigkeit. Und angesichts der Mach- bzw. Denkbarkeit einer digitalen Unsterblichkeit weist die Vf.in auf die christliche Überzeugung hin, dass alles menschliche Leben einmalig und endlich ist.

Ausführlich widmet sie sich dann aus einer publizistischen Perspektive dem Wirken der Reformatoren, die sie als entscheidende Wegbereiter der Sozialen Medien sieht. Denn der Reformation verdanken wir nach H. „eine Kultur des Wettbewerbs der Argumente, der Pluralität und der Multiperspektivität, die in der digitalen Vernetzung ihre Perfektion erreicht".

Erst durch Luthers Thesenanschlag sei, so H., in der Gesellschaft „das Recht zu Posten" etabliert, durch die Flugschriften der Reformatoren die Massenkommunikation verwirklicht worden: Die Muster der bis dahin üblichen Kommunikation seien vom Kopf auf die Füße gestellt worden. Man könne, so fasst H. diesen Befund zusammen, „ohne Einschränkungen behaupten, dass die evangelische Publizistik die Mutter der modernen Medienwelt" darstelle.

Das neue Kommunikationsmodell der Reformation beruht nach H. wesentlich auf der Entdeckung des „Ich", also des Individuums in seiner Rolle als Kommunikationspartner Gottes. Deshalb beleuchtet die Vf.in im Folgenden die Theorien und Gedanken ganz unterschiedlicher Denker und Autoren der Medien- und Religionsgeschichte und deren „Ich-Konstruktionen". Diese Menschen sind so verschiedene Persönlichkeiten wie die Poetin Sappho aus Lesbos, erneut Martin Luther, aber auch Martin Buber, Dietrich Bonhoeffer oder (der Katholik) Marshall McLuhan.

H. gelangt durch diese Betrachtung zur Erkenntnis, dass die Vision einer digitalen Welt „das Produkt einer aufgeklärten christlich-westlichen Kultur" sei, in deren Zentrum der Einzelne steht.

Der Abschnitt „In der neuen digitalen Welt" widmet sich zunächst den „religiösen Sprachspielen" der digitalen Medienkultur. Geprägt ist dieser Teil des Buches von der grundlegenden Wahrnehmung, dass die Digitalisierung alle Bereiche des persönlichen und sozialen Lebens umfasst und damit eine quasireligiöse Dimension zugesprochen bekommt. Anschaulich wird das an Begriffen wie der „Cloud" (man vergleiche das mit dem biblischen Bild von der „Wolke", einem Ort, an dem Gott gegenwärtig sein kann), an taufähnlichen Vorgängen wie der Registrierung eines Users von Internetdiensten mit einem (neuen) Benutzernamen, der „Gnade" der scheinbar kostenlosem Angebote im Netz u. a.

H. analysiert dann kritisch die „Heilsversprechen" des Digitalen: Die globale Verständigung als Ende der babylonischen Sprachverwirrung sowie die „Datenewigkeit", die sich über die Vorläufigkeit weltlicher Macht stelle, ihrerseits aber einen totalitären Anspruch erhebe. H. kritisiert eine „Verflachung des Denkens" durch das Digitale, fragt nach Freiheit und Abhängigkeit im Netz und stellt angesichts virtueller Kontaktmöglichkeiten die Frage „Wer ist mein Nächster?".

Schließlich stellt die Vf.in „10 Gebote für die digitale Welt" auf, die sich auf die zuvor kritisch analysierten Dimensionen digitaler Kommunikation beziehen. Die Struktur dieser 10 Gebote lehnt sie dabei an die der atl. 10 Gebote an: Es geht dabei um die „Heiligung des netzfreien Tages", den Verbot illegalen Downloads und „schwacher Beziehungen" (den sog. „short time relations", die einen Teil des Erfolgs von Partnerschaftsbörsen im Internet ausmachen) und auch darum, nicht zu töten – allerdings nur im übertragenen Sinn der Vernichtung menschlicher Existenzen im Netz. An dieser Stelle zeigen sich jedoch die Grenzen der Anwendbarkeit religiöser Vorschriften auf das Netz, das eben in weiten Teilen doch noch zu virtuell ist – die Lebenswirklichkeit der atl. Gebote lässt sich nicht unbegrenzt auf das digitale Leben übertragen.

H. wählt einen sehr umfassenden Ansatz der Analyse und Bewertung digitaler Kommunikation, der keinen Lebensbereich ausschließt. Es geht ihr ebenso um die Verurteilung von Kinderpornographie wie um den Umgang mit Whistleblowern, um Kommunikationsfreiheit ebenso wie um digitalen Rufmord, um Abhängigkeit und Abstinenz vom Internet genauso wie um den digitalen Anteil sozialer Beziehungen. Dabei zeigt sich, dass religiös begründete Werte und Handlungsmaximen oft eine gewisse Relevanz für den Umgang mit digitalen Medien haben. Allerdings ist diese Relevanz unterschiedlich stark ausgeprägt. Vieles, was H. für digitale Medien postuliert, ergibt sich quasi unverändert aus der traditionellen christlichen Medienethik. Die Bedeutung und Wechselwirkung der Reformation für und mit den Massenmedien ist ebenso unbestritten, auch wenn der Gebrauch Sozialer Medien heute eine interessante Perspektive hinzufügt.

Mit ihrer umfassenden Methodik zeigt die Vf.in, dass sie sich auf dem aktuellen Stand der kommunikationswissenschaftlichen und medienethischen Diskussion bewegt und sich der universellen Relevanz der Digitalisierung für Individuum und Gesellschaft sowie der Chancen und Risiken der Entwicklung bewusst ist. Zugleich wird deutlich, dass bei ihr mit zunehmender Konkretisierung auf den konkreten Gebrauch eine kritische Einstellung gegenüber digitalen Kommunikationsmustern und -mitteln die Überhand gewinnt. Dies wohl v. a. deshalb, weil sie es für entscheidend hält, dass Menschen die Hoheit über ihre Identität und ihre Kommunikation nur bewahren können, wenn sie ausreichend über mögliche Risiken informiert sind. Auch deshalb sind die das Buch abschließenden 10 Gebote tendenziell in erster Linie Weisungen, die Gefahren bewusst machen sollen.

Trotz dieser gegen Ende eher kritischen Haltung gegenüber neuen digitalen Kommunikationsformen liefert H. mit ihrem Werk keine so pessimistische Sicht auf die Digitalisierung, wie das andere Vf. (so etwa Jaron Lanier, Andrew Keen, Manfred Spitzer oder Evgeny Morozov) tun. Das Buch kann deshalb eine gute Grundlage sein, sich den gegenwärtigen medienethischen Herausforderungen kritisch, aber objektiv aus einer genuin christlichen Perspektive zu nähern.

Frankfurt a. M. Michael Hertl

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

Zeitschriften

Cristianesimo nella storia. Vol. 36, No. 2, 2015 ISSN: 0393–3598: 241–250: Ruggieri, G.: Forma evangelii – forma ecclesiae. Editoriale; 251–276: Sheridan, M.: „Segregati a credentium turbis". Historical and theological reflections on ecclesial aspects of monastic origins; 277–298: Selge, K.-V.: Valdes von Lyon und Franz von Assisi und ihre Nachwirkungen in der „abendländischen" Christentumsgeschichte. Einige Überlegungen fünfzig Jahre danach (nach meinen ersten Wortmeldungen zu ihrem Verständnis: 1962 und 1966); 299–328: Lambertini, R.: „Idem quod evangelium Christi". Interpretazioni dell'identità tra Regola francescana e Vangelo da Olivi a Clareno; 329–340: Arnold, M.: Église et proclamation de l'Évangile selon Martin Luther; 341–376: Garzaniti, M.: Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa–1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa; 367–402: Oaculati, R.: L'evangelo e le riforme ecclesiastiche del XVI secolo nella storiografia di Gottfried Arnold; 403–428: Gisel, P.: La dialectique de l'Évangile et de l'Église chez Karl Barth. Une surdétermination christologique finalement homogénéisante?; 429–444: Philibert, O. P., P.: Chenu's Vision of the Gospel and Church Institutions.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 91, Fasc. 3, 2015 ISSN: 0013–9513: 365–391: Lindemann, A.: Jesus Christus und die Mythologie: Bultmanns Mythos-Verständnis und seine Evangelien-Auslegung; 393–414: Labahn, M.: Den frühchristlichen Wundergeschichten Sinn für die Gegenwart entlocken: Rudolf Bultmanns Modell der Entmythologisierung und neuere Sinndeutungen der Wundergeschichten Jesu; 415–460: Baasland, E.: Consistent Jesus Research? Bultmann's *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921) and *Jesus* (1926) Revisited; 461–479: Landmesser, C.: Geschichte und Eschatologie: Rudolf Bultmanns *Gifford Lectures* aus dem Jahr 1955; 481–497: Schröter, J.: Mythologie und Geschichte: Rudolf Bultmanns Sicht der urchristlichen Geschichtsauffassung im Horizont von Beobachtungen zu Paulus und Lukas; 499–520: Körtner, U.H.J.: Offenbarung als Krisis: Bultmanns Interpretation der Eschatologie des Johannesevangeliums; 521–546: Van Belle, G.: „Blessed are those who have not seen and yet have come to believe": Rudolf Bultmann's Interpretation of the „Signs" in the Fourth Gospel.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 62. Jahrgang, Heft 1, 2015 ISSN: 0016–0725: 5–24: Vonlanthen, M.: La notion d'οἰκείωσις dans l'explication de la relation de l'Intellect et de l'Âme chez Plotin; 25–44: Lipowicz, M.: Das Leben als das Unaussprechliche – oder: Simmel und Wittgenstein als Vordenker der Postmoderne; 45–78: Schelhas, J.: Dieses Leben gibt zu denken. Überlegungen zum dogmatischen Ansatzpunkt; 79–100: von Sass, H.: Event-Management. Vom Ereignis und seinem theologischen Horizont; 101–120: Navrátilová, O.: Staat und Religion bei Hobbes und Hegel: zwei Auffassungen des Säkularstaates; 121–141: Kirchschläger, P.G.: Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründungsweg der Menschenrechte; 142–160: Göcke, B.P.: Eine Analyse der Unendlichkeit Gottes; 161–170: Marafioti, R.M.: Le „meditazioni metafisiche" di Heidegger. Su una recente interpretazione della lettura heideggeriana di Cartesio; 171–180: Schroeter, F.: Moralité et égoïsme.

Recherches de Science Religieuse. Tome 103, No. 3, 2015 ISSN: 2104–3884: 329–350: Andrevon, T.M.: Des textes et des événements. Bilan de cinquante années de réception de *Nostra Aetate*; 351–368: Lanfranchi, P.: Le « modèle » et le « faits »: Daniel Boyarin théoricien de la partition entre christianisme et judaïsme; 369–396: Comeau, G. / Krygier, R.: L'actualité de l'élection traitée selon deux perspectives différentes en « écriture dialogale »; 397–418: Neuhaus, D.: Le dialogue juifs-chrétiens et la question de la Terre d'Israël.

Recherches de Science Religieuse. Tome 103, No. 4, 2015 ISSN: 2104–3884: 487–504: Meyer, D.: Les fondements de l'herméneutique rabbinique du contournement de la violence; 505–524: Rognon, F.: Bible et violence: quelles dialectiques?; 525–540: Solari, G.: L'ajournement de la fin. La temporalité de la vérité dans l'*Apologeticus* et le *De prescriptione haereticorum* de Tertullien; 541–566: Cuchet, G.: « Thèse » doctrinale et « hypothèse » pastorale. Essai sur la dialectique historique du catholicisme à l'époque contemporaire; 567–578: Theobald, C.: « Jusqu'à ce que s'ouvre uni voie ... » À propos du dernier ouvrage de Joseph Moingt, *Croire au Dieu qui vient.*

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 99, No. 1, 2015 ISSN: 0035–2209: 3–24: Arbib, D.: Philosophie et révélation dans le *Kuzari* de Juda Hallévi; 25–48: Guibal, F.: La marche à *L'Étoile* de Franz Rosenzweig; 49–96: De Franceschi, S.H.: Le *Dictionnaire de théologie catholique* et le statut épistémologique de la théologie. La contribution des théologiens du Saulchoir au débat sur la science théologique dans l'entre-deux-guerres; 97–120: Dahan, G.: Mythe et histoire dans l'exégèse médiévale de la Genèse. Quelques notes préliminaires; 121–154: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 99, No. 2, 2015 ISSN: 0035–2209: 185–216: Ols, D.: Aperçus sur la christologie de Thomas d'Aquin. *Commentaire aux Sentences, Somme contre les Gentils* et *Somme de theologie*; 217–238: Sabathé, M.: L'originalité de la doctrine trinitaire du *Commentaire de l'évangile selon saint Jean* par saint Thomas d'Aquin; 239–266: Mehl, É.: De Copernic à Descartes: l'empyrée, la parallaxe stellaire et le mouvement de la Terre; 267–280: Tommasi, F.V.: Erich Przywara et Edith Stein: de l'analogie de l'être à l'analogie de la personne; 281–338: Meunier, B.: Bulletin de patrologie (annexe par Ph. Dockwiller); 339–372: Jossua, J.-P.: Bulletin de théologie littéraire (annexe par J.-L. et H. Cousin).

Revue théologique de Louvain. 46e Année, Fasc. 3, 2015 ISSN: 0080–2654: 321–340: Theobald, C.: L'exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium.* Esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II; 341–368: Famerée, J.: Les décrets *Unitatis redintegratio* et *Orientalium Ecclesiarum.* Quels enjeux pour aujourd'hui?; 369–398: De Mori, G.: Une théologie à l'école des pauvres. Les nouvelles « frontières » de la théologie de la libération; 399–421: Auwers, J.-M.: La Traduction liturgique de la Bible.

Revue théologique de Louvain. 46e Année, Fasc. 4, 2015 ISSN: 0080–2654: 490–514: Famerée, J.: Le décret Christus Dominus. Une reconfiguration du ministère épiscopal?; 515–556: Ganoczy, A.: Le rôle structurant de l'exégèse historico-critique en théologie systématique; 557–588: Parmentier, É.: Malaises dans le genre. Les recherches sur le genre dans les sciences et en théologie chrétienne; 589–612: Cazalis, R.: L'open panenthéisme émergentiste de Philip Clayton.

Theologie der Gegenwart. 58. Jahrgang, Heft 3, 2015 ISSN: 0342–1457: 162–170: Mödl, L.: Kontrolle prophetisch. Wie kann in unserer Kirche die Buße wieder ernsthafter werden?; 171–181: Deselaers, P.: Spiegelblicke für Prediger. Die Predigt als „Antwort auf seine Liebe" (Papst Franziskus) – Erwägungen zu „Evangelii Gaudium"; 182–195: Parappally, J.: Migration, Minderheit und Mission. Indische Erfahrungen – theologische Reflexion; 196–211: Friemel, F.G.: Die Verweigerung. Kardinal Bengsch und die Rezeption der Pastoralkonstitution in der Kirche in der DDR; 212–235: Baumgart, N.C.: „Es werde Licht!" Zu Gottes erstem Werk in der Schöpfungserzählung Gen 1,1–2,3.

Theologie der Gegenwart. 58. Jahrgang, Heft 4, 2015 ISSN: 0342–1457: 242–260: Steins, G.: Zum Ansatzpunkt alttestamentlicher Schöpfungstheologie. Ein Vorschlag in kanonischer Perspektive; 261–276: Konkel, M.: Diesseits von Eden. Überlegungen zur sog. „Sündenfallerzählung" (Gen 2–3); 277–289: Bauer, T.J.: Gottes gute Schöpfung? Neutestamentliche Anmerkungen und Rückfragen; 290–302: Freitag, J.: Welchen Schöpfer hat die Schöpfung; 303–316: Mack, E.: Tötet die Wirtschaft wirklich? Katholische Wirtschaftsethik zwischen dem II. Vatikanum und Laudato si'.

Theological Studies. Vol. 76, No. 3, 2015 ISSN: 0040–5639: 423–447: Pambrun, J.R.: Conflict in Current Roman Catholic Systematic Theology: A Diagnosis and Response; 448–467: Ormerod, N.: A (Non-Communio) Trinitarian Ecclesiology: Grounded in Grace, Lived in Faith, Hope and Charity; 468–454: Ryliškyt, L.: Post-Gulag Christology: Contextual Considerations from a Lithuanian Perspective; 485–502: Edwards, D.: Toward a Theology of Divine Action: William R. Stoeger, S.J., on the Laws of Nature; 503–530: Chia, E.K.-F.: Ecumenical Pilgrimage toward World Christianity; 531–549: Moreland, A.B.: The Qur'an and the Doctrine of Private Revelation: A Theological Proposal; 550–571: Faggioli, M.: The Roman Curia at and after Vatican II: Legal-Rational or Theological Reform; 572–595: Weithman, P.: Piketty and the Pope: A Dialogue Begun.

Theological Studies. Vol. 76, No. 4, 2015 ISSN: 0040–5639: 675–697: Karuvelil, S.J., G.: To Whom Am I Speaking? Communication, Culture, and Fundamental Theology; 698–717: Cavanaugh, W.T.: Return of the Golden Calf: Economy, Idolatry, and Secularization since *Gaudium et Spes*; 718–741: Brotherton, J.E.: Presuppositions of Balthasar's Universalist Hope and Maritain's Alternative Eschatological Proposal; 742–764: Torretta, O.P., G.: Preaching on Laughter: The Theology of Laughter in Augustine's Sermons; 765–784: Clifton, S.: Theodicy, Disability, and Fragility: An Attempt to Find Meaning in the Aftermath of Quadriplegia; 785–812: Carney, J.J.: A Generation after Genocide: Catholic Reconciliation in Rwanda.

Zeitschrift für katholische Theologie. 137. Band, Heft 3–4, 2015 ISSN: 0044–2895: 249–265: Siebenrock, R.: „Universales Sakrament des Heils". Die dogmatische Konstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer „ersten Reflexionsstufe"; 266–284: Bauer, C.F.: Ämter des ganzen Volkes Gottes? Umrisse einer messianischen Ekklesiologie im Horizont von Lumen Gentium; 285–298: Böttigheimer, C.: Das kirchliche Amt vor neuen Herausforderungen? Problembestimmung und Lösungsansätze; 299–313: Breitsching, K.: Die Theologie des Amtes in Lumen Gentium und das Ämterrecht im CIC 1983; 314–333: Vletsis, A.: Einig in der Theologie der Ämter? Das Amtsverständnis in Lumen Gentium aus der Sicht der orthodoxen Theologie; 334–345: Schattner-Rieser, U.: Die Amtsbestellung und Berufungsfrage im antiken Judentum und die Frage der Quelle des christlichen Amtsverständnisses; 346–365: Repschinski SJ, B.: *Ekklesia* als Kultgemeinde oder Volksversammlung? Zur Genese des Begriffs in Apostelgeschichte und Matthäusevangelium; 366–384: Lössl, J.: Amt als Lehramt – Kirche und Schule im zweiten Jahrhundert.

Exegese / Bibelwissenschaft

59. Bericht der Stiftung, 48. Forschungsbericht des Instituts, hg. v. Stiftung Vetus Latina. – Beuron: Herder 2015. 40 S., brosch. € o.A. Bestellnr. 940412.

Ebner, Martin: Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 395 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 61), pb. € 52,00 ISBN: 978–3–460–06611–3.

Frauen, Männer, Engel. Perspektiven zu 1 Kor 11,2–16, hg. v. Torsten Jantsch. – Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. (VIII) 247 S. (Biblisch-Theologische Studien, 152), pb. € 34,00 ISBN: 978–3–7887–2867–0.

Vetus Latina. Evangelium Secundum Marcum. Fascicule 5. Mc 6,17–8,11, hg. v. Vetus Latina. – Freiburg: Herder 2015. 400 S. (Vetus Latina. Neues Testament, 17), geb. € 64,00 ISBN: 978–3–451–00590–9.

Wenger, Stefan: Wanderung zwischen den Welten. Elin und Jakobus über Gott und das Leid. – Münster: Aschendorff 2015. 226 S. (Glaube und Gesellschaft, 2), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–402–12002–6.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXIX. Pars I. Super I Librum Sententiarium. Distinctiones 1–3, hg. v. Maria Burger. – Münster: Aschendorff 2015. (LXXXV) 122 S., kt € 114,00 ISBN: 978–3–402–10114–8.

Kampf oder Dialog? Conflict/Dialogue? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustinus „De ciuitate dei". Augustine's Engagement with Cultures in „De ciuitate dei". Internationales Symposium/International Symposium Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 25.–29. September 2012, hg. v. Christof Müller. – Würzburg: Augustinus 2015. 583 S. (Res et Signa, Augustinus-Studien, 11), kt € 48,00 ISBN: 978–3–429–04188–5.

Lehner, Ulrich L.: Mönche und Nonnen im Klosterkerker. Ein verdrängtes Kapitel Kirchengeschichte. – Kevelaer: topos 2015. 174 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–8367–1004–6.

Marschler, Thomas: Praelati et praedicatores. Albertus Magnus über das kirchliche Leitungs- und Verkündigungsamt. – Münster: Aschendorff 2015. 77 S. (Lectio Albertina, 16), kt € 9,20 ISBN: 978–3–402–11197–0.

Peters, Tiemo Rainer / Senner, Walter: Bewahren und bewähren. Historische und politische Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin, hg. v. Thomas Eggensperger. – Ostfildern: Grünewald 2015. 175 S., geb. € 25,00 ISBN: 978–3–7867–3042–2.

Somos, Róbert: Logic and Argumentation in Origen. – Münster: Aschendorff 2015. 238 S. (Adamantiana, 7), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–402–13717–8.

Philosophie

A Catholic Minority Church in a World of Seekers, hg. v. Staf Hellemans / Peter Jonkers. – Washington: Council for Research in Values and Philosophy 2015. 297 S. (Cultural Heritage and Contemporary Change; Series IV. Western Philosophical Studies, Volume 9; Series VIII. Christian Philosophical Studies, 11), pb. $ 17,50 ISBN: 978–1–56518–301–8.

Bordat, Josef: Credo. Wissen, was man glaubt. – Nürnberg: Lepanto 2016. 168 S., kt € 13,90 ISBN: 978–3–942605–13–7.

Katholische Kirche und Moderne, hg. v. Oliver J. Wiertz. – Münster: Aschendorff 2015. (X) 431 S. (Frankfurter Theologische Studien, 73), geb. € 64,00 ISBN: 978–3–402–16062–6.

Dogmatik

Aufbruch aus der Erstarrung. Konzilstexte vom Kirchenvolk neu kommentiert, hg. v. Georg Kraus / Hans Peter Hurka / Erwin Koller. – Berlin: Lit 2015. (VII) 320 S. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, 50), kt € 24,90 ISBN: 978–3–643–12802–7.

Guardini, Romano: 1945. Worte zur Neuorientierung. – Ostfildern: Grünewald 2016. 256 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–7867–3047–7.

Hedwig, Klaus: Circa Particularia. Studien zu Thomas von Aquin, hg. v. Manfred Gerwing. – Regensburg: Pustet 2015. 355 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2728–8.

Schumacher, Thomas: Ehe als Sakrament verstehen. – München: Pneuma 2015. 218 S., pb. € 19,95 ISBN: 978–3–942013–31–4.

Praktische Theologie

Arntz, Norbert: Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche. – Kevelaer: topos 2015. 223 S., kt € 12,95 ISBN: 978–3–8367–1037–4.

Knobloch, Stefan: Überschreitungen. Biblische Glaubenserfahrungen als Schlüssel heutiger Sinnsuche. – Ostfildern: Grünewald 2016. 156 S., brosch. € 14,99 ISBN: 978–3–7867–3076–7.

Kunst im Religionsunterricht – Funktion und Wirkung. Entwicklung und Erprobung empirischer Verfahren, hg. v. Claudia Gärtner / Andreas Brenne. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 310 S., pb. € 34,99 ISBN: 978–3–17–023397–3.

Schlink, Edmund: Die Vision des Papstes. Erzählung. – Kevelar: topos 2015. 173 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–8367–0005–4.

Wollbold, Andreas: Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen – gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten? – Regensburg: Pustet 2015. 272 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–7917–2661–8.

Liturgiewissenschaft

Approaching the Threshold of Mystery. Liturgical Worlds and Theological Spaces, hg. v. Joris Geldhof / Daniel Minch / Trevor Maine. – Regensburg: Pustet 2015. 216 S. (Theologie der Liturgie, 10), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2741–7.

Fundamentaltheologie des Sakramentalen. Eine Auseinandersetzung mit Louis-Marie Chauvets „Symbol und Sakrament", hg. v. Martin Stuflesser. – Regensburg: Pustet 2015. 220 S. (Theologie der Liturgie, 9), pb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2735–6.

Kirchgessner, Bernhard: Barmherzigkeit hat ein Gesicht. Bildbetrachtungen zu Festen im Kirchenjahr. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016. 205 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–34780–1.

Liturges et liturgistes: fructification de leurs apports dans l'aujourd'hui des élises, hg. v. André Lossky / Goran Sekulovski. – Münster: Aschendorff 2015. 371 S. (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge, 59), kt € 52,00 ISBN: 978–3–402–11331–8.

Spiritualität

Fuchs, Stephen Lewis: Was steckt für mich drin? Wir entdecken uns selbst in Erzählungen der Tora! – Struvenhütten: Mutual Blessing Edition 2015. 112 S., kt € 10,20 ISBN: 978–3–9817459–0–0.

Müller, Klaus: Gottes ABC. Gedanken und Texte zum Lesejahr C. – Münster: Aschendorff 2015. 347 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–13042–1.

Papst Franziskus. Texte, die ihn prägten, hg. v. Michael Sievernich. – Darmstadt: Schneider 2015. 256 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–650–40089–5.

Papst Franziskus: Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli. – München: Kösel 2016. 126 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–466–37173–0.

Welte, Bernhard: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. – Kevelaer: topos 2015. 93 S., kt € 8,95 ISBN: 978–3–8367–1027–5.

Zwischen Gebet, Reform und sozialem Dienst. Franziskanisch inspirierte Frauen in den Umbrüchen ihrer Zeit, hg. v. Michaela Sohn-Kronthaler / Willibald Hopfgartner / Paul Zahner. – Innsbruck: Tyrolia 2015. 311 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 29), pb. € 27,00 ISBN: 978–3–7022–3392–1.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Thomas Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
PD Dr. Matthias Blum, Fabeckstr. 23–25, 14195 Berlin
Dr. Daniela Blum, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Robert L. Brawley, 112 Wright Hill Dr., Durham, NC 27712, USA
Dr. Burkhard Conrad OPL, Am Mariendom 4, 20099 Hamburg
Dr. Jakob Helmut Deibl OSB, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
Mag. Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Marco Frenschkowski, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Dr. Annett Giercke-Ungermann, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Dr. Bruno Norbert Hannöver O.Cist., Hohenzollernring 60, 48145 Münster
Dr. Jan Heilmann, Weberplatz 5, 01062 Dresden
Dr. Michael Hertl, Liebfrauenstr. 4, 60313 Frankfurt
Prof. Dr. Andreas Holzem, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Dr. Steffen Jöris, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Jun.-Prof. Dr. Katharina Klöcker, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
PD Dr. Malte Dominik Krüger, Franckeplatz 1/30, 06099 Halle (Saale)
Prof. Dr. Gerhard Kruip, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
PD Dr. Mirja Kutzer, Diagonale 9, 34127 Kassel
Prof. Dr. Raimund Lachner, Driverstr. 32, 49377 Vechta
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Simone Paganini, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
PD Dr. Stefanie Pfister, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Prof. Dr. Gert Pickel, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Ass.-Prof. Dr. Regina Polak, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Weberplatz 5, 01062 Dresden
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Dr. Risto Saarinen, P.O. Box 4 (Vuorikatu 3), 00014 Helsinki, Finnland
Lara Sabel, Hüfferstr. 27, 40149 Münster
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Jens Schröter, Burgstr. 26, 10099 Berlin
PD Dr. Anke Silomon, Fritschestr. 50, 10627 Berlin
Dr. Christian Ströbele, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, 33098 Paderborn
Pfr. Dr. Beat Weber, Birrmoosstr. 5, 3673 Linden, Schweiz
Marie-Kathrin Zylka, Tuchinger Str. 21 d, 85356 Freising

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Hüfferstr. 27, 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.

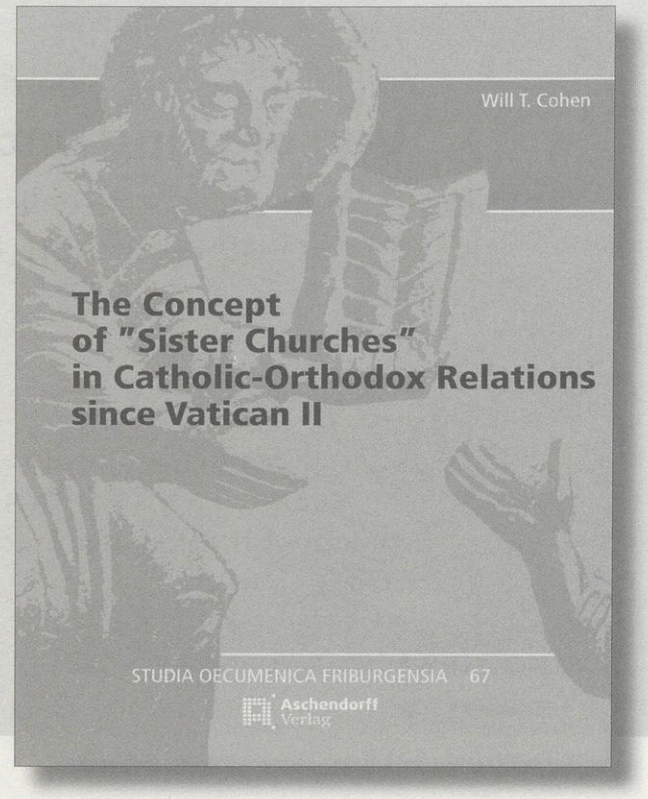
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Printed in Germany
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2016 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

Will T. Cohen

The Concept of "Sister Churches" in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II

2016, XVI und 320 Seiten, kart. 39,– € | sFr 52,20.
ISBN 978-3-402-12000-2
Studia Oecumenica Friburgensia 67



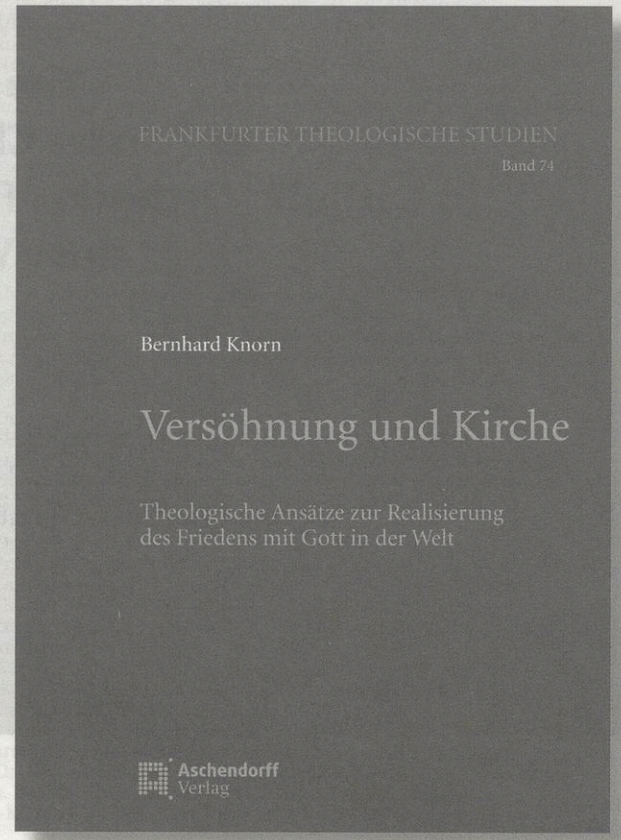
Often invoked between Vatican II and the end of the 20th century by both Orthodox and Catholic officials across their confessional division, the expression "sister churches" reflected their growing rapprochement, as well as a shift on the Catholic side from a more centralized ecclesiology to one more attentive to the local church and conciliarity. Pope John Paul II in his 1995 encyclical Ut Unum Sint spoke significantly of a "doctrine of sister churches" that would help guide Catholics and Orthodox toward unity along a path of mutual respect rather than either tradition's submission to the other. In his comprehensive treatment of the history of the expression "sister churches" over half a century of Catholic-Orthodox relations, Dr. Will Cohen explores why the concept developed as it did, why it was so fiercely contested, and what remains vital about the concept today. In the process, Dr. Cohen illuminates the ways in which Catholic and Orthodox ecclesiology, respectively, is each most capable of renewing and sustaining its proper balance when open to the authentic gifts of the other.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Bernhard Knorn

Versöhnung und Kirche

Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt



2016, 384 Seiten, kart. 49,– € | sFr 65,60.
ISBN 978-3-402-16061-9
Frankfurter Theologische Studien, Band 74

Die Kirchen und viele Christen engagieren sich weltweit für Frieden und Versöhnung. Dennoch fehlt eine umfassende systematische Theologie der Versöhnung aus katholischer Perspektive. Die vorliegende Studie liefert dafür wichtige Bausteine. Sie begründet das genannte Engagement theologisch. Zwei Fragen sollen beantwortet werden: Inwiefern kann die Erlösung auch als Versöhnung zwischen Gott und den Menschen verstanden werden? In welcher Beziehung steht die Versöhnung mit Gott zum menschlichen Versöhnungshandeln in der Welt? Ein christliches Versöhnungsverständnis unterscheidet sich einem weltlichen. So sind Kriterien für einen spezifisch christlichen Versöhnungsbegriff zu erarbeiten, der für die Fragen von Erlösung und Kirche zutrifft. Dazu werden im soteriologischen Teil folgende Themen behandelt: die zu versöhnende Gemeinschaft der Menschen mit Gott, die Deutung von Jesu Kreuzestod und Auferweckung als Versöhnungshandeln sowie der Dienst der Versöhnung aus der paulinischen Apostolatstheologie. Inwiefern diese Versöhnung in einer auch von Sünde gezeichneten Kirche erfahrbar werden kann, wird im ekklesiologischen Teil untersucht. Seine Schwerpunkte liegen auf der Gestalt und dem Handeln der Kirche. Das Ziel ist ein sakramentales Verständnis der Kirche: Die Versöhnung mit Gott stellt sich unter bestimmten Voraussetzungen in menschlich-weltlicher Versöhnung dar.

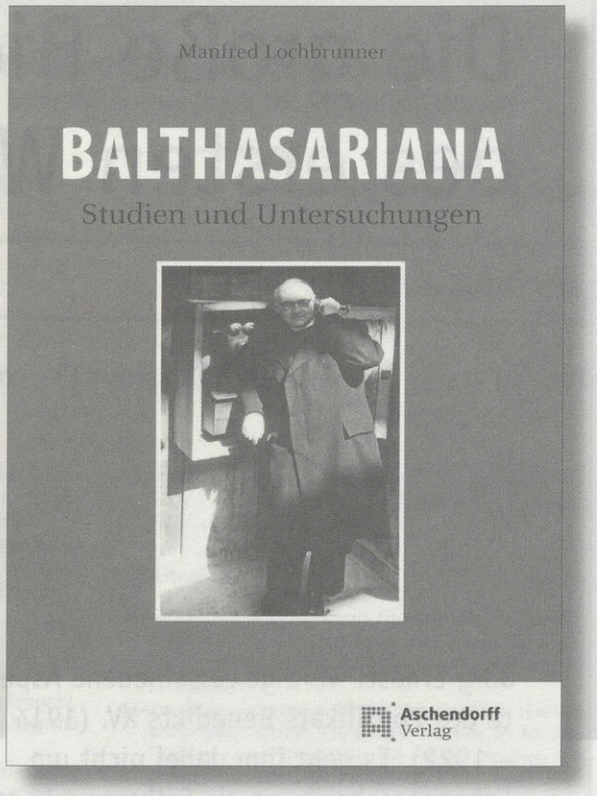
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Manfred Lochbrunner

BALTHASARIANA

Studien und Untersuchungen

2016, 264 Seiten, geb. 48,– € | sFr 64,20.
ISBN 978-3-402-13156-5



Unter dem Titel „Balthasariana" legt der namhafte Balthasar-Forscher substantielle Früchte seiner Arbeit aus den zurückliegenden fünfzehn Jahren vor. Neben systematischen Studien zu theologischen Themen findet man Spezialuntersuchungen zu biographischen Aspekten und gewinnt einen Einblick in seine Tätigkeit als Rezensent relevanter Sekundärliteratur. Im letzten Kapitel tritt der Autor selbst als Zeitzeuge hervor und berichtet von seinen Kontakten und Begegnungen mit dem Basler Theologen. Aus ganz unterschiedlichen Blickrichtungen fällt neues Licht auf das Leben und Werk jenes Protagonisten, den Henri de Lubac einmal als den „vielleicht gebildetsten Mann seiner Zeit" bezeichnet hat.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Die große Biographie zum Papst des ersten Weltkriegs

Jörg Ernesti würdigt verschiedene Aspekte des Pontifikats Benedikts XV. (1914 – 1922). Es geht ihm dabei nicht um Lebensbeschreibung als Selbstzweck, sondern darum, den Beitrag dieser Persönlichkeit zur Kirchen- und Theologiegeschichte in den Blick zu nehmen. Hat der Mann aus Genua, der in schwerer Zeit nur gut sieben Jahre auf dem Stuhl Petri saß, bleibende Spuren in seiner Kirche hinterlassen? Das Buch zeigt, wie das Wirken Benedikts XV. während des Ersten Weltkriegs und in den unmittelbaren Nachkriegsjahren die moderne Außenpolitik des Heiligen Stuhls geprägt und bis in unsere Tage bestimmt hat: Durch konsequente Neutralitätspolitik wird sowohl humanitäre Hilfe als auch Friedensvermittlung möglich.



Jörg Ernesti
Benedikt XV.
Papst zwischen den Fronten
336 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 34,99 / SFr 45.50 / € [A] 36,-
ISBN 978-3-451-31015-7

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2016 | 112. Jahrgang

Anders-Ort Kloster. Perspektiven einer Theologie des Ordenslebens (Thomas Eggensperger) . . . Sp. 179

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 189

Jeremias, Jörg: Theologie des Alten Testaments (Andreas Michel)
Samuel, Harald: Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament (Joachim Eck)
Johnson, Benjamin J.M.: Reading David and Goliath in Greek and Hebrew. A Literary Approach (Christine Treu)
Dangl, Oskar: Das Buch Habakuk (Burkard M. Zapff)
Kartje, John: Wisdom Epistemology in the Psalter. A Study of Psalms 1, 73, 90, and 107 (Sigrid Eder)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 199

Bieberstein, Sabine: Jesus und die Evangelien (Eckart David Schmidt)
Klaiber, Walter: Das Matthäusevangelium. Teilband 1: Mt 1,1–16,20 (Olaf Rölver)
Klein, Hans: Zwei intertestamentarische Hymnen im Lukasevangelium. Benediktus und Magnifikat (Christian Wetz)
Juschka, Katrin: „Geheiligt werde dein Name!". Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Namensheiligung im Vaterunser (Alois Stimpfle)
Schmidt, Eckart David: „Das Wort Gottes immer mehr zu lieben". Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegesegeschichte der römisch-katholischen Kirche (Robert Vorholt)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 207

Hirschmann, Vera: Die Kirche der Reinen. Kirchen- und sozialhistorische Studie zu den Novatianern im 3. bis 5. Jahrhundert (Stefan Klug)
Jaser, Christian: Ecclesia maledicens. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter (Thomas Bauer)
Schütz, Johannes: Hüter der Wirklichkeit. Der Dominikanerorden in der mittelalterlichen Gesellschaft Skandinaviens (Klaus Unterburger)
Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen, hg. v. Stefan Samerski (Klaus Unterburger)
Albert, Marcel: Die Benediktinerabtei Siegburg in der Berichterstattung der Kölner Nuntien (1584–1794) (Jyri Hasecker)
Lehmann, Hartmut: Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven (Rupert Klieber)
Tenhumberg, Heinrich: Als Weihbischof auf dem Konzil. Tagebuchnotizen 1962–1965, hg. v. Joachim Schmiedl (Thorsten Paprotny)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 218

Vogüé, Adalbert de: Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Deuxième partie: Le monachisme grec. Band 1: De la *Vie de Pachôme* aux écrits d'Evagre le Pontique (IV°–V° siècles); Band 2: De l'Histoire Lausiaque aux premiers Acémètes (V°–VII° siècles); Band 3: Du Désert de Gaza à Constantinople (Bernd Jaspert)
Zwischen Reform und Abgrenzung. Die Römische Kirche und die Reformation, hg. v. Armin Kohnle / Christian Winter (Bernd Jaspert)
Teresa von Ávila: Werke und Briefe. Gesamtausgabe. Band I: Werke; Band II: Briefe, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters (Klaus Kleffner)

Dogmatik . . . . . Sp. 221

Stürzekarn, Kerstin: Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs (Magnus Lerch)
Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, hg. v. Joachim Schmiedl / Robert Walz (Michael Böhnke)
Mayer, Andreas: Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentalsymbolischen Theologie (Dominik Matuschek)
Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, hg. v. Cornelia Richter / Bernhard Dressler / Jörg Lauster (Gunther Wenz)
Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, hg. v. Julia Enxing (Wolfgang Baum)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 229

Das Gewissen, hg. v. Stephan Schaede / Thorsten Moos (Rudolf B. Hein)
Notfallseelsorge. Ein Handbuch, hg. v. Christof Breitsameter (Doris Nauer)
Wiemeyer, Joachim: Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen (Michael Haspel)
Hofheinz, Marco: „Er ist unser Friede". Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder (Arnulf von Scheliha)
Rap, Myroslava: The Public Role of the Church in Contemporary Ukrainian Society. The Contribution of the Ukrainian Greek-Catholic Church to Peace and Reconciliation (Edmund Arens)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 236

Laumer, August: Pastoraltheologie. Eine Einführung in ihre Grundlagen (Wolfgang Beck)
Handbuch Schulpastoral. Für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Gabriele Bußmann / Brigitte Lob / Beate Thalheimer (Wolfgang Schönig)
Acolatse, Esther E.: For Freedom or Bondage? A Critique of African Pastoral Practices (Mwandayi Canisius)
Lienau, Detlef: Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern (Martin Lörsch)
Wenn das Unfassbare eintritt. Erste Hilfe für die Seele in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft, hg. v. Horst Brandt / Hermann Fränkert-Fechter / Justus Fiedler / Ismail Tuncay (Doris Nauer)
Praktische Theologie der Bestattung, hg. v. Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag (Ferenc Herzig)

Spiritualität . . . . . Sp. 246

Meuthrath, Annette: Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis (Anton A. Bucher)
Jakob, Beate / Laepple, Ulrich: Gesundheit, Heilung und Spiritualität. Heilende Dienste in Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene (Andrea Tafferner)
Knoll, Franziskus: Mensch bleiben! Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege (Andrea Tafferner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 251

Faggioli, Massimo: Sacrosanctum Concilium. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann. Aus dem Englischen übersetzt von Stefan Meetschen (Klemens Richter)
Schrott, Simon A.: Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Studien zu kirchlichen Segensfeiern (Liborius Olaf Lumma)
Gemeinschaft im Danken. Grundfragen einer Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch, hg. v. Stefan Böntert (Martin Lüstraeten)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 255

Rhode, Ulrich: Kirchenrecht (Thomas Schüller)
Schmal, Barbara: Das staatliche Kirchenaustrittsrecht in seiner historischen Entwicklung (Martin Zumbült)
Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Arnd Uhle (Martin Zumbült)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 261

Bibliographie . . . . . Sp. 263

Am 7. Juni 2016 ist im Alter von 72 Jahren Prof. Dr. Harald Wagner verstorben, von 1996 bis 2009 Schriftleiter der *Theologischen Revue*. Harald Wagner, promoviert in Rom und habilitiert in München, wirkte am Katholisch-Theologischen Seminar an der Universität Marburg, bevor er 1994 als Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte nach Münster berufen wurde. 2009 trat er in den Ruhestand. Harald Wagner hat Dogmatik immer in ökumenischem Interesse betrieben, was in der Zeit seiner Schriftleitung auch unsere Zeitschrift geprägt hat. Wir werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren. R.i.p.

Anders-Ort Kloster
Perspektiven einer Theologie des Ordenslebens

Von Thomas Eggensperger

Es ist an der Zeit, nach dem Ende des von Papst Franziskus ausgerufenem *Jahrs der Orden* zu prüfen, was dieses Jahr für die Orden in theologischer Hinsicht gebracht hat. Es liegt nahe, dass sich Publikationen der verschiedensten Art mit dem Thema „Orden" und „Ordensleben" auseinandergesetzt haben. Dabei ist zu schauen, inwieweit – neben Veröffentlichungen mit Werbe- und Verbreitungsintention sowie Erbauungsbüchern unterschiedlichsten Niveaus – das *Jahr der Orden* für eine systematische *Theologie des Ordenslebens* Konsequenzen zeitigte, die gleichzeitig grundgelegt ist auf soziologisch-sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen und Bewertungen zur Situation der Orden heute. Es ist Anliegen dieses Beitrags, auf die benannte Frage nach dem Stand und den möglichen Perspektiven einer Theologie des Ordenslebens einzugehen. Dabei wird besonders Bezug auf den Diskurs im deutschsprachigen Raum genommen.

„Theologie des Ordenslebens" – Versuch einer Hermeneutik

Orden stehen in einer Beziehung zu „Kirche", die im ekklesiologischen und gleichzeitig pastoraltheologischen Sinne zu verstehen ist als aktive Organisation mit Gemeinschaftscharakter und dem sachlich-theologischen Anspruch, Ort des Gottesvolkes zu sein und als ein solches in der Welt zu wirken. In besonderer Weise realisiert sich dieses Verhältnis in der römisch-katholischen Kirche.[1] Unter „Orden" wird im Folgenden die Gruppe der weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften im eigentlichen Sinne verstanden, aber auch alle weiteren geistlichen Kongregationen und Gemeinschaften, die in irgendeiner gearteten rechtlichen Verfassung seitens der römisch-katholischen Kirche als solche anerkannt sind und sich als Teil von Kirche verstehen.

Was das Wechselverhältnis von Kirche und Orden angeht, so sind die Ordensgemeinschaften in der Regel hervorgegangen aus den kirchlichen Strukturen in der Krise. Historisch betrachtet, haben die Orden ihren jeweiligen Ursprung in Momenten, in denen die Lokalkirche und ihre Amtsträger mit bestimmten Situationen überfordert waren oder sie die aktuelle kirchenpolitische Brisanz von Ereignissen unterschätzten. Nicht umsonst spricht man gerne von Orden als Gegenbewegung, als Alternativ- oder Kontrastgemeinschaften, weil ihre Gründerinnen und Gründer die Zeichen der Zeit erkannten und sich in spezifischer Weise mit einem neuen Profil von bis dato bekannten Formen des Ordenslebens abhoben. Das begann bei den Eremiten, die sich von der Gemeinschaft abwandten und bei den frühen Mönchen, die eine neue Form von geistlicher Gemeinschaft suchten, setzte sich fort bei den Mendikanten, denen die jesuanische Armut ein Anliegen war, die verbunden war mit der Suche nach einer adäquaten Form der Präsenz in Städten und an Universitäten. Die Societas Jesu beispielsweise orientierte sich an Leerstellen der Kirche nach der Reformation, die Kongregationen nutzten im ausgehenden 19. Jh. die Chance, die defizitäre soziale Situation der Industriellen Revolution produktiv aufzugreifen und entsprechende Institutionen wie Krankenhäuser oder andere karitative Einrichtungen zu schaffen, um Armen und Benachteiligten das Überleben zu sichern. Die sog. „neuen" geistlichen Gemeinschaften des 20. Jh.s suchen eine Lebens- und Arbeitsform, die ihrer Auffassung nach der postvatikanischen Kirche besser dienlich ist.

Prinzipiell ist die gesellschaftliche Erwartung an „Kirche" – jetzt verstanden als der Oberbegriff für die Funktionäre eben dieser Einrichtung – sehr hoch, zeitgemäß und angemessen zu agieren und in der inneren und äußeren Darstellung glaubwürdig zu erscheinen. Dies gilt auch für die Orden und ordensähnlichen geistlichen Gemeinschaften, von denen gemeinhin angenommen wird, dass sie in deutlich sensiblerer und kompetenterer Weise auf Situationen und Aufgaben eingehen, die seitens der diözesanen Strukturen vermeintlich oder wirklich nur defizitär aufgegriffen werden können. Die Orden verstehen sich zwar als Teil von Kirche, sind aber offen, spezifischere Orte der Verkündigung aufzusuchen und im Rahmen ihres je eigenen Profils und ihrer je eigenen Spiritualität zu agieren. Das Design der Ordensgemeinschaften ist zumeist bestimmt von ihren jeweiligen Gründerinnen und Gründern respektive der Gründergeneration, aber es kann nicht nur um nostalgische Blicke in die Geschichte gehen[2], sondern es ist nach theologischen und pastoralpraktischen Reformulierungen bzw. Rekonstruktionen eben jenes Charismas zu fragen.[3] Ein wichtiges Beschäftigungsfeld ist dabei die kompetente Reduktion von Aktivitäten oder Standorten, um dem Kleinerwerden der Gemeinschaften angemessen Rechnung zu tragen.[4]

Die Berufung zum Religiosen in einer „säkularisierten" Gesellschaft

Es ist zu untersuchen, welche Bedeutung den katholischen weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften im kirchlichen Kontext zukommt, nicht zuletzt, um nach deren Perspektiven zu fragen, die sie hinsichtlich ihrer Probleme mit fehlendem Nachwuchs in Westeuropa haben. Es kann nicht angehen, dass Orden heute v. a. ihre Geschichte reflektieren oder aufgrund fehlenden Nachwuchses sich territorial oder institutionell reduzieren, ohne jegliche Perspektive auf Zukunft. Es bedarf nicht zuletzt einer theologischen Reflexion dessen, wo und wie Orden in der Gegenwart anzusiedeln sind. Sie sind nicht nur geistliche Gemeinschaften, sondern ihnen eignet jeweils auch ein spezifisch geprägter missionarischer Auftrag.[5] Ein Forschungsprojekt des in Berlin ansässigen Forschungsinstituts M.-Dominique Chenu der Dominikaner hat in Kooperation mit der Phil.-Theol. Hochschule der Kapuziner in Münster unlängst untersucht, inwieweit die gesellschaftlichen Transformationsprozesse zum einen die Bettelorden (v. a. die franziskanischen Orden und die Dominikaner) in ihrer Existenz prägen und zum anderen auf Zukunft hin konzeptionell herausfordern.[6] Im Rahmen dieser Forschung wurde dem Freiburger Institut für Angewandte Forschung, Entwicklung und Weiterbildung der Auftrag erteilt, mittels einer groß angelegten Umfrage unter deutschsprachigen männlichen Mendikanten den Einfluss von Säkularisierungsparametern auf die Gemeinschaften und die einzelnen Mitglieder zu evaluieren.[7] Diese Untersuchung fragte weniger nach Perspektiven von Ordensmännern, sondern mehr danach, wie sie ihre Beziehung zur „Welt" gegenwärtig leben und inwieweit sie beeinflusst sind von den Säkularisierungspro-

[1] Vgl. Thomas Eggensperger: „Orden in Kirche. Verkündigen an den Grenzen zwischen Struktur und Charisma", in: *Pastoraltheologische Informationen* 34 (2/2014), 99–113.

[2] Eindrucksvoll und mit interessanten Erkenntnissen der Gründer-Promotion seitens der Orden: *Wesjohann*, Achim: *Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert.* Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten. – Münster: Lit 2012. (XIII) 728 S. (Vita regularis – Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen, 49), brosch. € 74,90 ISBN: 978–3–6431–1667–3.

[3] Vgl. Franz Xaver Bischof: „Abendländisches Mönchtum und Ordensleben in Mittelalter und Neuzeit", in: *Einführung in die Geschichte des Christentums*, hg. v. dems. / Thomas Bremer / Giancarlo Collet / Alfons Fürst, Freiburg ²2014, 350–384. Das Buch der vier Vf. sucht eine originelle Zusammenschau der Kirchengeschichte in besonderer Hinsicht bezogen auf den Raum, weniger auf die Zeit (d. h. Chronologie).

[4] Eine Publikationsreihe widmet sich diesem Thema mit unterschiedlichen Analysen und Konzepten: *Veränderung als Chance begreifen.* Fusionsprozesse in Orden, Kirche und Gesellschaft. – Band 1: Theologische und spirituelle Aspekte, hg. v. Thomas Dienberg / Markus Warode / Bernd Schmies. – Norderstedt: Books on Demand 2012. 86 S. (Spiritualität – Management – Forschung, 1), pb. € 9,90 ISBN: 978–3–8448–0764–6; Band 2: Erfahrungsberichte aus Orden und Kirche, hg. v. Markus Warode / Bernd Schmies / Thomas M. Schimmel. – Norderstedt: Books on Demand 2013. 93 S. (Spiritualität – Management – Forschung, 1/2), pb. € 10,90 ISBN: 978–3–8482–5924–3; Band 3: Praktische und wissenschaftliche Aspekte, hg. v. Thomas Dienberg / Markus Warode / Bernd Schmies. – Norderstedt: Books on Demand 2013. 64 S. (Spiritualität – Management – Forschung, 1/3), pb. € 9,90 ISBN: 978–3–7322–8804–5.

[5] Vgl. „‚Zeit der Orden?' – Postmodern reloaded", in: *Wort und Antwort* 56 (2/2015), 49–96.

[6] Vgl. *Himmelwärts und weltgewandt.* Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft // *Heavenward and worldly.* Church and Religious Orders in (Post-)Secular Society, hg. v. Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel, Münster 2014.

[7] *Orden und Säkularisierung.* Ergebnisse aus Befragungen von Mendikanten in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Michael N. Ebertz / Lucia A. Segler. – Münster: Lit 2015. 208 S. (Kultur und Religion in Europa, 10), brosch. € 24,90 ISBN: 978–3–643–12942–0. Eine Zusammenfassung des Surveys in: dies.: *Ordensleben und Säkularisierung.* Einige Ergebnisse der Befragung von Mendikanten im deutschen Sprachraum, in: Dienberg / Eggensperger / Engel, 365–374.

zessen ihres sozialen Umfelds. Hinsichtlich des Lebens- und Arbeitsumfelds zeigt sich – ein wenig überraschend –, dass die Ordensleute zumeist ausschließlich innerhalb des kirchlichen Milieus wirken und wenig Kontakt zu nichtkirchlichen Gruppierungen haben. So gab nur ein Drittel der Befragten an, außerhalb der Gemeinschaft mit Nichtkatholiken in freundschaftlichen Beziehungen zu stehen. Es fällt auf, dass sich die Mendikanten kaum in areligiöse, profane berufliche oder auch private Erfahrungsräume hineinbewegen, eine gezielte Suche nach neuen Formen der Präsenz innerhalb und außerhalb der Kirche ist nicht allzu ausgeprägt.

„Im Blick auf das Sozialprofil, das Religionsprofil und das Ordens- und Gemeinschaftsprofil der Befragten, nicht zuletzt aber auch im Blick auf ihr Weltverständnis, ihre Dissonanzerfahrungen und ihr Entwicklungsprofil scheinen uns die Mendikanten im deutschsprachigen Raum weniger durch Charakteristika der Säkularisierung, der Entchristlichung und der Entkirchlichung bestimmt zu sein, vielmehr durch eine massive und teilweise auch spannungsvolle Pluralisierung und Individualisierung im Rahmen eines durchlaufenden faktischen und von den befragten mehrheitlich sogar postulierten Megatrends der ‚Verkirchlichung'."[8]

Selbstverständlich gilt dies nicht für alle Religiosen, aber die Ergebnisse der Umfrage sind ernüchternd. Sind die deutschsprachigen Mendikanten überhaupt zur Gänze im 21. Jh. angekommen?

In ihrer Habil.schrift untersucht die Pastoraltheologin Katharina Karl eine andere Personengruppe, nämlich junge Schwestern und Brüder aus unterschiedlichen Orden oder geistlichen Gemeinschaften und fragt nach religiöser Erfahrung und Entscheidungsfindung.[9] Die Arbeit basiert auf einer qualitativen Interviewstudie mit 50 jungen Leuten, die nach dem Jahr 2000 eingetreten und maximal 42 Jahre alt sind. Im ersten Teil werden die Bedingungen der Studie dargestellt, im zweiten Teil werden die empirischen Daten ausgewertet und im dritten Teil schließlich wird systematisch-zusammenfassend eine Typologie der Prozess- und Glaubensstile vorgenommen. Dabei gilt das Interesse Karls besonders aktuellen gruppenbezogenen Formen christlicher Lebensgestaltung unter den Bedingungen der Pluralität. Hier sind individuelle Biografieverläufe und Formen der Existenzgestaltung wesentlich – auch für Ordensmitglieder. Die Entscheidung, ein Leben im Orden zu versuchen, wird gemeinhin mit dem Begriff der „Berufung" umschrieben und impliziert eine Berufsentscheidung, die nicht ausschließlich aus persönlichem Interesse gefällt wird, sondern die in irgendeiner Weise von woanders her – von Gott – inspiriert ist. Karl skizziert zunächst die unterschiedlichen klassischen und aktuellen Konzepte hinsichtlich des Berufungsprozesses zum Priester oder zum Ordensleben. Es fällt auf, dass der für heutige Verhältnisse ein wenig pathetische Begriff der „Berufung" scheinbar fraglos übernommen wird, ohne dass man sich Gedanken macht, wie denn ein Wunsch nach Ordensleben solcherart von Gott eingefordert werden kann und warum die Entscheidung im Vergleich zu konventionellen Berufen sich in solchen spezifischen Bahnen bewegt. Die Vf.in tritt sehr bewusst nicht in diese Falle, über die Berufung an sich zu sinnieren, sondern sie entscheidet sich dafür, diese Fragestellung zum einen empirisch anzugehen, wie sie zum anderen auch methodisch für eine phänomenologische Betrachtung des Berufungsweges junger Ordenschristen eintritt:

„Theologisch gesehen geht es um zwei Grundanliegen: das radikale Ernstnehmen der Biografie und die kairologische Suchbewegung nach der Gotteswirklichkeit in allem Geschehen."[10]

Es ist evident, so Karl, dass die Wahl des Ordenseintritts „prozesshaft"[11] abläuft und es für diese Entscheidungsprozesse gewisse Muster gibt. Die Suche nach Gott und der Wunsch nach Nachfolge sind in der Befragung – bei der Möglichkeit von Mehrfachnennungen – die wichtigsten Motive, gefolgt vom Wunsch, für andere da zu sein und der Sehnsucht, Heimat in einer Gemeinschaft zu finden oder den eigenen Glauben zu vertiefen. Die sich z. T. überschneidenden Motive sind als prioritär religiös, danach existenziell und schließlich sozial kategorisierbar. Der Aspekt von Kirchlichkeit erscheint nach Karl zwar als eher marginal, für „die Probanden ist die Kirche nicht der Bezugspunkt, auf die sich ihre Berufung bezieht, sondern eher der Rahmen"[12], aber sie vermutet, dass sich möglicherweise ein Wandel zu einer wieder stärker artikulierten Identifikation mit Kirche und traditionellen Wertemustern andeutet. Die zumeist eher zufälligen Begegnungen der jungen Menschen mit Ordensleuten als Erstkontakt lassen sie als Vorbild oder zumindest als Ansprechpartner erscheinen, der die Berufungsentscheidung beeinflusst – dies übrigens deutlich mehr als die Rezeption von Ordensstifter-Viten oder denen von herausragenden (heiligen) Gestalten des Ordens. Der Weg von den ersten Überlegungen bis zum tatsächlichen Ordenseintritt ist meistens noch recht lang, da die Probanden sich mit ihrer Entscheidung Zeit lassen (deshalb sind Novizinnen und Novizen heute eher „gesetzteren" Alters). In der Umfrage werden Widerstände formuliert und auch Ängste, sich zu binden oder nicht gut genug zu sein für den Anspruch, der erhoben wird. Karl verbindet dies mit dem theologischen Topos des kairós, dem rechten Augenblick, den sie differenziert dem oben beschriebenen langen Weg gegenüber darstellt:

„Wenn hier vom Kairos in der Berufungsfindung gesprochen wird, geschieht dies bezogen auf die Entscheidungsgeschichte des Einzelnen und zeichnet sich durch eine doppelte Struktur aus: den Gnadencharakter und den Widerfahrnischarakter. In diesem Sinn kann man dann vom ‚An-spruch' Gottes sprechen, der sich in der Biografie des Menschen offenbaren will. Mit der Bestimmung eines solchen Kairos soll nicht der Prozesscharakter der Berufung verneint werden. In keiner der Narrationen ist es ein einziger Moment allein, an dem ‚ex nihilo' der Weg erklärt wäre. […] Der Kairos ist ein spezifischer, theologisch aufgeladener Moment der Erkenntnis, in dessen Konsequenz der Betroffene eine Lebensentscheidung für einen Weg im Orden oder in einer anderen geistlichen Gemeinschaft trifft."[13]

Karl schlägt daher einen „fluiden Berufungsbegriff" vor, um den Gegebenheiten recht divergenter Berufungsgeschichten theologisch angemessen Rechnung zu tragen. So stellt sie eine doppelte Typologie dar, da es sowohl Prozessstile (Kontinuität, Wiederannäherung, Krisen) als auch Glaubensstile (spirituell, existenziell, pragmatisch, traditionell-kirchlich) gibt.

„Das Konzept der fluiden Identität weist eine Sensibilität für Wachstum und Veränderung im Identitätsprozess auf. Ein dynamisches Verständnis von Identität ist sicher entscheidend dafür, dass ein Lebensentwurf dauerhaft, auch durch Umbrüche hindurch, gelingt, bzw. dass jemand eine stimmige Glaubenspersönlichkeit entwickeln kann."[14]

Karl weist darauf hin, dass die Probanden hinsichtlich ihres Entscheidungsprozesses kaum danach gefragt haben, wie ihre jeweilige Zukunft im Orden eigentlich aussehen könne. Relevant hingegen ist die Frage, ob man den Weg einschlagen will oder nicht. Wie aber der Weg nach der Grundentscheidung, nach dem Noviziat oder der Ausbildung ausschaut, steht offensichtlich erst einmal im Hintergrund. Diese bei Karl eher am Rande formulierte Feststellung ist m. E. eine wichtige Beobachtung: Auf der einen Seite steht die Tradition der unterschiedlichen Ordensgemeinschaften mit einem klaren Profil ihres Sendungs- und Verkündigungsauftrags, auf der anderen Seite der Ordensnachwuchs, dem es zunächst gleichgültig erscheint, was er später einmal zur Pflege dieses Profils beizutragen vermag. Möglicherweise ist diese Divergenz auch der Grund für die nicht geringe Zahl von Austritten aus dem Orden nach ein paar Jahren Mitgliedschaft: Die intensive Frage nach der Grundentscheidung für den Orden lässt die ebenso wichtige Frage, was man eigentlich aus seinem Ordensleben zu machen gedenkt, zunächst in den Hintergrund treten, stellt sich aber dann nach einigen Jahren im Orden schlussendlich doch mit neuer Brisanz.[15] Implizit und explizit beschäftigten sich aber auch einige andere Vf. mit der Thematik des Scheiterns, das aber gleichzeitig auch als Herausforderung verstanden wird.[16] Schließlich ist auch ein Leben außerhalb des Ordens möglich, der Weg aus der Gemeinschaft günstigenfalls sogar pastoral gut begleitet, wie Karl selbst in einem Aufsatz in einem von ihr verantworteten Sammelband plausibel macht. Ihr Beitrag stellt dabei die Zusammenfassung einer kleiner angelegten Befragung von ausgetretenen Ordensleuten dar.[17]

[8] Ebertz / Segler, 374.

[9] *Karl*, Katharina: *Religiöse Erfahrung und Entscheidungsfindung.* Eine empirisch-pastoraltheologische Studie zur Biografie junger Menschen in Orden und geistlichen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum. – Würzburg: Echter 2015. 286 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 93), kt € 30,00 ISBN: 978–3–429–03808–3.

[10] A. a. O., 24.

[11] A. a. O., 78.

[12] A. a. O., 99.

[13] A. a. O., 140f.

[14] A. a. O., 251.

[15] Ein wenig anders verhält es sich mit Diözesanpriestern, die eigentlich von Beginn ihrer Zeit im Seminar wissen, dass sie früher oder später zunächst Kaplan und dann Pfarrer werden, um dann doch in einigen Fällen nach einigen Jahren der priesterlichen Tätigkeit das Priestertum aufzugeben.

[16] *Scheitern und Glauben als Herausforderung*, hg. v. Katharina Karl. – Würzburg: Echter 2014. 110 S. (Spirituelle Theologie, 4), kt € 12,80 ISBN: 978–3–429–03780–2.

[17] Dies.: „Scheitern auf dem Glaubensweg? Krise und Neuanfang am Beispiel von Ordensbiografien", in: a. a. O., 93–110.

Orte der Orden

De facto sind die Ordensgemeinschaften an sehr unterschiedlichen Orten pastoral und spirituell präsent. Es überrascht nicht, dass sie in der deutschen Kirche häufig eng an diözesane Strukturen angebunden sind. Zunehmend besetzen sie Territorien, welche seitens der Diözesen aufgrund des Personalmangels immer weniger bedient werden, beispielsweise die Aufgaben in Hochschulgemeinden, in der Tourismus-, Polizei- oder Militärseelsorge, aber auch in der Verwaltung. Dagegen ist nichts einzuwenden, da es für die deutsche Kirche und für die Orden eine win-win-Situation ist. Aber sind dies adäquate Orte der Orden in der Gegenwart? Wie sieht es mit der Präsenz „jenseits der Institutionen"[18] aus?

Dazu sollen zwei Schwerpunkte skizziert werden, die zwar nicht einfach zu trennen sind, aber dennoch unterschiedliche Hermeneutiken in sich bergen. Zum einen ist das der spirituelle Aspekt des Ordenslebens, der im Folgenden näherhin beleuchtet wird. Zum anderen geht es um den theologischen Aspekt, den es im Anschluss zu reflektieren gilt.

Spiritualität

Klösterliche Einrichtungen waren von jeher spirituelle Orte und Kraftquelle des Glaubens. Von daher legt es sich für bestimmte Ordensgemeinschaften nahe, bereits ihren Lebensort selbst als pastoralen Ort zu bestimmen. Das „Kloster" ist der Inbegriff von Gegenwelt mit einer Dramaturgie von Raum (*genius loci*) und (rhythmisierter) Zeit. Die Klostergemeinschaft wird von Außenbeobachtern und Gästen als Werte-Gemeinschaft auf der gemeinsamen Suche nach einem harmonischen Zusammenleben mit einem hohen spirituellen Anspruch gedeutet. Diese Andersheit hat bereits der Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) formuliert:

„In einer wechselseitigen Transformation wird die Liturgie ästhetisiert. Sie ist nicht mehr (gedanklich) wahr und nicht mehr (operativ) wirksam, aber sie kann *schön* sein wie ein Fest, ein Lied, ein Schweigen, wie eine kurzlebige Ekstase kollektiven Einklangs […]. Der Anklang, den die Klöster finden, kompensiert die Verödung der Pfarrkirchen, und diese Suche ist nicht notwendig ein Alibi. Die Leute, die zu diesen ‚exotischen' Liturgien pilgern, kehren wieder zu ihrer Arbeit und zu ihrem Engagement zurück, so wie man vom Strand oder von der Lektüre eines Gedichts zurückkommt, vollgesogen mit einer anderen Luft, die in den alltäglichen Vollzügen durchaus ihre Wirkung haben kann, aber eben auf einer Weise, die jeder selbst verantworten muss."[19]

Es ist anzunehmen, dass de Certeau diese Überlegung mit einer gewissen Skepsis verbunden formuliert hat, da er den Verdacht hegte, dass die Gesellschaft aus diesem Schatz schöpfen wolle, um „auf dem großen Theater der Massenmedien das Religiöse zu inszenieren oder um einen allgemein gehaltenen Beruhigungsdiskurs über die ‚Werte' zu organisieren"[20].

Heute mutet eine solche Aussage zwar ein wenig kulturkritisch an, hat man doch zwischenzeitlich die erwähnte Ästhetisierung in der Regel positiv aufgegriffen, aber die Analyse hatte und hat ein fundamentum in re. So werden Klöster zunehmend sensibel für Touristen, die sich – wenn die Kirchen, Kreuzgänge und andere Gebäude ansprechend sind – mehr und mehr interessiert zeigen, die Einrichtungen nicht nur aus kunsthistorischem Interesse zu besuchen, sondern sich auch durch die Anders-Artigkeit beeindrucken und beeinflussen zu lassen. Dafür muss der Tourist keineswegs kirchlich gebunden sein, denn auch Nichtchristen lassen sich gerne berühren von dem, was durchaus mit dem Begriff der „Spiritualität" bezeichnet werden kann. In der Realität stellt dieses pastoral aufgreifbare Interesse für die betroffenen Ordensleute allerdings zuweilen auch eine Herausforderung dar.[21]

Diese „Anders-Artigkeit" von Klöstern steht immer wieder im Mittelpunkt einschlägiger Untersuchungen.[22] Ilona Biendarra verantwortet einen Sammelband, der die Klöster explizit als „Anders-Orte" versteht, die aufgrund der Sehnsucht nach dem ganz Anderen aufgesucht werden.[23] In einem der Beiträge untersucht Hildegund Keul dieses Phänomen auf der Grundlage von Michel Foucault.[24] Die Anziehungskraft von Klöstern zeigt ihrer Meinung nach, dass diese in Geschichte und Gegenwart „Heterotopien" waren und sind. Im Sinne Foucaults sind Heterotopien zwar Orte, aber sie stehen in Differenz zu Alltagsorten, weil hier andere Gesetze herrschen und eine andere Grammatik des Lebens umgesetzt ist. Heterotopien sind Orte wie Friedhöfe oder Gefängnisse – und schlussendlich auch Klöster. Anders-Orte sind nach Foucault Orte außerhalb der Orte, die in besonderer Weise etwas zur Sprache bringen, was ansonsten verschwiegen wird:

„Daher kann jeder Alltagsort zu einer Heterotopie werden, wenn dort persönlich oder gesellschaftlich gravierende Ereignisse geschehen. Geschieht in der Dorfbäckerei [eigentlich ein Alltagsort; T. E.] ein Mord, so ist sie postwendend eine Heterotopie."[25]

Der Anders-Ort ist nicht nur ein Faktum, sondern eröffnet durch das Aufbrechen gewohnter Denk- und Handlungsmuster die Suche nach Alternativen. Wenn das Reich Gottes als die christliche Heterotopie schlechthin dargestellt wird, dann ist das Kloster ein Anders-Ort, an dem das Reich Gottes ins Leben gerufen wird:

„Zu diesen Andersorten, die das Reich Gottes ins Leben ruft, gehören die Klöster. Als lokalisierbare ‚abgegrenzte Orte' haben sie die Chance, das heterotopische Potential von Gottes Reich gesellschaftlich zum Tragen zu bringen. Denn sie sind Lebensorte, die im Dienst des Reich Gottes stehen und die ein sichtbares und wirksames Zeichen seiner verborgenen Präsenz sein wollen. Daher ist für Klöster jene Verbundenheit mit der Welt entscheidend, die in der Abgrenzung geschieht. Man will anders sein, indem man Alternativen zu gesellschaftlichen Denk-, Glaubens- und Handlungsformen aufweist."[26]

Dabei ist zu bedenken, dass mit dem Begriff „Kloster" nicht einfach nur das Gebäude gemeint ist, sondern mit ihm vielmehr die Gemeinschaft respektive die Idee der Gemeinschaft definiert wird. „Für Klöster ist die Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft, allgemein der ‚Welt', identitätsstiftend."[27] Mit „Kloster" werden oftmals große und teilweise beeindruckende Immobilien, die es wert sind, besucht zu werden, bezeichnet. Ein Orden ist allerdings mehr als nur eine (im Unterhalt teure) Immobilie. Er ist eine Gemeinschaft (!) mit einem geistlichen und theologischen Anspruch, den es zeitgemäß zu erfüllen gilt. Ob diese Gruppe in einem schönen Barockkloster lebt oder in einem Einfamilienhaus oder gar Apartment, ist dann sekundär. Wesentlich ist, inwiefern sie Anders-Ort ist! Trifft man auf eine verkrustete Identität, die eher an alte Zeiten erinnert, ist die Gemeinschaft zwar auch Anders-Ort, aber hinsichtlich einer Theologie des Ordenslebens geht es um die Heterotopie als spezifische Weise, der heutigen Gesellschaft zu begegnen und trotz Nähe zu ihr das Spezifische einer Ordensgemeinschaft nicht zu verlieren.[28] Keul resümiert:

„Wenn es Klöstern gelingt, ihren Charakter als Andersort des Reiches Gottes zu profilieren, ohne Utopien anheim zu fallen, dann bringen sie Perspektiven des Evangeliums kirchlich und gesellschaftlich überraschend ins Spiel."[29]

Ein weiterer Sammelband, der eine Freundesgabe für den rumänisch-orthodoxen Metropoliten Serafim darstellt, beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit der Spiritualität und Aktualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jh.[30] Darin findet sich u. a. ein Beitrag von Michael Plattig, der gezielt nach einer Theologie der monastischen Spiritualität für die Gegenwart fragt. Für ihn sind die letzten Vertreter einer monastischen Theologie historische Gestalten wie Bernhard v. Clairvaux und William v. St. Thierry – was implizit bedeutet, dass eine solche theologische Ausrichtung seit dem ausgehenden 12. Jh. nicht mehr gepflegt wurde.

„Eine neue monastische Theologie begründen zu wollen, scheint für das breite theologische Angebot aussichtslos, jedoch keineswegs der Versuch, Glau-

[18] Ulrich Engel: „Jetztzeit der Orden. Plädoyer für eine *Vita consecrata situalis* unter postmodernen Bedingungen", in: *Ordenskorrespondenz* 54 (3/2013), 339–352, hier: 352.

[19] Michel de Certeau: *GlaubensSchwachheit*, Stuttgart 2009 (ReligionsKulturen, 2) (franz. Original: *La faiblesse de croire*, Paris 1987), 248.

[20] A. a. O., 245.

[21] Thomas Eggensperger: „Kirchen und Klöster als ‚Weltkulturerbe'. Vom Segen und der Last eines bedeutungsgeladenen Titels", in: *Herder Korrespondenz* 69 (5/2015), 252–255.

[22] Entsprechend prägnant wird ein Buch, das letztlich eine eher breit angelegte Ordensgeschichte und Geschichte der Klöster darstellt, betitelt: *Imbach*, Josef: *Die geheimnisvolle Welt der Klöster.* Was Mönche und Nonnen zum Rückzug aus der Welt bewegt. – Kevelaer: Topos 2015. 256 S., kt € 17,95 ISBN: 978–3–8367–0006–1.

[23] *„Anders-Orte".* Suche und Sehnsucht nach dem (Ganz-)Anderen, hg. v. Ilona Biendarra. – St. Ottilien: EOS 2010. 301 S., kt € 24,80 ISBN: 978–3–8306–7441–2.

[24] Vgl. Hildegund Keul: „Das Reich Gottes und die heterotopische Macht der Klöster. Ein Perspektivenwechsel mit Michel Foucault", in: a. a. O., 53–78.

[25] A. a. O., 57.

[26] A. a. O., 63.

[27] A. a. O., 64.

[28] Vgl. Ulrich Engel: „Die stillgelegten Propheten. Die Krise der Orden und Aufbrüche an verborgenen ‚Anders-Orten'", in: *Herder Korrespondenz* 69 (2/2015), 65–70.

[29] Keul, 78.

[30] *Askese versus Konsumgesellschaft.* Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Orden im 21. Jahrhundert, hg. v. Jürgen Henkel / Nikolaus Wyrwoll. – Bonn: Schiller 2013. 467 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–941271–18–9.

bensleben und theologisches Denken wieder anzunähern, zu verknüpfen und so den unter anderem von Hans Urs von Balthasar diagnostizierten ‚Ehebruch' zwischen Theologie und Spiritualität zu überwinden, denn so von Balthasar: ‚Die ‚wissenschaftliche' Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche' Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.'"[31]

Plattig möchte nicht das Klischee einer Gegensätzlichkeit von wissenschaftlicher seelenloser Theologie einerseits und unwissenschaftlicher erbaulicher Spiritualität andererseits bedienen, sondern versteht Theologie der Spiritualität als theologische Wissenschaft vom Gottverlangen, als „praktische Theologie der Sehnsucht"[32].

Das Aushalten der Spannung von (benediktinischer) *stabilitas* einerseits und *conversatio* (Umkehr zu Christus) andererseits ist für monastische Orden ein aktuelles Thema, v. a. wenn sie ihr Kloster gar nicht auf dem ruhigen Land, sondern in der Stadt haben.

„Es ist kein Ordensleben ‚light', was wir uns abringen, wenn wir zunehmend zeitflexibel leben, sondern eine gelebte Möglichkeit, den Zeichen der Zeit und einigen Bedürfnissen gerecht zu werden. Kein Minimalkonsens, sondern ein beständiges Suchen um die adäquate situativ passende Antwort auf den unplanbaren Anruf Gottes in die alltägliche Geschäftigkeit hinein."[33]

Mission

Den meisten Orden ist die Verkündigung ein wesentlicher Auftrag.[34] Ein ähnlicher Begriff ist der der „Mission", d. h. der Sendung. Im Deutschen ist der Begriff „Mission" in Misskredit geraten, da er mit einer aggressiven Weise der Missionstätigkeit von Kirchenvertretern beider Konfessionen in den außereuropäischen Kontinenten in Zusammenhang gebracht wird.[35] Paradigmatisch für diesen Konflikt ist eine Studie zur Geschichte der Missionsbenediktiner, die sich mit den Licht- und Schattenseiten dieser Tradition mittels des Ansatzes einer „transnationalen Missionsgeschichte"[36] auseinandersetzt, indem „Ostafrika-Missionare" biografisch untersucht werden. Allerdings nehmen die biografischen Abschnitte über einzelne Benediktiner nur einen recht geringen Raum in der umfassenden Studie ein, da die eigentlichen Lebensgeschichten in vorhergehenden Kap.n fundiert vorbereitet werden. Der Ansatz einer transnationalen Geschichtsforschung hilft, sich für die Entwicklung grenzüberschreitender Phänomene zu interessieren und sie in das Denken von Geschichte miteinzubeziehen.

„Missionarinnen und Missionare gehörten zu den Protagonistinnen und Protagonisten in der langen Geschichte der Transnationalisierung und Globalisierung. Von den christlichen Kirchen wurde ‚Mission' als universale Verbreitung des Glaubens definiert. Missionarisches Handeln konnte sich daher sowohl an die eigene Gesellschaft als auch an andere, nicht-christliche Kulturen richten. Theologisch begründet wurden die Evangelisierungsbemühungen durch den sogenannten ‚Missionsbefehl', der sich in allen vier Evangelien des Neuen Testaments der Bibel wiederfindet. […] Die organisierte Form der christlichen Missionierung erlebte im 19. und 20. Jahrhundert in Verbindung mit den europäischen Kolonialismen und Imperialismen ihren historischen Höhepunkt. […] Auch wenn den lokalen, regionalen und nationalen Zusammenhängen weiterhin große Bedeutung zukam, waren die modernen christlichen Missionen deshalb eindeutig eine transnationale Bewegung. Was liegt demnach näher, als die Benediktinermission in Tanganjika von 1922 bis 1965 als eine transnationale Geschichte zu betrachten?"[37]

Derartige Missionsaktivitäten der Orden, die in dieser Zeit selbst für so kontemplative und stabile Gemeinschaften wie die Benediktiner nicht ungewöhnlich waren, bedürfen der kritischen Rezeption hinsichtlich der konkreten Methode, den Missionsauftrag zu erfüllen. Egger erinnert daran, dass die Begeisterung, vermeintlich rückständige Territorien auf europäischen Stand zu bringen, nicht nur bei den christlichen Kirchen hoch war:

„Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein verlief die säkulare und religiöse Missionierung relativ parallel. Imperialismen, Kolonialismen und christliche Missionen dienten der Verbreitung westlicher Lebensformen in aller Welt und bedingten sich dabei gegenseitig."[38]

Die Schablone, auf die hin in Afrika (ebenso wie in Asien und Lateinamerika) missioniert wurde, war der europäische Lebensstil. Egger benennt diesen Grundkonflikt allerdings nur am Rande, zeigt aber auf, dass die Missionsgeschichte der Missionsbenediktiner bis in die Zeit des Vaticanum II nicht geradlinig verlief, sondern geprägt war von Erfolg, Krise und Begrenzungen. Seit den späten 1960er-Jahren verändert sich die Situation; die Aufgaben in Afrika wurden zunehmend von Einheimischen übernommen. Aufgrund des Priestermangels in Deutschland sind heute zunehmend afrikanische Priester in Deutschland „missionarisch" tätig. Den Missionsbenediktinern von St. Ottilien geht es nicht anders wie vielen Ordensgemeinschaften mit kolonialer Tradition, d. h. es bedarf einer Neuorientierung der Missionskongregationen hinsichtlich ihrer Tätigkeit sowohl in den Heimatländern als auch im Ausland.

Ausbildung zur Nachfolge

Im weiterführenden Sinne gilt die Aufgabe der Neuorientierung auch für Kongregationen, die im 19. Jh. in die Leerstellen des unterentwickelten Sozialsystems des Industrialisierungszeitalters traten, um sie mit karitativem Engagement zu füllen. Auch für sie gibt es heute einiges zu tun, aber es bedarf anderer Ausbildungsvoraussetzungen und inhaltlicher Konzepte. Beispielhaft für diese Überlegungen ist eine Studie, die sich am Beispiel einer Kongregationsgründerin die Frage stellt, wie in einem solchen Kontext „Nachfolge" gelingen kann. Die Vf.in, Ruth Stengel, orientiert sich dabei am bereits oben erwähnten Michel de Certeau.[39] Der französische Jesuit versteht Spiritualität als kontextuell verortete Erfahrungswissenschaft und als praktische Weisheit, sie ist ein permanenter Prozess, in dem Gott sich in der Geschichte des Menschen einschreibt. Allerdings gilt in seiner Idee von Spiritualität der „Bruch" als konstitutiv. Die Suche der Mystiker innerhalb brüchiger Welterfahrung nach einer neuen und angemessenen Sprache führt zu einer Praxis des ständigen Aufbrechens, die nach erfolgtem Bruch umgesetzt werden kann. Dies zeitigt auch Konsequenzen für die Nachfolge Jesu; das leere Grab wird zur jesuanischen Geste des Platzmachens für Neues. Dies ist der Rahmen, in die Stengel die Ordensstifterin Maria Magdalena Postel einbettet, da sie ihre Nachfolge als radikal neue Herausforderung versteht. Appliziert auf die Gegenwart sucht Stengel nach einer Perspektive für solcherart Gemeinschaften in den Zeiten der Postmoderne:

„Der mystische Einspruch der Gründerin und der Anspruch der Postmoderne eröffnen Spuren für heutige Wege der Nachfolge. Es ist der Weg der Tiefendimension der eigenen Existenz, der sich als Orientierung für die Gemeinschaft erweist. Es ist die Option für eine vertiefte Beziehungs- und Begegnungsarbeit, in der Weise, wie jede Schwester ihr Leben im Horizont der Lebensdynamik Jesu Christi (im Gebet) erfährt und (im Leben) gestaltet: Schweigen, Stille, Denken, Reden, Handeln, Lieben und Leiden gehören dazu."[40]

Nicht zuletzt angesichts geringer Nachwuchszahlen setzt man sich – auch theologisch – mit dem Thema der Ausbildung auseinander. Neben den notwendigen Voraussetzungen im psychosozialen Bereich ist zu prüfen, wie die Basics von Ordensleben wie Nachfolge und Gelübde heute so zu begründen sind, dass sie zeitgemäß daherkommen. Der australische Trappist Michael Casey nennt dies in seiner Publikation im engl. Original „Pastoral Care of Novices" – ein für deutsche Verhältnisse ungewöhnlicher Bezug.[41] Sinnvollerweise analysiert er zunächst, welche Typen von Kandidaten heute über Ordensleben nachdenken. Es ist – nicht nur in Australien – eine Generation, die zwischen „Spiritualität" und „Religion" zu unterscheiden gelernt hat, aber dies eher in Verbindung bringt mit ostasiatischen Denk- und Meditationsschulen.

„Sicher, sie wünschen sich auch Gemeinschaft und geben oft viel für den Versuch, eine solche zu schaffen. Aber ein frischer Atem des kirchlichen Lebens

[31] Michael Plattig: „Theologie einer monastischen Spiritualität für das 21. Jahrhundert", in: a. a. O., 172–190, hier: 189. Das Zitat ist entnommen aus: Hans Urs von Balthasar: „Theologie und Heiligkeit", in: ders.: *Verbum caro*. Skizzen zur Theologie (Band 1), Einsiedeln 1960, 195–225, hier: 224.

[32] A. a. O., 189.

[33] Carmen Tatschmurat: „Dein Eigenen Gott gemeinsam suchen. Zukunftsperspektiven monastischer Gemeinschaften", in: *Wort und Antwort* 56 (2/2015), 77–82, hier: 81.

[34] Die Dominikaner, eigentlich „ordo praedicatorum", Predigerorden, bezeichnen die Verkündigung in der Regel als „Predigt"; vgl. Thomas Eggensperger: „Predigen in und an ‚Grenzen'. Orte und Themen der Verkündigung, in: *Dominikanische Predigt*, hg. v. dems. / Ulrich Engel, Leipzig 2014 (Dominikanische Quellen und Zeugnisse, 18), 201–225.

[35] Theologisch „saniert" wurde der Missionsbegriff durch Michael Sievernich: *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009.

[36] *Egger*, Christine: *Transnationale Biographien*. Die Missionsbenediktiner von St. Ottilien in Tanganjika 1922–1965. – Köln: Böhlau 2016. 396 S., geb. € 50,00 ISBN: 978–3–412–22507–0.

[37] A. a. O., 14ff.

[38] A. a. O., 48.

[39] *Stengel*, Ruth: *Brucherfahrung einer Heiligen*. Maria Magdalena Postel: Spurenlese mit Michel de Certeau für die heutige Nachfolge. – St. Ottilien: EOS 2015. 173 S. (Theologie der Spiritualität: Quellen und Spiritualität, 8), kt € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7728–4.

[40] A. a. O., 135.

[41] *Casey*, Michael: *Die Kunst, Seelen zu gewinnen*. Noviziatsausbildung heute. Aus dem Englischen übers. v. Bernardin Schellenberger. – St. Ottilien: EOS 2014. 207 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–8306–7646–1 (engl. Original: *The Art of Winning Souls*. Pastoral Care of Novices, Collegeville/MN 2012).

ist ihnen derart unbekannt, dass sie gar nicht auf den Gedanken kommen, dass es bei dem, was sie als die verkalkten religiösen Institutionen einer vergangenen Zeit wahrnehmen, in Wirklichkeit eigentlich um ein lebendiges Gemeinschaftsleben geht."[42]

Im Blick auf Ordenskandidaten der „Generation Y" (1980–2000) zeigt der Vf. eine hohe Erwartungshaltung an die Praxis des Ordenslebens. Sie erwarten Leitung und Führung (durchaus in traditioneller Weise, aber transparent), starke Strukturen, aber auch eine offene Kommunität mit einem guten und gastfreundlichen Gemeinschaftsleben und einem zeitgemäßen Lebensstil hinsichtlich des Umweltverhaltens und sozialer Gerechtigkeit. Sie praktizieren religiöse Ausdrucksformen, die vor einigen Jahren keine so große Rolle mehr spielten (marianische und eucharistische Frömmigkeit) und begeistern sich wieder für Äußerlichkeiten (Liturgie, Tragen des Habits). Das Buch ist sicherlich eine spirituell sehr reflektierte Hilfe für Kolleginnen und Kollegen in der Ausbildung, setzt sich aber weniger mit eigentlichen theologischen Fragen des Ordensstands auseinander.

Nachfolge und evangelische Räte

Die klassischen evangelischen Räte der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams sind für die theologische Rezeption des Ordenslebens von signifikanter Bedeutung, wenngleich sie in den verschiedenen Orden und Gemeinschaften unterschiedliche Interpretationen erfahren. Zudem stehen sie in Korrelation zueinander und diese ist durchaus fluide. Damit setzt sich Anneliese Herzig auseinander und erinnert gleichzeitig daran, dass es nicht ausreicht, diese Gelübde formal einfach halten zu wollen.[43] Herzig stellt ebenso heraus, dass die Thematik nicht nur Sache von Ordensleuten ist, da sie nichts Anderes machen als alle anderen Christen auch – sie versuchen, in einer von vielen Varianten Christus nachzufolgen. „Die evangelischen Räte sind kein ‚Alleinstellungsmerkmal' der Orden."[44] Dabei spielt die Dimension der Umkehr (metánoia) eine gewisse Rolle.

„Die evangelischen Räte von Armut, Ehelosigkeit und Keuschheit kann man auch als heilvolle Gegenprinzipien gegen diesen unheilvollen Zug der Kräfte im Menschen sehen. Die Tradition hat darauf einen großen Wert gelegt, vor allem in Form der Askese, die manchmal überhandgenommen hat. Die hinter der asketischen Ausrichtung stehende Einsicht darf meines Erachtens aber auch heute nicht vergessen werden. Unser Leben braucht Ordnung und manchmal auch Askese und Disziplin, damit es für mich und andere gut geht.[45]

Es ist evident, dass das, was für Ordensleute gilt, auch für alle Menschen guten Willens gilt. Umso mehr stellt sich das Problem, wie denn schlussendlich die drei Gelübde so interpretiert werden können, dass sie das Spezifikum des Lebens im Orden rechtfertigen.

Das Thema der Armut und der Bescheidenheit wird von Papst Franziskus immer wieder in den Blickpunkt gerückt, aber er meint damit nicht nur Ordensleute oder Kleriker, sondern alle Christen. Bibeltheologisch gesehen spielt die freiwillige Armut im NT in unterschiedlicher Weise eine Rolle. Abgesehen von den Evangelienberichten findet sich das Thema bei Paulus eher marginal.[46] Konkrete materielle und soziale Armut gab es auch in den paulinischen Gemeinden und soll nach Paulus auch bekämpft werden. Dass die Apostel selbst arm sind, ist nicht nur notwendiges Übel, sondern kann Paradigma für christliche Existenz überhaupt werden – ist doch die Armut Jesu der paradoxe Gnadenweg zum Reichtum des menschlichen Heils. „Schon Jesus und seine Jünger erstrebten als Ziel nicht die Armut, sondern das Reich Gottes."[47] Armut ist ein „analoger Ausdruck und hat viele Gesichter", wie Herzig zu Recht schreibt.[48] Das Gelübde mag zwar der Pflege der persönlichen Askese dienen, aber theologisch betrachtet, ist es m. E. Mittel zum Zweck. Ziel ist ein erfülltes christliches Leben, die freiwillig gewählte und nach Möglichkeit gepflegte Armut hilft, diesen Weg zum Ziel zu gehen.[49] Die Mitglieder der Jerusalemer Urgemeinde waren nicht stolz darauf, arm zu sein, sondern darauf, dass sie alles miteinander teilten.[50] Selbst bei den Mendikanten meint Betteln nicht, als gesellschaftlicher Schmarotzer zu erfragen, was man gar nicht verdient hat, sondern von des Kopfes und der Hände Arbeit zu leben.

„Gehorsam hat keinen guten Ruf mehr"[51], stellt Herzig weiterhin fest. In der Tat klingt der Begriff ein wenig nach autoritär veranlagter Kindererziehung und erinnert an obskure Vorstellungen von Autorität und Befolgen von Befehlen. Das Gelübde des Gehorsams ist ein sensibles Thema in der Theologie des Ordenslebens, weil es prinzipiell so gar nicht mehr in die gegenwärtige Vorstellung von Leitung, Teamarbeit und Projektentwicklung passt. Es kommt darauf an, wo man hinsichtlich des Gehorsams den Akzent setzt. Wenn man meint, Gehorsam sei eine Machtfrage, es gehe um Durchsetzung von Autorität und Disziplinierung, dann dürfte dies kaum zukunftsweisend sein. Sicherlich gibt es Menschen, die meinen, sich solchen Strukturen unterordnen zu wollen und die dann einen Ordenseintritt erwägen, in der Hoffnung, in dieser Weise Geborgenheit und Führung zu erhalten, die sie ansonsten vermissen. Aber es ist kaum vorstellbar, dass dies ein Kriterium sein kann, auf Dauer und authentisch ein Leben in einer Ordensgemeinschaft zu führen. Setzt man allerdings den Akzent nicht auf Macht und Unterordnung, sondern auf Leitung und Entwicklung, dann ist Gehorsam eine Art und Weise, in Gemeinschaft Ideen zu entwickeln und durchzuführen. Dazu braucht es Selbstbewusstsein und ein (selbst-)kritisches Potential.[52] Die Orden heute pflegen – je nach ihrer Tradition und Gründungsgeschichte – unterschiedliche Formen der Leitung. Manche Gemeinschaften sind eher autoritär und hierarchisch orientiert, andere eher dialogisch oder weitgehend demokratisch. Es ist interessant, dass immer wieder Ordensleute gebeten werden, Kurse und Seminare zu Führung und Leitung anzubieten oder Veränderungsprozesse in Firmen und Abteilungen zu begleiten. Scheinbar ist die Art und Weise gemeinschaftlichen Lebens und Arbeitens in den Orden eine überzeugende Grundlage, auf die das Management von Unternehmen vertraut.

„Die christliche Spiritualitätsgeschichte ist voller Impulse für ein erneuertes und aus fundamentalen Quellen sich speisendes Leistungsverständnis. Doch hat niemand in der langen Tradition von Führung und Leitung einen Kurs ‚absolviert' oder ‚Fortbildungen' durchlaufen. Das Leitungshandeln speist sich aus einer konsequenten und je unterschiedlichen Interpretation des Weges der Nachfolge Jesu."[53]

Last but not least ist auf das Gelübde der Keuschheit einzugehen, oftmals übersetzt mit „Ehelosigkeit" oder – etwas antiquiert – mit „Jungfräulichkeit". Herzig differenziert in ihrer Reflexion zwischen den Begriffen: „Keuschheit und Jungfräulichkeit sehe ich dabei als zwei ‚Flügel', die zu einem gelungenen ehelosen Leben gehören."[54] Für sie ist Ehelosigkeit im eigentlichen Sinne das „Lassen" von einem Partner oder von Kindern einerseits und Pflege von Freundschaft und auch Intimität andererseits. Der eine Flügel der Keuschheit meint eine gute Ordnung im Umgang mit Sexualität, aber auch in einem weiteren Sinne im Umgang mit Sinnlichkeit und Genuss überhaupt. Der zweite Flügel der Jungfräulichkeit gilt auch für Männer. Nach Herzig sind jungfräulich diejenigen, die offen und interessiert nach vorne schauen, ihren Körper im weitesten Sinne des Wortes pflegen, sich selbst und andere gleich wertschätzen. Recht plakativ veranschaulicht sie dies mit dem Rekurs auf die Bibel – ist doch das Gegenbild zur Jungfrau nicht die verheiratete Frau, sondern die Hure.[55]

„‚Jungfräulich' sind also diejenigen, die sich eindeutig zu Gott als dem einzigen Herrn bekennen und nicht mit anderen Göttern spielen und kokettieren. In der Zeit Israels mögen das ganz bestimmte Gottheiten gewesen sein, heute tragen die Götzen andere Namen: Geld, Markt, Macht."[56]

Sicherlich spielen im Umfeld der Ehelosigkeit weitere Formen des Umgangs mit Beziehungen eine Rolle. Deshalb ist die Gemeinschaft ein nicht zu unterschätzender Faktor, da er in geschwisterlicher Weise Defizite der Trias Ehelosigkeit, Keuschheit und Jungfräulichkeit kom-

[42] A. a. O., 67.
[43] *Herzig*, Anneliese: *In der Spur Jesu*. Leben nach den evangelischen Räten. – Innsbruck: Tyrolia 2012. 111 S. (Spiritualität und Seelsorge, 5), kt € 9,95 ISBN: 978–3–7022–3203–0.
[44] A. a. O., 23.
[45] A. a. O., 26.
[46] Vgl. Gerhard Hotze: „Armut bei Paulus", in: *Armut*. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, hg. v. Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte. – Münster: Aschendorff 2015. 382 S., geb. € 24,80 ISBN: 978–3–402–13137–4, 69–81.
[47] A. a. O., 80.
[48] *Herzig*, 37.
[49] Vgl. Thomas Eggensperger: „Armut als Ordensgelübde und Akt der Solidarität. Eine Analogie", in: Möllenbeck / Schulte, 331–346.
[50] „Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon jedem so viel, wie er nötig hatte." (Apg 2,44f)
[51] *Herzig*, 53.
[52] Vgl. Thomas Eggensperger: „Mit Klugheit führen. Ein sozialethischer Rekurs auf Thomas von Aquin", in: *Hochschulbericht 2012/13*, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, Münster 2013, 28–40.
[53] *Dienberg*, Thomas: *Leiten*. Von der Kunst des Dienens. – Würzburg: Echter 2016. 86 S. (Franziskanische Akzente, 9) kt € 8,90 ISBN: 978–3–429–03935–6, 17.
[54] *Herzig*, 71.
[55] A. a. O., 81.
[56] A. a. O., 82.

pensiert. Aber es ist v.a. die Freundschaft, die m.E. eine wichtige Position im Leben von Ordensleuten einnimmt. Freunde innerhalb und außerhalb der Ordensgemeinschaft sind wichtige Bezugspunkte und sie sind unverzichtbar – nicht zuletzt, weil Mit-Brüder oder Mit-Schwestern weder Brüder und Schwestern sind noch Freunde sein müssen. Dabei geht es in den Gemeinschaften nicht nur um Lebens-, sondern auch um Arbeits-Beziehungen, da man sowohl im täglichen Zusammenleben als auch in der konzeptionellen Zusammenarbeit aufeinander angewiesen ist. Der ehemalige Ordensmeister der Dominikaner, Timothy Radcliffe, hat dies ebenfalls herausgehoben: „Unsere Demokratie soll Ausdruck unserer Brüderlichkeit sein."[57]

Orden heute – theologische und konzeptionelle Perspektiven ad intra und ad extra

Es zeigt sich, dass in Kirche und Gesellschaft die Orden hinsichtlich Aufgabe, Struktur und Charisma durchaus ihren Platz haben und dies u.a., weil sie in der Regel unabhängiger von formalen oder doktrinären Verbindlichkeiten sind. Reflektiert man eine Theologie des Ordenslebens, dann ist der Blick auf die Orden selbst nur ein Teil des Gesamten. Es stellt sich nicht nur die Frage, wie Orden konstituiert sind, sondern auch, was sie in dem ihnen gegebenen Freiraum konkret leisten. Die Priorisierung spiritueller und pastoraler Aufgaben ist von jeder Ordensgemeinschaft selbst zu leisten, weil nicht jeder Orden, nicht einmal jede Gemeinschaft innerhalb des Ordens das Gleiche machen muss oder kann.

Ad intra bedarf es einer gesunden Spiritualität. Die Klöster als Anders-Orte sollen keine Kasernen der Schrulligkeit sein, sondern das Heterotope an ihnen ist ihre Orientierung an der Nachfolge Jesu und der Anspruch einer geistlich gelebten Gemeinschaft. Sie sind gut beraten, Spiritualität nicht gegen Theologie auszuspielen. Emotionen und Vernunft gehören prinzipiell zusammen; klafft zwischen beiden eine zu große Lücke, wäre der Anders-Ort Kloster ein gescheitertes Projekt. Ein breites Feld der ordensinternen Debatten beschäftigt sich mit Fragen der Ausbildung. In der Regel gibt es wenig Nachwuchs und so versucht man, mit den geringen Ressourcen behutsam zu agieren, empathisch auf die Bedürfnisse der jungen Menschen einzugehen, aber sie gleichzeitig auf die Zukunft hin zu rüsten. Einerseits stellen diese andere, neue Fragen an das Ordensleben oder bringen alternative Erwartungen mit, andererseits ist die kleiner und älter werdende Gemeinschaft angewiesen auf kompetentes Personal, das in Zukunft die Herausforderungen souverän annehmen kann und sich nicht in frommen Nischen verliert.[58] Zentral für theologische Perspektiven von Ordensleben sind die drei Gelübde. Allen dreien, sowohl der Armut, der Keuschheit als auch dem Gehorsam, eignet zunächst ein gewisser Anachronismus, der Zeitgenossen ratlos macht. Es gibt eine Reihe von Versuchen theologischer Provenienz, diese Klassiker zeitgemäß aufzuarbeiten und sie damit wieder plausibler zu machen. Dies ist zunächst für die Religiosen selbst von Bedeutung, weil niemand auf Dauer bereit ist, vormodern zu leben. Das gilt des Weiteren aber auch für Menschen, die mit Ordensleuten in Kontakt treten und sich fragen, auf was für eigenartige Verbindlichkeiten diese sich mit ihrer Ordensprofess eingelassen haben. Aber am Ende steht für sie nicht so sehr im Vordergrund, vollumfassend die persönlichen Motive von Ordensleuten zu verstehen, diese dreifache Last auf sich zu nehmen, sondern eher zu erfahren, wie diese Gelübde die Religiosen in ihrem Verhalten und Gebahren prägen und wie sie sie jeweils erfolgreich umsetzen: An den Früchten wird man sie erkennen, nicht an ihren Ansprüchen persönlicher Lebensform …

Ad extra ist Ordensleben nicht einfach Klosterleben, sondern es gibt einen klaren Verkündigungsauftrag, von jeher bestimmt von der Gründungsgeschichte und den Obliegenheiten einzelner Gemeinschaften. Die Mission, d.h. die Sendung der Orden, bedarf oftmals einer Überarbeitung, weil sich die Zeiten und Herausforderungen verändern. Es gibt einige essentielle Aufgaben, die sich den Ordensleuten heute stellen: Zum ersten sind das soziale Themen wie Gerechtigkeit und Frieden im engeren und weiteren Sinne, d.h. national und transnational brodelt es und es bereichert, die Gute Nachricht den kritischen Nachrichten adäquat entgegenzustellen. Es gibt zweitens Benachteiligte (beispielweise in den aktuellen Migrationsbewegungen, welche viel Leid und Elend produzieren), die Hilfe brauchen. Drittens sind christliche Ordensgemeinschaften gute Partner für den Kontakt mit nichtchristlichen Religionen, die oftmals auch in ihrem Kulturkreis geistliche Gemeinschaften haben, die ähnliche Ansprüche hegen. Viertens leben geistliche Gemeinschaften, ob sie wollen oder nicht, inmitten einer Gesellschaft, die von rasanten Transformationsprozessen gezeichnet ist, welche die Welt säkularer und agnostischer machen und zunehmend mehr Menschen von Selbstverständlichkeiten christlicher Lebensgestaltung sich distanzieren lassen.

Es war mittelbar das Anliegen, als das *Jahr der Orden* ausgerufen wurde, eben jene Form der geistlichen und theologischen Neubesinnung zu wagen. Sie endet allerdings nicht mit diesem Jahr, sondern sie setzt sich – hoffentlich – mit unvermindertem Elan fort.

[57] Vgl. dazu die Auseinandersetzung durch Ulrich Engel: „‚Unsere Demokratie soll Ausdruck unserer Brüderlichkeit sein.' – Eine theologische Rekonstruktion von Geschwisterlichkeitskonzeptionen in katholischen Ordensgemeinschaften am Beispiel des *Ordo Praedicatorum*", in: *Zwischen Ideal und Ambivalenz.* Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten, hg. v. Ulrike Schneider / Helga Völkening / Daniel Vorpahl. – Frankfurt: Lang 2015. 337 S., geb. € 64,95 ISBN: 978–3–631–65057–8, 303–318.

[58] Vgl. *Die Zukunft der Orden.* Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, hg. v. Gerhard Kruip / Frano Prcela. – Würzburg: Echter 2016. 150 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–4290–3938–7.

Exegese / Altes Testament

Jeremias, Jörg: **Theologie des Alten Testaments.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 502 S. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe, 6), geb. € 80,00 ISBN: 978–3–525–51696–6

Die vorliegende Theologie hält sich nicht mit hermeneutischen Vorüberlegungen auf. Auf 20 S. Einleitung, die u.a. die Grenze zu einer Religionsgeschichte bestimmt, folgt ein originell gegliedertes Werk:

Teil I stellt die älteren „zentralen Denkformen des Glaubens im Alten Testament" vor (25–190), Teil II die „großen Neuentwürfe" des 6. Jh.s, die auf das Ende von Königtum, staatlicher Selbständigkeit, Tempel, die Dezimierung des Volkes und die Exilierung reagieren (191–281). Teil III behandelt auf der Basis der vorexilisch-exilischen Vorgaben deren Weiterentwicklung zu stärker homogenisierten „tragenden Themen" (283–478). Am Ende steht ein „Ausblick" (479–495), der die vorausgehenden Seiten auf wenige Einsichten bündelt, danach ein sehr brauchbares Sachregister (497ff) und ein prägnantes Stellenregister (500ff).

Als „zentrale Denkformen" werden die älteren Psalmen (25–41), die ältere Weisheit (42–54), Recht und Ethos (55–64) und die Ursprungstraditionen Israels mit den „Erzvätern" (64–85), Mose (85–115) und David (115–122) identifiziert, anschließend die vielgestaltige Prophetie (123–190). Die „großen Neuentwürfe" setzen mit dem noch für vorexilisch gehaltenen Dtn bzw. Ur-Dtn ein (195–204). Es folgen zwei kürzere Abschnitte über das exilische Jer- und das Ez-Buch (206–212) einerseits, Ex 32–34 (212–222) andererseits. Ausführlicher kommen die (vor-)exilische deuteronomistische Theologie (223–243), die Priesterschrift (244–259) und Deuterojesaja (260–281) zu Wort. Den „tragenden Themen" werden „Gottes Zorn und seine Güte" (285–300) vorangestellt, gefolgt von den „Vergewisserungen" (301–362) genannten Themen, die sich um den „Bund", die veränderte Zionstheologie, den „neuen Gottesdienst", „Gottes Schöpfung" und „Gottes Wort" drehen. „Orientierungen" (363–400) bieten der Dekalog und das „Gebet im Psalter", „Hoffnungen" (401–459) liefern die „Rettung am Tag JHWHs", die veränderte Anthropologie, die Neukalibrierung des Königtums Gottes, die Gestalt des „Kommenden" (als Messias, David, Gottesknecht), das erstmalig angedachte Heil der Völker, die Apokalyptik und die dort entwickelte Auferstehung der Toten. Dem kontrastieren „Bohrende Fragen" (460–478).

Bei dem Einstieg mit den Psalmen und dem ostentativen Achtergewicht auf den Propheten kann Jörg Jeremias dank seiner Forschungsschwerpunkte aus dem Vollen schöpfen: Elija und Hosea arbeiten an der Verhältnisbestimmung Baal/JHWH, Amos am Komplex „Recht und Gerechtigkeit". Jesaja reflektiert in seiner für authentisch gehaltenen Denkschrift Jes 6–8 das „abgewiesene Heilsangebot" (mit dem Leitbegriff „Glauben"), in Jer (und Ez) geht es um wahre und falsche Prophetie und, in den im Prinzip authentischen Konfessionen, um das Leiden des Propheten für das Gotteswort. Dazwischen stehen die erzählenden Denkformen: die ursprünglich verbundenen vorpriesterschriftlichen Gründungstexte in Gen und Ex (und Num 13–14*); der noch vorexilische Text Gen 22,1–14 als Prolepse zu Ex 19*; die

prägende, tatsächlich mythisierte (90) Grunderfahrung göttlicher Fürsorge im Exoduserlebnis (ältester Text: das Mirjamlied Ex 15,21); die traditionsgeschichtlich alten, noch vorexilischen Sinaitraditionen in Ex 19.24, ohne „Bund", aber mit Theophanie und Gottesschau (105ff); und schließlich die Davidtradition, die spätvorexilisch in 2Sam 7 „ihren Höhepunkt erreicht" (121).

Das spätvorexilische Dtn nimmt bei den Neuentwürfen eine Gelenkfunktion ein, weil theologische Leitbegriffe („Liebe", „Erwählung", „Gottes Namen wohnen lassen") auftauchen und erstmals bundestheologisch gedacht wird, noch ohne Gebrauch des Bundesbegriffs (Dtn 26,17–18*). Eine Initialzündung stellt Jeremias Brief an die Exilanten in Jer 29,5–7 dar, in dem „die Beschränkung des Handelns Gottes [sic!] auf sein Land fundamental durchbrochen" (207), sogar eine „Weltgesellschaft" (208) intendiert wird. Das hauptsächlich exilische Ausbaustadium von Ex 32–34 erläutert Gottes Wesen als barmherzig, gnädig und vergebend (speziell Ex 34,6–7; die Adjektive formulieren erstmals Eigenschaften, nicht nur einmaliges Tun, so systematisierend in Teil III, 291–294). Noch vorexilische dtr Königsbücher, v.a. aber das exilische DtrG (also nach Noth) haben die Katastrophe 587 wirkmächtig „mit Hilfe einer popularisierten Prophetentheologie gedeutet" (229) und doch zarte Zukunftserwartungen um das Stichwort „Umkehr" herum entwickelt, ebenso wie die dtr Redaktionen in Am und Jer. Wichtig ist die „universale Perspektive" (248) der Priesterschrift, wenngleich die partikulare Errichtung des Heiligtums am Sinai das Ziel darstellt (251). Den krönenden Abschluss von Teil II bildet der Abschnitt über Deuterojesaja (260–281; mit biographischen Zügen einer Prophetengestalt): Jes 43,16–19 verkündet das „Vergessen-Dürfen" der Schuld; 45,1–7 den Monotheismus im Dienst der Auseinandersetzungen um den „Gesalbten" Kyros, weitere Texte das Gericht über die Götter. Für das vierte der sog. „Lieder vom Gottesknecht" gilt: „Tiefer ist im Alten Testament weder früher noch später über das Leiden im Namen Gottes gesprochen worden." (281)

Teil III kontrastiert sehr eindrücklich Gottes Zorn (Klgl 2) und seine überlegene und den Zorn begrenzende Güte (Ps 30,6; Ex 34,6f; Ps 103,8–11; Joël 2,12–14; Jona 4,2; dazu Hos 11,8f). Hauptzeuge aber ist Jes 54,7–10 mit dem Fazit: „Gott schränkt seine Allmacht freiwillig ein" (300) – einem Schlüsselsatz für diese Theologie des AT (vgl. 488ff). Die nachfolgenden „Vergewisserungen" kommen als Themen zwar eher konventionell daher, gewinnen aber dank starker Texte und ebensolcher Besprechung für den Leser eine hohe Eindrücklichkeit, ebenso die „Orientierungen", speziell die Behandlung des Dekalogs (363–388, dabei das Heiligkeitsgesetz). Die „Hoffnungen" bezeugen junge Leittexte wie Joël 1–2, das nachdtr Jer 31,31–34, dazu Jes 11,1–5 und das spätere (!) Jes 9; Sach 9,9f; Jes 25,6–7; Ps 100; Gen 12,1–3 (!) und selbstredend (prä-)apokalyptische Texte wie Dan 12,2; Jes 26,19 und 25,8.

Den „zentralen Themen" werden am Ende Ijob und Kohelet entgegengestellt, mit „bohrenden Fragen" nach dem Gott-Sein Gottes und dem Sinn des menschlichen Lebens. Das gibt dem Werk geschickt eine selbstkritische Note und hält das Ende offen, trotz des präferierten Vertrauens auf den geglaubten Gott der Tradition gegen den scheinbar erlebten, erfahrbaren Gott (Ijob 19,25–27 gegen 9,22–24). „Gott gegen Gott" steht auch am Ende des „Ausblicks", mit dem lutherschen *deus revelatus/incarnatus* gegen den *deus absconditus* (495f) und nach dem zentralen Satz, dass „Gottes Reue Teil seines Wesens ist" (492). Wenn Gott so radikal seine Allmacht beschränkt, ist für J. bereits inneratl. eine ntl. anmutende Entschiedenheit erreicht. Sie wird sekundiert von einer inneratl. Entwicklung, die die ursprüngliche Vielfalt atl. Gottesaussagen sukzessiv vereindeutigt und der Beliebigkeit Grenzen setzt (480–485).

Die vorliegende Theologie müht sich ernsthaft um eine konsensfähige literarhistorische Basis, die Extreme vermeidet. Sie ist trotz mancher notwendiger Komplexitätszumutung sehr gut lesbar. Für die Übersichtlichkeit ist sehr hilfreich, dass zentrale Erkenntnisse in Kursiva geboten werden. Der Gottesname JHWH wird fast nie wiedergegeben, meistens steht ein einfaches „Gott", was bisweilen zu befremdlichen, fast schiefen Formulierungen führt. Natürlich liegt eine christliche Theologie des „Alten Testaments" vor. Deshalb fehlt das gewichtige atl. Thema „Reinheit/Unreinheit", kommen Kultordnungen, kommt der Tempel als Tempel viel zu kurz, fehlt auch eine Figur und ein Buch wie Esra, steht die Tora als solche dem christlich (zu) viel beachteten Dekalog nach, bleibt Lev 16 (324f) eher unterbelichtet. Dass Mose in Ex 32–34 „christologische" Funktionen erhält (491), wäre bei einer jüdischen Lektüre – unter Verzicht auf den Begriff „christologisch" – kaum eine Überraschung. Wegen des Fehlens der katholischen deuterokanonischen Bücher kommt von der Weisheitstheologie für ntl. geübte Augen zu wenig vor, obwohl den ntl. anschlussfähigen Texten sonst großes Gewicht zukommt (Jes 52,13–53,12, Sach 9,9f, Jer 31,31–34). Freilich ist das von der Konzeption der Reihe her unvermeidlich, trotz der ATD-„Apokryphen"-Bände.

Die wohlüberlegte Darbietung, die Ausgewogenheit der Argumentation in historisch-kritischer Anlage, die Leserorientierung, die Expertise des Vf.s gerade auch bei den zentralen Themen „Zorn", „Güte" und „Reue" Gottes und vielem anderen mehr machen dieses Buch zu einem echten Standardwerk. Es gehört ganz oben auf die Literaturliste beim Studium des AT.

Köln Andreas Michel

Samuel, Harald: **Von Priestern zum Patriarchen**. Levi und die Leviten im Alten Testament. – Berlin: De Gruyter 2014. (XIII) 453 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 448), geb. € 129,00 ISBN: 978–3–11–031039–9

Die Monographie, eine unter Betreuung R.G. Kratz' entstandene Diss., befasst sich unter literar- und redaktionskritischen Gesichtspunkten mit den Leviten und ihrem Verhältnis zu Priesteramt, aaronidischen Priestern und dem Stammvater Levi. Nach Klärung von Thema, Terminologie und Etymologie folgt mit den Leviten-Belegen des Pentateuch der Schwerpunkt der Arbeit, ehe auf die vorderen und hinteren Propheten eingegangen wird. Ausblicke auf Esra-Nehemia, Chronik, Sirach und Qumran sowie eine Zusammenfassung runden die Untersuchung ab. Ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister sind beigefügt.

Das breiteste Spektrum verschiedener Sichtweisen enthalten die Leviten-Belege des Deuteronomium (Kap. 2 [16–147]). Deren älteste verweisen fast alle (Dtn 12,18; 14,27; 26,11 sowie 16,11.14 als frühe Fortschreibung; nicht jedoch 17,9; 18,1*.6f) auf die Einbindung des in einer gesellschaftlichen Sonderrolle stehenden landbesitzlosen Leviten (הלוי) in die erweiterte Festfamilie. Dort komme er hinsichtlich der Festfreude in den Blick, während seine Versorgung zusammen mit den *personae miserae* ein Nebenaspekt sei (141f). Die Ursache der Landbesitzlosigkeit der Leviten bleibe unklar, gründe jedoch in ihrer kultischen Rolle, deren Konturen aber weder für die vor- noch die nachdeuteronomische Zeit deutlich würden (für Leviten am Zentralheiligtum vgl. immerhin 17,9; 18,1*.6f). Die Differenzierung in o.g. frühen Texten zwischen „dem Leviten" (הלוי) und der Bezeichnung „levitische Priester", speziell im Kontext des Dienstes am Zentralheiligtum, spiegele möglicherweise eine terminologische Konsequenz der dtn Kultzentralisation, derzufolge nur am Zentralheiligtum tätige Leviten faktisch auch Priester seien (142). Umgekehrt kenne das frühe Dtn keine Priester, die nicht levitisch sind. Alle Erwähnungen von כהן/כהנים ohne dieses Attribut seien später ergänzt. In den dtr Leviten-Belegen Dtn 10,8f.; 12,12.19; 27,14(?); 31,25; 33,8.9a.11; Fortschreibungen 18,1–8* begegne eine Hochschätzung der Leviten (144), deren Autorität sich u.a. in der Mitwirkung bei der Bundesverkündigung, der Verantwortung für Lade und mosaische Tora sowie in den Bereichen des Rechts und der Orakelerteilung zeige. Dtr Erweiterungen geschuldet sei auch der Gedanke eines Stammes Levi, durch den die Abstammung von Levi ein Merkmal des Priestertums werde. Dies sei jedoch keine Levitisierung, sondern allenfalls eine geneaologische Theorie (145). Mit den postdtr/postpriesterschriftlichen Leviten-Belegen, die jenseits des Dtn bereits P bzw. spätpriesterliche Texte voraussetzten, würden die letzten Entwicklungsstadien des Buches erreicht. Eine dieser Fortschreibungen sei die Vorschaltung von 10,6f vor 10,8f (145), durch welche die der vorherrschenden aaronidischen Konzeption des Priestertums widersprechende, ursprünglich am Gottesberg verortete Einsetzung des Stammes Levi in seinen priesterlichen Dienst (V. 8) nach Jotbata verlegt werde. Der Verlegung weg vom Offenbarungsort sei in dem auf 10,8f reagierenden Text Num 8,5–22 eine Einschränkung der priesterlichen Befugnisse der Leviten vorausgegangen (27f). Die spätpriesterschriftlichen Eintragungen im Dtn führten dazu, dass zwischen den Priestern als vorrangigem und den nun zu den *personae miserae* gezählten Leviten als zweitrangigem Kultpersonal unterschieden werde (146f). Die Vielfalt von Positionen hinsichtlich der Leviten im Dtn erfordere es, beim Vergleich mit priesterschriftlichen Ansätzen genau zwischen den ältesten, eigentlich dtn, jüngeren dtr und noch späteren postdtr bzw. postpriesterschriftlichen Belegen zu differenzieren. Die späten Schichten seien das natürliche Bindeglied der Entwicklung hin zu weiteren späten Texten in Pentateuch (v.a. Num), Esra-Nehemia und Chronik (147).

Den ältesten Leviten-Beleg im Buch Numeri (Kap. 3 [148–245]) enthalte das von Gen 46 abhängige Kap. 26, das folglich eine supplementierte P voraussetze, seinerseits aber Voraussetzung für den Schluss der Sinai-Perikope in Num 1–10 sei (242). Während Aaron und seiner Familie in der Grundschicht von 1–4; 18,1–6* gegenüber den Leviten lediglich ein Ehrenrang zukomme (242), ordne die erste, in 1; 3; 4 sowie 8 fassbare Bearbeitungswelle die Leviten den Aaroniden unter und schränke ihre Verantwortungsbereiche ein (243). Die letzte, nochmals verschärfende Bearbeitung, zu der auch 18,2aβ–3.5αβ.7.8–32 gehörten, bestimme sie zum Ersatz für die Erstgeburten der Israeliten (3,11–13.40–51; 8,16b–18) und mute ihnen eine permanente Gefährdung durch mögliche Fehltritte zu (4,17–20; Endfassung Num 16f). Abweichend von den klassischen Analysen rechnet S. die zunehmende Hierarchisierung des Kultpersonals nicht den Ergänzungsschichten der P, sondern erst den spätesten Fortschreibungen zu (243f).

Exodus (Kap. 4 [246–300]) 2,1 biete mit Moses levitischer Abstammung den neben Gen 29,34 einzigen vorexilischen Leviten-Beleg (401, 295). Indem Ex 4,14 „Aaron, den Leviten," als stammesverwandten, nicht unbedingt leiblichen Bruder Moses einführt, hebe sich der Text vom Interesse der P an den Aaroniden als den Leviten übergeordneten Priestern ab. Da Ex 4 jedoch intertextuell auf den P-Text 6f bezogen sei, gehöre 4,14 wohl zu einem späten nichtpriesterlichen Text, der noch vor Zusammenarbeitung von P und NP auf P reagiere (296). Entsprechendes gelte für Ex 32,26.28. Hier falle Aarons negative, mit P kaum vereinbare Rolle bei der Herstellung des goldenen Kalbs in 32,1–6* auf (296). Damit korrespondierend begegne in 32* (v. a. V. 29, vgl. 281–285) noch einmal das dtr Konzept eines (potentiellen) Priestertums aller Söhne Levis, das P jedoch in 34–40 durch Zentrierung auf die Aaroniden verdränge (297). Der von 1 Kön 12,26ff beeinflusste und in Dtn 9f vorausgesetzte Text sei keine Fortschreibung eines priesterschriftlich überarbeiteten Pentateuch, sondern wohl wie Ex 4 eine auf P reagierende Fortschreibung im noch selbständigen NP-Text (287–291, 297). Das Buch Exodus enthalte somit vorpriesterliche (2,1) und nichtpriesterliche (4,14; 32,26.28), ferner spätpriesterliche (6,16.19.25; 38,21), jedoch keine zu P^G gehörigen Leviten-Belege. Da in Num alle Erwähnungen der Leviten nachpriesterlich ergänzt seien, folge daraus, dass P^G die Leviten nicht erwähnt (298f). Eine schlüssige Erklärung dieses Befundes sei einstweilen nicht möglich (300). In Genesis (Kap. 5 [301–307]) 34, der einzigen Erzählung zur Person des Jakobsohnes Levi, des *heros eponymos* der Leviten, überrasche, dass dieser nicht als Priester, sondern recht säkular erscheine, wodurch das kultische Moment eher zurückgedrängt werde (306f).

Jos–2 Kön (Kap. 6 [308–356]) enthalten disparate Leviten-Belege, die sich in Jos und Ri im Wesentlichen den Sichtweisen des Pentateuch zuordnen lassen (352f), während 1 Sam 6,15; 2 Sam 15,24; 1 Kön 8,4 junge, der Chronik nahestehende Nachträge seien. Im übrigen spiegele das Desinteresse der Bücher 1 Sam–2 Kön an der Abstammung des Kultpersonals wohl vordtn Zustände (354f).

Bei den Propheten spiele das Buch Ezechiel (Kap. 7 [357–385]) eine Sonderrolle. In 40–48 zeige sich eine Entwicklung zu einer dreistufigen, von den Zadoqiden angeführten Priesterschaft, die keiner der Konzeptionen im Pentateuch entspreche (405). Jenseits davon betreffe Mal 2,4.8 („Bund mit dem Leviten/Levis") das ganze Kultpersonal, bezeichne aber auch einen Bund mit dem Jakobsohn Levi und sei so ein Anhaltspunkt für biographische Ausdeutungen im Jubiläenbuch und Aramäischen Levi-Dokument, wo Levi zu einer priesterlichen Identifikationsfigur sowohl für Leviten als auch Priester werde (406).

Die Arbeit bietet eine umfassende redaktionskritische Behandlung der Leviten-Frage. Sie argumentiert sorgfältig abwägend und setzt sich eingehend mit verschiedenen Positionen auseinander. Neben der neueren Forschung werden auch ältere Vf. berücksichtigt und neu zur Geltung gebracht. Bei allem Recht zur Kritik wäre es jedoch gut, auch im Rahmen von Fußnoten einen Beitrag nicht ohne *konkrete* Benennung sachlicher bzw. methodischer Gründe als „gänzlich unbrauchbar" zu beurteilen (Fußnote 1746). Durch genaue Textbeobachtung verdeutlicht S. mehrfach, wie kleinere redaktionelle Eingriffe den Sinn erheblich ändern können. Dies stellt einen wertvollen Beitrag zum Problembewusstsein im Kontext historisch-kritischen Arbeitens dar. Seine Behandlung des Leviten-Themas bringt eine Reihe von Impulsen in die Pentateuch-Diskussion ein. Zu nennen ist hier etwa die mit neuer Tiefe erarbeitete These, dass die älteren Belege von umfassenden priesterlichen Befugnissen der Leviten ausgehen, während spätere literarische Entwicklungen von einem Ringen zwischen Leviten und aaronidischer Priesterschaft um priesterliche Befugnisse zeugen, an dessen Ende sich die Aaroniden als eigentliche Priesterschaft durchsetzen, der die levitischen Kultdiener untergeordnet sind. Die interessante Annahme, es müsse ein bis in jüngere Zeit reichendes Nebeneinander eines schon priesterlich bearbeiteten Pentateuch und noch für sich stehender NP-Texte gegeben haben, bedarf weiteren Nachfragens im Blick auf andere Themenkreise. Hinsichtlich der historischen Auswertung der literarkritischen Befunde übt S. Zurückhaltung, da die Geschichte der literarischen Auseindersetzungen kaum ein sicheres Fundament für historische Schlussfolgerungen biete (407). Eine solche Auswertung zu versuchen ist sicherlich ein Schritt, der einen neuen Anlauf erfordert. In diesem Rahmen wäre etwa zu fragen, ob bzw. inwieweit die Datierung des UrDtn in die tempellose Exilszeit (402) und die Annahme, das dtr überarbeitete Dtn habe den Leviten ursprünglich umfassende priesterliche Befugnisse zuerkannt (Dtn 10,8f), die später immer weiter reduziert wurden, tatsächlich miteinander harmonieren. Ferner wäre ergänzend zur These einer machtpolitischen Verdrängung der Leviten noch nach anderen Erklärungen zu fragen. Z. B. könnte hier die hohe Spezialisierung der Leviten in späten Texten wie Num 4,1–33 einen Ansatzpunkt bieten. Diese entspricht ja nicht nur einer allgemeinen Tendenz sich entfaltender Kulturen, sondern passt auch in eine Situation, in der das Kultpersonal anwächst oder/und die Zahl kultischer Handlungen abnimmt, sodass die knappere Zahl kultischer Verrichtungen mittels Spezialisierung auf verschiedene Sippen aufzuteilen ist, etwa um ihnen Anteile an kultischen Einnahmen zu sichern. Auslöser hierfür könnten z. B. Kultzentralisation oder/und Rückkehr traditionell im Kult tätiger Familien aus dem Exil sein, wie auch immer man diese Prozesse im Einzelnen geschichtlich verorten mag. Daneben könnte eine intensivere Erforschung der mit Leviten, Priestern und ihrem Tun einhergehenden theologischen Konzepte zum weiteren Verständnis beitragen. Z. B. wäre noch genauer zu bedenken, ob der Gedanke der Auslösung der Erstgeborenen Israels durch die Leviten (Num 3; 8) tatsächlich als nicht levitenfreundlich zu qualifizieren ist (243). Es könnte also weiterführen, die Geschichte von Leviten und Aaroniden noch stärker als Ergebnis multipler Faktoren in den Blick zu nehmen. Dies allerdings wäre, wie gesagt, weiteren Studien vorbehalten. Insgesamt ist S.s Buch ein lesenswerter Beitrag, der zu weiterer Diskussion anregt.

Eichstätt Joachim Eck

Johnson, Benjamin J. M.: **Reading David and Goliath in Greek and Hebrew**. A Literary Approach. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XIV) 270 S. (Forschungen zum Alten Testament, II, 82), kt € 79,00 ISBN: 978–3–16–154046–2

Wer kennt sie nicht – die Geschichte von David und Goliath? Unzählige Male wurde sie dargestellt, in der Kunstgeschichte ebenso wie in Comics, und bereits eine Anspielung auf das Motiv von „Klein gegen Groß" genügt, um sich die Geschichte ins Gedächtnis zu rufen. Aber gibt es *die* Geschichte überhaupt?

Der Vf. Benjamin J. M. Johnson, der dieser Geschichte im Rahmen seiner Doktorarbeit an der Univ. of Durham auf die Spur zu kommen versucht, konstatiert gleich zu Beginn seiner Arbeit, dass man im Grunde genommen von zwei Geschichten ausgehen muss: Die erste und ausführlichere Version findet sich in der BHS (1Sam 16–18), die zweite, kürzere Version in der LXX^B, die dem Codex Vaticanus folgt (1Kön 16–18) und sich von anderen LXX-Überlieferungssträngen, die nachträglich nach dem MT korrigiert wurden, maßgeblich unterscheidet. Da die griechische Version zwar kürzer, aber keineswegs „einfacher" ist, lässt sich das Verhältnis zwischen den beiden Versionen nicht einfach als „Vorlage" und „short story" beschreiben. Ein kleines Beispiel soll diesen Umstand veranschaulichen: Ein Widerspruch in der Darstellung der Person Davids ist der Umstand, dass er einerseits als „Krieger" (1Sam/1Kön 16,18: איש מלחמה, ὁ ἀνὴρ πολεμιστής) beschrieben wird, anderseits aber Probleme hat, Sauls Schwert zu halten, als er sich zum Kampf gegen Goliath rüstet (1Sam/1Kön 17,39). Die Frage, warum ein so offensichtlicher Widerspruch in der Charakterzeichnung des Protagonisten stehen geblieben ist, muss an dieser Stelle wohl gestellt werden (6f).

Unter der Voraussetzung, dass das Verhältnis zwischen den beiden uns zugänglichen Versionen nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann (9), macht es sich J. vorerst zur Aufgabe, den Text der LXX^B kapitelweise einer literarischen Analyse zu unterziehen (Kap. 2–4). Dabei wird der Text der LXX^B sowohl als Übersetzungstext („*qua* translation") als auch als eigenständiges Produkt der griechischen Sprache („*qua* text") ernst genommen (18). Dass der Text der LXX^B es um seiner selbst willen verdient, im Mittelpunkt einer Untersuchung zu stehen („in its own right"), wird von J. mehrfach betont. Im fünften Kap. der Arbeit werden die Ergebnisse der vorangegangenen literarischen Analyse mit der Version der BHS abgeglichen. Dabei wird die Bedeutung der hebräischen „Plus-Texte" ausführlich erörtert. Punktuell und vorwiegend im Zusammenhang mit sprachlichen Problemen wird in diesem Kap. auch auf 4QSam Bezug genommen. Die auf diese Weise herausgearbeiteten Eigenheiten der griechischen Version betrachtet J. – der Speech-Act-Theorie folgend – als „communicative act that intended to communicate the Hebrew Scriptures into the linguistic, cultural and religious register of Hellenistic Judaism" (18). Das sechste und letzte Kap. fasst die Ergebnisse der Arbeit noch einmal überblicksmäßig zusammen. Eine umfangreiche Bibliographie (229–251), ein Stellenregister zur Bibel und zu den zitierten Autoren der Antike (253–262) sowie ein Index der zeitgenössischen Autoren (263–270) runden das Buch ab.

Die Unterschiede zwischen der hebräischen und griechischen Version der „David und Goliath-Geschichte" liegen – das wird von J. systematisch herausgearbeitet – weniger im Bereich der Übersetzungstechnik als im literarischen Konzept. Die Übersetzung folgt der *Vorlage* weitgehend Wort für Wort, wobei auch unidiomatische griechische Ausdrucksweisen und Wortstellungen in Kauf genommen werden. Dem entgegen gestaltet der Übersetzer seine eigene Geschichte, indem er bspw. durch den Einsatz verschiedener Vergangenheitsformen (v. a. Aorist, Imperfekt und historisches Präsens) verschiedene Handlungsstränge voneinander absetzt und dadurch die Dramatik der Erzählung erhöht. So wird im Text der LXX^B am Beginn des 17. Kap.s im Präsens beschrieben, wie das Heer der Philister und „Saul und die Männer Israels" auf zwei gegenüberliegenden Bergen Stellung beziehen (1Sam/1Kön 17,1–3). Vor diesem Präsens-Hintergrund betritt dann der Riese Goliath im Aorist das Schlachtfeld (ἐξῆλθεν ἀνὴρ δυνατός [...] Γολιαθ ὄνομα αὐτῷ) und das Spektakel kann beginnen (1Sam/1Kön 17,4ff). Die Gestaltung einer Kampfszene nach diesem Muster ist aus der klassischen griechischen Literatur gut bekannt, wofür J. ein analoges Beispiel bei Thukydides anführt (72f).

Auch lässt sich im Text von LXX^B nachvollziehen, dass der Übersetzer an der Personenzeichnung von David und Saul „gebastelt" hat:

Während sich immer wieder Versuche finden, David in einem möglichst guten Licht erscheinen zu lassen (z. B. in 1Sam/1Kön 16,12, wo David beschrieben und vorgestellt wird: ἀγαθὸς ὁράσει κυρίῳ für טוב ראי oder οὗτος ἀγαθός ἐστιν für אוה הז), wird mit offener und versteckter Kritik an Saul nicht gespart (z. B. lässt der Übersetzer in 1Sam 17,4b Goliath durch eine veränderte Größenangabe nicht mehr als eigentlichen Riesen, sondern nur noch als *sehr großen* Menschen erscheinen und macht ihn damit zum „logischen" Gegner von Saul, der nach 1Sam 9,2 „einen Kopf größer als alles Volk" war) (73–75). Gegenüber Saul, der offensichtlich seiner Rolle als König nicht mehr gewachsen ist, sticht Davids Weisheit und Eloquenz (1Sam/1Kön 16,18 ἀνὴρ συνετός für חיל גבור, σοφὸς λόγῳ für נבון דבר) nun umso deutlicher hervor: So schleudert David, als sich Goliath über ihn, da er ihm nur mit einem Stock bewaffnet entgegentritt, empört („Bin ich denn ein Hund?") in einem LXX^{B}-Zusatz frech entgegen: „Nein, schlimmer als ein Hund!" (1Kön 17,43b: καὶ εἶπεν Δαυιδ Οὐχί, ἀλλ' ἢ χείρω κυνός.) Was mit einer semantisch nuancierenden Übersetzung begonnen hat, wird an dieser Stelle mit einem praktischen Beispiel für Davids Unverfrorenheit und Redegewandtheit anschaulich in Szene gesetzt (111f).

Das Ausspielen der beiden Charaktere wird erzähltechnisch noch mit einem anderen Mittel erzielt: Indem der Übersetzer im 17. Kap. die Verse 12–31 mit einem Einschub, in dem erzählt wird, wie der Schafhirte David seinen Brüdern Essen bringt, einfach auslässt, kommen im griechischen Text die ängstliche Reaktion Sauls auf die Erscheinung Goliaths (1Kön 17,11: [...] καὶ ἤκουσεν Σαουλ καὶ πᾶς Ισραηλ τὰ ῥήματα τοῦ ἀλλοφύλου ταῦτα καὶ ἐξέστησαν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα) und die angriffslustige Rede Davids vor Saul (1Kön 17,34: Μὴ δὴ συμπεσέτω ἡ καρδία) in direkter Abfolge aufeinander zu stehen, was bewirkt, dass die beiden Figuren noch stärken miteinander kontrastieren.

Am Ende seiner Arbeit erstellt J. den Befund, dass es sich bei der Version des MT und des LXX^{B}-Textes hinsichtlich des Erzähltempos und der Erzählstruktur, des Genres und der Intertextualität um zwei voneinander substantiell unterschiedliche Texte handelt: LXX^{B} erzählt geraffter, geradliniger und (v. a. auf die Person Davids hin) fokussierter, während der Masoretentext mit all seinen Aus- und Abschweifungen seiner Erzählweise nach an ein Epos oder Volksmärchen denken lässt. Die Reichhaltigkeit der hebräischen Version bietet zudem viele Möglichkeiten für intertextuelle Bezüge, sodass diese Textvariante innerbiblisch um vieles besser vernetzt ist (225f).

J. hat als moderner Leser den Text der LXX^{B} vor dem Hintergrund des Masoretentextes *neu* gelesen, dabei zahlreiche Beobachtungen zur Intention des Übersetzers dokumentiert und die literarischen Aspekte beider Versionen herausgearbeitet. Die Vorgehensweise, beide Versionen in ihrer Eigenheit anzuerkennen und nebeneinander als gleichwertige und gleichberechtigte Varianten stehen zu lassen, ist in dem besprochenen Buch vorbildlich und richtungsweisend durchgeführt worden.

Wien Christine Treu

Dangl, Oskar: **Das Buch Habakuk**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2014. 151 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament, 25/1), pb. € 19,95 ISBN: 978-3-460-07251-0

Unter den zwölf Schriften des Dodekapropheton stellt die nur drei Kap. umfassende Habakukschrift aufgrund ihrer schwierigen, z. T. schier unverständlichen hebräischen Textüberlieferung jeden Interpreten vor große Herausforderungen. Dies gilt v. a. dann, wenn die Textgrundlage entsprechend der Kommentarreihe *Neuer Stuttgarter Kommentar* die Einheitsübersetzung sein soll, ist diese doch in vielen Teilen ein künstlicher Mischtext. So steht eine diesbezügliche Interpretation vor der Aufgabe, einerseits den Text der Einheitsübersetzung und sein Zustandekommen zu erklären, zum anderen gleichzeitig den masoretischen Text und die wohl überwiegend bereits als Interpretationen zu betrachtenden alten Übersetzungen einer hebräischen Vorlage (v. a. LXX und Peshitta) nicht aus dem Blick zu verlieren. Dass dies noch dazu einem breiteren Adressatenkreis gegenüber geschehen soll, bei dem wenig oder keine Kenntnisse der biblischen Sprachen vorausgesetzt werden können, ist eine weitere Herausforderung. Um es gleich vorweg zu sagen, stellt sich der von Oskar Dangl vorgelegte Kommentar diesem ambitionierten Unternehmen in vorbildlicher, bisweilen durchaus bewundernswerter Weise.

Der Aufbau entspricht zunächst der in Kommentaren üblichen Vorgehensweise. Der Kommentar beginnt mit einer Grobgliederung der Habakukschrift. Dabei werden die beiden in der Forschung vertretenen Alternativen – Gliederung in zwei Teile (v. a. aufgrund der Überschriften in Hab 1,1 und 3,1) bzw. in drei Teile (Hab 1,1–2,4; die sog. Wehrufe in Hab 2,5[6]–20 und der Habakukpsalm in Hab 3) – vorgestellt und für beide Auffassungen Beobachtungen angeführt, ohne dabei den Leser letztlich auf eine Entscheidung festzulegen (10ff). Ähnlich geht D. hinsichtlich der Datierung der Schrift bzw. der Identifikation und der Zeitumstände des Propheten vor. Auch hier werden verschiedene Möglichkeiten erwogen, die von einer zeitlichen Ansetzung um 650, 630 oder der traditionellen Datierung um das Jahr 605 v. Chr. (Schlacht bei Karkemisch) reichen (18ff). Gerade letztere wird als historischer Anhaltspunkt des Aufstieges Babylons zur bestimmenden Macht im Vorderen Orient gesehen. Hinsichtlich der Form und Gattung zitiert D. die gängige These, wonach es sich hier um einen Dialog zwischen JHWH und dem Propheten handle, die allerdings auch manchen Widerspruch hervorgerufen hat, hängt sie doch, wie D. in seiner Einzelauslegung deutlich machen kann, von einer Reihe von (Vor-)Entscheidungen ab (20.64). Der Bezug zu den beiden „Nachbarn" Nahum und Zefanja wird nur kurz gestreift. Literarkritischen Scheidungen innerhalb der Habakukschrift scheint D. aufgrund des diesbezüglich großen Dissenses in neueren Entwürfen eher skeptisch gegenüberzustehen. Allenfalls Hab 1,2–4.13–17 und Hab 3 könnten die Annahme der Einheitlichkeit der Schrift in Frage stellen (18).

Insgesamt weckt die durchaus informative Einführung, die in angenehm knapper Form die Problemstellungen der Schrift nach Meinung des Rez.en überzeugend veranschaulicht, dennoch den Eindruck, dass der Vf. sich letztlich nicht wirklich festlegen möchte und seinen Kommentar eher als eine Art Überblick zu gängigen Forschungsmeinungen versteht. Auf S. 24 allerdings äußert er sich verbindlicher, insofern er für „die innere Kohärenz der Komposition des Gesamtbuches" folgenden Leitfaden gibt: „Aus lebensbedrohender Gewalt rettet den Gerechten allein sein Glaube im Sinne des Vertrauens auf Jahwes Lebenszusage einerseits und im Sinne des Gewaltverzichtes andererseits". Dazu ermächtigt ihn ein „stark gewalthältige[s] Gottesbild", insofern „Jahwe allein [...] das Subjekt der Rettung und Vernichtung, in seiner ungeheuren, alle noch so gewaltigen Systeme der Menschheit in den Schatten stellenden Mächtigkeit" ist. Letzteres wird paradigmatisch anhand des Aufstieges Babylons veranschaulicht, das dennoch nichts gegen JHWHs Macht auszurichten vermag.

Die Einzelauslegung ist gründlich und sucht den Text der EÜ zu erklären und zu interpretieren, ohne dabei, wie gesagt, den masoretischen Text aus den Augen zu verlieren. Es stellt sich natürlich die Frage, ob jemand, der nicht in der Lage ist, den hebräischen Text heranzuziehen, von dessen nur recht knappen wörtlichen Übersetzungen einen wirklichen Gewinn hat. In jedem Fall zeigt sich nicht zuletzt durch die Vielfalt der zitierten Auslegungsvorschläge, welches Interpretationspotential im Text liegt (sehr schön zu sehen ist dies z. B. an der unterschiedlichen Deutung der in Hab 3,6 durch das Kommen JHWHs erschütterten Berge und Hügel, 124), sodass sich mit Recht die Frage stellt, ob die Möglichkeit zu verschiedenen Interpretationen nicht bisweilen aufgrund einer bewussten Aussageoffenheit des Textes selbst beabsichtigt ist. Insofern ist die meist nur dezente Positionierung des Vf.s durchaus nachvollziehbar. Unterbrochen wird die Kommentierung durch drei Exkurse („Gewalt", 33f; „Prophetisches Glaubensverständnis", 80f und „Dunkle Gottesbilder", 122f), die ebenfalls kurz aber inhaltsreich dem Leser wichtiges Hintergrundwissen zu den genannten Problemkomplexen vermitteln. Sie zeigen, dass D. durchgängig bemüht ist, den Text, soweit dies möglich ist, auf aktuelle Probleme zu beziehen und somit die theologische Relevanz dieser oft übersehenen Schrift des AT herauszustellen.

Der Kommentar bietet an seinem Ende einige Abschnitte zur Wirkungsgeschichte. Dabei wird die Version der LXX mit Recht als Interpretation des hebräischen Textes aufgefasst, den sie bisweilen offenbar überhaupt nicht verstanden hat. Dies wird anhand einiger sehr anschaulicher Beispiele gezeigt (z. B. Hab 3,2, wo LXX anstelle MT „inmitten zweier Jahre" „inmitten zweier Tiere" liest, was möglicherweise das geläufige Weihnachtsmotiv „zwischen Ochs und Esel" angeregt hat, 131). Ausführlich wird außerdem die Rezeption des für die paulinische Rechtfertigungslehre so wichtigen Verses Hab 2,4 in Röm 1,17 und Gal 3,11 behandelt. Dabei werden Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Unterschiede zwischen dem ursprünglichen Sinn der Habakukstelle und seiner Bedeutung bei Paulus benannt (137), etwa, dass es bei Habakuk „nicht um die bei Paulus zentrale Problematik der Rechtfertigung des Sünders, sondern um das (Über-)Leben des Gerechten in einer geschichtlich gefährlichen Situation (Chaldäergefahr)" geht. Es fehlt ebenfalls nicht die Rezeption der Habakukschrift in kirchlich-liturgischer Tradition (141f) sowie ihre Aktualität als umfassende Kritik an Gewalt in ihren vielfältigen Formen (146).

D. legt mit seiner Interpretation der Habakukschrift eine kompakte und sehr informative Kommentierung vor, die jedem ein Gewinn sein wird, der sich in Kürze mit dieser Schrift auseinandersetzen will. Eines der wenigen offengebliebenen Desiderate wäre eine stärkere Berücksichtigung der kontextuellen und möglicherweise redaktionsgeschichtlichen Einbindung der Schrift ins Dodekapropheton. Immerhin handelt es sich hier – trotz des Einwandes von Perlitt (17) – um eine wichtige Frage, die die Zwölfprophetenforschung der letzten 20 Jahre bestimmte (vgl. z.B. Nogalski, Wöhrle). Dass etwa bei der Interpretation von Hab 3,19b die auffällige Entsprechung zum Hymnenfragment in Am 4,13b, das noch dazu auch in Mi 1,3b eine Rolle spielt, nicht wahrgenommen, geschweige denn ein diesbezüglicher Interpretationsversuch vorgenommen wird, ist nach Meinung des Rez.en eine vertane Chance, um die Habakukschrift als Teil des entstehenden Dodekapropheton besser zu verstehen.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Kartje, John: **Wisdom Epistemology in the Psalter.** A Study of Psalms 1, 73, 90, and 107. – Berlin/Boston: De Gruyter 2014. 215 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 472), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–035053–1

Während in der Psalmenforschung der Fokus in Bezug auf weisheitliche Elemente im Psalter darauf liegt, zu erheben, welche Psalmen zu den sog. Weisheitspsalmen zählen und wie diese Gattung zu charakterisieren ist, stellt die erkenntnistheoretische Erforschung weisheitlicher Motive im Psalter ein Forschungsdesiderat dar. Daher liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Diss., in der aus der epistemologischen Philosophie abgeleitete Methodologien auf biblische Texte angewandt werden, in der vergleichenden Analyse der Epistemologien von Ps 1, 73, 90 und 107. Ein weiteres Ziel der Studie ist die Darstellung der erkenntnistheoretischen Implikationen des jeweiligen Psalms und der in ihm repräsentierten Weltsicht im Rahmen der kanonisch gewordenen Gestalt des Psalters. Die Auswahl der Psalmen erfolgt nach dem Inhalt, also dem Vorhandensein weisheitlicher Motive, sowie nach der Stellung im Kanon, zumal die vier ausgewählten Psalmen jeweils eines der insgesamt fünf Teilbücher des Psalters eröffnen.

In Kap. I werden jene Begriffe aus der Epistemologie erläutert, welche die Grundlagen für die Entwicklung des Analyseverfahrens bilden sowie für die Erhebung erkenntnistheoretischer Merkmale in den biblischen Texten relevant sind. Dieser theoretische Bezugsrahmen wird entlang der Begriffe „Fundamentismus", „Kohärenz", „Wissenssoziologie" und den Unterkategorien „sozialer Bestand von Wissen", „Externalisierung", „Objektivierung" und „Internalisierung" entwickelt. Im Rahmen der Wissenssoziologie folgt der Vf. den Ausführungen P. Bergers und T. Luckmanns.

Das Kap. schließt mit Erläuterungen zur Frage, wie eine Gesellschaft ihre Weltsicht konstruiert. In biblischer Lyrik geschieht dies meist durch Metaphern. Metaphern können auch ein Fenster in die Weltsicht jener Gesellschaft, aus der sie stammen, sein. Innerhalb der Vielzahl an Metapherntheorien hält der Vf. die kognitive Metapherntheorie am geeignetsten für die Erforschung einer bestimmten Weltsicht. Metaphorische Ausdrücke werden dabei als sprachliche Phänomene betrachtet, die ein System bilden, das auf zugrunde liegende Denkkonzepte, sog. konzeptuelle Metaphern, schließen lässt. Aus diesen konzeptuellen Metaphern können Konturen der dahinterstehenden Weltsicht, die sie repräsentieren, abgeleitet werden.

Aus der Verbindung von Wissenssoziologie und konzeptueller Metapherntheorie entwickelt der Vf. sodann sein diagnostisches Analyseverfahren anhand der drei folgenden Hauptfragen und mehreren Teilfragen: 1) Satzinhalt: Welche Aussagen, Behauptungen und Thesen enthält der Text? 2) Bilden diese Aussagen echte/authentische Erkenntnis ab, d.h. sind sie wahr, und in welcher Relation stehen diese Aussagen zur sozial konstruierten Weltsicht, die im Text repräsentiert ist? 3) Weltsicht: Von welcher Art und Weise ist die sozial konstruierte Welt, die im Text repräsentiert wird? Welche konzeptuell strukturierenden Metaphern sind eruierbar? Nach der Anwendung dieses Verfahrens auf den in der Exegese in Bezug auf Erkenntnistheorie bereits ausführlich behandelten und darum gewählten Text Spr 1–9 als Fallbeispiel und der Vorbereitung der Lesenden auf die Psalmanalyse (Kap. II) sowie nach dem Überblick über die ältere und aktuelle Forschungsdebatte hinsichtlich weisheitlicher Elemente in den Psalmen (Kap. III) erfolgen in den Kap. IV–VII die Psalmanalysen. Am Beginn stehen jeweils der MT, eine engl. Übersetzung, die Klärung von textkritischen, semantisch-syntaktischen und literarkritischen Fragestellungen sowie eine Gliederung des Psalms. Anschließend beginnt das eigentliche Analyseverfahren, indem weisheitliche Motive identifiziert, konzeptuelle Metaphern extrapoliert und die dahinterstehende Weltsicht eruiert werden. Die soziale Erkenntnistheorie des Psalms und das Begründungsschema dahinter werden dabei dargestellt.

In Ps 1 sind laut K. die nur leicht ausgeprägte konzeptuelle Metapher „Das Leben ist eine Reise/ein Weg" sowie die stärker entfaltete Metapher „Menschen sind Pflanzen" vorhanden. Das statische und starre Weltbild, das laut K. hinter Ps 1 steht, besagt, dass jene, denen es gut geht, die Gerechten sein müssen, und jene, die versagen, die Frevler. Die epistemologische Bedeutung der Stellung von Ps 1 im Kanon ist daher folgende: Da Ps 1 das Tor zum Psalter bildet, könnten alle darauffolgenden Psalmen mit der Frage gelesen werden, ob die darin repräsentierte Weltsicht auch stimmt bzw. welche Herausforderungen diese aufwirft. In der Analyse von Ps 73 steht neben der konzeptuellen Metapher „Das Leben ist eine Reise/ein Weg" der Vers 17 als crux interpretum und Wendepunkt des Textes (Gotteserfahrung) im Mittelpunkt der Exegese. In Ps 90 erörtert der Vf. die grundlegende konzeptuelle Metapher „Eine Lebensspanne ist ein Tag", d.h. die gesamte Lebenszeit eines Menschen bildet sich an einem Tag ab, sowie die zwei sekundären Metaphern „Zeit bewegt sich" und „Menschen sind Pflanzen". Auch in Ps 107 wird, wie bereits aus Ps 1 und 73 bekannt, die Metapher „Das Leben ist ein Weg/eine Reise" erörtert, wobei diese in V4–9 und V23–32 deutlich ausgeprägt ist, in V10–16 sowie V17–22 aber weniger klar hervortritt. In der Weltsicht von Ps 107 bildet sich eine Bewegung ab, die den gesamten Psalter durchzieht: Notsituation – Hilfeschrei – göttliche Errettung – Antwort des Menschen in Form des Lobpreises.

Im Schlusskap. wird im Rahmen des erkenntnistheoretischen Vergleichs der vier Psalmen die aus den Analysen erhobene Progression im Weltbild und in der Erkenntnis nochmals auf den Punkt gebracht: So kommt es in Ps 73 gegenüber Ps 1 zu einer erkenntnistheoretischen Steigerung: Der Psalmist nimmt wahr, dass Frevler manchmal erfolgreich sind und sich im materiellen Reichtum suhlen, was jenen, die reinen Herzens sind, Kummer verursacht. Erleichterung aus dieser Situation erfährt der Psalmist durch die Gnade Gottes (V17). Die hinter Ps 90 stehende Weltsicht ist resignativ: Jede Person, egal ob gerecht oder böse, muss Not erleiden, das Leben ist trotz kurzzeitiger Freuden mühsam und geht schnell zu Ende. Erleichterung daraus erfährt das lyrische Wir durch den Hilferuf an JHWH mit der Bitte, die Tage zählen bzw. ordnen zu lernen, um ein Herz von Weisheit zu erlangen (V12), wodurch das lyrische Wir über die Grenze der im Psalm repräsentierten Weltsicht hinaustritt: Nur JHWH kann eine neue Art von Erkenntnis bringen, die innerhalb der im Psalm selbst vertretenen Weltsicht nicht errungen werden kann. Ps 107 zeigt auf, dass Leid jeden treffen kann, wenn man jedoch als unschuldig Leidender zu Gott schreit, dann rettet Gott. Die soziale Epistemologie von Ps 107, der zwischen moralisch schuldig und unschuldig Leidenden differenziert, lautet daher: JHWH hilft jenen, die zu ihm um Hilfe schreien. Während Erkenntnis in Ps 90 nur von Gott kommt, lernt der am Ende von Ps 107 erwähnte weise Mensch die Lektionen aus den Charakteren und Situationen des Psalms selbst. Für die Epistemologie der vier Psalmen gilt somit: Erkenntnis kann nur durch aufmerksames Hinhören der Zuhörerschaft errungen werden, der Lernfortschritt liegt in der Verantwortung eines jeden einzelnen. Erkenntnisgewinn kann erzielt werden, wenn JHWH bewusst gesucht und angeredet wird.

Die Studie zeichnet sich im Besonderen dadurch aus, dass komplexe Begrifflichkeiten aus der Theorie anhand von Beispielen anschaulich und nachvollziehbar erklärt werden. Durch den ansprechenden Schreibstil, durch Hinführungen, Überleitungen und kurze Zusammenfassungen sowie die Textanalyse, die sich auf die wesentlichen Aspekte beschränkt, werden die Lesenden mit auf einen Weg genommen, der durch die ausgewählten Psalmen hindurch den Psalter durchschreitet und zu mehr Einsicht in die Texte, die metaphorische Sprache und die Weltsicht, die dahinter steht, führt. Dabei werden die konzeptuellen Metaphern detailliert und gut nachvollziehbar ausgelegt. Die Metaphernanalyse erweist sich zudem methodisch als äußerst interessant, da diese als umgekehrte Analyse funktioniert, insofern als aus dem fassbaren Sprachmaterial der Psalmen konzeptuelle Metaphern und nicht die linguistischen Metaphern, wie sonst üblich, in ihren Bildbereichen erschlossen werden.

Kritisch kann angemerkt werden, dass die Analyse von Spr 1–9 nicht am Textkorpus selbst, sondern entlang der Sekundärliteratur erfolgt (Kap. II). Das Kap. ist zwar interessant und inhaltsreich gestaltet, als Testfall für die nachfolgende Analyse jedoch wenig hilfreich, da sie nicht am biblischen Text, sondern an den Kommentaren vollzogen wird. Die Ergebnisse aus der Analyse von Spr 1–9 werden zudem leider am Schluss der Arbeit nicht mehr aufgenommen.

Eine methodische Operationalisierung der theoretischen und methodologischen Grundlagen, also Hinweise darauf, welche Textelemente wie und warum bei der Analyse konkret ins Visier genommen wurden, fehlt, die epistemologische Texterarbeitung selbst dagegen ist klar und nachvollziehbar gestaltet.

Weiterhin überrascht, dass die Textanalyse angesichts der Komplexität der aus Philosophie, Wissenssoziologie und Kognitionswissenschaft stammenden Begrifflichkeit relativ kurz ausfällt und die Kategorien wie Objektivierung, Internalisierung etc. nur mehr vereinzelt vorkommen. Teilweise sind jene Inhalte, die unter der Aussageabsicht des Psalms angeführt werden, mit jenen, die unter dem Stichwort „Epistemologie des Psalms" genannt werden, identisch, wodurch die Frage nach der Differenzierung der Begrifflichkeiten aufkommt. Bei der Auslegung zu Ps 1 fällt auf, dass die in der Exegese oft erwähnte Pädagogik des Psalms, welche durch die Zwei-Wege-Antithetik eine bewusste Entscheidung der Lesenden für den Weg mit der Tora JHWHs herausfordert, mit keinem Wort erwähnt wird – ein Faktum, das wesentlichen Einfluss auf die Ausrichtung der Auslegung von Ps 1 hat.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen kann festgehalten werden, dass die Arbeit durch die Anwendung der kognitiven Metapherntheorie auf ausgewählte Psalmen einen essentiellen Beitrag zur Metapherna-nalyse in biblischen Texten leistet. Sie ist des Weiteren ein wichtiger Beitrag im Diskurs um weisheitliche und erkenntnistheoretische Elemente in den Psalmen und sticht dabei durch ihren theoretischen Rahmen, die methodische Vorgehensweise und die Herausarbeitung der psalmübergreifenden Dynamik des Erkennens hervor. Die Studie stellt insgesamt einen gelungenen Versuch dar, Analysekategorien aus aktuellen Wissenschaftsdisziplinen auf biblische Texte anzuwenden und den daraus gewonnenen Mehrwert und die Erkenntnisleistung anschaulich darzustellen.

Linz Sigrid Eder

Exegese / Neues Testament

Bieberstein, Sabine: **Jesus und die Evangelien**. – Zürich: Theologischer Verlag 2015. 385 S. (Studiengang Theologie II, 1. Neues Testament, 1), kt € 32,00 ISBN: 978-3-290-20103-6

Die seit 2009 erscheinende Buchreihe *Studiengang Theologie* ist aus einem berufsbegleitenden, mehrjährigen gleichnamigen „Studiengang Theologie" hervorgegangen, der von einem interdiözesanen Zusammenschluss der katholischen Bistümer der Deutschschweiz verantwortet wird. Der Studiengang besteht aus insgesamt 16 Modulen und kann als Fernstudium und/oder in Abendkursen absolviert werden. Die zugehörige Buchreihe ist auf 12 Bände ausgelegt, die den traditionellen Fächerkanon der katholischen Universitätstheologie abdecken; die Fächer AT, NT und Dogmatik sind auf mehrere Teilbände aufgeteilt. Auffällig am Seitenlayout ist der breite Leerrand (ein Drittel der gesamten Seitenbreite), der für viele eigene Notizen geeignet ist, allerdings auch den Seitenumfang enorm erhöht. Das anvisierte Zielpublikum ist breit gestreut: Man richtet sich an „Studierende der Theologie", interessierte Laien, aber auch an bereits ausgebildete Theologen und Pädagogen, „die sich nach Jahren in der Praxis ein fachliches Update wünschen" (5f).

Von Sabine Bieberstein, Prof.in für NT und Biblische Didaktik an der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt und ebenso seit vielen Jahren Dozentin für besagten „Studiengang Theologie" sowie gleichzeitig Redaktionsmitglied der gesamten Buchreihe, ist erst 2012 der Band *Paulus und die Anfänge der Kirche* erschienen; nun liegt auch der in konzeptioneller Ordnung erste ntl. Band *Jesus und die Evangelien* vor.

Der Band besteht aus sieben Kap.n: zwei Rand- und fünf Kernkap.n. Das erste, recht kurze Kap. (15–37) führt aus, dass die Evangelien keine „objektiven" oder „neutralen" Berichte sind, sondern „kerygmatische Schriften", und man erfährt einleitende Informationen zur Zweiquellentheorie sowie der Eigencharakteristik des Johannesevangeliums. Die fünf Kernkap. (39–322) stellen die vier kanonischen Evangelien sowie die „Spruchquelle" Q vor (in mutmaßlich chronologischer Abfolge Mk – Q – Mt – Lk – Joh). Die Kap. zu den Evangelien sind dabei immer mit demselben schematischen Aufbau in jeweils vier Unterkap.n strukturiert: Die umfangreichsten davon sind jeweils die ersten zum „Aufbau" der jeweiligen biblischen Bücher; sie legen ihren Schwerpunkt auf die jeweiligen Anfangs- und Schlussperikopen, da diese besonders aufschlussreich für deren Aussageabsichten insgesamt seien; die breiten Mittelteile der Evangelien werden eher kursorisch überschlagen. Die zweiten Unterkap. behandeln jeweils *ein* ausgewähltes Thema, das nach Meinung der Vf.in für die Evangelien besonders prägnant ist: bei Mk den Begriff des „Evangeliums" als literarische Gattung im Abgleich mit römischen Kaiserviten, bei Mt die enge Verbindung mit dem AT, bei Lk die Weiterführung des erzählerischen Verlaufs in der Apg und bei Joh die Traditionsgeschichte. Die jeweils dritten Unterkap. gehen den „klassischen" Einleitungsfragen nach. Die vierten Unterkap. fassen schließlich einige zentrale Themen und Motive der Evangelien zusammen: bei Mk bspw. das Jüngerunverständnis und die Jesusgeschichte als Anti-Evangelium vor dem Hintergrund des Aufstiegs der Flavier; bei Mt das sich verändernde Verhältnis zum Judentum, die Charakterisierung Jesu als Messias auch für die „Völker" sowie als Lehrer und Ausleger der Tora; bei Lk der Fokus auf die Armen des Landes, Jesus als Geisterfüllter und seine Zuwendung zu Sündern und Verlorenen; bei Joh die selbstständigere Christologie im Gegensatz zur Reich Gottes-Verkündigung bei den Synoptikern sowie einige mehr.

Während diese Kap. ganz ohne Mutmaßungen zum „historischen Jesus" auskommen, beschäftigt sich erst das letzte, wiederum eher kurze Kap. – lapidar mit „Jesus" betitelt –, mit Fragen zur Historizität der Jesusüberlieferungen (323–362). B. orientiert sich an der Kriteriologie nach G. Theißen / D. Winter sowie G. Theißen / A. Merz, schließt für das Thema auch Kurzinformationen zu einigen „apokryphen" Evangelien, nichtchristlichen antiken Zeugnissen zu Jesus sowie der Zeitgeschichte ein und lässt ihre Ausführungen schließlich in einer kurzen Zusammenfassung der Botschaft und des Wirkens des (mutmaßlichen) historischen Jesus enden.

An die 90 kurze, im Druckbild vom Haupttext abgehobene „Exkurse" bieten zwischendurch Zusatzinformationen zu Gliederungsalternativen, zur LXX, zur Zeitgeschichte, zu traditionsgeschichtlichen oder atl. Hintergründen von unterschiedlichen evangeliaren Motiven und ihrer Semantik, zu außerbiblischen paganen Paralleltexten, zur Forschungsgeschichte und vielem mehr.

Angesichts hochdifferenzierter Forschungslagen zu fast allen Teilgebieten der ntl. Wissenschaft ist ein Einführungsbuch zu *Jesus und den Evangelien*, das fachkompetent sein will, aber als Publikum auch (jedoch nicht nur) Laien erreichen soll, ein anspruchsvoller Balanceakt zwischen sachlicher Seriosität und Berücksichtigung der Anwendungspragmatik. Didaktische Reduktion ist die grundlegende Herausforderung. Der vorliegende Band steht daher nicht im Vergleich mit Einleitungen zum Neuen Testament von z.B. I. Broer / H.-U. Weidemann, U. Schnelle oder P. Pokorný / U. Heckel, sondern eher mit St. Alkier: *Neues Testament* (UTB basics) oder der *Grundinformation Neues Testament*, hg. v. K.-W. Niebuhr. Doch auch verglichen mit diesen letztgenannten (einbändigen) Büchern, die ebenfalls einen fachlich kompetenten, aber gleichzeitig elementarisierten Zugang anstreben, reduziert B. noch stärker und verzichtet noch konsequenter auf den Verweis auf Forschungsdiskurse. Der Sprachstil ist niedrigschwellig und verzichtet weitestgehend auf Fachsprache, wirkt streckenweise allerdings bereits etwas verbos. Die zur Weiterarbeit empfohlenen Titel sind einschlägige Hefte der Reihe *Bibel und Kirche*, Artikel aus dem *Kompendium Feministische Bibelauslegung* und aus *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*, meist allgemeinverständliche bzw. praxisorientierte Bibelkommentare, zudem einige weitere, in der Regel kürzere Literatur. Die Bände des *Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament*, des *Katholischen Erwachsenen-Katechismus* oder des *Handbuchs zum Neuen Testament*, doch selbst kürzerer Reihen wie der *Theologische Handkommentar zum Neuen Testament*, der *Ökumenische Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament* oder der *Stuttgarter Kleine Kommentar* finden teils (nicht häufig) in Fußnoten Beachtung, doch sind sie nicht in die Listen „Zum Weiterlesen" aufgenommen.

Auf *inhaltlicher* Ebene hat sich B. zur Umsetzung der didaktischen Reduktion meist für die Präsentation konservativer Positionen entschieden, auch wenn diese im Forschungsdiskurs längst in Frage stehen: So *streift* sie zwar bspw. Literatur, die die Existenz von Q als einheitliche Quelle anzweifelt (allerdings nur W. Kahl: *Vom Ende der Zweiquellentheorie*, und auch dies nur in Fußnoten und ohne dass Kahls Argumente transparent werden würden; M.D. Goulder, M. Goodacre, M. Hengel fehlen); dennoch wird Q unangefochten als „Quelle" behandelt. Die Kriterien zur Rekonstruktion des „historischen Jesus" werden (trotz kurzer Einschränkung, 323) vermittelt, als gäbe es den *prinzipiellen* Diskurs um dessen Rekonstruierbarkeit und die *prinzipielle* Kriterienkritik dazu nicht (*Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, hg. v. Chr. Keith / A. Le Donne, 2012, auch J. Dunn: *Jesus Remembered*, 2005, u.a. fehlen). Das Verständnis von Geschichtsschreibung als Erinnerungsprozess und dessen hermeneutische Konsequenzen (M. Halbwachs; J. und A. Assmann; jetzt zahlreiche Neutestamentler) werden nicht aufgenommen. Überhaupt basieren B.s Darstellungen dominant auf Positionen der deutschsprachigen Exegese; im Gesamtliteraturverzeichnis (365–374) sind nur zwei englischsprachige Titel aufgenommen, der eine davon ist Robinson / Hoffmann / Kloppenborgs *Critical Edition of Q*, der andere ein Aufsatz des Finnen M. Myllykoski, ebenfalls zu Q. Reduziert (teils sporadisch in den Exkursen angeschnitten) bleiben auch hermeneutische Fragestellungen, die doch gerade in der praktischen Anwendung unhintergehbare Tragweite haben, wie z.B. die Themenkomplexe „Historiographie" und „Kerygma" (das Wort wird genutzt, 18), „historischer Jesus" und „Glaube" oder „Kanon und Kirche". Ein grundständiges Kap. zur Bibelhermeneutik wäre hier sicherlich hilfreich.

Auf *methodischer* Ebene gilt die Hauptbeobachtung dem Umstand, dass das Buch, obschon es als *Studienbuch* (auch zum Selbststudium) konzipiert ist, nicht kompetenzorientiert angelegt ist. Nur zwei Beispiele: Das Nebeneinander von Aussagen „präsentischer" und „futurischer" Eschatologie bei Joh wird lapidar als „Inkohärenz" im Text und damit als Kriterium für Redaktionsarbeit am Evangelium gedeutet (296f), statt den Leser selbst anzuleiten, einschlägige joh Texte zu vergleichen, und so – sowie in informierter Auseinandersetzung mit Positionen aus der Literatur – zu eigenverantworteten Schlüssen zu gelangen. Ebenso werden die Kriterien zur historischen Jesusforschung nur kurz erläutert (324ff). Als Leser wird man jedoch nicht angeregt, unterschiedliche, ggf. gegenläufige Anwendungen dieser Kriterien aus der Exegese miteinander zu vergleichen, geschweige denn die Kriterien selbständig auf Beispieltexte aus der Bibel anzuwenden. Dies wäre z.B. auch in Bezug auf EvThom gewinnbringend, wo man

wiederum *informiert* wird, dass dieses Werk nach Meinung der Vf.in „keine grundlegend neuen oder umstürzenden Einsichten zu unserem Bild des historischen Jesus" liefert (328), nicht aber, wie sie zu dieser Einsicht kommt.

So hinterlässt der Band beim Rez.en einen gespaltenen Eindruck: Die starke Gewichtung der Evangelienanfänge und -schlüsse in 2.1; 4.1; 5.1; 6.1 mag mancher Leser zwar als unausgewogen empfinden, doch sind diese Abschnitte sowie die zu den „zentralen Themen" der Evangelien (also 2.4; 4.4; 5.4; 6.4) theologisch inspirierend und gewinnbringend dargestellt und nach Meinung des Rez.en die besten des Buches. Das Angebot „fundierte[r] Informationen auf dem Stand der aktuellen Fachdiskussion", des „fachliche[n] Update[s]" auch für erfahrene Berufstheologen sowie Erleichterung „des Selbststudiums wie [der] Vorbereitung auf Prüfungen im theologischen Grundstudium" (6) löst der Band nach Meinung des Rez.en jedoch nicht ein. Hierfür müsste er interaktiver und kompetenzorientierter angelegt sein, die präsentierten Positionen müssten diskursiver dargestellt werden und schlicht aktueller sein.

Mainz Eckart David Schmidt

Klaiber, Walter: **Das Matthäusevangelium**. Teilband 1: Mt 1,1–16,20. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 333 S. (Die Botschaft des Neuen Testaments), kt € 19,99 ISBN: 978-3-7887-2894-6

Walter Klaiber, Bischof i. R. der Evangelisch-Methodistischen Kirche in Deutschland, langjähriger Vorsitzender der Deutschen Bibelgesellschaft und der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, hat einen Matthäuskommentar verfasst, nachdem er zuvor schon Auslegungen des Markusevangeliums und verschiedener Paulusbriefe (Röm; Gal; 1/2 Kor) vorgelegt hatte. Der Kommentar ist in zwei Bänden in der Reihe *Die Botschaft des Neuen Testaments* erschienen, die vom Vf. selbst herausgegeben wird. Gegenstand dieser Besprechung ist der erste Band.

In seinem Kommentar legt K. auf der Basis exegetischer Fachdiskussionen den Text des Matthäusevangeliums für einen theologisch interessierten Kreis von Leser/inne/n aus, die keinerlei Vorkenntnisse mitbringen müssen. Auf Fußnoten und Anmerkungen wird vollständig verzichtet; nur gelegentlich kommt es zur Auseinandersetzung mit einzelnen Forschungspositionen, wobei die Auswahl der rezipierten Beiträge etwas zufällig wirkt. Am Ende des Werkes finden sich Verweise auf die derzeit gängigen Matthäuskommentare. Der Text ist wunderbar verständlich und kommt ohne griechische Schrift, schwer zugängliche theologische Fachtermini und jeglichen verschraubten Satzbau aus.

Das Buch arbeitet mit vier unterschiedlichen Schriftauszeichnungen. Der biblische Text in einer eigenen, sorgfältigen und sprachlich geglückten Übersetzung des Vf.s wird in Fettdruck geboten. Die Kommentierung steht in Normalschrift. Hintergrundinformationen zur historischen Kontextualisierung, zu abweichenden Forschungsmeinungen oder Bezüge auf Intertexte finden sich in Petit-Schrift. Die Auslegung jeder Textstelle wird durch eine theologische Auswertung mit einer vorsichtigen Aktualisierung abgeschlossen, die grau hinterlegt ist.

K. hält sich bei seiner Auslegung sehr eng an den matthäischen Text und arbeitet diesen Vers für Vers durch. Die Einleitung von etwas mehr als vier Seiten bietet kaum zusammenfassende Informationen, es werden lediglich einige Hinweise zum Verfasser des Evangeliums, seinen Quellen und zur Entstehungszeit („um 80 n. Chr.") gegeben. Einerseits wünscht man sich als Leser hier schon eine rasch zugängliche Gesamtsicht des Matthäusevangeliums mit Hinweisen zum Entstehungsmilieu und zentralen theologischen Themen des Textes, andererseits entzieht sich der matthäische Text ja häufig genug einer solchen klaren Einordnung, sodass die Entscheidung K.s, die strittigen Fragen zunächst unmittelbar an den Texten zu diskutieren, eine kluge Entscheidung ist. Am Ende des zweiten Bandes (295–316) wird K. dann eine Zusammenschau der wichtigsten theologischen Themen mit einem deutlichen Schwerpunkt auf der Christologie bieten. In der Auslegung der Texte wird deutlich, dass K. Matthäus und seine Gemeinde noch innerhalb eines jüdischen Milieus sieht, das in Konkurrenz zur dominierenden pharisäisch geprägten Richtung des Judentums nach 70 steht und mit dessen Führungselite gebrochen hat.

K. gliedert den Hauptteil des Matthäusevangeliums (4,17–25,46) anhand der großen Reden in fünf Hauptteile (4,17–9,34; 9,35–11,30; 12,1–16,20; 16,21–20,34; 21,1–25,46), dazu kommen eine „Hinführung" (1,1–4,16) und die „Vollendung" (26–28). Das Gliederungsmodell anhand der Reden hat bekanntermaßen eine Reihe von Schwächen, die hier aber nicht weiter diskutiert werden müssen.

Die Auslegung jedes Abschnittes beginnt mit kurzen, seriösen Beobachtungen zur Quellenkritik. K. arbeitet auf der Grundlage der Zwei-Quellen-Theorie. Dann folgt eine Auslegung des Textes, der versweise durchgegangen wird. Knappe Hinweise zur Landeskunde, zur Sozial- und Kulturgeschichte werden angeführt, sofern sie zum Verstehen des Textes etwas beitragen. Auch der Entstehungskontext des Matthäusevangeliums kommt dann zur Sprache, wenn er auf die Gestaltung des Evangeliumstextes erkennbaren Einfluss genommen hat.

K. gelingt es bei der Besprechung der einzelnen Textstellen stets, das Ganze des Matthäusevangeliums im Blick zu behalten. So stellt er spannende intratextuelle Bezüge her, indem er einzelne zu kommentierende Absätze mit anderen Stellen des Evangeliums zusammenliest (bspw. die Versuchungserzählung mit der Passion). Andererseits werden für die Auslegung über das Matthäusevangelium hinaus auch weitere Texte der Bibel herangezogen, wobei sich K. nicht auf eine eher technische Auflistung von Zitaten und Anspielungen beschränkt, sondern Zusammenhänge thematischer Art aufweist. Das gilt sowohl für die atl. Bezugstexte und Denkfiguren, die Matthäus in seinem Evangelium aktualisiert, als auch für ntl. Texte, die K. zum Vergleich heranzieht, um die Aussage des Matthäusevangeliums zu profilieren. Ein besonderes Interesse liegt immer wieder auf dem Vergleich matthäischer und paulinischer Aussagen. Auch Hinweise zur Wirkungs- und Auslegungsgeschichte werden eingestreut und am Text überprüft.

Stilistisch arbeitet der Vf. häufig mit Fragen, die er an den matthäischen Text stellt. „Was will Matthäus mit diesem Wort sagen?" (141 u. ö.) Solche Fragen wären texttheoretisch vielleicht noch einmal zu reflektieren, aber sie spiegeln die Grundhaltung dieses Kommentars wieder: Hier sucht ein Ausleger an der Seite seiner Leser die Auseinandersetzung mit dem Text und ringt um dessen Bedeutung. Der Ausleger ist Fragender, nicht wissender Erläuterer. Und so haben auch die grau unterlegten Aktualisierungen am Ende der Auslegung jeder Perikope einen vorsichtigen, beinahe seelsorgerlichen Stil, der eine Zusammenfassung und theologische Weiterführung der wichtigsten Aspekte bietet und dazu anregt, das Gelesene mit der eigenen Lebenswirklichkeit zu verknüpfen.

In diesen Weiterführungen begegnen textnahe Zusammenfassungen, aber auch Schlagworte wie „Energiegefälle", „billige Gnade", „Internet-Pornographie", Zitate von Zwingli oder John Wesley, eine Geschichte aus Indien, Überlegungen zur treffenden Formulierung des „Unser Vater" und zum Petrusamt in der Kirche.

K. wandelt sicher auf dem schmalen Grat zwischen philologisch fundierter Analyse und Bekenntnissprache, oft in der 1. Person Plural (z. B. 116: „Gott hat mehr mit uns vor."). Aus seiner theologischen Provenienz macht der Vf. kein Geheimnis, gelegentlich prägt diese die Auslegung des Evangeliumtextes zu stark, wenn etwa das Gesetz als „Warn- und Mahntafel" beschrieben wird (98). Der Kommentar bietet zugleich eine wissenschaftliche Auslegung des Textes und geistliche Anregungen, die aber niemals in simple Erbaulichkeit abgleiten und eine große Ausgewogenheit und ökumenische Weite erkennen lassen.

Bei dieser Kommentierung des Matthäusevangeliums ist in der Tat ein „Schriftgelehrter, der aus seinem Schatz Neues und Altes herausholt" (Mt 13,52), am Werk. Der Kommentar liest sich wie die theologische Summe eines langen Lebens im Dienste der Verkündigung des Evangeliums. Durch die sorgfältigen Einzelbeobachtungen am Text können auch Menschen, die meinen, das Matthäusevangelium bereits gut zu kennen, viel Neues in dieser Schrift entdecken. Durch die leicht verständliche Sprache (und den günstigen Preis) kann man diesen Kommentar auch interessierten Lesern aus Gemeindekreisen bestens empfehlen.

Köln Olaf Rölver

Klein, Hans: **Zwei intertestamentarische Hymnen im Lukasevangelium.** Benediktus und Magnifikat. – Münster: Lit 2014. 130 S. (Salzburger Exegetische Theologische Vorträge, 5), kt € 19,90 ISBN: 978-3-643-50612-2

Bei der Exegese der lk Sondergutstücke Magnifikat (Lk 1,46–55) und Benediktus (Lk 1,68–79) hängt viel von der Bestimmung ihrer Herkunft, ihrer Gattung und ihres Sitzes im Leben ab. Die Minderheit der Exegeten sieht in den beiden Texten Eigenkompositionen des Lukas, etwa aus atl. Versatzstücken (H. J. Holtzmann, A. v. Harnack, M. Wolter). Die Mehrheit stimmt zwar darin überein, dass die beiden Stücke vorlk seien, fehlender Konsens herrscht aber in Bezug auf ihre Herkunft und ihre Gattung. Einige Beispiele: R. E. Brown sieht die Herkunft beider Stücke im Judenchristentum, F. Bovon die des Magnifikat im Pharisäertum, die des Benediktus im nichtpharisäischen und nicht-

essenischen Judentum. Das Magnifikat wird als Dankgebet bei siegreichem Schlachtausgang (P. Winter), als mütterliches Gotteslob oder Danklied anlässlich einer Kindsgeburt, das Benediktus als Makkabäer-Psalm (P. Winter) oder als Gedicht der Täuferbewegung (F. Bovon) identifiziert, von anderen wiederum als Danklied mit nachgestelltem prophetischem Grußwort (H. Gunkel u. a.).

In diesen bunten Strauß an Theorien steckt nun Hans Klein zwei weitere Blüten. Das Besondere an seinen Thesen ist, dass er für die beiden Texte mehrere Vorstufen zu rekonstruieren trachtet.

K.s Bändlein, das auf Vorüberlegungen aus seinem Lk-Kommentar (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, 1/3, dort 108f.120–123) beruht, umfasst vier Kap., von denen die ersten drei die umfang- und inhaltsreichsten sind. Das einleitende Kap. 1 (1–16) informiert den Leser über Zielsetzung und Methode der Arbeit und gibt einen gerafften exegetischen und forschungsgeschichtlichen Überblick über die lk Kindheitsgeschichte. Kap. 2 (17–74) ist dem Benediktus gewidmet, Kap. 3 (74–108) dem Magnifikat. Diese beiden mittleren Kap. sind nahezu identisch aufgebaut; sie bieten zunächst die übersetzten Texte, sodann gehen sie auf die Einbettung in den Gesamtaufriss des Lk ein, um anschließend deren Aufbau vorzustellen. Hiernach werden atl. und frühjüdische Paralleltexte geboten und jeweils kurz besprochen. Im Anschluss analysiert K. die Eingriffe des lk Redaktors an seinen Vorlagen und versucht zunächst, diese Vorlagen zu rekonstruieren, um sich hiernach an die Rekonstruktion des Hymnus des Täuferkreises (nur beim Magnifikat) und an die der zwischentestamentlichen „Urformen" der Hymnen zu wagen. Nun wieder in der Zeit nach vorne schreitend, reflektiert er das Verständnis des jeweils rekonstruierten Hymnus durch die Christen vor Lukas (beim Benediktus auch durch den Täuferkreis) und schließlich durch Lukas selbst. Ein abschließender zweiseitiger „Ertrag der Untersuchung" (Kap. 4 [108–110]) bündelt die Ergebnisse.

K.s Methode ist dezidiert formgeschichtlich. Er begibt sich in seiner Studie auf die Suche nach den Vorstufen von Magnifikat und Benediktus und nach deren je verschiedenen Sitzen im Leben. Wie schon der Aufbau der Arbeit nahelegt, arbeitet K. dabei eine dreistufige (Magnifikat) bzw. vierstufige (Benediktus) Geschichte der Texte heraus, deren jeweils hypothetische erste Stufe in die zwischentestamentliche Zeit datiert. Die erste Stufe des Magnifikat war demnach ein jüdisches Gebet, das Mütter nach der Geburt eines Kindes sprachen und dessen Sitz im Leben der Tempelgottesdienst war (98f, Verweis auf 1 Sam 2,1–11!); die erste Stufe des Benediktus war nach K. eine „Variante des alten imperativischen Hymnus, [sic!] mit berichtendem Lob" (53) aus der Zeit nach den Makkabäerkriegen, der „nach der in mehreren Siegen errungenen neuen Wirklichkeit der Befreiung Israels von der Macht der Feinde" (59) intoniert wurde und Gott für das Ende der Kriegszeit pries (K. setzt sich damit von P. Winter ab, der es ebenfalls in die Makkabäerzeit verortet, aber als Gebet vor der Schlacht erachtet). Seinen Sitz im Leben verortet K. am Brandopferaltar. Die späteren Stufen der beiden Texte wandeln Gattung und Sitz im Leben ab. Die ursprünglichen Kontexte sind den Tradenten und Redaktoren bestenfalls als vages Echo präsent.

Eine große epistemologische Unwägbarkeit ergibt sich daraus, dass die Rekonstruktion der Hymnen zunehmend hypothetischer wird, je weiter K. zeitlich zurückgeht. Hierauf beruhend Gattung und Sitz im Leben zu bestimmen, ist ein gewagtes Unterfangen, dessen mögliches Scheitern ihm in die methodische Wiege gelegt ist. K. ist sich dieser Schwierigkeiten durchaus bewusst, spricht er sie doch selbst an (2.47 u. ö.) und spickt darüber hinaus seine Ausführungen mit konjunktivischen, tentativen Formulierungen in erstaunlichem Staccato („Man wird davon ausgehen dürfen" [46], „So wird man wohl sicherheitshalber vernuten [sic!]" [47]), die aber auch apodiktisch gewandet daher kommen können („Trotz solcher Ungewissheiten postulieren wir" [47]).

Manches in K.s Argumentationsgang verwundert. So redet er davon, dass die erste Stufe des Benediktus bei der Einweihung des Brandopferaltars nach dem Sieg der Makkabäer „erstmals gebetet worden sein [dürfte]" (59), bringt dies aber mit der Frage nach dem Sitz im Leben, also ihrer gebrauchsmäßigen, wiederholten Benutzung im Tradentenkreis, in Verbindung. An anderer Stelle verlegt er den Sitz im Leben der zweiten Stufe des Magnifikat in die pränatale Phase der erzählten (!) Maria (101).

Die Rezipientenschar, die K. für sein Buch vor Augen steht, ist vom Text her nicht eindeutig bestimmbar; sie kann nicht nur der exegetische *inner circle* sein, da K. den Leser eingangs über einleitungswissenschaftliche, literarkritische und formgeschichtliche Selbstverständlichkeiten informiert. Demgegenüber erschließt sich der weitere Verlauf der Studie vollständig nur dem exegetisch und altsprachlich Vorgebildeten.

Die Schriftart ist unglücklich gewählt, weil die Schriftbildhöhe im Verhältnis zur Dickte zu groß ist, sodass die Lektüre des Textes sehr anstrengend gerät. (Kippt man aber das Buch um 45°, sodass man den Text von schräg unten liest, werden die Buchstaben optisch gestaucht – das erleichtert das Lesen ungemein.) Auch hätten Serifen einen positiven Effekt auf die Lesbarkeit. Der Text selbst enthält unnötig viele Flüchtigkeitsfehler.

K. vertritt in seiner Studie zwei schöne, gerade in Hinsicht auf die erste Stufe des Magnifikat sogar sympathische Thesen, die den Ideenstrauß tatsächlich bereichern. Ihnen kann man, ihnen muss man aber nicht zustimmen. K.s Verdienst ist es, methodisch konsequent zu sein, indem er beherzt in die (form-)geschichtliche Tiefe der Texte geht und jeweils mehrere Vorstufen rekonstruiert (das unterscheidet ihn von, wenn der Rez. es richtig sieht, allen anderen Auslegern). Die sehr starke Hypothesenhaftigkeit freilich macht K.s Interpretation angreifbar – der Preis der Courage. So ist es Aufgabe weiteren exegetischen Mühens, die eine oder andere Plausibilität zu stärken, auf dass die beiden neuen Blüten im Strauß nicht so bald verwelken – oder sich gar als Kunstblumen erweisen.

Oldenburg Christian Wetz

Juschka, Katrin: **„Geheiligt werde dein Name!"**. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zur Namensheiligung im Vaterunser. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 636 S. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 50), geb. € 68,00 ISBN: 978–3–374–04072–8

Ausgangsfrage der Diss. (Univ. Kassel 2013; P.-G. Klumbies) ist Gadamers hermeneutisches Axiom eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das „eigentlich Voraussetzung jedes wissenschaftlichen Arbeitens an Bibeltexten sein [müsste]" (24, Fußnote 21). In diesem Sinne will die Arbeit Text-Verstehen als bedingt „durch diverse Vorannahmen für den Verständnishintergrund" (17) bewusst machen und Perspektivität aufgrund je eigener Positionierung innerhalb der Wirkungsgeschichte aufweisen. Demonstrationsobjekt ist die Bitte der Heiligung des Namens im Vaterunser (VU). Weil das entsprechende Syntagma Mt 6,9/Lk 11,2 „undeterminierbar" (17) ist und die Rezeptionsgeschichte die Namensheiligung (NH) als „interpretationsoffen für diverse, ja sogar für willkürliche Deutungen" (469) erweist, gilt der Untersuchungsfokus letztlich der Frage, „ob […] die frühesten christlichen Schriften, in denen das Vaterunser überliefert wird, eine Namensterminologie oder Namenstheologie überliefern, die Hinweise darauf geben kann, auf welchen Namen im Vaterunser verwiesen ist […] [und] wie die Heiligungshandlung, die am Namen vollzogen werden soll, daraufhin aussieht" (513). Analyseschwerpunkt ist im Rahmen der gängigen Unterscheidung von Auslegungs- und Wirkungsgeschichte die „Forschungsgeschichte" (19), wegen der „kontextuelle[n] Einbettung eines jeden Werks" (22, Fußnote 19) auf das 20. Jh. begrenzt, bei gelegentlichem Rekurs auf das 19. Jh. Um die jeweilige Kontextualität in ihrer präjudizierenden Wirkung konturieren zu können, findet sich der Beobachtungsfokus geweitet auf die biographisch-soziale wie literarisch-pastorale Verortung der entsprechenden wissenschaftlich-theologischen Arbeiten (20).

Die Erarbeitung erfolgt in sechs Schritten: Auf Informationen zu Problem und Methodik (I.) folgt die Erhebung der Forschungsgeschichte (II.). Deren wirkungsgeschichtliche Verortung mündet in Schlussfolgerungen hinsichtlich der sachlogisch zwingenden exegetischen Aufgabenstellung (III.), die nach einem „vorentscheidend[en]" (471) Exkurs zu den „Ursprungshypothesen zur Herkunft" des VU (IV.) als „exegetische Perspektiven" (V.) durchgeführt wird. Letztere thematisieren Beobachtungen zum VU-Textbestand (500–512) und zur NH in Mt (515–549) und Lk (549–576). Das Resümee (VI.) bietet einen „Ausblick" auf eine adäquate VU-Interpretation (577–585) und NH (585–588). Einem Verzeichnis der einschlägigen Literatur mit Personenregister sind ausgewählte Postkarten-Abbildungen zum Thema angehängt.

Der wirkungsgeschichtliche Schwerpunkt (III.) wird – neben einem Blick in die „künstlerischen Interpretationen" (461–468) – nach „Heiligungs"-Kategorien systematisiert. Bei aller Tendenz zu „Überschneidungen" und „Unterkategorien" zeigen sich fünf zentrale und zwei „marginale Auslegungsdeutungen" (263). Gradmesser der Gewichtung ist die Tenazität exegetischer Hypothesen und das Volumen wirkungsgeschichtlicher Verbreitung. Die Vaternamen-Identifizierung (264–329), die zwischen dem Eigenname- und Metapher-Verständnis changiert, prosperiert unter dogmatischen wie kultur- und genderspezifischen Vorverständnissen in der „Hausväterliteratur" (299) und als *abba*-Theologie (311). Die eschatologische Deutung (329–358), die die Heiligungs- mit der Reichs-Bitte verknüpft, repräsentiert kaleidoskopartig politisch-gesellschaftliche Konnotate von „Reich" und deren präsentische bzw. futurische Prävalenz innerhalb der systematischen Theologie. Die ethische Deutung (359–437) im symbolischen Sinne eines heilig- bzw. gesetzesmäßigen Lebens speist sich aus biblischen (Lev 22,32; Jes 29,23) und Katechismus-Traditionen und entfaltet eine hypertrophe Vielfalt bis hin zu Fahneneid oder Sündenspiegel (436f). Die doxologische Deutung (438–447) bindet die NH an die Anrede mit dem Ergebnis einer „Ehrfurchtsformel"

(442) analog zu Jes 6,3b und im Sinne eines performativen Sprechakts. Die Ambiguität „göttliches vs. menschliches Heiligen" (447–454) mündet in der Frage nach dem handelnden Subjekt in eine Dualität mit göttlichem Prärogativ. Die Deutung des Todes Jesu als NH (455–459) argumentiert mit Bezug auf Ps 103 und Joh 12,28f dezidiert dogmatisch-soteriologisch. Eine sozialgeschichtliche Deutung (459–461), die die NH als leitmotivischen Ausdruck der Gotteslehre Jesu im Sinne von „inflexibly holy" und „relationally loving" (459) auffasst, sieht ein gesellschaftspolitisches Programm angemahnt, das sich im liebenden Tun verwirklicht.

Da sämtliche Hypothesen zur VU-Genese (IV.) „höchst spekulativ" (496) erscheinen, und wegen des formal wie inhaltlich jüdischen Tenors des Gebets, wird für die exegetische Analyse (V.) von der grundsätzlichen Möglichkeit jesuanischer Authentizität ausgegangen. Die mt/lk Versionen (Didache und Marcion gegenüber) gelten als „erste Zeugnisse" (14) der Rezeptionsgeschichte. Der Mt-Kontext legt mit seiner weisheitlich geprägten „eigenen Namenstheologie" (548) ein „theozentrische[s] Anliegen" nahe, wobei „theologische Erkenntnisse und Grundanliegen in Gebetssprache umgesetzt werden" (549). Die in der Lk-Konzeption zu beobachtende Verzahnung von Name und Handeln wird als Folie für den engen Name-Reich-Parallelismus geltend gemacht, wobei die Tendenz, „den Sinn der Namensheiligung offen zu halten" (576), als bewusste Ambiguität verstanden wird hinsichtlich einer „doxologische[n], deklaratorische[n] oder ethische[n]" Konkretion.

Das abschließende Fazit hält als essentielle Verstehensbasis fest, dass die Vater-Metapher für JHWH steht, dessen „Wesens- und Wirkabsicht" (580) in der Namens-, Reichs- und Willens-Bitte intendiert ist. Eine adäquate Interpretation der NH bewegt sich innerhalb dieses dezidiert theozentrischen Rahmens, der bei Mt/Lk bereits durch einen „gewissen Deutungsspielraum charakterisiert" (585) ist. Bei aller Konkretisierungsoffenheit – „ethisch, eschatologisch, doxologisch, deklaratorisch oder als Konglomerat aus diesen" (588) – muss für das christliche VU-Gebet „das Theologumenon des ‚Heiligen Namens'" (587) normativ bleiben.

Die Untersuchung liefert mit ihrer beeindruckenden Fülle an Rezeptionsbelegen eine bemerkenswerte Dokumentation der VU-Auslegungsgeschichte und bietet damit und unter Einbeziehung kultur- und sprachwissenschaftlicher Überlegungen (266.286f.298–324) einen instruktiven Einblick in die wirkungsgeschichtliche Gesetzmäßigkeit lebensweltlich bedingter Verstehens- und Interpretationsmuster. Anzufragen bleibt die Möglichkeit einer griffigen Datenerhebung, sei es dass bei einflussreichen Exegeten wie Bultmann (201, Fußnote 754) und Käsemann das VU unberücksichtigt bleibt, sei es dass eine Einzelmeinung hinsichtlich „Reichsideologie" holistisch für die katholische Kirche steht (342, Fußnote 1266). Bedeutsamer ist die Anfrage in der Sache: Worin besteht die hermeneutische Konsequenz der Anwendung des forschungsgeschichtlichen Ertrags „in einer Rückbewegung auf die biblischen Texte" (24)? Das als conditio sine qua non angemahnte wirkungsgeschichtliche Bewusstsein weiß um die eigene Konstruktivität – von J. formal ernst genommen, wenn sie sich durch das bibelhermeneutische Problem der wissenschaftstheoretisch verstörenden Unmöglichkeit einer absoluten Objektivität letztlich animiert sieht, „auf den üblichen wissenschaftlichen Habitus zur Präsentation solcher objektiven wissenschaftlichen Forschungsergebnisse zu verzichten" (22). Wirkungsgeschichtliche Bedingtheit zeigt sich freilich auch inhaltlich: in Vorentscheiden zu ntl. Rezeptionszusammenhängen wie in der Rede von „Herausforderung" angesichts der „Tatsache […], dass Jesus mit großer Sicherheit wie ein Jude seiner Zeit betete" (497). Bei aller Reziprozität von zeit-, biographie-, bildungsbedingten Vorannahmen und methodisch-analytischen wie hermeneutisch-applikativen Praktiken bleibt für einen adäquaten VU-Verständigungsversuch offensichtlich das Theologumenon unhintergehbar, dass Gottes „Name wesentlich durch Nicht-Gebrauch geheiligt wird" (587f). Als biblisch-christliche Verstehensnorm bildet es ein Glaubenskonstrukt, das die NH auf die mystische Rezeption und ihre religionskritische wie -übergreifende Dimension hin perspektivieren müsste. Sollte sich dieser Fokus in der gesichteten Literatur nicht finden?

Corrigenda: Schürmann lehrte in Erfurt (203, Fußnote 761); bei „einem Sinaikloster" (295, Fußnote 1131) handelt es sich um das Katharinenkloster.

Hannover Alois Stimpfle

Schmidt, Eckart David: **„Das Wort Gottes immer mehr zu lieben"**. Joseph Ratzingers Bibelhermeneutik im Kontext der Exegesegeschichte der römisch-katholischen Kirche. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2015. 217 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 233), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–460–03334–4

Es gibt nicht viele systematische Theologen, die sich in vergleichbarer Intensität wie Joseph Ratzinger mit exegetischen Fragen beschäftigen. Gerade der fachtheologische Diskurs zeigte sich in den letzten Jahren durch die verschiedenen Impulse des heute em. Papstes stark herausgefordert, was eine Fülle von Publikationen belegt. Eckart David Schmidt reiht sich hier ein. Unter dem Titel *Das Wort Gottes immer mehr zu lieben* erweckt er den Eindruck wohlwollender Illustration der bibelhermeneutischen Studien des bayrischen Denkers. Tatsächlich handelt es sich um eine ambitioniert kritische Analyse. Vordergründig geht es um die „Suche" nach dem „Kern des Schriftverständnisses Joseph Ratzingers" und den Spuren seiner Entwicklung. De facto will dieses Buch eine Art Radikalkritik sein.

Der Aufbau des Bandes ist chronologisch: Einer Einleitung (13–17), die nicht eigentlich die Fragestellung, wohl aber die wissenschaftliche Einlassung begründet (und sich dabei erstaunlicherweise zuerst auf die *Bild*-Zeitung beruft), folgt ein exegesegeschichtliches Panorama vom Trienter Konzil bis in die 1940er-Jahre, das die jeweilig eingenommenen bibelhermeneutischen Perspektiven aufzeigen will (18–49). Besonderes Augenmerk liegt auf der restaurativen Epoche des Ultramontanismus und des „Antimodernismus". Die Beschreibung jenes düsteren Kapitels katholischer Exegese und der sich anschließenden Besteigung des steinigen Weges seiner Überwindung – anfänglich durch die Enzyklika Pius' XII. *Divino afflante Spiritu* (1943) und endlich durch die richtungweisende Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils – gestaltet der Vf. so, dass sie als Verstehensfolie der frühen biblischen Hermeneutik R.s und seiner befreienden und zugleich inspirierenden Wort-Gottes-Theologie einleuchtet. Das dritte Kap. stellt den späteren Papst entsprechend in einem kurzen biographischen Aufriss vor und zugleich hinein in den Rahmen der zuvor aufgezeigten Geschichte der Exegese, indem v. a. die Habil.schrift R.s zum spätmittelalterlichen Offenbarungsverständnis am Beispiel Bonaventuras (1955) und sein theologiegeschichtlich interessierter Beitrag „Offenbarung – Schrift – Überlieferung" (1958) fokussiert wird (50–56). Die dann folgenden drei Kap. (57–90; 91–121; 122–148) stellen weitere bibelhermeneutisch einschlägige Erwägungen R.s in chronologischer Reihenfolge vor und gleichen sie mit entsprechenden kirchenamtlichen Verlautbarungen ab. Am Ende der Untersuchung steht kein Fazit, sondern ein Ausblick (149–175), der im Anschluss an die Ansätze P. Stuhlmachers, U. Luz' und K.W. Niebuhrs ergänzende Anregungen für den weiteren (nicht zuletzt von R. angeregten) bibelhermeneutischen Diskurs geben will.

Sch.s Studie ist sehr gelehrt und passgenau. Schnell wird deutlich, wie sehr R.s Anliegen, den Stellenwert historisch-kritischer Exegese in dem Zusammenspiel von göttlicher Offenbarung, biblischer Erinnerung und kirchlicher Tradition als eine im Eigentlichen theologische Auslegung der Hl. Schrift zu veranschlagen und eine Perspektive des Glaubens zu öffnen, die die historische Rückfrage nicht ausklammert, sondern integriert, schlussendlich die neuralgische Frage nach dem Zusammenspiel von kirchlicher und wissenschaftlicher Exegese aufwirft. Hier liegt, wenn man es so sagen darf, der Hase im Pfeffer. R. habe, da scheint sich der Vf. sicher zu sein, diese Frage mit den Jahren – langsam, aber stetig – einseitig zu Lasten der freien Wissenschaft und zu Gunsten des römischen Lehramtes entschieden und die Gewichte zuletzt diffus und unpräzise verschoben.

Dem Nachweis dient ein exemplarischer Blick des Vf.s in die (halbwegs) jüngere Kirchengeschichte. Zuerst erinnert Sch. an den *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992. Unbeschadet der Tatsache, dass ein Katechismus kein exegetisches Studienwerk sei und man die Aufnahme jeder Verästelungen der fachexegetischen Diskurse nicht erwarten könne, müsse – im Anschluss an H.-J. Klauck und H. Verweyen – Kritik gegen die nonchalante Verwendung biblischer Einzelaussagen für dogmatisch-systematische Aussagen erhoben werden. Man gewinne leichthin den Eindruck, dass Lehramt und Schrift zusammengepresst werden. Noch deutlicher zeige sich diese Tendenz R.s vor dem Hintergrund seines dreibändigen Jesus-Buches. Habe er 1967 in einem Kommentar zu *Dei Verbum* noch bedauert, dass der Konzilstext nicht ausreichend auf die „Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines auch traditionskritischen Elements" hingewiesen habe, scheine 2003 festzustehen, „dass Jesus derjenige bleiben muss, als der er in allem Wesentlichen in den Evangelien als Sache des Glaubens" zu erkennen ist – „was immer das heißen" möge (126).

Insgesamt zeichnet sich für Sch. im Blick auf R.s biblische Hermeneutik von den späten 1950er-Jahren bis in die Gegenwart hinein eine Geschichte ängstlichen Zurückruderns und rückwärtsgewandter Zementierung ab. Sich dem Ernst historischer Rückfrage zu stellen, sei R. nur solange bereit, wie dies nicht die dogmatischen Voraussetzungen in Frage stelle, die er mit der Hermeneutik des Glaubens verbinde (131). Immer deutlicher werde, wie wenig R. im Rahmen seiner Exegese an einer ausgleichenden Vermittlungsarbeit zwischen historisch-kritischer Rückfrage und theologischer Deutung interessiert sei, und wie sehr an der Etablierung eines historischen Transpositivismus (160).

Man wird dem protestantischen Kollegen – auch wenn er es im Vorwort zu befürchten scheint – im Ernst nicht vorwerfen wollen, einem Papst zu widersprechen. Was soll er anderes machen, wenn R. die Räume zwischen Wissenschaft und Lehramt ausmisst? Doch gilt dies auch für die Bestimmung des rechten Verhältnisses von kritischer

Exegese und kirchlicher Tradition? Was hier am meisten nottut, ist eine Kritik der Kritik. R. fällt nicht hinter die Errungenschaften historisch-kritischer Exegese zurück. Was er hingegen mit Recht hinterfragt, ist eine exegetische Praxis, die nicht zugleich in vollen Zügen Theologie sein will. Mag sein, dass R.s Urteil mit der Zeit strenger, die Skepsis größer geworden ist. Der kritische Beobachter sollte sich an dieser Stelle nicht unnötig unwissend geben – und lieber nach den Ursachen fragen. Ist es nicht so, dass die exegetische Zunft in der Vergangenheit immer mal wieder auch eine hässliche Fratze zu zeigen imstande war? Weil sie insbes. auf dem reich beackerten Feld der Rückfrage nach Jesus im Grunde der Skepsis Albert Schweizers Rechnung trug, indem sie theologische Entwürfe zerlegte, statt sie zu entwickeln? Wem hilft es in einer Zeit, in der die Konturen des Glaubens verschwimmen, Silben zu zählen? Wie willkommen wäre es stattdessen, wieder neu zu lernen, akademisch verantwortlich und methodisch kontrolliert von Gott zu sprechen in hohen theologischen Bögen und weiten biblischen Zusammenhängen? Und wirkt es vor diesem Hintergrund nicht auf bestimmte Weise bemerkenswert, wenn der Vf. anmerkt, R. habe zuletzt aktuelle exegetische Einsichten nicht ausreichend gewürdigt (140)? Man könnte seine Literaturlisten auch einfach nur aufschlussreich finden!

Geradezu stark und versöhnlich erscheint der große Schlussakkord dieses Buches, wo der Vf. – zwar in Distanz, aber nicht ohne Respekt vor der theologischen Denkleistung des em. Pontifex – resümiert, dass auch sein Büchlein offen zu beenden sei, weil ihm scheinen wolle, dass für ein konstruktives Aufgreifen von R.s Hermeneutik eines harmonischen In- und Zueinanders von Offenbarung, Schrift, Kirche, Tradition und historisch-kritischer Exegese „auch heute noch mehr als nur eine Nuss zu knacken" sei (175). Vielleicht ist es gerade diese Art von Nachdenklichkeit, die das Buch lesenswert und sein theologisches Diskussionspotenzial beachtlich erscheinen lässt.

Luzern Robert Vorholt

Kirchengeschichte

Hirschmann, Vera: **Die Kirche der Reinen**. Kirchen- und sozialhistorische Studie zu den Novatianern im 3. bis 5. Jahrhundert. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. 229 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 96), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–153958–9

Nach dem Ende der Christenverfolgung unter Kaiser Decius (249–251 n. Chr.) standen viele Gemeinden vor dem Problem, wie sie mit der großen Zahl jener Mitglieder verfahren sollten, die aus Angst vor Folter oder anderen Gründen ihren Glauben verleugnet hatten und nun in die kirchliche Gemeinschaft zurückkehren wollten. Bei dieser Frage vertrat der einflussreiche römische Presbyter Novatian eine rigoristische Bußpraxis und verweigerte die Aufnahme „abgefallener" Christen, weil er die Heiligkeit und Reinheit der Kirche in Gefahr sah. Nachdem Novatian bei der Wahl zum Bischof seinem Kontrahenten Cornelius (251–253 n. Chr.) unterlegen war, gründete er eine schismatische Sonderkirche, die innerhalb des Christentums für Aufruhr sorgte und schnell viele Anhänger gewann. Nach der bislang einzigen Monographie zu Novatian von H.J. Vogt aus dem Jahr 1968[1] liegt nun eine weitere Studie vor, die verschiedene sozialgeschichtliche Aspekte zur Ausbreitung und Entwicklung der novatianischen Glaubensrichtung vom 3. bis 5 Jh. bündelt, wobei der Fokus v.a. auf Konstantinopel und die Region Kleinasien gerichtet ist. Ein besonderes Anliegen der Vf.in, einer Heidelberger Althistorikerin, besteht darin, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen und sich mit den Novatianern nicht als einer Häresie, sondern als einer Kirche zu beschäftigen, die für viele damalige Christen eine ernstzunehmende Alternative darstellte (7).

Die Studie umfasst sechs thematisch geschlossene Kap. Nach einer kurzen Einleitung zur Biographie Novatians und zur Entstehung seiner Sonderkirche (1–7) und einem Überblick über den Forschungsstand (8–23) stellt die Vf.in die wichtigsten literarischen und epigraphischen Quellen zur novatianischen Kirche vor (4–74), einschließlich der spätantiken Autoren, aus deren Werken sich Hinweise zur Geschichte des Novatianismus entnehmen lassen. Hierbei sind insbes. die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos zu nennen, die im weiteren Verlauf der Arbeit noch mehrfach herangezogen werden. Novatians Schrift *De Trinitate* wird eingehend behandelt, um die theologisch-ekklesiologischen Hintergründe seines Bußrigorismus zu erklären, gefolgt von einer Übersicht über die Briefe Cyprians von Karthago. Diese Briefe gewähren wichtige Einblicke in die Auseinandersetzungen innerhalb der römischen Gemeinde, zumal Novatian zeitweilig mit Cyprian in Kontakt stand, um seine Position in der Bußfrage darzulegen und – letztlich vergeblich – um Unterstützung zu werben. Im nächsten Kap. werden die Vorgänge um das Schisma innerhalb der römischen Gemeinde thematisiert (75–83). Im Anschluss daran wendet sich die Vf.in ausführlich der weiteren Entwicklung der novatianischen Kirche in Kleinasien und in Konstantinopel zu (84–137), wobei sie sich bei ihrer Darstellung an den Regierungszeiten der einzelnen Kaiser orientiert, angefangen bei Konstantin d. Gr. (306–337 n. Chr.) bis zu Theodosius II. (408–450 n. Chr.) und jeweils die relevanten Quellenaussagen zu den Novatianern in ihren sozialen und kirchenhistorischen Kontext einordnet. Neben z.B. Gesetzestexten (Codex Theodosianus) steht in diesem Kap. v.a. das Geschichtswerk des Novatianer-Sympathisanten Sokrates im Mittelpunkt, das u.a. in Anknüpfung an die Forschungen M. Wallraffs[2] detailliert ausgewertet wird. Die Analyse verdeutlicht, dass es den Novatianern weitgehend gelang, sich als eine Glaubensgemeinschaft zu behaupten, die besonders für die Oberschichten attraktiv erschien und über lange Zeit ein konfliktfreies Verhältnis zur orthodoxen Kirche in Konstantinopel unterhielt. Da diese Akzeptanz möglicherweise mit der Stärke der novatianischen Gemeinden im kleinasiatischen Hinterland zusammenhängt, nimmt die Vf.in im Folgenden diese Kirchenregion in den Blick und untersucht neben einigen literarischen Quellenbelegen (u.a. Sokrates und Sozomenos) 13 erhaltene Grabinschriften, die den Novatianern zugeschrieben werden (138–186). Im Gegensatz zu S. Mitchell, der sich in einer umfangreichen Studie mit kleinasiatischen Inschriften auseinandergesetzt hat[3], plädiert die Vf.in u.a. dafür, eine der Inschriften aus dem novatianischen Kanon zu streichen, da diese Zuordnung als nicht gesichert gelten könne. Die Auswertung des epigraphischen Materials in Verbindung mit den schriftlichen Texten lässt weitere Rückschlüsse auf die Kirchenzugehörigkeit der Novatianer und auf die Attraktivität ihrer asketischen Lebensweise für lokale Eliten zu. Darüber hinaus bezeugt der Befund eine auffällig hohe Klerikerdichte. Neben einem Exkurs zur möglichen kleinasiatischen Herkunft Novatians enthält dieses Kap. – u.a. unter Rückgriff auf eigene Forschungen der Vf.in – weitere Beobachtungen zur Christologie und zur Engellehre Novatians, ausgehend von einer der zuvor analysierten Grabinschriften, die mit paganen Engelvorstellungen Kleinasiens im 2. und 3. Jh. verglichen werden. Ein letzter Abschnitt des Kap.s beschäftigt sich mit kleinasiatischen Beichtinschriften und bringt diese mit den Bußvorstellungen der Novatianer in Verbindung. Der Band wird abgerundet von einer Zeittafel, in der die wichtigsten Quellenbelege mit aufgenommen wurden, und einer umfassenden Bibliographie.

Der Vf.in gelingt es, verschiedene interessante Facetten der Geschichte der novatianischen Sonderkirche überzeugend zu analysieren und die Forschungsergebnisse H.J. Vogts, M. Wallraffs und S. Mitchells in einigen Punkten weiterzuführen bzw. zu präzisieren. Das Verhältnis der Novatianer zur orthodoxen Kirche in Konstantinopel ist exzellent herausgearbeitet und der oben erwähnte Perspektivenwechsel bringt erhellende Einsichten zutage. Allerdings macht die Studie insgesamt einen etwas unrunden Eindruck. Sie enthält keine übergeordnete Fragestellung, sondern besteht aus einer Ansammlung von Einzelanalysen, die teilweise nur bedingt miteinander verbunden sind und oft von kleinen Exkursen (z.B. 79ff zur Parallelisierung Novatians mit Hippolyt oder 148ff zur Herkunft Novatians) unterbrochen werden. Dementsprechend besitzt die Arbeit auch kein zusammenfassendes Fazit und endet ziemlich abrupt. V.a. die Kap. zur Quellensituation und zum römischen Schisma von 251 erörtern streckenweise viele, an sich bekannte Zusammenhänge, die ähnlich bereits in der einschlägigen Monographie von H.J. Vogt zu finden sind. Nichtsdestotrotz stellt die Studie einen wertvollen und weiterführenden Beitrag zur sozialhistorischen Erforschung der novatianischen Kirche dar.

Münster Stefan Klug

Jaser, Christian: **Ecclesia maledicens**. Rituelle und zeremonielle Exkommunikationsformen im Mittelalter. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. (XIII) 633 S. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 75), Ln. € 119,00 ISBN: 978–3–16–151927–7

Mit einem Bilddiskurs führt Christian Jaser in die Publikationsfassung seiner 2010/2011 an der HU Berlin vorgelegten Diss. ein, die trotz ihres weitgespannten Zeithorizonts – vor dem Hintergrund der überzeugend herausgearbeiteten Entwicklungslinien ein großes Plus der Arbeit – vom frühen 10. bis in das 16. Jh. hinein die Reihenaufnahme zunehmend rechtfertigen kann, je weiter man in ihrer Lektüre voranschreitet.

Liegt J. schon mit seinem Einstieg, dem auch im Text immer wieder Analysen zu bildlichen und architektonischen Korrelaten der behandelten Exkommunikationsformen folgen, im Trend eines fächer-

[1] H.J. Vogt: *Coetus Sanctorum*. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche, Bonn 1968 (Theophaneia, 20).

[2] M. Wallraff: *Der Kirchenhistoriker Sokrates*. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person, Göttingen 1997 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 68); ders.: „Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten", in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1 (1997), 251–279.

[3] S. Mitchell: *Anatolia*, II, Oxford 1993 (Nachdruck 1999).

übergreifenden, gegenwärtig prävalenten Forschungsschwerpunkts zu Interaktion und Kommunikation, der sich Ritual und Symbolik und damit verstärkt auch visuellen bzw. visiblen Formen widmet, so folgt er in seiner Arbeit nicht allein durch eine „ritual- und zeremonialgeschichtliche Fragestellung" (10) selbst, sondern etwa auch in der Terminologie und in der sprachlichen Gestaltung diesem Mainstream. Vielleicht hat seine Verortung in Forschungskontexten wie „Codierung von Gewalt" J. darin bestärkt, seine detailreiche, ebenso dichte wie tiefgehende und, im Interesse der klaren Profilierung eines „diachronen Wandlungsprozess[es]" (28), völlig zu Recht auf zwei ausgewählte Aspekte (Inszenierungsmodi; Strafwirkung) fokussierte monographische Behandlung der Exkommunikation quellenmäßig zu einem wesentlichen Teil auf den Fluch- und Exkommunikationsformularen zu gründen, denen die bisherige, auf theologische und rechtliche Motive und Wirkungen der Exkommunikation konzentrierte Forschung mit spürbarer Zurückhaltung begegnet war. Gemeinsam mit verschiedenen Decreta und liturgischen Büchern, Predigtexempla, päpstlichen Generalexkommunikationen (Bulle *In Coena Domini* in ihrer Entwicklung) und schließlich Zeremonienbüchern, einschließlich der über den „Tellerrand" blickenden Analyse von „architektonisch-urbanistische[n] Rahmenbedingungen" (33) – so weit möglich –, bilden diese eine profunde, dem Untersuchungszeitraum angemessene Quellengrundlage, deren Breite J. sein Hauptanliegen, den Wandlungsprozess von ritueller zu zeremonieller Exkommunikation aufzuzeigen und die hierbei erkennbaren „breite[n] Transformationsräume" möglichst detailliert nachzuzeichnen, überhaupt erst ermöglicht.

Nach Absteckung von Zeit, Raum, Methode und Quellenspektrum der Untersuchung bietet J. in seiner Einleitung einen sehr informativen, geradlinigen Gang durch die begriffsgeschichtliche Entwicklung der einschlägigen Termini „Exkommunikation", „Anathema", „Fluch" und deren Vorstellungswelt. Überzeugend sind seine Ausführungen insbes. zur allmählichen Implementierung von Formeln und Wegen zur Rekonziliation, für die Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) als wichtiger Zeuge benannt wird.

Nach einem etwas abrupten Übergang (Hinweise zur Zitation) kommt J. zum ersten, 250 S. starken Hauptteil, der sich mit der Exkommunikation als Ritual beschäftigt, d. h. die erste Hälfte des Untersuchungszeitraums (von 900 bis zum Ende des 13. Jh.s) zum Gegenstand hat, wobei sich der Beginn mit dem „Pionierfall einer rituellen Exkommunikation" (54), der Sentenz gegen die Mörder Erzbischof Fulcos von Reims während der Synode von Reims am 6. Juli 900, genau festmachen lässt. Die folgenden Analysen, die J. zunächst und hauptsächlich auf die lokalen (Nordfrankreich; England), dann auch auf translokale Exkommunikationsformulare in jener Zeitspanne (in liturgischen und kanonistischen Überlieferungen, vom Sendhandbuch Reginos von Prüm bis zum Pontifikale des Wilhelmus Durandus) basiert, belegen trotz eines Variantenreichtums eindrucksvoll die These J.s, dass mit der Reimser Formel von 900 die „Textarchitektur" (61) für die Zukunft bereits grundgelegt war: 1) Einleitungsformel, 2) Invokation jenseitiger Erfüllungsinstanzen, 3) Sprechakte, 4) Fluchformeln, 5) Verkehrsverbot und 6) Kerzenverlöschung – lediglich die Reversibilitätsklausel fehlt hier (noch), und in der weiteren Entwicklung kam darüber hinaus eine Akklamationsklausel hinzu. Die begleitenden tabellarischen Auflistungen zum erhobenen Quellenmaterial sind zum Nachvollzug sowohl hier in der Zusammenschau als auch in den überzeugenden Detailanalysen zu den einzelnen Punkten sehr hilfreich.

Den ab dem 12. Jh. einsetzenden, v. a. in der Entstehung von Generalexkommunikationen und deren früher Entwicklung erkennbaren Wandel untersucht J. im zweiten, deutlich knapperen Hauptteil (301–373) und setzt sich, die beiden Teile verbindend, zunächst mit gängigen Forschungsthesen zur Erklärung dieses Wandels in übergreifenden Kontexten auseinander, die aus verschiedenen Perspektiven bzw. Ansätzen ein mehr oder weniger rasches Ende der „Ecclesia maledicens" – übrigens offenbar eine eigene Wortschöpfung J.s – feststellen und begründen wollten (u. a.: high culture vs. middle culture unter Theologen und Kirchenrechtlern [Steele Edwards]; Verrechtlichung [Murray und v. a. Helmholz]). Ihnen gegenüber konstatiert J. eine eher „langsame Akzentverschiebung" (307), als deren hauptsächlicher Beweggrund eine aus der „Renaissance" des römischen Rechts resultierende Professionalisierung der kirchlichen Rechtsprechung festzumachen sei. Außerdem zeigt J. schlüssig und dicht auf, das und wie sich die in den Exkommunikationsformularen in dieser Übergangszeit signifikant zurückgehende Gewaltrhetorik in „narrative Kompensationen" und „kasuistische Systematisierungen" (322) quellenmäßig fassbar in Predigtexempla und in der Kanonistik verlagert hat – von J. beeindruckend belegt mit einer Reihe von Einzelschriften und systematischen Analysen einzelner „Standards", die eine dreifache (spirituelle, soziale, posthume) Liminalität des Exkommunizierten aufweisen.

Im letzten Hauptteil (IV, 374–524) kommt schließlich die von J. postulierte deutliche Unterscheidung zwischen ritueller und zeremonieller Exkommunikation voll und ganz zum Tragen. J. konzentriert seine Untersuchungen hier in einem ersten Schwerpunkt auf die Genese und v. a. auf die Entwicklung der päpstlichen Generalexkommunikationen, ablesbar in einem Zeitraum von ca. 400 Jahren in der rekurrierenden Bulle *In Coena Domini*, die J. nach äußerer und detailtreuer innerer Quellenkritik insbes. unter dem Aspekt der Publikationspraxis beleuchtet und hierbei wiederum die Spiegelung in Bildquellen und architektonischen Zeugnissen („Raumsprache") sowohl im Exil in Avignon als auch dann wieder in Rom (jetzt Vatikan!) einbezieht. Sehr überzeugend sind die Verortungen im Kontext der um die Mitte des 15. Jh.s einsetzenden *Renovatio Romae* und der einhergehenden Forcierung kurialer Zentralisierungstendenzen; Niederschlag fanden diese Bestrebungen nicht zuletzt in einer Zeremonialreform, mit dem Ziel der Restauration päpstlicher Monarchie (Staubach), womit J. zur Analyse seiner letzten Quellengattung, den Zeremonienbüchern seit der Neufassung von Patrizi und Burckard 1488 bis hin zu de Grassis 1505/1521, gelangt. Zu Recht beschränkt J. seine Untersuchungen und Ausführungen hier wiederum auf die jeweils implementierte Bulle *In Coena Domini*.

Seine Ergebnisse stellt J. in der vergleichsweise knappen, dadurch aber profilierten Zusammenfassung nochmals heraus. In einem Zusammenspiel von Kontinuität und Wandel über gut sechs Jh.e bis in die beginnende Neuzeit hinein bleibt das „Grundverständnis der Exkommunikation als Verfluchung" (525), freilich mit der Möglichkeit der Umkehr, und das „bimediale Grundmuster der Inszenierung" (526), d. h. hörbar (Verlesung der Sentenz) und sichtbar (Kerzenwurf, Kerzenverlöschung). An mehreren Faktoren ablesbar ist dagegen der allmähliche Übergang von der rituellen zur zeremoniellen Exkommunikation, die J. „als zwei Potentiale einer ‚Ecclesia maledicens'" (532) beschreibt. Die weit über die kirchliche Sphäre und Belange hinausgehende Bedeutung der Exkommunikation betont J. abschließend nochmals deutlich, indem er ihre „Symbolsprache […] auf einigen der entscheidenden Signaturen der mittelalterlichen Kultur" (ebd.) begründet sieht: dem Transzendenzbezug, den Spielregeln feudaler Konfliktaustragung und dem Paradigma der symbolischen Kommunikation.

Ein üppig bestücktes Quellen- und Literaturverzeichnis (537–605), dessen Reichhaltigkeit auch und gerade zu eher marginalen Aspekten deutlich ein Ausmaß an Belesenheit des Vf.s dokumentiert, wie sie für eine fundierte, dichte und wissenschaftlich mustergültige Arbeit wie die von J. unverzichtbar ist und wie nicht zuletzt in dem durchgehend reichhaltigen Fußnotenapparat im Text sowie in der illustren Danksagung im Vorwort ihren Niederschlag findet, sowie das obligatorische Abbildungs- und Tabellenverzeichnis (535f) und ein dreigliedriges Register (607–633) schließen dieses Opus magnum ab.

Wenn es eben aufgrund der Materialdichte und des hohen Spezialisierungsgrades wohl nicht den Rang eines Handbuchs – und das war bestimmt auch nicht die Intention – erlangen mag, so ist das Werk J.s aus zukünftigen Beschäftigungen mit dem Themenfeld Exkommunikation oder, weiter gefasst, der kirchlichen Gewaltsphäre (vgl. 525) und sicher darüber hinaus, aus einigen Beschäftigungen verschiedener Disziplinen mittelalterlicher Geschichte, nicht mehr wegzudenken. Ob dieses Themenfeld aber annähernd in jede Mittelalterdarstellung einströmt, wie J. behauptet (26), steht für Vergangenheit und Gegenwart doch erheblich in Zweifel und mag dies, trotz J.s Buch, auch in Zukunft bleiben. Überhaupt neigt J. – trotz allen ruhigen Abwägens und Nüchternheit der Analyse – in seinen Deutungen gelegentlich etwas zum Plakativen, in seinen Ausführungen sprachlich zu gezierter Ausdrucksweise, die den Inhalt des Ausgesagten bei Weitem übertrifft, und mitunter zum Pathos.

Doch kann und darf diese Kritik mit dem Hinweis auf das Engagement und den Elan eines Nachwuchswissenschaftlers relativiert werden, zumal sich auch die Beobachtung, dass J. in seiner ausgewiesenen Analyse- und Interpretationsfähigkeit gelegentlich über das Ziel hinausschießt – so etwa bei der Untersuchung der posthumen Liminalitätsphase des Exkommunizierten, wo die angeführten, erkennbar wenigen Fälle „reanimierter Wiedergänger" (325) bis hin zu einem „posthumen Stalking" (353) für seine pauschalen Deutungen und Schlüsse sicher nicht ausreichen –, sich leicht in dieses Bild einfügen. Und wenn J. in seinen Analysen von „Anatomie" spricht, dann darf man das mit Recht wörtlich nehmen: Präzision, Tiefenschärfe, Struktur etc. Durchweg beeindruckend sind die Kenntnis und der Tiefgang auch in rezenten Forschungsdiskussionen, selbst zu Randthemen, wobei

man freilich dann auch die Form des Exkurses (z. B. Konfliktforschung) hätte in Erwägung ziehen können.

Die stringente Argumentationsweise J.s überzeugt ebenso im Großen wie fast bis in jedes Detail, und sie ist mitunter geradezu als meisterhaft zu bezeichnen, wie bspw. in der Begründung der „Reserviertheit" (278) der römischen Reformkreise um Gregor VII. gegenüber dem Mainstream der Formulare, deutlich spürbar im Verlauf der beiden Exkommunikationsverfahren gegen Heinrich IV.

Münster Thomas Bauer

Schütz, Johannes: **Hüter der Wirklichkeit**. Der Dominikanerorden in der mittelalterlichen Gesellschaft Skandinaviens. – Göttingen: V&R Unipress 2014. 311 S., geb. € 44,99 ISBN: 978–3–8471–0241–0

In seiner von Hedwig Röckelein in Göttingen betreuten Diss. stellt Johannes Schütz die Dominikaner Skandinaviens als „Experten der Seelsorge" vor. Kirchliche Reforminitiativen, die intensivere Verchristlichung und die steigenden intellektuellen Ansprüche in den neu sich formierenden Stadtkulturen hatten seit dem 13. Jh. das Bedürfnis nach vermehrtem religiösem Wissen und verbesserter Seelsorge entstehen lassen. Die Kirche definierte sich freilich zugleich als die einzige heilsvermittelnde Institution und wollte so auch das religiöse Wissen der Laien normieren, steuern und kontrollieren. Ein neuer Typus von Seelsorgeexperten war deshalb von Nöten; als solche wirkten die 1216 von Papst Honorius III. bestätigten Predigerbrüder. Exemplarisch will dies die Studie an der Ordensprovinz *Dacia* aufzeigen. Wie wurde wahres Wissen generiert, in die Gesellschaft eingespeist und schließlich kontrolliert und durchgesetzt? Die skandinavischen Königreiche waren im 13. Jh. zwar äußerlich (Taufe, Kirchbau, kirchliche Strukturen, die eigenkirchlich geprägt waren) christianisiert, innerlich als sinnstiftende Instanz imprägnierte das Christentum allerdings vielfach erst rudimentär das Denken und Verhalten der Bevölkerung; Synkretismen blieben bestimmend. Nach Osten hin waren Gebiete auch erst noch völlig grundlegend zu missionieren. Hauptquellen für den Untersuchungszeitraum 1220–1350 sind das Unterrichtswerk *Rotulus pugillaris* des Provinzials Augustinus von Dacien und die Predigtsammlung des Mathias Ripensis. Für die Beichtpastoral muss Sch. auf die *Summa de casibus* Raymunds von Peñaforte zurückgreifen. Um wirklich Eigenheiten der Provinz herausarbeiten zu können, erscheint die Quellenbasis als recht sporadisch, sodass auch auf Analogieschlüsse zurückgegriffen werden muss.

Nach wissenschaftssoziologischen Vorüberlegungen, die die soziale und kommunikative Vermittlung auch von religiösem Wissen betonen, wird die Bedeutung von „Experten" herausgestellt, die im Besitz eines Orientierung herstellenden und Handlungen ermöglichenden Sonderwissens sind. Dadurch sollen Abweichler integriert oder ausgegrenzt werden, um die gesellschaftliche Akzeptanz eines kohärenten Sinnsystems zu gewährleisten. Als die beiden weitgehend neuartigen Instrumente fungierten dabei Predigt und Beichte. Die Konstitutionen von 1220 benennen Predigt, Beichte, Seelsorge und dadurch das Seelenheil der Mitmenschen als Zielbestimmung des Ordens; Studium und eine hohe Flexibilität – nicht zuletzt mittels des Instruments der Dispens – sollten dem dienen. Im Auftrag der Päpste sollten die Predigerbrüder so *verbo et exemplo* helfen, dass alle Christen in das orthodoxe Heilswissen integriert, Häresien aber aufgespürt und ausgeschieden würden. Wie zuverlässig die ordensgeschichtlichen Notizen sind, die die Ausbreitung nach Skandinavien bereits an Dominikus rückbinden, ist schwer zu klären, jedenfalls wurde bereits 1228 die Provinz *Dacia* errichtet und es entstanden v. a. 1230–1250 zahlreiche Ordensniederlassungen, gefördert von den Päpsten und den heimischen Bischöfen. Bis zum Ende des Jh.s gab es 24 Männer- und 3 Frauenklöster, in die besonders von den oberen Schichten reich gestiftet wurde.

In drei Hauptteilen synthetisiert Sch. die Tätigkeit der Dominikaner als „Wissensakkumulation", „Wissensdistribution" und „Wissenskontrolle": Die basale und damit wichtigste Ausbildungsstätte war das Konventsstudium, das es in allen Niederlassungen geben sollte (Bibel, Petrus Comestor, *Historia scholastica* und Raimund von Peñaforte: *Summa de casibus* als Grundlage); Provinz- und Generalstudien dienten der Formation einer Elite, besonders der Lektoren selbst. Trotz des Vorbilds universitärer Formen der Lehre ging es vorwiegend um die Vermittlung von praktisch in Predigt und Beichte verwertbarem Wissen. Der von Augustinus von Dacia († 1285) verfasste *Rotulus pugillaris* sei dann in der nordischen Provinz das Lehrbuch geworden. Es will die *necessaria* für Predigt und Beichte unterrichten; ausführlich werden etwa die Arten der Sünde behandelt. Wie weit er freilich tatsächlich in den einzelnen Konventen Unterrichtsgrundlage war, lässt sich kaum mehr eruieren. Auch enzyklopädisches, naturkundliches, rhetorisches, historisches und hagiographisches Wissen wurde vermittelt. Die Organisation, die Inhalte und Methoden der Provinz- und Generalstudien werden (v. a. auf der normativen Ebene) rekonstruiert. Aufgrund von Indizien geht der Vf. davon aus, dass es in Dacien ein „Netzwerk an Provinzschulen" gegeben habe, wo neben den *artes* auch die Logik unterrichtet wurde. 1304 wurde Dacien davon befreit, ein eigenes Generalstudium zu gründen; wohl aber sollten einige Brüder an auswärtige *studia generalia* geschickt werden. Einer davon ist Petrus de Dacia, aus dessen Briefwechsel mit der Kölner Mystikerin Christina von Stommeln († 1312) sich Aufschlüsse über das Eingebundensein der Provinz in die höhere Studienorganisation des Ordens gewinnen lassen.

Wichtigster Anwendungsbereich des erworbenen Wissens war die Predigt. In der Klosterbibliothek Vadstena finden sich zahlreiche dominikanische Predigtsammlungen in Handschriften des Spätmittelalters. Als skandinavische Vf. von Predigten werden Oliverus Dacus und Mathias Ripensis geführt. Letzterer war *Magister artium* und Lektor im Kloster Ribe. Die Analyse der unter seinem Namen gesammelten Predigten soll helfen, „den spezifisch nordischen Beitrag zur dominikanischen Predigtgeschichte zu eruieren" (151). Beispielhaft wird gezeigt, wie sich in diesen die zeitgenössische rhetorische Predigttheorie spiegelt und der moralischen Belehrung zentrale Bedeutung zukommt. Das „Vaterunser" und das Glaubensbekenntnis wurden den Laien vermittelt, diese basalen Elemente aber ausgeweitet und biblisches, historisches und naturkundliches Wissen einbezogen. Besonders mittels *Exempla* sollten die Gefahren der Sünde und die Notwendigkeit der Buße und der Abkehr von der Welt eingeschärft und auch eine Anleitung zum Sündenbekenntnis der Beichte gegeben werden. Anders als zahlreiche andere Predigtsammlungen fehlen die konkreten Bezüge zur städtischen, bürgerlichen und kaufmännischen Lebenswelt.

Der Disziplinierung der Laien und der Kontrolle des Wissens diente v. a. die Beichte, aber auch die Inquisition. Die Einführung der Beichte steht in einem Prozess der Verinnerlichung, Individualisierung und Klerikalisierung, den die Buße im Mittelalter durchlaufen hat. Selbstreflexion des Beichtenden führte zur Konstruktion eines „bekennenden Subjekts". Zugleich war die Beichte objektiv gesehen ein Mittel zur Verhaltensregulierung durch religiöse Experten unter Leitung des Papsttums. Mit Martin Ohst rückt Sch. die Beichte aber auch in die Nähe der Inquisition, insofern beide zur Häretikerbekämpfung beitrugen und auf Re-Integration, andernfalls auf Exklusion zielten. Zwar gab es im Mittelalter sicherlich keine uniforme Glaubenspraxis, die Beichte zielte aber immerhin auf normierende Vereinheitlichung; wie hoch die Zahl der Beichtenden tatsächlich war, muss weitgehend offen bleiben. Für Skandinavien kann man immerhin durch das veränderte, vermehrt auf Buße und Ablass zielende Pilgerverhalten auf eine stärkere Rezeption der Beichtnorm schließen.

Von den methodischen Ansätzen u. a. Gert Melvilles geprägt ist Sch. eine ganz hervorragende Analyse des Wirkens der mittelalterlichen Dominikaner gelungen. Die Stärke liegt v. a. darin, den innovatorischen Charakter der miteinander zusammenhängenden Elemente von Studium, Predigt, Beichte und Inquisition auf elaborierte Weise herausgearbeitet zu haben. Die Quellen für die Provinz *Dacia* sind nicht ungeschickt gewählt, erscheinen aber dennoch etwas zu sporadisch, um Analogieschlüsse wirklich empirisch untermauern zu können. Mitunter ist auch die Terminologie nicht ganz exakt (mit „Mysterien" [73, 75] sind natürlich die Kenntnisse über die Sakramente gemeint; dass die gesamte Bibel gelesen wurde und das nicht nur *cursorie*, sondern *ordinarie*, wird kaum zutreffen [82]; „Dogmatik" und „Dogmen" sind für das Mittelalter doch Anachronismen [101, 103, 168]; an der Spitze einer Provinz steht kein „Prior" [114]).

Regensburg Klaus Unterburger

Cura animarum. Seelsorge im Deutschordensland Preußen, hg. v. Stefan Samerski. – Köln: Böhlau 2013. 249 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 45), geb. € 32,90 ISBN: 978–3–412–21027–4

Die Intensivierung, Professionalisierung und Reform der Seelsorge gerade in den Städten des Hochmittelalters ist eines jener Forschungsfelder, auf denen die mittelalterliche Kirchengeschichtsschreibung in den letzten Jahrzehnten grundlegend neue Ergebnisse erarbeitet hat. So war für eine im anzuzeigenden Sammelband dokumentierte Tagung (Danzig 2010) des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte eine interessante Frageperspektive gewählt, natürlich gerade vor dem Hintergrund der späten Christianisierung, eher geringen Verstädterung und der ganz eigenen Herrschaftsstruktur des Deutschordensstaates. Der Ritterorden besaß im 13. Jh., so der Hg., bereits das Patronatsrecht von 71 der 97 Stadtpfarreien „und einen Großteil der ländlichen" (11), sodass die dortige Pastoral in hohem Maße das Ergebnis zentraler Entscheidungsprozesse hätte sein können.

Arno Mentzel-Reuters charakterisiert die Ritter von ihrem normativen Selbstverständnis her als geistliche Gemeinschaft mit spirituellen Zielen, als Büßergemeinschaft (Schuldkapitel, Aufnahmerituale). Das spezifisch adelige Frömmigkeitsideal habe ausweislich der Statuten im Ordensbuch die hochmittelalterlichen Reformorden nicht kopieren, sondern ergänzen wollen. Diese spiegelten freilich noch die Situation im Hl. Land und wurden an die landesherrliche Wirklichkeit in Preußen nicht angepasst. Neben dem Heidenkampf musste der Aufbau der Kirche zur Aufgabe werden. In den Statuten wurde militärische

Gewalt nicht verherrlicht, sondern domestiziert: Zisterziensische Einflüsse (Ordenskapitel, also Schuldkapitel, Buße), aber auch die von Anfang an praktizierte Krankenpflege flossen ein. Im Gründungsjahrhundert übernahm man die Seelsorge für weibliche (Semi-)religiosen.

Roman Czaja versucht die kollektive Identität aus der Geschichtsschreibung und der Korrespondenz des Ordens zu rekonstruieren: Heidenkampf und Kreuzzug waren von Beginn an legitimierende Instanzen des eigenen Selbstverständnisses; nicht zuletzt die Makkabäerbücher wurden hier rezipiert. Dominant war lange der öffentliche Kult, das *opus operatum* gemäß der *Devotio antiqua*. Als Heilige waren Elisabeth und (in Preußen dann immer wichtiger) Georg zentral, dazu die Gottesmutter, die als Schutzpatronin des Ordens verehrt wurde. Das Selbstbewusstsein als Landesherren wurde sukzessive wichtiger, seit dem 15. Jh. sei es jedoch zu einer materiellen Krise gekommen, in deren Folge die Identifikation mit Preußen nachließ.

Radosław Biskup gibt einen Überblick über Ausbildung und Struktur der Diözesanorganisation des Deutschordensstaates; 1243 teilte der Legat Wilhelm von Modena das Gebiet in vier Diözesen ein, die 1255 in die Kirchenprovinz Riga eingegliedert wurden. Außer im Ermland stellte der Orden die Domkapitel (Inkorporation, ein Reservoir für die Verwaltungsaufgaben der Landesherrschaft) und Bischöfe. Letzteren kam jeweils etwa 1/3 der Diözesen als Hochstift zu. Die intensive Siedlungstätigkeit um 1300 führte zur Ausbildung eines Pfarrnetzes; im zweiten Thorner Frieden kam es 1466 durch die Gebietsverluste für den Orden zu einer erheblichen Umgestaltung.

Für die eigentliche Seelsorge kam den Bettelorden eine gewichtige Rolle zu. Dem Beitrag von *Rafał Kubicki* ist zu entnehmen, dass bis zur Mitte des 15. Jh.s im Ordensstaat fünf Dominikaner-, sieben Franziskaner-, vier Augustinereremiten- und ein Karmelitenkonvent existierten. Sowohl für die Mission als auch für die Stadtseelsorge wuchs ihnen erhebliche Bedeutung zu. Die anfängliche Förderung der Dominikaner scheint bald stark reduziert worden zu sein; sie hatten v. a. in den großen Städten Konvente, die Minoriten auch in kleineren; die Stiftung ihrer Klöster war finanziell günstiger. Die Mendikanten waren eng mit der Bevölkerung verbunden und gründeten Bruderschaften; Stiftungen wurden gemacht, die Fegefeuerlehre fand starke Verbreitung. Dazu besaßen die Klöster Konventschulen und Bibliotheken; besonders die Dominikaner formten so eine intellektuelle Elite.

Die missionarische Aktivität der Franziskaner analysiert dann *Piotr Oliński* genauer, welche sich 1239 in Thorn und 1258 in Kulm niederließen. Die Franziskaner schlossen sich bewusst den Heidenkreuzzügen des 13. Jh.s an, wo sie für die christlichen Truppen ebenso predigten wie für die zu bekehrende Bevölkerung. Trotz einer latenten Spannung zu ihrem Ideal der friedlichen Mission können sie als enge Verbündete des Deutschen Ordens gelten, für den sie häufig Friedensverträge vermittelten.

Anhand der überlieferten Bibeldichtungen 1250–1350 möchte *Edith Feistner* Aufschluss über die Katechese der Ritterbrüder gewinnen: Die Mehrheit der Brüder war illiterat; gebildet waren sie nur, wenn sie diese Bildung bereits beim Eintritt besessen hatten. So kam dem Vortrag volkssprachlicher Texte (Bibeldichtung) ein erhebliches Gewicht zu, wobei man am Vers als „ästhetisch-höfischer Grundform" lange festhielt. Die acht beschriebenen, recht heterogenen Werke lassen kaum eine Beziehung zum Orden aufscheinen, am ehesten machen sie vielleicht das Interesse an der erzählten biblischen Geschichte und am Thema „Kampf" deutlich. Über die Katechese wird keine valide Aussage getroffen.

Michael Neecke analysiert das älteste Werk der sog. Deutschordensliteratur, die Judith-Dichtung von 1254, genauer. Deren Entstehung im Orden wird abgelehnt, vielmehr habe man den Text wohl sekundär reinterpretiert; gegen die Intention des Textes habe man dann diesen als Aufforderung zum Kampf rezipiert (anstatt sich um den Sinn der Schrift aktiv zu bemühen: militärische Taten zu liefern).

Edith Feistner ediert schließlich noch die Verserzählung *Der Litauer* eines alemannischen Autors des 14. Jh.s namens Schondoch, die wahrscheinlich für eine Deutschordenskommende angefertigt wurde, in der durch die Beschreibung des Kampfes zwischen Ordensbrüdern und Litauern dem Laienpublikum das Wunder der Konsekration bei der Hl. Messe nahegebracht wird.

Einen instruktiven Überblick über die mittelalterliche Sakralarchitektur in Preußen gibt *Christoph Hermann*, so über die Dome in Kulmsee, Königsberg, Frauenburg und Marienwerder, die stark stilistisch auf die gotische Architektur der Pfarrkirchen wirkten, welche häufig von den Kirchengemeinden selbst getragen und errichtet wurden. Für die ländlichen Pfarrkirchen lässt sich nur im Samland eine direkte Abhängigkeit vom Königsberger Dom nachweisen: Da dort v. a. Prussen siedelten, ging die Initiative zum Bau dort meist vom Landesherrn aus.

Die Deutschordens-Liturgie thematisiert *Anette Löffler*. 1244 approbierte Papst Innozenz IV. die Übernahme der Dominikanerliturgie, die damals freilich erst im Entstehen war; 1257 wurde dann die Liturgie des Deutschen Ordens bestätigt. Einen besonderen Rang hatten die Feste des Hl. Kreuzes, aber auch von Heiligen wie Elisabeth; anhand einer dichten Überlieferung von Handschriften kann die weitere Ausdifferenzierung rekonstruiert werden. Auf die preußischen Pfarrkirchen wurden freilich eher selten Priesterbrüder des Ordens präsentiert, außer in St. Johann/Thorn und St. Marien/Danzig.

Cordelia Heß beschäftigt sich mit der spätmittelalterlichen Marienverehrung in Preußen: Als Himmelskönigin rechtfertigte sie Kampf und Herrschaft, als Mutter des Erbarmens war sie Fürbitterin und persönliche Schutzheilige und Wundertäterin. In diese Bipolarität lässt sich auch die Verehrung der Gottesmutter in der Marienburg stellen, die v. a. der politischen Repräsentation diente. Marienfeste und kleine Marienwallfahrten mit wundertätigen Marienbildern prägten den ganzen Ordensstaat.

Stefan Samerski skizziert den Heiligsprechungsprozess und die Kultgeschichte der Dorothea von Montau (1347–1394) als erste autochthone Heilige des Ordensstaates. An ihrem Grab in Marienwerder, wo sie nach dem Tod ihres Mannes als Reklusin lebte, sollten sich viele Wunder ereignen, sodass ihre Gebeine bald erhoben und in Rom der Antrag auf Kanonisation gestellt wurde. Sie sollte als Heilige des Ordens und des Ordenslandes fungieren, sodass in den Lebensbeschreibungen ihre Frömmigkeit der des Ordens angenähert wurde. Die Kriege und finanziellen Engpässe des 15. Jh.s ließen die Causa zunächst stocken; die Reformation ließ den Kult erlöschen und zerstörte ihr Grab, während sich im katholischen Ermland ihre Verehrung hielt. Dort erfuhr diese im 19. Jh. einen enormen Aufschwung; ein päpstliches Schreiben erkannte ihren Kult dann 1976 an.

Den (Laien-)Bruderschaften im Ordensland geht *Klaus Militzer* nach. Diese haben sich von West nach Ost und von Süd nach Nord ausgebreitet und waren auf städtisches Bürgertum faktisch angewiesen; so ist ihre späte und weniger dichte Einführung zu klären, auch weil es in den meist kleinen Städten relativ wenige Mendikantenniederlassungen gegeben habe. In den großen Städten des Westens kontrollierten Bruderschaften mitunter sogar den von ihnen angestellten Priester, was im Ordensstaat nicht denkbar war.

Der Sammelband bietet so ein durchaus facettenreiches Bild vom mittelalterlichen Ordensstaat. Das Thema „Seelsorge" steht freilich nur bei einem Teil der Beiträge im Zentrum. Adäquater wäre ein Titel wie „Glaubenspraxis und Spiritualität" gewesen. Man hätte sich auch einleitend ein Konzept und eine Diskussion des Begriffs „Seelsorge" als Forschungsbegriff gewünscht. Gerade die germanistischen Beiträge hätten doch wohl besser an einem anderen Ort Platz gefunden.

Regensburg Klaus Unterburger

Albert, Marcel: **Die Benediktinerabtei Siegburg in der Berichterstattung der Kölner Nuntien (1584–1794)**. – Siegburg: Rheinlandia 2014. 223 S. (Siegburger Studien. Neue Folge, 1), geb. € 20,00 ISBN: 978–3–981604–15–3

Im Jahr 2011 wurde nach über 900 Jahren des Bestehens die Benediktinergemeinschaft auf dem Siegburger Michaelsberg aufgelöst. Damit schien auch das Schicksal der von den Mönchen betreuten *Siegburger Studien* besiegelt. Dass die Reihe nun in einer „Neuen Folge" doch fortgesetzt wird, ist der Initiative eines privaten Vereins zu verdanken, der zum Auftakt dem bekannten Benediktiner-Historiker P. Marcel Albert das Wort erteilt.

In dem albumartig illustrierten Band, der die erweiterte Fassung eines Tagungsbeitrags darstellt, beleuchtet A. die Geschichte der Abtei erstmals im Spiegel der diplomatischen Berichte der Kölner Nuntien. Herangezogen wurden allerdings nur edierte Texte. Die (v. a. aus der Zeit des 18. Jh.s) noch ungedruckten Berichte sowie die weitere Quellenüberlieferung des Archivs der Kölner Nuntiatur (heute im Vatikanischen Geheimarchiv) werden lediglich anhand des Inventars von Michael Feldkamp berücksichtigt. Der Vf. hat die Mühe nicht gescheut, alle Belege für die Abtei Siegburg aus den edierten Berichten zusammenzutragen. Die Ergebnisse werden in dem knapp 120 Seiten zählenden Darstellungsteil bis ins Detail in streng chronologischer Ordnung wiedergegeben. Davon entfallen rund 50 S. allein auf die Jahre 1670 bis 1672, als das Kloster nach dem Ende des Erbfolgekriegs um Jülich-Kleve-Berg unter die Landeshoheit der Herzöge von Jülich-Berg geriet und dem Konvent mit Kardinal Bernhard Gustav von Baden-Durlach ein auch von Rom forcierter Koadjutor-Abt verordnet wurde. Die italienischen Originalstellen aus den Nuntiaturberichten sind im Endnotenapparat, der über ein Drittel des Buchs einnimmt, noch einmal in voller Länge zitiert.

Der nicht in erster Linie an den mikrohistorischen Geschehnissen der Abtei Siegburg interessierte Leser nimmt bei der Lektüre v. a. die Aporien zur Kenntnis, mit denen die päpstliche Diplomatie im frühneuzeitlichen Reich konfrontiert war. Um ein Vordringen der Protestanten zu verhindern, kam Rom den Interessen der katholischen Fürsten so weit entgegen, dass dabei die kirchliche Immunität nicht selten auf der Strecke blieb. Im Ringen mit dem Landesherrn war Rom bzw. der Kölner Nuntius nicht immer der zuverlässigste Rückhalt der Siegburger Mönche.

Münster Jyri Hasecker

Lehmann, Hartmut: **Das Christentum im 20. Jahrhundert: Fragen, Probleme, Perspektiven**. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012. 247 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/9), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02500–8

Es ist zweifellos ein ehrgeiziges Unterfangen, eine Geschichte des Christentums für das gesamte 20. Jh. und alle Weltregionen zu schreiben. Und es gibt nur wenige Vertreter der Historikerzunft, die für den

gewagten Versuch so prädestiniert sind wie Hartmut Lehmann. Seine private wie Forscherbiographie führte ihn schon ab Schülerzeiten häufig über die Ozeane (v. a. Vereinigte Staaten, Australien). Als Historiker erhielt er seine Formung u. a. in Tübingen und Wien (hier Dissertant von Hugo Hantsch). Nach der Habil. bei Adam Wandruszka in Köln war die zentrale Etappe des regen Forscherlebens ein Lehrstuhl in Kiel (1969–1987), von wo L. als Gründungsdirektor an das Deutsche Historische Institut in Washington abging. 1993 übernahm er darüber hinaus eine von zwei Direktorenstellen des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen. Der Ruhestand ab 2004 hat den Schaffensdrang offensichtlich nicht zu dämpfen vermocht. Die vorliegende Studie hat sich in zahlreichen Publikationen und Herausgeberschaften des Vf.s in den zurückliegenden Jahren gleichsam angekündigt. Sie widmeten sich in besonderer Weise dem Phänomen der Säkularisierung (v. a. Europas respektive Deutschlands) sowie den oft zeitgleichen religiösen Aufbrüchen (u. a. im Pietismus oder den Erweckungsbewegungen in den Vereinigten Staaten). Ein weiteres Augenmerk legten sie auf die Einwirkungen vieler Spielarten des Nationalismus und der Migration auf die religiösen Landschaften. Wiederholt evaluierte L. die Valenz der Entzauberungsthese Max Webers. In gewissem Sinne hat das besprochene Werk damit wohl den Charakter einer Summa seines Schaffens. Zugleich ist es der Abschlussband der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen", die 1978 unter erschwerten DDR-Bedingungen gestartet wurde und nach 1989 erwartungsgemäß in die Krise geriet. Mit neuer Konzeption wurde sie ambitioniert fortgesetzt und überwand mit der Erweiterung um eine vierte Abteilung („Neueste Zeit") auch programmatisch die bisherige geographische und konfessionelle Konzentration auf das protestantische Deutschland.

Schon in der Einleitung stellt der Vf. klar, dass es nicht seine Absicht war, eine Darstellung aller relevanten Daten und Fakten sowie prägenden Persönlichkeiten vorzulegen. Ein solches Vorhaben erbrächte L. zufolge ein „unhandliches Kompendium", dessen Wert kaum über den eines Lexikons hinausreichte. Wie im Untertitel des Bandes angedeutet, geht es ihm vielmehr darum, das schwer durchdringliche Dickicht des Geschehenen durch das Eruieren und Benennen von Problemfeldern, erkenntnisfördernden Fragen und bisher vorgelegten Interpretationen zu durchdringen – erwiesenermaßen essentielle Schritte am mühsamen Weg des Ordnens und daraus folgenden Verstehens. Sind die vom Vf. geschlagenen Schneisen hilfreich und wegweisend?

Das ambitionierte Unterfangen wird in fünf Kap.n umgesetzt. Nur zwei ihrer Überschriften verraten genauer, was Leser/innen erwartet: „Die Suche nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten" (Kap. 2) bzw. nach „Zäsuren und Bruchlinien" (Kap. 3) in der Geschichte des Christentums. Drei weitere Kap.überschriften hingegen sind technischer bzw. poetischer Natur (1: „Erste Erkundungen in einem unwegsamen Gelände"; 4: „Zwischen Verzweiflung und Hoffnung"; 5: „Tendenzen gegen Ende des 20. Jahrhunderts"). Ähnlichen Charakter zeigen etliche Titel der rund dreißig Unterkap. (z. B. „Notwendige Differenzierungen"; „Kontinuitäten trotz bemerkenswerter Transformationen"; „Massaker und Völkermord"; „Verwerfungen und Herausforderungen"). Allein das dritte Kap. bietet mit der Konstatierung von vier Zäsur-Zeiten in 20-Jahrschritten (1910, 1930, 1950, 1970, 1990) in der Untergliederung eine chronologische Orientierung. L. spricht im Rahmen der (Unter-)Kap. tatsächlich eine große Fülle von Aspekten, Wandlungen und Tendenzen der Geschichte des (organisierten) Christentums im 20. Jh. an. Um ein markantes Beispiel herauszugreifen: Die konfessionsübergreifende Präsenz des Martyriums, respektive die markant gesteigerte Häufigkeit von Gewalt an Christen, ist eine dieser vielen Facetten eines ereignisreichen Säkulums, die die Studie prominent anspricht.

Die klassisch arbeitende europäische (Kirchen-)Historikerzunft wird v. a. aus L.s reicher Kenntnis des freikirchlich orientierten amerikanischen und afrikanischen Christentums Gewinn ziehen, die sie üblicherweise kaum in den Blick nimmt. Manch gängige Bewertung, v. a. hinsichtlich der Säkularisierungsthese, erfährt auf diese Weise eine klare Differenzierung, ja Korrektur. Nur zustimmen kann der Rez. dem Vf. auch, wenn er wiederholt die 1960/70er-Jahre als Zeitenwende herausstreicht. Aufgrund ihrer anhaltenden Dynamik lässt sich die Tragweite der damals angestoßenen Kulturrevolution bis dato nicht annähernd angemessen ausloten. Wohl noch nie in der Menschheitsgeschichte haben sich technische Möglichkeiten, Lebensgewohnheiten und Einstellungen inklusive religiöser Überzeugungen und Praktiken so radikal und schnell von einer Generation zur anderen gewandelt wie in den Jahrzehnten seither. Der Ausgang des Prozesses ist völlig offen.

Was die Stärke der Studie ausmacht: das Schöpfen aus der Fülle an Erkenntnissen eines Forscherlebens bedingt zugleich einige ihrer Schwächen. Zentrale, seitenlange Passagen sind ohne Literaturbelege – selbst wenn sie interessantes Zahlenmaterial enthalten, dessen Herkunft und Solidität die Kollegenschaft vermutlich gerne vor eigener Nutzung überprüft hätte. Die Ausführungen erhalten auf diese Weise mehr als sie verdienen einen gleichsam essayistischen Charakter und scheinen sich streckenweise mehr der profunden Assoziation als systematischer Zusammenschau vorhandener Forschungsdiskurse zu verdanken. Das größte Manko dieser Privilegierung eigener Forschungsergebnisse benennt L. selbst: die sträflich geringe Beachtung der alten Kirchen, v. a. der orthodoxen und orientalischen. Die im 20. Jh. zwischen alle Stühle geratenen sog. Unierten Kirchen bleiben so gut wie unerwähnt, wiewohl sie nach 1945 die vielleicht schwerste Repression erlitten und nach 1989 kräftige Lebenszeichen von sich gaben. Die gewählte Herangehensweise ergibt zudem ein befremdliches Ranking der Nennungshäufigkeit von Personen. Laut Verzeichnis wird es von Hitler angeführt, gefolgt von Johannes Paul II. und dem einer breiteren Öffentlichkeit wohl wenig bekannten John R. Mott (1865–1955), charismatischer Pionier der freikirchlichen Missionsbewegung und der Ökumene, Friedensnobelpreisträger 1946 und Ehrenpräsident des 1948 gegründeten Ökumenischen Rates der Kirchen. Wie sehr das 21. Jh. bereits die Perspektiven verschiebt, zeigt auch die Eigenwahrnehmung des Rez.en, der nun fast unweigerlich eine stärkere Gewichtung des religiösen Kontextes erwartet, insbes. in Richtung Judentum und Islam.

L.s Sichtung der Fragen, Probleme und Perspektiven einer Geschichte des Christentums im 20. Jh. ist ohne Frage ein gewichtiger Beitrag zur Aufschlüsselung der komplexen historischen Gemengelage und zur Überwindung bislang vorherrschender Binnenperspektiven. Weitere werden hoffentlich folgen, die stärker als er die Entwicklungen in den „alten Kirchen" einbeziehen – zumal sich diese schon durch ihre institutionellen Stützen häufig als langatmiger erweisen als so manche freikirchlichen Aufbrüche, die zuletzt Strohfeuer bleiben. Entgegen dem erwähnten Pessimismus L.s erhofft der Rez. auch noch Versuche von „Meistererzählungen" zu erleben, die vielleicht weniger eine „Geschichte des Christentums" als eine „Geschichte der Christen" im 20. Jh. zu formulieren wagen, für welche die vorliegende Studie ein gewichtiger Baustein sein wird.

Wien Rupert Klieber

Tenhumberg, Heinrich: **Als Weihbischof auf dem Konzil.** Tagebuchnotizen 1962–1965, hg. v. Joachim Schmiedl. – Münster: Aschendorff 2015. 222 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–402–13114–5

50 Jahre nach dem feierlichen Abschluss des II. Vatikanischen Konzils scheint die sachgerechte Deutung dieses unbestritten herausragenden kirchengeschichtlichen Ereignisses oft von kontroversen Diskursen über den umstrittenen „Geist des Konzils" geprägt zu sein. Die Publikation von Tagebüchern dient der verlässlichen Rekonstruktion der Konzilsgeschichte und hilft zudem das theologische Profil der Konzilsväter zu konturieren. Der spätere Münsteraner Diözesanbischof Heinrich Tenhumberg hat als Weihbischof am Konzil teilgenommen. T.s Tagebuchnotizen sind seit kurzem sorgfältig und kenntnisreich ediert durch Joachim Schmiedl der interessierten Leserschaft zugänglich. Weit über die persönliche Rechenschaft hinsichtlich der auf dem Konzil stattfindenden Diskussionen hinaus lassen sich hier wertvolle Einblicke in die Arbeit der Konzilsväter gewinnen. Ersichtlich werden zudem Besonderheiten, die eng mit der Lebensgeschichte T.s verbunden sind. Der Weihbischof arbeitete nämlich im positiven Sinne hartnäckig auf dem Konzil für die Integration der auch von Mitgliedern des deutschen Episkopats skeptisch beurteilten Schönstatt-Bewegung, sodass sich das spezifische Charisma dieser wieder in der Kirche entfalten konnte.

T. charakterisiert beiläufig einzelne einflussreiche Persönlichkeiten des Konzils. Über Karl Rahner berichtet der Weihbischof:

„Er macht einen arg nervösen, manchmal etwas bitter leidenschaftlichen Eindruck und leidet offensichtlich sehr unter den Auflagen des Heiligen Offiziums." (44)

Unmittelbar vor Konzilsbeginn scheinen sich die Konzilsväter und ihre theologischen Berater in einem Stadium nervöser Anspannung zu befinden. Die erwarteten Konflikte bleiben in der ersten Session nicht aus. So schreibt T. am 31. Oktober 1962, dass „das Gerede um[geht], dass einflussreiche Vertreter der Kurie mit allen Mitteln versuchen wollten, das Konzil, das einige Male seine Selbständigkeit bewies, ganz in die Hand zu bekommen". Er stellt sodann fest:

„Reformeifer und Beharrung, Front und Generalstab werden da wohl aufeinanderprallen. Viele sind der Meinung, dass im ‚Generalstab' vieles anders werden müsste. Es wäre sicher gut, wenn in Rom mehr von der Hoheit und demütigen Brüderlichkeit des Petrusamtes nicht nur beim Heiligen Vater und hervorragenden

Mitarbeitern sichtbar würde, sondern in allen zentralen Stellen dieser Kurie, ja in der ganzen Kurie. Wir haben auch in einigen Diskussionsbeiträgen kurialer Exzellenzen den Eindruck gehabt, dass diese sicher gutmeinenden und edel gesinnten Exzellenzen einfach die Welt außerhalb Roms und Italiens nicht kennen." (52)

Farbig und plastisch gezeichnet wird die Persönlichkeit Johannes' XXIII., der sich bei der Begegnung mit den deutschen Bischöfen für sein mangelhaftes Latein entschuldigt, „klug und zurückhaltend vom Konzil" spricht und mit einem „herzlichen Seufzer der Erleichterung" reagiert, als die Bischöfe ihn bitten, italienisch zu sprechen:

„Wir haben einen großartigen Eindruck von seiner reifen, gütigen, klugen, demütigen, frommen Persönlichkeit. Rührend war es, wie er in seiner Rede einmal den Pluralis majestaticus entschuldigte: Wir möchten fühlen, wie ihm das schwer ist. [...] An Johannes XXIII. spürt man fast greifbar, wie er in seiner Demut und Selbstlosigkeit nichts anderes ist und sein will, als ein williges Werkzeug des Heiligen Geistes und servus servorum Dei!" (56f)

Zu Unrecht, so schildert T., befürchteten Kirchenväter aus der Kurie, dass das „Gespenst des Protestantismus" auf dem Konzil gegenwärtig sei. Viel eher wehe der „Atem Gottes in der Geschichte der Kirche", zu spüren sei ein „Aufbruch zu neuen Ufern" (61). Die Zuversicht und der Optimismus werden im Spätherbst 1963, als das Konzil unter Paul VI. erneut zusammentritt, zwar bestätigt, aber T.s Notizen erscheinen vorsichtig, verhalten und gelegentlich sorgenvoll. Der Stellenwert, den die marianische Frömmigkeit in der Kirche einnehmen soll, sorgt unter einigen Konzilsvätern für rege und kontroverse Gespräche. Weihbischof T. hofft inständig, dass die „besondere Art der Marienverehrung Schönstatts" bestätigt und nach dem Konzil für die ganze Kirche fruchtbar gemacht werden könne (vgl. 91f). Er notiert im Blick auf das Konzil am 22. September 1964: „Trotz aller Schwierigkeiten und Enttäuschungen ist es, als wenn ein Frühlingssturm des Heiligen Geistes durch die Kirche brause." (95)

Eine Begegnung mit Kardinal Frings nutzt T., um die Persönlichkeit des Kölner Erzbischofs treffend zu porträtieren:

„Am Ende sagte er schließlich: ‚Wir kennen uns ja nun schon so lange. Es wird Zeit, dass wir uns auch das ‚Du' anbieten! Ich jedenfalls möchte von meiner Seite aus von jetzt an ‚Du' sagen und ich bitte Dich also, das von jetzt an auch zu mir zu sagen.' Als ich darauf antwortete: ‚O Herr, ich bin nicht würdig ...', haben wir beide herzlich gelacht und uns dann herzlich die Hand gegeben und verabschiedet, wobei er dann noch sagte: ‚Ich werde jedenfalls dabei bleiben!' Heute Morgen passierte mir ein lapsus linguae, dass ich ihn noch einmal mit ‚Sie' anredete, worauf er sofort den Zeigefinger hob und sagte: ‚Das kostet demnächst 10 Pfennige.'" (104)

Zunehmend gelten die Gespräche und Überlegungen der Konzilsväter einer „Kurienreform" (103; vgl. 127ff), anscheinend ein zeitloses Thema auf Konsistorien, Konzilien und Vorkonklaven. Am 16. November 1964 schreibt T.:

„Wenn hier die Kurie und die ganze Kirche ihren Lebens- und Arbeitsstil nicht entscheidend ändert, wird es vielleicht eines Tages zu spät sein. [...] Leider sind manche Prediger des Armutsideals in der Kirche in den letzten Monaten etwas zu emphatisch und theatralisch aufgetreten." (133)

Unzufrieden zeigt sich T. mit einer zunehmenden Eile hinsichtlich zu fassender Beschlüsse, aber dessen ungeachtet bewahrt er die Hoffnung auf „Gottes Vorsehung" und wünscht, dass „der Geist des Konzils besonders auch hier in Rom an der Kurie um sich greife" (146). Auch Paul VI., der „sehr ernst, willensstark, angespannt, aber in keiner Weise ungeduldig und fanatisch" (148) wirke, wird von T. positiv geschildert, während er den antirömischen Affekt und die ungemäße Kritik am Papst in der deutschen Presse (vgl. 150f) als bedauerlich ansieht. Verstärkt berichtet Weihbischof T. von weltkirchlichen Erfahrungen und Begegnungen, die sich im Zuge seiner Bemühungen um die Schönstatt-Bewegung ergeben haben. Den Geschehnissen auf dem Konzil in der vierten Session wendet er sich nun eher beiläufig zu.

Vor Beginn dieser Sitzungsperiode hielt der Weihbischof einen Vortrag in Schönstatt und referierte über die „Grundlinien der Spiritualität des Konzils". T. hebt hellsichtig hervor, dass die Kirche „Gefahren von innen" ausgesetzt sein wird:

„Die Kirche wird sich erfahren als Schlachtfeld innerer Gefährdung, da die Versuchungen des Materialismus, des Atheismus und jeder Form von Naturalismus an der Kirche und ihren Gliedern nicht vorbeigehen."

Als positive Aufgabe benennt der künftige Bischof von Münster die „missionarische Sendung" der Kirche und formuliert:

„Die Kirche der Zukunft wird und muss missionarische Kirche sein. Sie wird neue Impulse entwickeln, um die Welt von heute und morgen durch die Verkündigung des Evangeliums mit dem Geiste Christi zu erfüllen." (212)

Die Lektüre dieses Konzilstagebuchs erweist sich auf vielerlei Weise als lehrreich. Aus erster Hand erfahren wir von dem wohlbekannten Konzilsvater, dass zur Geschichte des Konzils ein kostbares Gewebe aus vielen kleinen Geschichten gehört. T.s Berichte helfen, die geistliche Atmosphäre dieses Ereignisses auf sachgerechte Weise immer besser zu verstehen.

Hannover Thorsten Paprotny

Theologiegeschichte

Vogüé, Adalbert de: **Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité.** Deuxième partie: Le monachisme grec. – St. Ottilien: EOS 2015. Band 1: De la *Vie de Pachôme* aux écrits d'Evagre le Pontique (IV°–V° siècles), 301 S. (Studia Anselmiana, 165/Analecta Monastica, 15), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7722–2; Band 2: De l'Histoire Lausiaque aux premiers Acémètes (V°–VII° siècles), 309 S. (Studia Anselmiana, 166/Analecta Monastica, 16), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7723–9; Band 3: Du Désert de Gaza à Constantinople, 308 S. (Studia Anselmiana, 167/Analecta Monastica, 17), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7724–6

Die beiden Mitbrüder des Benediktiners Adalbert de Vogüé (1924–2011) aus der französischen Abtei La Pierre-qui-Vire, Hugues de Suremain und Ghislain Lafont, haben das Verdienst, diese drei Bände des am 14.10.2011 in der Nähe seiner Abtei auf unbekannte Weise Verstorbenen aus dem Nachlass ediert zu haben. Er hatte in seinen letzten Lebensjahren an ihnen gearbeitet und wollte damit sein großes Werk über die Literargeschichte der monastischen Bewegung in der Antike abschließen. Der erste Teil dieses auf lange Zeit hin grundlegenden Monumentalwerkes galt der lateinischsprachigen Literatur und umfasste 12 Bände (Paris 1991–2008).

Der hier anzuzeigende zweite Teil ist mit drei Bänden wesentlich kleiner und umfasst die griechischsprachige Literatur des alten christlichen Mönchtums. Dabei konnte d. V. selbst noch die beiden ersten Bände im Entwurf fertigstellen, sodass seine beiden Mitbrüder sie aus seinen Aufzeichnungen heraus zusammenstellen konnten. Dabei waren sie sich bewusst, dass der Vf. in seiner kritischen Weise den Bänden selbst noch eine gründliche Revision hätte angedeihen lassen.

Den dritten Band, der mitten in der Darstellung des literarischen Werkes von Theodor Studites abbricht, stellten die beiden mit Erlaubnis ihres Abtes allerdings auf eigene Verantwortung aus den von d. V. zurückgelassenen Papieren zusammen. Dabei gab es – besonders in Bezug auf die Anordnung der einzelnen Kap. – manches Rätsel zu lösen. Jedoch bleibt z. B. die Frage, warum der Vf. die Darstellung Isidors von Pelusium, der im 4./5. Jh. schrieb, erst im dritten Band und nicht schon im ersten oder zweiten vorsah, weiterhin ungelöst.

Leider haben die Editoren in allen drei Bänden am Ende nicht nur dieselben Sigel und Abkürzungen, sondern auch dieselbe Studienliteratur abgedruckt – ein Fehler, der dem Leser die Benutzung der Bücher erschwert.

Dass dieser zweite Teil seiner altmonastischen Literargeschichte kürzer ausfiel als der erste, erklärt d. V. im Vorwort zum ersten Band des griechischen Teils mit dem Hinweis, dass viele monastischen Texte, die ursprünglich auf Griechisch erschienen, schnell ins Lateinische übersetzt wurden (z. B. die Antoniusvita) und dass er sie deshalb im ersten Teil seines Werkes behandelt habe, weshalb er sie hier nicht noch einmal zu nennen bräuchte.

Im Übrigen war er sich darüber im Klaren, dass er nicht alle griechischsprachigen Autoren oder Texte behandelt hat (vgl. Band 1, 267f). Aber die Hauptsache hatte er mit seinen Studien belegen können, dass nämlich die frühen Mönche der Kirche dadurch einen unvergesslichen Dienst geleistet haben, dass ihre ganze Existenz nachweislich unter dem Wort Gottes, das in den Evangelien wie in den übrigen Schriften der Bibel zum Ausdruck kommt, stand. Deshalb war die Anachorese, also das Leben der Mönche „außerhalb der Welt", nichts Nutzloses, sondern d. V. kann sie sogar als ein Modell für die ganze Kirche verstehen. Sie hatte seines Erachtens etwas Himmlisches an sich, insofern sie das Ende der Zeiten andeutete. „Le moine cultive le jeûne et la chasteté. Tout en travaillant des ses mains, comme le veut le Seigneur, il s'efforce de prier sans cesse." (268) Dass das Ende der Zeiten jedoch bis heute nicht da ist, sagt d. V. nicht, auch nicht, dass das Mönchsleben durchaus etwas anderes war und ist als „normal" und für die Kirche als Ganze nicht das Vorbild sein kann, das sie braucht, um mitten in der Welt leben zu können.

Im Einzelnen handelt es sich bei der Darstellung der griechischsprachigen altmonastischen Literatur um: Band 1: „Autour de Pachôme" (11–49; S. 11 in der Kap.überschrift „Pacôme" statt richtig „Pachôme"), „Les Pères Cappadociens" (51–147), „Saint Jean Chrysostome" (149–200), „Evagre le Pontique" (201–266);

Band 2: „L'Histoire Lausiaque de Pallade" (9–64), „Trois travaux historiques sur les moines d'Orient" (65–112), „Hypatios et Marc le Moine" (113–142), „Les Apophtegmes des Pères. Série alphabétique" (143–184), „Les Apophtegmes anonymes" (185–214), „Les écrits attribués à Macaire" (215–241), „Diadoque de Photicé" (243–251), „La louange perpetuelle des Acémètes" (253–267); Band 3: „Au désert de Gaza" (7–73), „Zosime et Dorothée" (75–103), „Jean Climaque" (105–140), „Cyrille de Scythopolis et les vies des saints moines" (141–177), „Le Pré spirituel de Jean Moschus" (179–234), „L'œuvre du Pseudo-Denys" (235–237), „Les œuvres de Maxime le Confesseur" (239–252), „Les sentences de l'abbé Thalassios" (253–262), „Théodore Studite" (263–269).

Leider sind die Register nicht immer sorgfältig erstellt worden. Ebenso fehlt – hier mehr als in den Bänden zum lateinischen Mönchtum – wichtige neuere Sekundärliteratur, die zumindest im Literaturverzeichnis hätte genannt werden können, z. B. Arbeiten Barbara Müllers über das Weinen im alten Mönchtum, Eugen Wölfles über Hypatios, Martin Illerts über Johannes Chrysostomus, Heinrich Holzes und Christoph Joests über das gesamte frühchristliche Mönchtum.

Man vermisst auch eine Erklärung dafür, dass diese drei Bände nicht in derselben Reihe erschienen sind wie die 12 Bände des ersten Teils, also in den „Patrimoines christianisme" von Le Cerf in Paris, sondern in den „Studia Anselmiana" des römischen Ateneo Sant'Anselmo, an dem d. V. viele Jahre als Prof. tätig war.

Der Vf. gilt heute zu Recht als einer der besten Kenner des frühen Mönchtums bis hin zu Benedikt von Nursia, dem er viele Arbeiten gewidmet hat. Dies zeigen am Ende seines Lebens auch wieder die Studien zu dem vielfältigen vorbenediktinischen Mönchtum im Osten und Westen.

Auch wenn das Gesamtwerk der *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* ein Torso bleibt, der durch d. V.s Tod verursacht wurde, muss man sagen: Insgesamt sind diese Bände ein wichtiges Hilfsmittel, das frühe christliche Mönchtum bis zum 7./8. Jh. mit seinen verschiedenen Gestalten und Bewegungen besser zu verstehen. Jedenfalls kommt niemand an dem „de Vogüé" vorbei, der über sie arbeitet.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Zwischen Reform und Abgrenzung. Die Römische Kirche und die Reformation, hg. v. Armin Kohnle / Christian Winter. – Stuttgart: Steiner 2014. 247 S. (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, 37), geb. € 49,00 ISBN: 978–3–515–10923–9

Zum Abschluss der 1896 von Felician Geß begonnenen Edition der *Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen* hatte der Leipziger Kirchenhistoriker Helmar Junghans (1931–2010) ein großes Symposium geplant und bis in Einzelheiten vorbereitet. Aber es war ihm wegen seines Todes am 16. Mai 2010 nicht mehr vergönnt, das Symposium, zu dem er die Referenten noch eingeladen hatte, selbst durchzuführen. Das tat dann der seit 2009 in Leipzig lehrende Mittelalter- und Reformationshistoriker Armin Kohnle. Zusammen mit Christian Winter von der Sächsischen Akademie der Wissenschaften und Junghans' Schüler Michael Beyer gab er dann diesen Band mit den Referaten heraus, die vom 3.–5. März 2011 in der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Leipzig gehalten wurden und dem Verhältnis von Reformation und damaliger römisch-katholischer Kirche galten.

Dass dabei der altgläubige Fürst Herzog Georg von Sachsen (1471–1539) eine erhebliche Rolle spielte, zeigt dieser Band sehr gut. Das große Lebensthema Herzog Georgs, die Reform der Kirche, wird dabei immer wieder bedacht. V. a. zeigt sich, dass die evangelische Reformation die Besinnung auf die notwendigen Reformen der Kirche, wie sie sich seit dem Spätmittelalter abzeichneten, gefördert hat. Aber auch die durch die Reformation veränderte Einstellung zu Kirchenreformen muss genauso berücksichtigt werden wie die gelegentliche Unterdrückung der Reformer. Ebenso werden die persönliche Frömmigkeit Herzog Georgs, seine Stellung in der Reichspolitik sowie seine verschiedenen Bemühungen um die Kirchenreform im Einzelnen untersucht. Insofern trägt dieser aus Anlass des Abschlusses der großen Edition der Georgsakten (1905–2012) entstandene Band zu einem besseren Verständnis der Reformation wie auch der katholischen Reaktion darauf bei.

Im Einzelnen sind folgende Beiträge abgedruckt: *Mariano Delgado:* „Die neue theologische Methode Melchior Canos (1563) und die Erneuerung der römisch-katholischen Theologie" (11–29); *Andreas Holzem:* „Katholische Religiosität nach Reformation und Tridentinum: Eine ‚Konfessionalisierung' spätmittelalterlicher Frömmigkeitsstile?" (31–64); *Hans Ulrich Schmid:* „Die Reformation und ihre Gegner. Einige sprachliche Aspekte" (65–74); *Volker Leppin:* „Konziliarismus und Papalismus. Eine spätmittelalterliche Debatte und ihr Nachhall in der Genese der Konfessionen" (75–87); *Albert de Lange:* „Die Inquisition in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation. Kontinuität oder Diskontinuität?" (89–112); *Armin Kohnle:* „Die Päpste. Von der Renaissance zur Gegenreformation" (113–125); *Wolfgang Fuhrmann:* „Kirchenmusik und Gemeindegesang in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation" (127–155); *Christian Hecht:* „Das Altarretabel in der Römischen Kirche vor und nach der Reformation – ‚Konfession' und ‚Stil'" (157–173); *Marek Wejwoda:* „Orden und Klöster in Sachsen. Von der Reform zur Reformation" (175–191); *Michael Beyer:* „Priesterausbildung vor und nach der Reformation" (193–204); *Christoph Volkmar:* „Georg der Fromme? Persönliche Frömmigkeit und landesherrliches Selbstverständnis Herzog Georgs von Sachsen" (205–218); *Christian Winter:* „Herzog Georg von Sachsen in seinen Beziehungen zu Kaiser und Reich" (219–237); *Heiko Jadatz:* „Herzog Georg von Sachsen: ein gescheiterter Kirchenreformer?" (239–247).

Ein Verzeichnis der Vf. (248) rundet den sorgfältig edierten Band ab. Leider fehlen Personen- und Sachregister. Sie wären nützlich gewesen.

Auch wenn Georgs Reformpläne sich am Ende innerhalb der damaligen kirchlichen Lage nicht haben durchsetzen können, woran er z. T. selbst schuld war, so ist doch sein kirchenreformerisches Engagement nicht zu unterschätzen. Dies zeigt dieser von Wissenschaftlern verschiedener Fak.en und Konfessionen bestrittene Symposiumsband deutlich. Damit ist er sowohl für die reformationsgeschichtliche als auch für die sächsisch-landesgeschichtliche Forschung von großer Bedeutung.

Tann (Rhön) Bernd Jaspert

Teresa von Ávila: Werke und Briefe. Gesamtausgabe. Band I: Werke; Band II: Briefe, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2015. 3264 S., geb. € 179,00 ISBN: 978–3–451–31227–4

Bei diesem bibliophil gestalteten Doppelband handelt es sich um die nun gesammelte und überarbeitete Neuausgabe der bei Herder Spektrum von 2001 bis 2013 erschienenen Bände *Teresa von Ávila. Gesammelte Werke. Vollständige Neuübertragung.* Bereits in diesem früheren Einzelbände-Projekt war das Lesen durch erschließende Fußnoten, fachkundige Einleitungen und eine umfangreiche Bibliographie leichter geworden, zugleich jedoch auch wissenschaftlich fundiert. Die gute Bindung sowie das Lesebändchen in jedem Teilband erleichtern die praktische Lektüre der recht schweren Bände. Die vorliegende, dem spanischen Original begriffstreue Übersetzung auf insgesamt 3264 S. dient dem heutigen Verstehen sehr, zumal die Übersetzerin und der Übersetzer es verstehen, das spanische Sprachempfinden ins Deutsche zu übertragen.

Die wesentlichen Unterschiede und Verbesserungen gegenüber der Taschenbuchausgabe in acht Einzelbänden (fünf umfassen die Werke, drei weitere die Briefe Teresas) bestehen nun aus aktualisierten und erweiterten Einführungen zu den Einzelwerken Teresas. Ferner wurde die Neuübersetzung in neuer deutscher Rechtschreibung überarbeitet. Jetzt liegen auch erstmalig beide Fassungen des *Weges der Vollkommenheit* vor: der Codex von El Escorial (CE), wahrscheinlich von 1566, wie er in der Taschenbuchausgabe bereits veröffentlicht wurde, und nun noch zusätzlich der Codex von Valladolid (CV), den Teresa 1567 fertigstellte. Gerade der Vergleich dieser beiden Fassungen macht die vorliegende Zusammenstellung interessant, da ersichtlich wird, dass die erste Fassung spontaner daherkommt und kritischer auf manche Themen anspielt. Auch stilistische Differenzen treten zutage. Hilfreich sind in der vorliegenden Ausgabe hierbei die von Dobhan / Peeters besorgte Einführung zum *Weg der Vollkommenheit* sowie die angebrachten Anmerkungen unter dem Text, welche auf wichtige Unterschiede hinweisen, v. a. weil an der vergleichenden Lesart eine Entwicklung deutlich wird. Dadurch tritt hervor, was zu Teresas Zeiten unter den Theologen als anstößig und häresieverdächtig galt: die Kritik Teresas an der Dominanz der Männer in der Kirche und in der Gesellschaft, der theologischen Skepsis gegenüber Frauen, zumal den geistlich begabten, sowie Teresas mutiger Einsatz für die Souveränität spiritueller Frauen. Auch pädagogische und dogmatische Freiheiten, welche Teresa in der ersten Fassung noch pflegte, sind in der Endfassung zurückgenommen oder gar ganz ausgefallen. Zugleich treten aber auch positive Veränderungen beim Vergleich beider Manuskripte zutage: etwa eine überarbeitete Lehre vom Gebet (CV 28f) oder auch neuformulierte Gedanken zu den Beichtvätern (CV 4–7).

Durch die breite Berücksichtigung internationaler Fachliteratur (Monographien und Fachartikel mit früheren und aktuellen Forschungen zu Werken und Person Teresas, ihrem Umfeld, der Ordensgeschichte des Karmels, der kirchengeschichtlichen Situation und der theologischen Fragen ihrer Zeit sowie der Wirkungsgeschichte Teresas und fachkundigen Einordnungen in die spirituellen Traditionen) ist

das vorliegende Werk auf dem neuesten Stand der Forschung. Die ausführliche und akribisch zusammengestellte Bibliographie gibt bis ins Detail einen guten Überblick und regt an, Einzelthemen weiter zu verfolgen.

Die fachkundigen historischen, literarischen und spirituell-theologischen Erläuterungen machen die Texte Teresas zu einer anregenden spirituellen und theologischen Fundgrube. Zahlreiche Querverweise helfen, eine gewisse Systematik in der sonst eher assoziativen Schreibweise und Gedankenwelt Teresas zu erkennen. Hilfreich hierzu sind auch das Personen- und Ortsverzeichnis mit erläuternden Kurzangaben und das Kartenmaterial.

Das Glossar der wichtigsten Begriffe aus Teresas Werken kann zugleich als spiritualitätstheologische Systematik für die – nicht nur spanische – Mystik des 16. Jh.s gelten. Hier sind Grundbegriffe des geistlichen Lebens in ihrem damaligen Kontext, mit ihrer charakteristischen teresianischen Akzentuierung, aber durchaus auch in ihrer weiteren historischen Entwicklung, erläutert.

Das auf dem Schuber verwendete Portrait Teresas soll jenes sein, das Teresa am besten – im Sinne von original, naturgetreu – darstellt. Die damit verbundene Erwartung an das herausgegebene Werk, nämlich möglichst genau und nah Teresa darzustellen, wird im Innern eingelöst.

Münster Klaus Kleffner

Dogmatik

Stürzekarn, Kerstin: **Freiheit, die Befreiung braucht.** Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs. – Regensburg: Pustet 2015. 301 S. (ratio fidei, 57), pb. € 39,95 ISBN: 978–3–7917–2736–3

Eine eigenartige Ungleichzeitigkeit fällt auf, wenn man auf die Rezeption des neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiediskurses durch die Theologie blickt: Hat sich Letztere Ersterem lange Zeit verweigert, versucht sie nun seit den letzten Jahrzehnten aber ein konstruktivkritisches Verhältnis zum modernen Freiheitsbewusstsein zu finden, so existiert dieses unter *spät*modernen Bedingungen wiederum als gebrochenes, gefährdetes oder gar (bedingt durch reduktionistische Anthropologien) als zu destruierendes. Die Theologie befindet sich so in einer doppelten Frontstellung: Hinsichtlich ihrer eigenen Quellen ist zu prüfen, welche innere Affinität diese zum neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenken haben, welche binnentheologischen Gründe also für die Adaption des Autonomieprinzips sprechen; hinsichtlich der theologischen Anschlussfähigkeit an säkulare Diskurse ist aber zugleich zu klären, welcher Begriff von Freiheit auf dem Standpunkt einer selbstkritischen Moderne noch vertretbar ist.

Es zeichnet die unter der Betreuung Knut Wenzels in Frankfurt a. M. entstandene Diss. von Kerstin Stürzekarn aus, dass sie stets die beiden genannten Reflexionsrichtungen ebenso wie das Problem ihrer Zuordnung im Blick hat: Angesichts einer „schillernde[n]", „unbestimmt[en]" sowie von „Ambivalenz" geprägten Rede von „Freiheit", sofern Theologie und Kirche sie zwar faktisch voraussetzen, aber bisweilen auch weiterhin skeptisch betrachten (9), geht es der Studie darum, „Grundlinien" (153; vgl. 17) eines Freiheitsbegriffs herauszuarbeiten, der sowohl theologisch als auch philosophisch begründet ist. Theologisch ist nach jenen „Kernbestimmungen des Christentums" (14f) zu fragen, die für die Bejahung (oder Kritik) moderner Freiheitstheorien beansprucht werden können; philosophisch ist ein konsistenter Freiheitsbegriff zu skizzieren, der einerseits die Verständigungsbrücke zwischen einer anthropologisch gewendeten Theologie und ihrem säkularen Umfeld bildet (und sich daher *innerhalb* dieses Umfelds plausibilisieren lassen und also beim Prinzip *autonomer* Freiheit ansetzen muss) sowie andererseits einen „Maßstab" (16.20) für die theologische Reflexion bereitstellt, die um ihrer eigenen humanen Relevanz willen dessen Niveau nicht unterbieten darf (vgl. 15–18.145f.151).

Dieser Aufgabenbeschreibung entsprechen die zwei großen Hauptteile der Arbeit. Im ersten (18–150: „Fragliche Freiheit. Philosophische Vergewisserungen vor dem Hintergrund des Naturalismus") geht es um die Entwicklung eines philosophischen Freiheitsbegriffs (56–150), der zuvor dargestellten naturalistischen Einsprüchen – angesichts der notwendigen Umfangsbegrenzung exemplarisch vertreten durch Gerhard Roth (20–56) – standhält. Hierfür werden kompatibilistische Argumente (Michael Pauen: 96–105) ebenso wie transzendentalphilosophische (Hermann Krings: 105–109) herangezogen, aber auch anerkennungsphilosophische Konzeptionen diskutiert (Paul Ricœur: 117–121; Axel Honneth: 121–126). Angenehm für den Leser und methodisch sinnvoll für die inhaltliche Verzahnung der Kap. ist, dass nicht auf eine Kritik des Naturalismus erst die „geschlossene" Alternativkonzeption folgt, sondern „integral" (57) eine freiheitstheoretische Argumentation entfaltet wird, die sich auf die anthropologischen Implikationen der neurowissenschaftlichen bezieht, sodass ein kritisches Gespräch zwischen beiden Positionen ermöglicht wird (zur Durchführung vgl. etwa 66–69.71–74.81–92.109–114.132–141.282–284).

Gemäß der methodischen Weichenstellung, der theologischen Reflexion ihr Eigenrecht zuzuerkennen, diese also nicht *von vornherein* vom philosophischen Freiheitsbegriff abhängig zu machen, sondern deren Kompatibilität zuallererst aufzuweisen, setzt der zweite, theologische Hauptteil („Endliche Freiheit. Der freie Mensch im Angesicht Gottes" [151–278]) zunächst mit „biblische[n] Vergewisserungen" ein (153–189). Sodann werden drei Ansätze vorgestellt, für die die Interdependenz von Gegenwartsbezug und christlichem Glauben konstitutiv ist (vgl. 153 zur Begründung der Auswahl): der freiheitstheoretische Ansatz Thomas Pröppers (189–212), der handlungstheoretische Helmut Peukerts (212–242) sowie die lateinamerikanische Befreiungstheologie (242–278). Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung der „Bestimmungen theologischer Rede von Freiheit" (279–294).

Nicht nur Anlage und Problemaufriss der Arbeit, sondern auch die von St. diskutierten Konzepte entsprechen der Fassung, die St. selbst dem Freiheitsbegriff gibt: Einerseits werden die philosophisch unaufgebbaren Elemente neuzeitlicher Freiheitstheorien theologisch adaptiert. Aber diese Adaption geschieht nicht kritiklos, sondern auf der Basis eines Verständnisses von Freiheit und Vernunft, das diese als Vermögen und Verpflichtung zu Selbstreflexivität, -kritik und -revision begreift – wie auch einer dem entsprechenden Theologie, die ihre „Schuldgeschichte" (293) aufzuarbeiten hat im Hinblick auf die Ignoranz und Ablehnung neuzeitlichen Freiheitsdenkens sowie einer ihm entsprechenden Praxis. Dies sei im Folgenden anhand von sechs Grundzügen des entwickelten Freiheitsbegriffs stichwortartig konkretisiert:

St. hält, erstens, an einem „starken" Freiheitsbegriff fest, indem sie diesen von vornherein mit den Kategorien „Ich", „Selbstbewusstsein", „Subjekt", „Person" usw. verfugt: Freiheit ist primär weder eine Eigenschaft des Ich neben anderen Merkmalen noch bloß neutrale Wahlfreiheit, sondern *Selbst*wahl, die Ausbildung einer eigenen, dem Menschen aufgegebenen und durch ihn selbst nicht vollendbaren Identität (vgl. 107.126–132.144). Gerade dies aber bedeutet ihre Gefährdung, die der naturalistische Ansatz nicht in den Blick bekommt, weil er sie – abgekoppelt vom Subjektbegriff – als bloße Abwesenheit von Zwängen bestimmt (vgl. 112ff), subjekthaftes Handeln auf Verhalten reduziert und folglich auch die Differenz von Motiven und Ursachen einzieht (85–92.282). „Identität" ist subjekttheoretisch und transzendental, zweitens, als formale Kategorie zu verstehen, die „ein völliges Zerfallen der konkreten, realisierten Identität in eine Vielzahl von aufeinander folgenden oder nebeneinander bestehenden Teilidentitäten verhindert" (80; vgl. 127f). Selbstbewusstseinstheoretisch liegt, drittens, jeder reflexiven Vermittlung des Ich zu sich ein prä-reflexives Mit-sich-vertraut-Sein voraus (vgl. 69f.141), das aber auf ein grundlegendes Moment der Passivität verweist sowohl hinsichtlich des *Ursprungs* subjekthafter Freiheit – „das Subjekt entdeckt sich, stößt auf sich, und erfährt darin seine eigene Begrenztheit" (78) – wie auch seiner *Handlungsvollzüge*, ist doch der bewusste Mensch „sich selbst nie vollständig durchsichtig, er bleibt sich selbst ein Geheimnis" (70; vgl. 110.127f.142). Dem entspricht die mit Ricœur entfaltete Einsicht, dass das Ich nur als zugleich handelndes wie erleidendes existiert (vgl. 92–95). Ohnehin ist, viertens, das Unbedingtheitsmoment, das aus transzendentalphilosophischer Perspektive der Freiheit zugeschrieben werden muss (vgl. 107f.111.143f.200–202.280f), ein rein formales und indiziert gerade, dass das Individuum nicht als „in sich abgeschlossenes, um sich selbst kreisendes, bereits identifiziertes Wesen" (141) existieren kann, sondern auf den konkreten, geschichtlichen Vollzug angewiesen ist, der zudem keineswegs ohne die Leiblichkeit gedacht werden kann (vgl. 74–77). Im Anschluss an Saskia Wendel unterscheidet St. daher, fünftens, zwischen „Subjekt" und „Person": „Als Subjekt wie als Ich kommt der Mensch in den Blick, sofern er von seiner Einmaligkeit, seinem Selbstbewusstsein und seiner Fähigkeit zum Selbstvollzug her erfasst wird. Als Person wie als Selbst erscheint er als offenes, intersubjektives, geschichtliches Wesen, das sein Dasein in der Welt verwirklicht" (81; vgl. 141f). Jenseits einer substanzontologischen Deutung des Ich handelt es sich um logisch unterscheidbare, aber ontologisch nicht trennbare *Perspektiven* auf den einen Menschen (vgl. 58.63–66.110.279), dessen unteilbare Identität der naturalistische Ansatz nicht zur Geltung bringen kann, weil er das Problem der Verhältnisbestimmung von Ich und Gehirn nicht löst (66–69). Schließlich ist, sechstens, das „normative Moment" entscheidend, auf das St. des Öfteren rekurriert (vgl. 109.115.131.144.209.237.284f) und das sich in

einer Reflexion auf die Implikationen der Realgenese der Freiheit (des Subjekts zur Person) zeigt: Freiheit entspricht sich selbst nur in der Anerkennung der Freiheit des Anderen, ist also weder bloße Abwesenheit von Zwang noch Willkür.

Über dieses „normative Moment" der Intersubjektivität sind subjekt- und anerkennungsphilosophische Ansätze ebenso verbunden wie deren theologische Rezeption: Pröpper und Peukert zeigen je auf ihre Weise, dass in der Kluft zwischen Intention und Realisierung unbedingter Anerkennung (vgl. 201f) bzw. im Paradox anamnetischer Solidarität (vgl. 226.235f) die Frage nach Gott im Raum des endlich-freien Subjekts von sich her aufbricht und in philosophischer Instanz artikulierbar ist: die Frage mithin nicht nach irgendeinem Gott, sondern nach der rettenden und daher freien, von Welt, Mensch und Geschichte verschiedenen Wirklichkeit (vgl. 201–203.235.241). Ist diese Frage in der Instanz methodisch autonomer Philosophie nicht mehr entscheidbar, so ist gleichwohl eine Anschlussstelle und Offenheit des säkularen Freiheitsdiskurses für die Offenbarungstheologie aufgewiesen, die umgekehrt ihre humane Relevanz gerade im Rekurs auf diesen Diskurs zeigen kann (vgl. 208–212.237–242). Die Befreiungstheologie erinnert auf der Basis des biblisch bezeugten Erlösungshandelns Gottes an die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen „Möglichkeitsbedingungen" des realen Freiheitsvollzugs; sie klagt deren Realisierung ein, weil sie gerade angesichts des universalen Anspruchs der Freiheitskategorie „jene Rahmenbedingungen zu bestimmen versucht, unter denen Freiheit wachsen kann, und darauf aufbauend eine Praxis zu etablieren, die zu einer immer besseren Verwirklichung der menschlichen Freiheit beiträgt" (276).

Die Arbeit leistet weniger eine Weiterentwicklung der subjektphilosophischen Debatte, die seit etwa zweieinhalb Jahrzehnten innerhalb der Theologie geführt wird, sondern nimmt v. a. deren Resultate auf, stellt sie durchgängig ebenso klar verständlich wie sachlich präzise dar (und eignet sich so nebenbei auch als gleichermaßen kompakte wie differenzierte Einführung in diese Debatte).

An wenigen, aber nicht unwichtigen Punkten hätte man sich mehr Kommentar gewünscht, so z. B. dort, wo St. resümiert, dass sowohl kompatibilistische als auch transzendentalphilosophische Freiheitstheorien „am Ende" insofern „unbefriedigend" bleiben (281, Anm. 728), als entweder der Unbedingtheitscharakter formaler Freiheit oder deren Status unterbestimmt ist (vgl. auch 209f.280f), obwohl sie letzteren bereits zutreffend als „Grenzbegriff" definiert hat (vgl. 111.209f.280f); aus theologischer Perspektive fehlen zumindest Hinweise zur *ökumenischen* Dimension gerade der Freiheitsdebatte: Wie wäre im spätmodernen Kontext das Anliegen der lutherischen Theologie zu werten, die Passivität endlicher Freiheit sowie deren Bestimmtheit durch Motive und Affekte herauszustellen, die ihrer Verfügung entzogen sind?

Gleichwohl gelingt es der Studie hervorragend – und darauf liegt schließlich ihr Hauptaugenmerk – im interdisziplinären Gespräch zwischen Neurowissenschaft, Philosophie und Theologie einen „bescheidenen", nachmetaphysischen Freiheitsbegriff zu skizzieren, der theologisch anschlussfähig (bzw. von der eigenen Tradition her legitimiert) und fortbestimmbar ist – jenseits einer die Diskursgrenzen überschreitenden Vereinnahmung wie auch einer unkritischen Anpassung: In der radikalen Reflexion auf sich selbst, seine Vermögen, normativen Implikationen und Grenzen, entdeckt das freie Subjekt seine ursprüngliche Kontingenz, die es lebensweltlich auszudeuten hat. Theologie kann hier ansetzen, darf das Autonomiebewusstsein des Menschen dabei allerdings nicht umgehen, sondern als für sie selbst konstitutives voraussetzen – denn gerade in diesem bricht die Frage nach einem es freisetzenden und freilassenden Gott auf; gerade hier wird die Aufgabe der Bildung einer eigenen, verbindlichen Identität und personalen Gestalt im Spannungsfeld von Ermutigung, Gefährdung und Scheitern erfahren, das der Naturalismus eher überspielt als in seinem vollen existenziellen Ernst zur Geltung bringt.

Wien Magnus Lerch

Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen, hg. v. Joachim Schmiedl / Robert Walz. – Freiburg: Herder 2015. 320 S. (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 3), geb. 25,00 € ISBN: 978–3–451–30715–7

Gibt es eine konziliare Ekklesiologie? Erst wenn es sie gäbe, ließe sie sich in teilkirchlichen Strukturen synodal umsetzen. Es scheint sie aber nicht zu geben. Zumindest nicht im Singular. Wenigstens zwei miteinander im Widerstreit liegende Ekklesiologien bestimmen die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf das die Buchreihe Bezug nimmt, in der dieser Sammelband erschienen ist. Dokumentiert werden durch ihn 14 Beiträge einer Fachtagung, die vom 22.–24. Mai 2014 in Vallendar stattgefunden hat. Nachdem in dem von Joachim Schmiedl geleiteten und von der DFG und dem SNF unterstützten Forschungsprojekt zu „Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" zunächst die Dokumente der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode) einer Relecture unterzogen und in einem zweiten Schritt sodann die kirchenrechtlichen für Synoden geltenden Normen untersucht worden sind, stehen im dritten Schritt die Ekklesiologien, besser sollte man sagen: ekklesiologische Aspekte, im Fokus des Forschungsinteresses.

Erst die Lektüre aller Beiträge lässt solche Aspekte hervortreten: Da ist zum einen die Zuwendung zu den „Zeichen der Zeit" und damit zusammenhängend die Offenheit gegenüber soziologischen Fragestellungen, Forschungsansätzen, Methoden und Ergebnissen und zum anderen die Bearbeitung des Themenkomplexes Amt, Autorität und Partizipation, die mit dem Verständnis der Kirche als Volk Gottes und *communio* zusammenhängt. Jedoch zeigt sich ein Drittes: Die europäischen Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren Ereignisse öffentlicher Diskussion und öffentlichen Ringens. Denn es war und ist keineswegs selbstverständlich, dass es einen institutionellen Rahmen für innerkirchlich öffentliche Meinungsbildung gibt. Sie hat in den Synoden ihre außerordentliche Form gefunden, ob sie in den Räten eine zureichende institutionelle Dauergestalt zur Sicherung einer immer wieder zu erneuernden Pastoral gefunden hat, das wäre eine eigene Untersuchung wert.

Eberhard Prause bezeichnet in seinem Beitrag „Kirche hinter dem eisernen Vorhang" (110–122) über die Pastoralsynode der DDR und die Meißner Synode die öffentliche Debatte „[i]n einem Land, das faktisch keine öffentliche Debatte kannte" (112) als den primären Ertrag der Synode. Sie ermöglichte eine „Selbstvergewisserung der Katholischen Kirche" in einem „Forum der innerkirchlichen Offenheit" (112). Im selben Beitrag rekonstruiert P. die nachwirkenden Kirchenbilder auf der Meißner Synode. Er nennt sie „Das theologische Kirchenbild" und „Das rechtliche Kirchenbild" (119). Rezeptionsgeschichtlich urteilt er, dass „nach und nach alles im Sande" verlief. „Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass es auch ein gezieltes Vergessen gab." (121) Dass Synodenbeschlüsse keine oder keine bleibende Wirkung entfaltet haben, dürfte nicht nur auf die Synoden in der DDR zutreffen. Es gilt mutatis mutandis auch für das Niederländische Pastoralkonzil, das im Sammelband durch die Beiträge von *Jan Sloot* (66–81) und *Józef Wissink* (123–137) thematisiert worden ist. Letztgenannter kommt zu einem ähnlichen Urteil wie P.: „Das Neue am Pastoralkonzil bestand darin, dass man die Katholiken in den Niederlanden eingeladen hat, ihre Stimme zu erheben und am Glaubensdiskurs aktiv zu partizipieren." (137) Es gilt aber auch für den „Österreichischen Synodalen Vorgang (1973–1974)", über den das abschließende Urteil *Walter Kriegers* ähnlich lautet: „Man kann den Österreichischen Synodalen Vorgang aber auch ohne präzise Evaluierung als Ereignis ‚gelebter Synodalität' würdigen, das in sich beispielhaft war und ist." (179) Die Frage nachhaltiger Partizipation dürfte noch am ehesten durch die Synode 72 in der Schweiz behandelt worden sein. *Manfred Belok* legt seinem Beitrag über „Das kirchliche Dienstamt und die Anfänge zweier ‚Laien'-Ämter" (138–164) freilich das Prinzip Hoffnung in eine nicht abgeschlossene Entwicklung zu Grunde, wenn er mit Loretan statt von Laien von „Ordiniert-sein-Sollender" (151) spricht und Pastoralassistent/inn/en so „ihren theologischen Platz im Rahmen der *Vielfalt des kirchlichen Amtes*" (150) sichern möchte. Einen ähnlichen Optimismus pflegt *Matthias Sellmann*, der „Die Suche nach neuen ekklesialen Stilformen in aktuellen Prozessen der Kirchenentwicklung" (296–318) unter den Leitgedanken der Partizipation stellt und mit einem „postulatorischen Ausblick" zugunsten einer partizipativen Pastoral endet (314–318). Vor allzu viel Optimismus in dieser Frage bewahrt das nüchterne Urteil des Kirchenhistorikers *Wilhelm Damberg*, der über die Würzburger Synode urteilt: „Rückblickend ist man versucht, diese Synode als den letzten Versuch zu betrachten, die ganze Vielfalt der katholischen Welt, wie sie im 19. Jahrhundert weithin auf dem Wege der Selbstorganisation entstanden war, mit den Tendenzen des 20. Jahrhunderts hin zu mehr Zentralisierung und den Ausläufern der Katholischen Aktion, also auch der Partizipation der Laien in der Gesamtführung der Kirche, in eine komplizierte Balance zu bringen – und zwar unter den Bedingungen der Volkskirche. Man kann deshalb durchaus fragen, ob die Synode auf Voraussetzungen aufruhte, die gerade zu erodieren begannen, als ihre Grundlagen zu erodieren begannen." (288) D.s Urteil findet exemplarisch seine Bestätigung durch die lesenswerte „Tiefenbohrung" von *Daniela Kirmse / Joachim Wiemeyer* zum Beschluss der Würzburger Synode „Kirche und Arbeiterschaft" (217–250).

Mit der Relevanz der „Zeichen der Zeit" für das Selbstverständnis einer synodalen Kirche hat sich *Richard Hartmann* befasst (251–271). Er rezipiert einerseits Hans-Joachim Sanders diesbezüglich wegweisenden Kommentar zu *Gaudium et spes* sowie dessen Ausführungen zur Topologie Gottes in den „Zeichen der Zeit" (264). Sander unterscheidet in der Erforschung der „Zeichen der Zeit" zwischen drei Orten: dem der Wahrnehmung, der Interpretation und der Deutung aus dem Glauben. H. übermalt diese Orte andererseits durch den methodischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" (270). Mit der solchermaßen vorgenom-

menen Entsprechung dürfte er Sander vielleicht eher nicht gerecht geworden sein. Weniger abstrakt befasst sich *Ottmar Fuchs* in seinem Beitrag (180–216) mit der Erforschung der „Zeichen der Zeit" und fordert ein Aggiornamento der Synodenbeschlüsse, das so zu erfolgen hätte, dass daraus eine „Ekklesiologie ‚ad extra'" abgeleitet werden könnte. Durch die Betonung der Unbedingtheit und Universalität des göttlichen Heilswillens bricht F. die freiheitsdiskreditierende Verfügungsmacht der Kirche über die Gnadenmittel, durch die Aufhebung der Identifizierung von Glaube und Heil spricht er der Freiheit zum Glaubenszweifel auch innerkirchlich ein Recht zu, durch die Betonung der Freiheit als anthropologischer Grundlage verändert er die pastorale Gestalt der Kirche hin zu einer Ekklesiologie „ad extra", in der Kontakt wichtiger als Kirchlichkeit ist. Was F. v. a. am Beispiel des Würzburger Synodentextes zur Sakramentenpastoral entfaltet und anhand weiterer Textstellen aus den Beschlüssen der Würzburger Synode durchbuchstabiert (besonders 208–210), könnte sich als zukunftsfähig erweisen. Zumindest ist es der einzige Beitrag im ganzen Sammelband, der die Ekklesiologie der Synoden aus gnadentheologischer Perspektive einer tiefgehenden Kritik unterzieht. Dass das im Interesse der Freiheit mittels der vorvatikanischen Schulbuchdogmatik L. Otts (vgl. 190) geschieht, hat Charme.

Ihre bekannten Positionen haben *Karl Kardinal Lehman* mit einem Beitrag zum Bischofsamt (11–34) und *Bernd Jochen Hilberath* zur konziliaren und nachkonziliaren Ekklesiologie (35–66) eingebracht. *Judith Könemann* hat sich mit Gründen, Zielen, Aufgaben und Perspektiven der Pastoralsoziologie befasst, so wie diese durch das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut wahrgenommen werden (82–93). Thema des Beitrages *Joachim Schmiedls* ist der Beschluss der Würzburger Synode „Kirchliche Dienste und Ämter" (94–109). Eine Anmerkung verdient im Rahmen einer Rezension der Sachverhalt, dass S. auf Seite 101 die Gemeindedefinition der Synode im Wortlaut wiedergibt, während H. der Meinung ist, dass die Synode keine umfassende Definition von Gemeinde vorgelegt hätte (61).

Der Band dürfte im Rahmen der aktuellen kirchenpolitischen Diskussion um Dezentralisierung und Synodalität die ihm gebührende Aufmerksamkeit finden.

Wuppertal Michael Böhnke

Mayer, Andreas: **Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentalsymbolischen Theologie**. – Münster: Aschendorff 2015. 500 S. (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 2), kt € 58,00 ISBN: 978–3–402–11891–7

Der Band, eine im Wintersemester 2012/13 in Augsburg angenommene und für den Druck überarbeitete Diss. von Andreas Meyer, gliedert sich nach einem Vorwort (15–17) und einer Einleitung (27–42) in zwei deutlich voneinander abgesetzte Teile und klingt mit fünf Thesen aus (449–460).

Die Einleitung bietet einen Überblick über die Erschließung mariologischer Themen bei Rahner. Richtig erkennt M., dass trotz neuester umfangreicher Arbeiten die „Darstellung der Mariologie Karl Rahners im Kontext seiner transzendentalen Theologie […] Desiderat" bleibe (36f). Als Neuerung führt M. den Begriff „transzendentalsymbolisch" ein, um das Denken Rahners zu beschreiben. Verdeutlicht werden soll, dass nicht nur eine transzendentalphilosophische Anthropologie, sondern auch ein von der Inkarnationstheologie stammendes symbolisches Verständnis der Wirklichkeit bei Rahner zusammenkommen (vgl. 38–40).

In Teil I, „Karl Rahners transzendentalsymbolische Theologie" (43–230), stellt der Vf. die Ursprünge des Rahner'schen Denkweges anhand früher grundlegender Schriften und Themen dar: *Hörer des Wortes* (1941, 45–66) hauptsächlich in Bezug auf den Erkenntnisakt; *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* (1941, 67–91) zur Frage nach Natur und Person; *Zur Theologie des Todes* (1949, 93–164); *Zur scholastischen Begrifflichkeit der Gnade* (1939, 165–181) und *Über das Verhältnis von Natur und Gnade* (1950, 181–212); eschatologische Überlegungen hauptsächlich aufgrund der sog. „Assumptio-Arbeit" (1950, 213–226).

In Teil II erst, der den gleichen Titel wie die gesamte Arbeit trägt, kommt der zuvor immer wieder angekündigte Bezug zur Mariologie, wiederum in zwei Teile gegliedert. Teil II A (233–340) will die Genese der Mariologie Rahners nachvollziehen – insbes. natürlich des Fundamentalprinzips „Maria ist die in vollkommenster Weise Erlöste" –, Teil II B (339–447) die „Struktur", worunter M. die Anwendung des Prinzips zur Herleitung der einzelnen Mariendogmen versteht.

An den Anfang Rahner'scher Mariologie und Überlegungen zur Dogmenentwicklung (233–269) stellt M. die vom Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel veranlasste Suche nach einem Fundamentalprinzip, um ein so spät definiertes Dogma mit dem Theologumenon vom Abschluss der Offenbarung „mit dem Tod des letzten Apostels" vereinbaren zu können. Danach behandelt M. die von ihm selbst zeitlich früher eingeordnete Auseinandersetzung (vgl. 271, Anm. 3) mit Heinrich Maria Köster (271–299) bei der Bestimmung der Rolle Mariens im Heilswerk. Anschließend wird dargestellt, wie Rahner – unter Bemühung der analogia fidei – zu einer exegetischen Grundlage seines Fundamentalprinzips gelangen will (301–316); hier kommt auch die theologische Diss. Rahners (1936) erstmals deutlich zum Tragen. Das eigentliche Fundamentalprinzip und seine wesentliche Herleitung aus Lk 1 (317–337) werden betrachtet und dann zusammen mit der gesamten Mariologie knapp problematisiert (339–340).

M. stellt Teil II B unter den Anspruch, dass sich zeigen werde, „dass Karl Rahners Mariologie die Durchführung seiner transzendentalsymbolischen Theologie an einer konkreten Person ist" (342). Dazu wird die Rahner'sche Interpretation der kirchlichen Lehre über Maria untersucht: unbefleckte Empfängnis (343–360); immerwährende Jungfräulichkeit (361–378); Sündenlosigkeit und Heiligkeit (379–384); Aufnahme in den Himmel (entsprechend umfangreich 385–437); Gnadenmittlerschaft (439–445). Auf einer halben Seite wird die Mariologie zusammengefasst und dahingehend als „allzu minimalistisch" bemängelt, da es Rahner nicht mehr gelinge, „Marias *Sonderstellung* und *Aufgabe* in der Heilsgeschichte deutlich genug darzustellen" (447).

Als „Ergebnisse" stellt M. fünf Thesen auf: (1.) Die biblische Verankerung Rahner'scher Theologie, die es ermöglicht, (2.) den Zusammenhang von Gnadenlehre und Mariologie aufzuzeigen, gerade da (3.) Kontingenzerfahrungen Rahners Denken zu Grunde liegen, was sich (4.) bei der Bedeutung der Theologie des Todes zeigt und (5.) methodologisch Rahners Theologie als „transzendentalsymbolisch" bestimmt, wenn auch „Karl Rahner seine Theologie selber […] nirgendwo als *symbolisch* versteht […] und die hier gemeinten Andeutungen […] eher als Richtungsanzeige zu werten sind" (459).

Als Gesamtwerk kann der Band das eingangs genannte Desiderat erfüllen, wenn M. konsequent annimmt, dass die Transzendentalphilosophie Rahners die Grundlage seiner Mariologie darstellt. Die neue Begrifflichkeit einer „transzendentalsymbolischen Theologie" kann dafür ein geeignetes Vehikel sein, wenn damit die Bedeutung der Inkarnationstheologie für Rahners Denken zum Ausdruck kommen soll. Allerdings hieße dies, ihm in den 1940er- und 1950er-Jahren stillschweigend eine schon entwickelte Symboltheorie zu unterstellen, die erst 1960 ausdrücklich in *Zur Theologie des Symbols* formuliert wurde. Als nachträgliche Deutungshilfe kann der Begriff dennoch hilfreich sein, was Teil I aber nur in Andeutungen ausführt.

Trotz vieler dortiger Verweise auf die Bedeutung von Teil I für Teil II könnten die beiden doch separat stehen, da Teil II in erster Linie als (beispielhafte) Anwendung der von Rahner in Teil I dargestellten Überlegungen erscheint. Zu Teil II ist anzumerken, dass der Rez. mit seiner eigenen Veröffentlichung *Konkrete Dogmatik: Die Mariologie Karl Rahners*, Innsbruck 2012 M. zuvorkam. Dabei unterscheidet sich jedoch der Ansatz M.s schon von den Grundannahmen her und geht davon aus, dass die transzendentalphilosophischen Überlegungen den mariologischen grundsätzlich vorausgehen. Entsprechend behandelt M. die mariologischen Arbeiten Rahners nicht chronologisch, sondern geht von dessen Suche nach dem Fundamentalprinzip der Mariologie aus. Ob so die tatsächliche Genese der Mariologie richtig nachgezeichnet wird, darf nach Meinung des Rez.en bezweifelt werden. Richtig erkennt M., dass Rahners Mariologie – konsequent gedacht – Maria jedes echte Privileg absprechen muss, das sie mehr als graduell von anderen Kirchenmitgliedern unterscheide. Allerdings sieht der Rez. darin gerade Rahners entscheidenden Beitrag zur Mariologie, weshalb dieser nach der Einordnung der Mariologie in die Ekklesiologie auf dem Zweiten Vatikanum die wissenschaftliche Beschäftigung mit Maria zurückfahren konnte. Leider sind die den Band abschließenden Ergebnisse, Fragen und Problematisierungen so kurz geraten, dass es schwierig sein könnte, hier weitere Forschungsansätze abzuleiten.

Düsseldorf Dominik Matuschek

Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, hg. v. Cornelia Richter / Bernhard Dressler / Jörg Lauster. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 379 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–03880–0

„Was ist das. – Was – ist das …", fragt die kleine Tony zu Beginn von Thomas Manns *Buddenbrooks*, um nach anfänglichem Stocken die Auslegung unaufhaltsam herunterzuschnurren, die Martin Luther in seinem *Kleinen Katechismus* dem ersten Artikel des zweiten Hauptstücks, also dem Schöpfungsartikel des Glaubensbekenntnisses, hat zuteilwerden lassen. Luthers Katechismen sind Weltliteratur. Von all seinen Werken hielt der Reformator neben *De servo arbitrio* nur sie für erhaltenswert. Beide bieten in ihrem Grundbestand eine Auslegung der fünf sog. Hauptstücke des christlichen Glaubens: Dekalog, Credo, Vaterunser sowie Taufe und Abendmahl. Die im Jahr 2000 erstmals erschienene *Dogmatik im Grundriss*[1] von Dietrich Korsch, der von 1987–2014 in Göttingen, Passau und zuletzt am Fachbereich Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg Systematische Theologie lehrte, schließt an die katechetische Lehr- und Lernpraxis der Reformation an, um unter Bezug auf Gehalt und strukturelle Gestalt von Luthers Texten Grundzüge einer aktuellen Deutung evangelischen Christentums zu entwickeln.

[1] D. Korsch: *Dogmatik im Grundriss*. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott, Tübingen 2000.

Geboten wird weniger eine Grund- als eine Hochschule christlichen Glaubens reformatorischer Prägung, die trotz prinzipiellen Bemühens um Elementarisierung „auf einem begrifflichen Abstraktionsniveau [laboriert], auf dem sich zu bewegen an die Leserinnen und Leser hohe intellektuelle Anforderungen stellt. Elementarisierungskompetenz dieser Art dürfte – auch als nur rezeptive – jedenfalls eher am Ende als am Anfang eines mehrjährigen Studiums stehen." (284, Anm. 15) K.s Dogmatik ist, wie der Basler Systematiker *G. Pfleiderer* in seinem Beitrag zu dem anzuzeigenden Band geschrieben hat, „kein moderner Erwachsenenkatechismus, jedenfalls nicht nur das" (284), sondern eine „normative Theorie der Bildung religiöser Kommunikation" (282) mit sehr hohen Reflexionsansprüchen, die sich neben Luther vorzugsweise an den Theologieprogrammen Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers und Karl Barths orientiert, welche zu verbinden eine der argumentativen Pointen der Konzeption darstellt.

Kommunikation ohne Inhalt hat keinen Sinn. Zugleich gilt, dass sich die Bedeutung von Inhalten häufig erst im Diskurs erschließt. Es ist deshalb begrüßenswert, dass Kolleg/inn/en sowie Schüler/innen K.s dessen *Dogmatik im Grundriss* zum Gegenstand diskursiver Bemühungen gemacht und „die klassischen Themen der Theologie in kritischer Aufnahme wie programmatischer Weiterführung" (11) erörtert haben. Dies geschah „[a]nhand der Gliederung" (ebd.) der K.'schen Dogmatik (vgl. 284f), näherhin unter folgenden Gesichtspunkten: „Deuten und Verhältnis" (vgl. 23ff), „Glaube und Sprache" (vgl. 71ff), „Leben und Handeln" (vgl. 123ff), „Bekennen und Beten" (vgl. 205ff), „Bitten und Beten" (vgl. 305ff) sowie „Empfangen und Hoffen" (vgl. 349ff).

K. hat in seiner Dogmatik den Glauben als Verhältnis des Menschen zum Konstitutions- und Zielgrund seiner selbst und aller Welt bestimmt und dabei die sprachliche Verfassung des Glaubensverhältnisses betont hervorgehoben. In Verhältnissen leben und Sprache haben sind eins. Ohne Sprache kann die Bedeutung von Lebensverhältnissen nicht ermessen werden. Dies gilt für das Selbst-, das Welt- und nachgerade für das Gottesverhältnis als das gläubige Verhältnis des Menschen zum fundierenden Grund von Selbst und Welt. Sprache ist das wesentliche Medium des Glaubens, durch das seine Bedeutung artikuliert, expliziert und erlernt werden kann. Auf die Thematik von Relationalität und Sprachlichkeit des Glaubens sowie der Lebensdeutungen, die sich in ihm vollziehen, sind in Entsprechung zu den Prolegomena der K.'schen Dogmatik die Beiträge zum Begriff des Verhältnisses als eines Grundterminus philosophischer und theologischer Reflexion (*St. Berg*), zum Leitmedium der Deutung (*Ph. Stoellger*; *W. Gräb*), zur Sprache als Dasein des Glaubens (*Th. Dietz*), zur Frage nach der Lernbarkeit des Glaubens und zur Theorie religiöser Bildung (*M. Meyer-Blanck*), zur Bibel als Medium christlich-religiöser Sprachbildung (*M. Kumlehn*) sowie zum Kleinen Katechismus Luthers als Sprachschule des Glaubens (*J. Schilling*) bezogen. Sodann wird im Anschluss an K. und seine Auslegung des ersten Katechismushauptstücks das weite Feld von Leben und Handeln als „Ausgangspunkt der Ethik" (*E. Gräb-Schmidt*) ins Auge gefasst und erörtert, in welchem Verhältnis systematische und praktische Theologie in K.s Konzept zueinander stehen (*Th. Erne*). Spezifiziert wird die Analyse sodann am Dekalog in seiner Stellung „zwischen Altem Testament und Systematischer Theologie" (*Chr. M. Maier*) und an seinen einzelnen Geboten, zunächst am ersten (*H. Deuser*), dann an den Geboten vier bis sechs (*K. Eberlein-Braun*), schließlich am achten Gebot (*J. Trusheim*). Eine Erinnerung an die Ethik Georg Simmels (*F. Voigt*) ist beigefügt.

Ein Schnellkurs zur Geschichte der Bekenntnisentwicklung im Christentum (*J. Rohls*) und zum Problem, „weshalb im Westen das Apostolikum das Nicäno-Constantinopolitanum an Popularität weit übertrifft" (213), leitet die Beiträge zum Credo bzw. zur Auslegung der drei Glaubensartikel bei K. ein. Kurz und bündig „Gott" ist der erste, der Theo-Logie gewidmete Text (*J. Dierken*) überschrieben. Es folgen in loser Reihenfolge Studien zum Beten als Lebensform im Christentum und Judentum (*M. Mordhorst-Mayer*), zum Sinn und zum theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse (*N. Slenczka*), Prolegomena zur Trinitätslehre (*P. Gemeinhart*), zur Frage der Kirchlichkeit der Dogmatik (*G. Pfleiderer*) sowie zu den Grundentscheidungen einer offenbarungstheologisch-pneumatologisch fundierten Individualeschatologie (*F. Wittekind*).

Ein Essay zur Bitte als Grundvollzug christlichen Glaubens in ihrer lebensgeschichtlichen Dimension (*E. Jooß*) eröffnet die Analysen zum dritten Katechismusteil, die entweder direkt dem Vaterunser (*A. Standhartinger*) oder allgemeiner dem Beten als (christlicher) Lebensform gewidmet sind (*W. Lütterfelds*; *H. Th. Goebel*). Zum Schluss werden die Sakramente im Horizont religiöser Selbstdeutung (*W. Sparn*) thematisiert und Überlegungen zur „Hoffnung in der Sprache der Anmutung" (*U. Wagner-Rau*) angestellt, die mit dem Satz enden: „Wir bleiben – metaphorisch gesprochen – Gott im Gedächtnis. Das ist letztlich nicht zu denken, wohl aber zu kommunizieren als eine Anmutung, die das Leben im Angesicht des Todes tragen kann." (376) Der Glaube wird durch den Tod hindurch zur Vollendung geführt, insofern es, mit K. zu reden, unter eschatologischen Bedingungen ganz und gar das Gottesverhältnis sein wird, „das mich bestimmt und aufgrund dessen ich mich bestimme"[2]. „Amen, Amen, das heißt: Ja, ja, es soll also geschehen", ist darauf mit Luthers Beschluss des dritten Hauptstücks zu sprechen; eben dies bekräftigt Sesemi Weichbrodt, wenn sie am Ende der *Buddenbrooks* zwar nicht sonderlich anmutig, aber mit einer über alle Zweifel erhabenen Glaubensgewissheit bekundet: „Es ist so!"

München Gunther Wenz

Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, hg. v. Julia Enxing. – Ostfildern: Grünewald 2015. 308 S., kt € 27,00 ISBN: 978–3–7867–3038–5

Spätestens seit den öffentlich diskutierten Missbrauchsskandalen, der Verschwendungssucht einzelner Bischöfe oder dem Coming-out homosexueller Priester verblasst zusehends der Nimbus kirchlicher Schuldlosigkeit. Zwar wurde und wird in den kirchlichen Verlautbarungen einerseits mit gewohnheitsmäßiger Routine auf die Kirche als Gemeinschaft von Sündern verwiesen, doch prägte andererseits das Bild von einer durch das Christusereignis konstituierten societas perfecta das gängige Selbstverständnis der Kirche. Obschon mit menschlichen Schwächen befleckt, stellt sie letzten Endes eine über der conditio humana stehende (oder gar schwebende?) Institution dar. Dass mit dieser Vorstellung nun definitiv Schluss ist, dazu trägt nicht zuletzt die Kirche selbst durch „jahrzehntelange[s] Vertuschen, Verschweigen und Verdrängen von Schuld und Sünde [bei], dessen Thematisierung gleichzeitig eine enorme persönliche sowie institutionelle Herausforderung darstellt" (9) – so formuliert es zutreffend *Julia Enxing* im Vorwort ihres bereits in zweiter Auflage erschienenen Sammelbandes, der auf der Grundlage einer Tagung im Jahr 2014 an der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster entstand.

Der Aktualität des Themas entsprechend unterscheidet der Band zwischen grundlegenden systematischen Reflexionen und konkreten Anwendungsfeldern, wobei faktisch alle Beiträge in unterschiedlicher Gewichtung sowohl die eine als auch die andere Ebene ansprechen.

Der erste systematische Teil (23–160) könnte am ehesten mit der anthropologischen und ekklesiologischen Dimension von Schuld überschrieben werden, wie sie in je konfessionell unterschiedlicher Gestalt kirchlich vermittelt wurde. *Jürgen Werbicks* basale Unterscheidungen der beiden Grundbegriffe „Sünde" und „Schuld" sowie deren polyvalente theologische Implikationen leiten dabei die sich daran anschließenden Diskussionen bei *Magdalene Frettlöh*, *Julia Knop*, *Stephan Jütte*, *Klaus Viertbauer* sowie *Bernhard Knorn* ein. Die erforderliche konfessionelle Einholung des Themas erfolgt in den Beiträgen von *Johanna Rahner* (kath.) und *Eva Harasta* (ev.). Der erste Teil bleibt dabei den durchaus vertrauten Diskursorten thematisch verbunden: Von der augustinischen Erbsündentheologie der Antike spannt sich der weite Bogen zu modernen binnen- und außerkirchlichen Fragekomplexen, die sich spürbar der kaum eingrenzbaren Bandbreite ihres Themas bewusst sind. Von daher sind die Konkretionen im zweiten Teil des Bandes (161–302) eine wichtige und keineswegs zweitrangige Ergänzung, da hier nicht nur in deskriptiver Absicht auf die realen Dimensionen von Schuld hingewiesen wird, sondern in der Begegnung von theologischer Hermeneutik und moderner Kultur gerade das Grundproblem kirchlicher Sinn- und Lösungsofferten erkannt wird. Dies ist umso bedeutsamer, als die Verdrängungs- und Wettbewerbsmechanismen moderner Kommunikationskulturen auf eine intellektuell anspruchsvolle Intervention seitens einer theologischen und kirchlichen Systemkritik geradezu warten. In dieser Hinsicht lassen sich die äußerst lesenswerten Beiträge von *Eva Kaufner-Marx*, *Jan Loffeld* sowie *Ulrike Link-Wieczorek* verstehen, die aus je unterschiedlicher Perspektive um eine zeitgemäße Hermeneutik des spezifisch christlichen Schuldverständnisses ringen. Eine derartige Hermeneutik muss sich auf der einen Seite in einem ersten wichtigen Schritt von katechismusartigen Sündenkatalogen und Beichtspiegeln definitiv verabschieden, auf der anderen Seite einer weit verbreiteten „Trivialisierung des Sündenbegriffs" (186) entschieden entgegentreten. Nicht minder aktuell ist der Beitrag der Hg.in selbst, der das Schuldbekenntnis Johannes Pauls II. zum Heiligen Jahr 2000 zwar in die historische „Tradition kirchlicher Schuldbekenntnisse" (211) einreiht, aber auf die neue Qualität kirchlicher Selbstevaluierung hinweist, die dieses Bekenntnis von den bisherigen Verlautbarungen, insbes. von der zwei Jahre zuvor veröffentlichten und kritisch diskutierten *Reflexion über die Shoah*, in bemerkenswerter Weise unterscheidet. In unmittelbarem Bezug dazu sichtet *Jutta Koslowski* den auch bei *Katharina Peetz* höchst umstrittenen Begriff der „Kollektivschuld", der sowohl im Rahmen einer jahrzehntelangen Post-Shoa-Debatte als auch nach dem Genozid in Ruanda erneut im Kontext des sog. *Detmolder Bekenntnisses* kontrovers diskutiert wird. Auch für *Dominik Gautier*, der

[2] A.a.O., 268.

den hierzulande noch vergleichsweise unbekannten US-amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr und dessen Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Rassismus untersucht, kann Theologie hier nur in ihrem politischen Gehalt wahrgenommen werden. Die Bedeutung einer politisch und soziokulturell ausgerichteten Theologie wird hinsichtlich der weltweiten ökonomischen und ökologischen Herausforderungen von *Julia Lis* abschließend zu Recht hervorgehoben.

Insgesamt hebt sich der Band in wohltuender Weise vom bekannten Genre theologischer Tagungsbände nicht nur aufgrund der aktuellen Nachrichtenlage ab, indem er nicht in erster Linie dazu dient, sattsam altbekannten Thesen einschließlich ihrer Vertreter/innen eine weitere Publikation hinzuzufügen. Dieser Tagungsband zeigt, wie sehr es gerade die um ihre eigene Zukunft besorgte Generation von Nachwuchswissenschaftler/inne/n verdient hat, nicht nur ihre Gedanken vorzustellen, sondern mehr denn je mit theologischem und analytischem Scharfsinn sowie mit dem richtigen Gespür für aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen ihre Kompetenzen unter Beweis zu stellen. Dass es dabei nicht nur um die Zukunft der Kirche, sondern auch um die Zukunft der Theologie geht, beweisen die aktuellen Kontextbezüge der Beiträge auf eindringliche und (ohne gönnerhaft zu wirken) vorbildliche Weise. In diesem Sinne kann in der Tat Theologie gesellschaftlich wieder anschlussfähig gemacht werden – sie sollte ihre wenigen Chancen wesentlich öfter nutzen. Dass dies gelingen kann, hat dieser Sammelband rundum bewiesen.

Regensburg Wolfgang Baum

Moraltheologie / Sozialethik

Das Gewissen, hg. v. Stephan Schaede / Thorsten Moos. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. 579 S. (Religion und Aufklärung, 24), pb. € 109,00 ISBN: 978–3–16–153681–6

Ich kann nicht verhehlen, dass mir als „Gewissensinteressiertem" das Herz höher schlug, als ich den mit keinem weiteren Untertitel versehenen Sammelband in den Händen halten durfte.

Das vom Leiter des Arbeitsbereichs „Religion, Recht und Kultur" an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) Thorsten Moos sowie seinem Vorgänger und heutigem Direktor der Evangelischen Akademie in Loccum Stephan Schaede 2015 bei Mohr Siebeck herausgegebene umfangreiche Werk muss sich allerdings den Vergleich mit dem 2014 von F.-J. Bormann und V. Wetzstein editierten noch massiveren Sammelband *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik* gefallen lassen. Was unterscheidet beide Werke, welchen Anspruch erheben sie?

Während Bormann und Wetzstein sich nicht unbedingt die Interdisziplinarität und thematische Breite auf die Fahnen geschrieben haben, sondern durch den gewählten Fokus auf medizinalethische Perspektiven eine willkommene, aktuelle und nützliche Eingrenzung vornehmen, verfolgen Schaede und Moos eine breiter, wohl aber auch undifferenzierter aufgestellte Herangehensweise an die komplexe Gewissensthematik.

Von daher bemerken die Hg. in ihrer Einführung, Ziel und Anspruch des gesamten Bandes sei eine „interdisziplinäre Sichtung des Gewissens" (VI), welche zugleich die Ergebnisse eines Forschungsprojektes an der FEST zusammentragen will. Besonders in den Fokus genommen werden solle dabei der Gewissensbegriff im Hinblick auf die von den Neurowissenschaften initiierte Debatte um Freiheit und Determination (VI). Zu diesem Zweck habe sich eine Forschungsgruppe unterschiedlicher Disziplinen (Theologie, Recht, Philosophie, Psychologie, Soziologie, Soziobiologie, Neurowissenschaften, Politologie) „zu regelmäßigen Konsultationen versammelt" (VII), wobei es darum gehen sollte, sämtliche am Diskurs beteiligten Disziplinen einer begrifflichen Koordinierung näherzubringen („auf bestimmte fundamentale Züge der Gewissensbestimmung aufmerksam zu machen" [VII]).

Bereits diese fundamentale Zielsetzung, die zweifellos methodisch und auch vom interdisziplinären Anspruch her mehr als angemessen erscheint, birgt die größte Herausforderung für den gesamten Band, der offenkundig nicht als bloßes Sammelsurium unterschiedlichster disziplinärer Schlaglichter auf den Gewissensbegriff daherkommen will: „Es ist angeraten, präzise und näher zu bestimmen, was gemeint ist, wenn der Ausdruck Gewissen verwendet wird. Die Beiträge des Bandes beanspruchen in jedem Fall, bei diesem Unterfangen eine diese Näherbestimmung unterstützende Explikationshilfe an die Hand zu geben." (XI)

Wie wird dieser Anspruch eingelöst? Ich muss offen gestehen, bei der Lektüre gerade in dieser Hinsicht ein wenig enttäuscht worden zu sein, hätte sich doch bei einer solchen Breite von beteiligten Disziplinen wenigstens die philosophische oder sprachwissenschaftliche mit einer Begriffsklärung hervortun können, die den übrigen Beiträgen eine höhere methodologische Stringenz und eine bessere Vergleichbarkeit beschert hätte. Beginnt man beispielsweise im Horizont dieses Desiderats mit der Lektüre des ersten Beitrages von *W. Flach*, so wird schnell deutlich, dass F. hier den Begriff des Gewissens mit einer Geltungsreflexion identifiziert, die drei Funktionen besitzt: nämlich die der Bindung, der Prüfung und der Bildung des Wollens (4). Mir ist nicht einsichtig, warum sich auf Basis dieser funktionalen Differenzierung keine begriffliche Unterscheidung transzendental begründen ließe, die auch für die nachfolgenden Untersuchungen zumindest hilfreich gewesen wäre. Denn obwohl diese „grundlegende Bestimmung des Gewissensbegriffs" (XI) aus philosophischer Sicht das Proömium des ganzen Bandes bildet, ist der Leser dennoch verwundert, darin auf immer neue begriffliche Definitionsanläufe zu stoßen:

So spricht z. B. *F. Filmer* (11) von „labyrinthischer Vieldeutigkeit"; der brillante Beitrag von *N. Slenczka* liefert als Ganzer eine sehr differenzierte phänomenologische Begriffsbestimmung, deren Kern sich auf den S. 239–242 niederschlägt; *Ph. Stoellger* (285ff) eröffnet die Beobachtung mit semantischer Unschärfe und kann sich nicht zu einer begrifflichen Differenzierung durchringen; *M. Lichtenstein* verweist auf den S. 123–127 völlig zu Recht auf die Notwendigkeit einer begrifflichen Bestimmung des Gewissens als Sache oder Phänomen, bevor an eine exegetische Analyse überhaupt erst zu denken ist; *C. Schweitzer / D. Köhler* (443ff) versuchen es zu Beginn ihrer soliden (tendenziell eher historischen) Betrachtung mit einer lexikalisch-etymologischen Definition, um von dort aus die Unschärfen psychologischer Begriffsabgrenzungen zu erörtern usw.

Neben der philosophisch-transzendentalen Bestimmung des Gewissensbegriffs hätte sich sowohl eine semantische als auch eine fundamentalethische angeboten (indem man beispielsweise metaethische von normativ-ethischen Gewissensdiskursen trennt), ohne allzu stark in den Skopus der beteiligten Disziplinen einzugreifen.

Der gesamte Band ist in sieben Bereiche eingeteilt, die als Untersuchungsdisziplinen fungieren: Philosophie (ein Beitrag), Recht (drei Beiträge), Theologie (sechs Beiträge), Literaturwissenschaften (zwei Beiträge), Evolutionsbiologie (ein Beitrag), Soziologie und Psychologie (drei Beiträge) sowie Politologie (drei Beiträge).

Allein anhand dieser numerischen Verteilung kann man eine gewisse theologische Schwerpunktsetzung ausmachen, wobei hier m. E. die fundamentalethische, sprachanalytische und auch die exegetische Perspektive als ausbaufähig bezeichnet werden müssten, während Beiträge der Neurowissenschaften gänzlich fehlen. An dieser Stelle eröffnet sich auch die Frage nach einer soliden ideengeschichtlichen Grundlegung, die besonders in methodischer Hinsicht von Nutzen hätte sein können.

So vermisst man durchdachte Bezüge auf die klassischen Gewissenstheorien der Scholastik (Bonaventura, Th. v. Aquin), die nur in eher rudimentären Ansätzen erfolgen, wie etwa bei *St. Schaede* mit z. T. fehlerhaften Quellenangaben (154, Anm. 9: S Th I–II q.47 a 6 existiert gar nicht; auch findet sich bei Thomas kein Verweis auf knurrende Hofhunde in Bezug auf die *conscientia*), und aus einer oberflächlichen Analyse der Texte „Schwächen des Gewissensbegriffes" (155) bei Thomas konstatieren wollen. Es wäre kein Problem gewesen, sich hier bei eigener Textunsicherheit einer anerkannten Analyse (z. B. Th. Schwartz: *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung*, 2001) zu bedienen.

Der ausgemachte theologische sowie ideengeschichtliche Schwerpunkt liegt beim Gros der entsprechenden Beiträge (*Schaede*, *Moos*, insbes. *Stössel*, *Slenczka*, *Stoellger* eher en passant) allein auf dem lutherischen Gewissensverständnis, wobei hier durchaus (qualitative) Unterschiede in der Einschätzung vorliegen. Den hervorragend recherchierten und differenzierenden Beitrag von *Th. Moos* (Gewissen bei Luther als Ort der Disintegrationserfahrung, daher kann sein „Hier stehe ich" nicht als Gewissenszeugnis verstanden werden) darf ich dabei als Bewertungsfolie für manche Pauschalisierung anderer Beiträge empfehlen.

Persönlich bereichert haben mich u. a. die Beiträge aus rechtswissenschaftlicher Perspektive (die allerdings zahlreiche Überlappungen aufweisen), indem sie einerseits die unterschiedlichen Funktionen und Rollen der Gewissensvokabel im Recht beleuchten (*F. Filmer*), zum anderen die Implikationen des vom Gesetzgeber ausdifferenzierten Gewissensbegriffes für das Strafrecht untersuchen (*R. Kölbel*) und

schließlich den Rahmen der staatlich abgesicherten oder sanktionierten Gewissensbildung abstecken (*E. Schmidt-Aßmann*). An zahlreichen Stellen dieser Beiträge ließen sich gewiss interessante Anschlusspunkte an psychologische und auch kulturhistorische Einsichten finden. Die eingangs gestellte Frage nach Freiheit und Determination wird durch den bemerkenswerten Beitrag von *M. Herrgen* aus soziobiologischer Sicht zwar in Richtung eines koevolutiven Konzeptes (biologisch und kulturell) behandelt und damit werden wichtige kritische Impulse gesetzt, es fehlt jedoch die Perspektive des Hirnforschers.

Mein Fazit: Ein Sammelband, der mit klaren Ansprüchen auftritt, die er letztlich methodisch nicht einlösen kann, obwohl die Qualität der Beiträge die weiterhin andauernde Diskussion um das „Gewissen" sicherlich auf ihre Weise bereichern wird.

Münster Rudolf B. Hein

Notfallseelsorge. Ein Handbuch, hg. v. Christof Breitsameter. – Münster: Aschendorff 2012. 362 S., geb. € 29,80 ISBN: 978–3–402–12940–1

Mit dem Buchtitel erhebt der Hg. dieses Sammelbandes einen hohen Anspruch. Er verspricht, Leser/inne/n umfassend über Notfallseelsorge informieren zu wollen. Wird er diesem Anspruch gerecht?

Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass es sich bei den vorliegenden 29 Buchbeiträgen um eine gezielte Auswahl von interdisziplinär angelegten wissenschaftlichen Fachbeiträgen handelt, die im Rahmen der Fortbildungsreihe „Notfallseelsorge und Krisenintervention", die seit 14 Jahren an der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum in Kooperation mit der „Konferenz der Beauftragten für Notfallseelsorge und Seelsorge in Feuerwehr und Rettungsdiensten" in den Bistümern und Landeskirchen in Nordrhein-Westfalen mit wissenschaftlichem Anspruch durchgeführt wird, gehalten wurden.

Wie von einem Handbuch zu erwarten ist, wird in der Einleitung zunächst die historische Entwicklung der Notfallseelsorge skizziert und ein Problemaufriss geliefert („Notfallseelsorge: Entwicklungen – Gegenwart – offene Zukunft"). Dass alle Beiträge vier Kap.n zugeordnet sind, verdankt sich der Tatsache, dass die Fortbildungsreihe entlang der wissenschaftlichen Fächer Theologie, Rechtswissenschaften, Medizin/Psychologie und Philologie entwickelt worden ist. Eine nicht ganz unproblematische Entscheidung, denn die wissenschaftliche Herkunft des Vf.s und nicht der Inhalt des Beitrags bestimmt über die Kap.zugehörigkeit. Zunächst werden daher alle theologischen Beiträge (Kap. 1), dann alle juristischen (Kap. 2), anschließend alle medizinisch-psychologischen (Kap. 3) und schließlich alle philologischen (Kap. 4) aufgelistet. Der anvisierte interdisziplinäre Zugang zur Notfallseelsorge, der als Spezifikum dieses Handbuchs propagiert wird, wird dadurch mehr oder minder unterlaufen, denn Beiträge, die um das gleiche Themenfeld kreisen, stehen nicht als einander bereichernd, herausfordernd oder kritisierend zusammen. Der Leser/die Leserin muss selbst auf die Suche gehen, ob zu einem bestimmten Themenfeld (z.B. „Notfallseelsorge mit Kindern") auch Beiträge aus anderen Wissenschaften im Buch zu finden sind.

Bereits am Inhaltsverzeichnis ist ablesbar, dass den theologischen Beiträgen überproportional viel Raum gegeben wird (12 Beiträge). Aus theologischer Perspektive werden nicht nur pastoral-, kirchenrechts- und liturgiewissenschaftlichen Themen wie dem Einsatz von Ritualen, Gebeten und Sakramentenspendung Platz eingeräumt, sondern auch ethisch akzentuierten Themen wie Patientenwille, Organtransplantation, Freiheit und Schuldfähigkeit sowie stärker fundamental-dogmatisch eingefärbten Themen wie der grundlegenden Frage nach der Theodizee sowie praktisch ausgerichteten religionspädagogischen Themen, in denen v.a. der Umgang mit dem Tod von Kindern und Jugendlichen in den Blick genommen wird. Weshalb gerade diese Themenschwerpunkte ausgewählt wurden, wird den Leser/inne/n nicht näher erläutert. Auffällig ist, dass sich kein einziger Grundlagenbeitrag zum Seelsorgeverständnis findet, das dem im Handbuch favorisierten Verständnis von Notfallseelsorge zugrunde liegen könnte. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen dem katholischen und evangelischen Seelsorgeverständnis werden ebenso wenig herausgearbeitet wie theologisch-anthropologische Übereinstimmungen und Differenzen mit dem muslimischen. Kein einziger theologischer Beitrag geht zudem auf die spezifischen Herausforderungen ein, die die multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft an ein zeitgemäßes christliches Notfallseelsorgeverständnis stellt.

Den theologischen Überlegungen folgen Beiträge aus juristischer Perspektive (3 Beiträge). Unter den Stichworten „Notfallseelsorge durch Geistliche aus strafrechtlicher Sicht", „Rechtlicher Umgang mit den Medien in Krisensituationen" und „Gewalt an der Schule" werden zwar höchst aktuelle Themenfelder angerissen. Weshalb jedoch gerade diese behandelt werden, bleibt ebenfalls im Dunkeln.

Weitaus mehr Raum wird dann wieder Themenfeldern eingeräumt (9 Beiträge), die aus medizinischer bzw. psychologischer Perspektive bearbeitet werden. Das Spektrum reicht von sexuellem Missbrauch an Kindern, suizidalem Verhalten und Amoklauf bis hin zu Folgewirkungen gewalthaltiger Computer- und Videospiele. Auffällig ist, dass nicht in allen Beiträgen eine ausdrückliche Verbindung zur Notfallseelsorge hergestellt wird.

Im letzten Kap. werden philologische Zugänge zum Thema präsentiert (4 Beiträge). Die Themen reichen dabei von Katastrophen in der Literatur, Schmerz und Tod in der Literatur, Computerspielen mit gewalthaltigem Inhalt und deren Auswirkungen auf Jugendliche bis hin zu Rechtsextremismus im weltweiten Netz. Höchst interessante Themen, deren Verbindung zur Notfallseelsorge jedoch nicht immer deutlich wird.

Wie fällt also das Gesamturteil aus? Handelt es sich tatsächlich um ein Handbuch, das allen zu empfehlen ist, die sich konfessions- und religionsübergreifend über Notfallseelsorge informieren wollen? Nach Meinung der Rez.in handelt es sich weniger um ein Handbuch als vielmehr um eine durchaus interessante und deshalb lesenswerte Aufsatzsammlung. Wie bei vielen Büchern, die sich aus unterschiedlichsten Beiträgen aus Vortragsreihen zusammensetzen, bleibt der Leser/die Leserin jedoch etwas ratlos zurück. Ratlos, nicht nur, weil ein roter Faden in der Themenabfolge nur schwer erkennbar ist, sondern auch, weil sowohl wichtige Themenfelder, v.a. im Blick auf die theologische Grundlegung und den interreligiösen Vergleich, als auch zentrale Themen des Praxisalltags der Notfallseelsorge überhaupt nicht vorkommen.

Vallendar Doris Nauer

Wiemeyer, Joachim: **Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit**. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen. – Freiburg: Herder 2015. 303 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–451–33713–0

Der Vf. unternimmt es, die römisch-katholische Soziallehre auf die gegenwärtigen globalen Herausforderungen anzuwenden. In einem ersten Kap. werden unter der Überschrift „Christliche Weltverantwortung" die Entstehung der Soziallehre, ihre gegenwärtigen Quellen, Methoden und Kriterien entfaltet. Entsprechend dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" werden die weiteren Kap. organisiert. Die Situationswahrnehmung steht im zweiten Kap. unter dem Titel „Die ‚Zeichen der Zeit' in der Ära der Globalisierung". Hier werden zwölf Themenkomplexe, von Ökologie und Hunger über Frieden und Gerechtigkeit bis zur organisierten Kriminalität, identifiziert, welche die besonderen Herausforderungen durch die Globalisierung markieren sollen. Das ist so umfassend wie wenig originell. Dem schließt sich dann „Die normative Perspektive" an. Hier werden aus der Tradition der Soziallehre Kriterien und Gerechtigkeitsprinzipien entfaltet, die dann in den weiteren Kap.n auf die globalen Herausforderungen angewendet werden. Der letzte Aspekt des Dreischritts – das Handeln – wird noch einmal durch die Analyse der „Akteure für globale Gerechtigkeit" differenziert, wobei der römisch-katholischen Kirche der prominenteste Platz zugewiesen wird. Es schließt sich die Entfaltung der „Gestaltung globaler Herausforderungen" (Kap. 5) an. Hier werden die zuvor in Kap. 2 entfalteten zwölf Herausforderungen nun entsprechend der normativen Leitsätze durchgearbeitet. Die Lösungsansätze bleiben aber weithin im Bereich des Erwartbaren und im Gestus des moralischen Appells.

Der Text ist eigentümlich flächig. Zur politischen Verantwortung des Einzelnen heißt es etwa:

> „Dies setzt für verantwortliche politische Entscheidungen zunächst eine Information über politische Verhältnisse voraus. Weiterhin sind politische Rechte wahrzunehmen. Dies gilt nicht nur für das Wahlrecht, sondern ggf. auch für die Übernahme eines politischen Amtes. Dies kann sich aber auch in der Teilnahme an politischen Dialogen, in Leserbriefen, Internetblogs etc. manifestieren. Für seine politischen Überzeugungen kann man auch durch die Beteiligung an Demonstrationen, Kundgebungen und politischen Versammlungen eintreten. Die Nutzung der Vereinigungsfreiheit zu politischen Zwecken durch die Mitgliedschaft in Parteien, Bürgerinitiativen oder Verbänden gehört ebenfalls dazu. Weitere Möglichkeiten bestehen im Schreiben an Abgeordnete und in Petitionen an Parlamente. Auch die Möglichkeit zur Klage zu nutzen, kann politisch relevant sein, wenn Verwaltungshandeln und politisches Handeln angegangen wird. Dies gilt etwa für Verfassungsbeschwerden, die mitunter Teile von Gesetzen zu Fall bringen können." (148)

Das ist natürlich alles richtig, aber in seiner Detailfülle auch ermüdend. Und das über 262 S. Alles wird ausführlich dargestellt, aber ein analytischer Zugriff gelingt nur selten. Dazu mag auch beitragen, dass die einschlägige sozialwissenschaftliche Literatur zur Globalisierung nicht herangezogen wurde. Es finden sich keine englischen oder sonstigen fremdsprachigen Texte (außer kirchliche Stellungnahmen in Latein) im Literaturverzeichnis, auch nur wenige Übersetzungen. Vf.innen und Vf. aus dem globalen Süden (außer Papst Franziskus) sucht man vergeblich im Literaturverzeichnis. Auch einschlägige Titel aus dem Bereich der evangelischen Theologie sind nicht verzeichnet. Im Sachregister tauchen die Begriffe „Kolonialismus" oder „Post-Kolonialismus" erst gar nicht auf. Deutschland wird mit 17 Verweisstellen aufgeführt; ein anderes Land hat aber keine Aufnahme ins Register gefunden. Darüber hinaus wird das Anliegen einer geschlechtergerechten Sprache, das ja gerade bei diesem Thema besondere Bedeutung hat, mit dem lapidaren Hinweis abgetan, dass die weibliche Form mitgemeint sei (263f). Das ist nicht nur formal ein Problem. Auch in der Sache wirken sich diese Verengungen aus.

Im Abschnitt zur Förderung des Friedens (168ff) wird der Nationalstaat völlig selbstverständlich als zentrale, ja normative Kategorie zu Grunde gelegt. Deshalb erscheinen alle Konflikte als zwischen- oder innerstaatliche. Dass einerseits in theoretischer Hinsicht, nicht nur, aber besonders in post-kolonialen Theorieansätzen gerade diese selbstverständliche Verwendung der westlichen Staatsvorstellung in normativer wie analytischer Perspektive als Euro-Zentrismus angesehen wird, bleibt völlig unberücksichtigt. Dabei setzt sich in der Konfliktforschung und den internationalen Beziehungen immer mehr die Erkenntnis durch, dass die vorhandenen Staaten, etwa in Teilen Afrikas und im Nahen und Mittleren Osten, als koloniale Konstrukte, die nie die Akzeptanz der Bevölkerung hatten, Teil des Problems und nicht Teil der Lösung sind. Andererseits kommen Phänomene wie Gewaltökonomien, etwa im Kongo, überhaupt nicht in den Blick, bei denen es gerade nicht um die Errichtung einer staatlichen Ordnung, sondern um die Fortführung von Konflikten ohne Gewaltmonopol geht. Oder es wird behauptet: „Die Frage eines bewaffneten Regimewechsels stellt sich in der Regel nicht in Demokratien, wo regelmäßige Wahlen einen Regierungswechsel möglich machen." (172) Das trifft sicher auf sog. „gefestigte Demokratien" zu – also auf relativ wenige Staaten der Erde. Wohingegen es zu den ernüchternden Ergebnissen der empirischen Konflikt-, insbes. der Bürgerkriegs- und Genozidforschung, gehört, dass gerade Demokratisierungsprozesse und Wahlen Gewaltausbrüche und -eskalationen begünstigen.

Dies führt zu einer weiteren Anfrage an das Buch. Für wen ist es eigentlich geschrieben? Für ein Handbuch ist es in den Anwendungsbereichen zu wenig auf dem aktuellen Stand der Forschung, sowohl als Lehrbuch als auch als Beitrag zur wissenschaftlichen Fachdiskussion fehlen argumentative und reflexive Tiefe. So wird etwa die Problematik der Handlungsfreiheit lapidar abgetan, indem zirkulär argumentiert wird: Wenn es keine Handlungsfreiheit gäbe, gäbe es auch keine persönliche Verantwortung für Handlungen, deshalb müsse es ja Handlungsfreiheit geben (99f). Die durchaus nicht triviale Frage, ob denn eine global vernetzte und funktional differenzierte Gesellschaft überhaupt normativ steuerbar sei, und wenn ja wie, wird mit Verweis auf das wirksame Handeln insbes. römisch-katholischer Persönlichkeiten in der Geschichte vermeintlich abgewiesen (22–27). Man wird auf diese Problemanzeigen durchaus unterschiedlich argumentativ reagieren können, aber die Theorieebene einfach durch Verweis auf vermeintliche Faktizität zu unterlaufen, ist wissenschaftlich nicht besonders überzeugend. Das Buch leistet sicherlich, den gegenwärtigen Diskussionsstand der römisch-katholischen Soziallehre für einen konfessionellen Binnendiskurs darzustellen und auf globale Herausforderungen, die aber wiederum nur von dieser Binnenperspektive her wahrgenommen und bewertet werden, hin zu entfalten. Das ist sicherlich ein wichtiger Beitrag für ein spezifisches Diskursfeld. Gerade vor dem Anspruch, dass die römisch-katholische Kirche eine wichtige Akteurin in der Gestaltung der Globalisierung sei, wäre auch mehr möglich gewesen.

Neudietendorf Michael Haspel

Hofheinz, Marco: **„Er ist unser Friede"**. Karl Barths christologische Grundlegung der Friedensethik im Gespräch mit John Howard Yoder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. 706 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 144), geb. € 100,00 ISBN: 978–3–525–56410–3

Bei diesem voluminösen Band handelt es sich um die überarbeitete Fassung der im Jahre 2010 eingereichten Berner Habil.schrift des gegenwärtig an der Leibniz-Univ. Hannover lehrenden Marco Hofheinz. Voran steht eine gut 100-seitige Einleitung, in der der Vf. in drei Abschnitten sein Thema, das methodische Vorgehen und den „Entdeckungs- und Begründungszusammenhang der Friedensethik Karl Barths" erläutert. Bereits hier wird hervorgehoben, „dass Barth sein Friedensverständnis in einem dezidiert bundestheologischen Rahmen entfaltet, ja, seine Friedenstheologie als Bundestheologie und seine Bundestheologie als Friedenstheologie entwickelt." (103)

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten Hauptteil, der 234 S. umfasst, entfaltet H. „Christologische Grundlagen der Friedensethik Karl Barths" in fünf Abschnitten. Mit dem ersten Kap. „Die Anrufung Gottes im Namen Jesu als freier Grundakt des Friedensstiftens. Die Bedeutung von Karl Barths theologischem Namens-, Gebets- und Freiheitsverständnis für die christologische Grundlegung seiner Friedensethik" setzt H. die Basis für seine Arbeit. Hier wird gezeigt, dass alle drei in der Überschrift zur Sprache gebrachten Elemente friedensethisch unverzichtbar und gegeneinander nicht isolierbar sind. Sie sorgen gemeinsam für die erforderliche Offenheit der konkreten friedensethischen Urteilsbildung einerseits und für deren christologische Fundiertheit andererseits. „Barth zufolge *denkt* eine christologische Grundlegung der Friedensethik einer bereits vorgegebenen Wirklichkeit *nach*: dem in Christus gestifteten Frieden bzw. Christus, der unser Friede ist (Eph 2,14)." (164) Unter der Überschrift „‚Lasst Euch versöhnen mit Gott'" erörtert H. sodann die friedensethische Relevanz von B.s Heiligungskonzeption. Er kommt zu dem Ergebnis, dass B. durch Rekurs auf das Chalcedonense „die Integrität des Friedenshandelns im Intimität und Integrität wahrenden Zusammenwirken von Gott und Mensch zur Sprache" (234) bringt und damit Einseitigkeiten kritisch vermeidet. Diese bestehen entweder darin, dass die Welt als reine Stätte des Unfriedens apostrophiert wird oder darin, dass der Mensch meint, selbst den ewigen Frieden herstellen zu können. Unter der Überschrift „*Vicit agnus noster, eum sequamur*" bringt H. im dritten Abschnitt erstmals den mennonitischen US-Theologen John H. Yoder (1927–1997) mit B. ins Gespräch und vergleicht beide Nachfolgekonzeptionen miteinander. Zwar teilen Lehrer und Schüler die Einsicht, nach der jede christliche Nachfolgekonzeption im christologisch fundierten Versöhnungsgeschehen ihre Prämisse hat, aber bei Y. tritt dies je stärker in den Hintergrund, desto mehr er den sozialen Charakter der Versöhnung ethisch hervorhebt und den „messianischen Lebensstil" akzentuiert, der Feindesliebe und Gewaltfreiheit einschließt. Dadurch werde „seine Konzeption theologisch ungleich angreifbarer als die seines Lehrers Barth" (291). Die christologische Vertiefung des Nachfolgethemas folgt in Abschnitt 4 unter der Überschrift „*Humanitas Christi*. Zur Lehre von der An- und Enhypostasie als präzisierender Bestimmung des Gegenstandes der Nachfolge nach Karl Barths Versöhnungslehre", die anschließend kritisch auf die Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie Y.s bezogen wird. H. kommt zu dem Ergebnis, dass Y. seine Christologie nicht gegen monophysitische, nestorianische oder jesulogische Missverständnisse geschützt hat. B. sei es dagegen gelungen, die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus als eine dialektische Einheit von Ungleichem bzw. Unterschiedenem zur Geltung zu bringen. Dies habe unmittelbare Konsequenzen für die Ethik, denn die „Frage nach der ethischen Valenz des irdischen Lebens Jesu kann nicht unter Abstraktion von der hypostatischen Union gestellt werden, sondern nur unter der Voraussetzung derselben. Nur unter dieser Voraussetzung bleibt nämlich das Zufällige der Geschichtlichkeit Jesu ausgeschlossen." (335)

Im zweiten Hauptteil bietet H. auf 307 S. fünf Studien, die als „konzeptionelle Konkretionen zur christologischen Grundlegung der Friedensethik Karl Barths" präsentiert werden. Im ersten Abschnitt wird der Stellenwert von B.s Methode der *analogia fidei* für die ethische Urteilsbildung ausgelotet. Dabei verteidigt H. B.s Fruktifizierung der Denkform der Analogie im Bereich der politischen Ethik gegen den oftmals erhobenen Vorwurf der Willkürlichkeit. B. habe den begrenzten und vorläufigen Charakter der von ihm gebildeten Analogien klar gesehen und den Gebrauch daher begrenzt. Es würde sich um „Hypothesen" (383) handeln, „die um ihrer Bewährung willen an und in Einzelsituationen und Handlungszusammenhängen gebildet werden" und daher „der Überprüfung offen stehen" (ebd.). In jedem Fall aber – und darauf käme es an – würden sie ihre Rückbindung an den Glauben und seinen Grund deutlich machen und wären daher mehr als bloße „Ermessensurteile" (ebd.). Im nächsten Abschnitt widmet sich der Vf. B.s Rechtfertigung der Ausnahmen von Tötungsverbot und trägt „eine Kritik der Kritik Yoders an Barth" (390) vor. B. hatte den *casus christologicus* vor Augen und das Notwehrrecht mit Hinweis auf den „Konnex von Rechtsstaatlichkeit und Evangeliumsverkündigung" (464) begründet, der den von Hitler entfesselten Weltkrieg und die Judenverfolgung als „Frontalangriff auf das kirchliche Bekenntnis zu Jesus Christus" (ebd.) erscheinen lässt und Gegengewalt legitimiert. In einer dritten Studie schildert der Vf. „Karl Barths Rezeption der Kriterien des gerechten Krieges im Atomzeitalter". Dieser hatte während des Zweiten Weltkrieges die Denkfigur des gerechten Krieges in affirmativer Weise aufgegriffen, ohne jedoch ihren naturrechtlichen Rahmen zu akzeptieren. Unter den veränderten Bedingungen der Nachkriegszeit vertrat B. eine atompazifistische Position, die H. als „Resultat seiner konsequenten Anwendung der Kriterien des gerechten Krieges" (497) sieht. „John H. Yoders Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg" ist sodann Thema von Abschnitt 4. Sie wird penibel rekonstruiert und durch

Exkurse zu Stanley Hauerwas und Reinhard Hütter kontextualisiert. Im Ergebnis zeigen sich bei Y. „rechtsethische Resonanzen" (569), während gleichzeitig die Idee der Institutionalisierung einer internationalen Rechtsordnung und deren Stabilisierung durch sog. Blauhelmeinsätze aufgegriffen wird. Aber eine rechtsethische Einbindung und die Interpretation der Kriterien für den gerechten Krieg im konzeptuellen Rahmen eines UN-Mandates fehlen.

In Abschnitt 5 erwarten die Leserschaft „Impulse Karl Barths für die aktuelle friedensethische Debatte zwischen ‚gerechtem Krieg' und ‚gerechtem Frieden'". H. positioniert B. in abermaliger Auslegung von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* und *Kirchlicher Dogmatik* III/4 mit seinem Konzept des „rechten Friedens" im sachlichen Umfeld der gegenwärtigen Akzentuierung des „gerechten Friedens". Der Beitrag B.s zur Theoriebildung der theologischen Friedensethik und zur Begründung der Rechtsethik besteht darin, die christologische Begründung gegeben und in eins damit die Säkularität von Recht und Staat begründet zu haben, insofern die christlich-theologische bzw. kirchliche Ethik „das Licht der in Christus offenbarten Gnade Gottes auch in der Profanität menschlich-säkularen Rechts sich widerspiegeln sieht" (626).

Das Buch bietet eine detail- und kenntnisreiche Analyse der christologisch begründeten Friedensethik des mittleren und späten B. und schließt eine Lücke in der Barthforschung. Der kritische Rekurs auf den Pazifismus Y.s verleiht dem Buch einen reizvollen Kontext, in dem die Positionen beider Protagonisten gut profiliert werden. Zwingend ist diese Komposition freilich nicht. Ebenso wenig kann der Vf. überzeugend darlegen, welchen spezifischen Beitrag B.s Theologie in den hochdifferenzierten friedensethischen Debatten der Gegenwart zu leisten vermag und wo bei B. rechtsethische Einsichten zu finden sind, die über das, was v. a. von Wolfgang Huber oder Hans-Richard Reuter dazu ausgeführt wurde, substanziell hinausführen. Insofern ist dieses Buch v. a. ein wichtiger Beitrag zur theologiegeschichtlichen Friedensforschung, der freilich leichter zugänglich wäre, wenn der Vf. statt der reichhaltigen Zitate beherzter auf die Quellen zugegriffen und viele Wiederholungen vermieden hätte.

Münster Arnulf von Scheliha

Rap, Myroslava: **The Public Role of the Church in Contemporary Ukrainian Society**. The Contribution of the Ukrainian Greek-Catholic Church to Peace and Reconciliation. – Münster: Aschendorff / Baden-Baden: Nomos 2015. 500 S. (Studien zur Friedensethik/Studies on Peace Ethics, 53), geb. € 89,00 ISBN: 978–3–402–11697–5 (Aschendorff) bzw. 978–3–8487–2210–5 (Nomos)

Die im Jahr 2014 an der Univ. Löwen vorgelegte Diss. nimmt sich vor, die Rolle der Kirchen in der gegenwärtigen, von Fragmentierung und Spaltung bedrohten ukrainischen Gesellschaft zu beleuchten. Myroslava Rap tut dies mit besonderem Blick auf den Beitrag der unierten Griechisch-Katholischen Kirche (GKK) und deren Wirken für Versöhnung und Frieden.

Zunächst skizziert R. den religiösen Kontext der heutigen ukrainischen Gesellschaft, wobei sie die religiöse Revitalisierung in der postsowjetischen Ukraine herausstellt, in der sich 67 % der Bevölkerung als Gläubige und davon 71 % als Orthodoxe bezeichnen, während 6 % sich zur GKK zählen. Das Diagramm auf S. 40 enthält allerdings andere Zahlen und weist zudem 28 % Protestanten auf.

Als religiöse Player auf orthodoxer wie auf katholischer Seite werden vorgestellt: die im Schatten des Moskauer Patriarchats agierende Ukrainische Orthodoxe Kirche, die (bislang nicht anerkannte) Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche, die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats, die GKK sowie die Römisch-Katholische Kirche. Die interkonfessionellen Konflikte zwischen diesen Kirchen versteht R. als Identitätskonflikte, wobei es um Identität, Nationalität bzw. Nationalismus und die Frage einer ukrainischen Nationalkirche gehe.

Teil I ist der Dringlichkeit sowie den Herausforderungen der Versöhnung gewidmet. Dabei kommen die angesichts der blutigen Vergangenheit gelungenen Bemühungen um Versöhnung zwischen Polen und der Ukraine eindrucksvoll zur Sprache. Die Wunden der Teilung von Kirche und Nation werden mit Blick auf den schwierigen Nachbarn Russland thematisiert, der mit der Lemberger Pseudo-Synode von 1946 die GKK liquidiert habe. R. erkennt einen bis heute andauernden Streit zwischen zwei ukrainischen Nationen, der europäisch orientierten Ukraine des Westens und der russisch ausgerichteten östlichen Ukraine. Während sich die GKK immer wieder für Versöhnung eingesetzt habe, spiele „the trauma of the Holodomor" (179), nämlich Stalins Völkermord an Millionen Westukrainern durch die künstlich herbeigeführte große Hungersnot von 1932–33, im Osten und Süden der Ukraine eine geringere Rolle. Die GKK sei der Auffassung, dass die Anerkennung der großen Hungersnot als Tragödie für das ganze ukrainische Volk zur nationalen Einheit des Landes beitragen werde.

Ausführlich geht R. auf das Verständnis von Versöhnung ein, wie es sich bei Papst Johannes Paul II., dem „advocate of reconciliation in Ukraine" (184), und in der griechisch-katholischen Tradition zeige. Letztere erkenne das Herz als Ort der Versöhnung und fasse diese als eine durch Gottes Hilfe ermöglichte christliche Verpflichtung sowie als spirituelles Erbe der Märtyrer auf.

Sodann kommen die fünf Prinzipien von R. Schreiters Verständnis von Versöhnung als Heilung, Spiritualität und Umkehr zur Sprache; M. Volfs vierstufiges Konzept von Versöhnung als „Umarmung" und das „Öffnen der Arme" sowie J. P. Lederachs Betonung der Wiederherstellung des Gewebes der Gemeinschaft werden ebenfalls vorgestellt. Mit Rückgriff auf die drei Genannten unterstreicht R. die Bedeutung der Reue, der Vergebung sowie der Gerechtigkeit im Prozess der Versöhnung.

Teil II befasst sich mit der Erinnerung, praktischen Schritten hin zu Versöhnung und christlicher Einheit. Großen Raum nimmt die Heilung der belastenden Erinnerung ein, die am Beispiel des Zweiten Weltkriegs, der polnisch-ukrainischen Versöhnung, der Aussöhnung mit der Russischen Orthodoxen Kirche sowie des „missing memory of the Jews" (331) anschaulich erläutert wird. Auch hier kommen Schreiters Reflexionen zur moralischen Wahrheit der Vergangenheit und Volfs „rules of salutary memory" (362) ins Spiel.

R. stellt den spirituellen Wert der Einheit und dessen Beitrag zur gesellschaftlichen Transformation der Ukraine auf der Basis einer spirituellen Vereinigung vehement heraus. Eine vereinigte Kiewer Kirche im Sinne eines inklusiven Kiewer Patriarchats, wie es der griechisch-katholische Metropolit Lubomir Husar anvisierte und mit der Verlegung seines Sitzes von Lemberg nach Kiew im Jahr 2006 manifestierte, wäre R. zufolge kein Unitarismus, sondern eine kommuniale Einheit in Verschiedenheit. Dafür bedürfe es mit Lederach einer Dynamik moralischer Imagination und vielfältiger Beziehungen. Mit Schreiter bedenkt die Vf.in insbes. die Bedeutung der Rituale und Sakramente, welche sie zur Versöhnung und Friedensstiftung für hilfreich und wirksam hält.

R. liefert in ihrer Diss. eine Fülle historischer Einsichten in die Spaltungen zwischen den ukrainischen Kirchen und die einst schwierigen polnisch-ukrainischen sowie die immer noch explosiven russisch-ukrainischen Beziehungen, wobei sie auf die neuesten Entwicklungen der Eskalation nach der russischen Annexion der Krim nur kurz im Vorwort eingeht. R. spricht sensibel die belastende Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg und das weitgehend fehlende Gedenken der Juden an. Am Beispiel der polnisch-ukrainischen Versöhnung zeigt die Vf.in erfolgreiche Versöhnung durch Beten, Rituale und gemeinsame Stätten der Erinnerung, wie z. B. Soldatenfriedhöfe, auf.

Methodisch halte ich an R.s Arbeit für problematisch, dass sie die Textsorten kirchenamtlicher Verlautbarungen und Stellungnahmen von Kirchenoberen nicht deutlicher von den wissenschaftlich-theologischen Reflexionen Schreiters und Volfs abhebt. Hirtenbriefe über Versöhnung haben eine andere Form, einen anderen Gehalt, einen anderen Anspruch, eine andere Zielgruppe und einen anderen Zweck als versöhnungstheologische Darlegungen. Ohne die jeweilige Pragmatik zu bedenken, lässt sich deren Semantik kaum eruieren, und ein Textvergleich greift zu kurz. Der Vf.in gelingt nicht immer das, was, wie sie selbst herausarbeitet, für Versöhnung und Frieden aber unerlässlich ist: sich selbst bzw. die eigene Kirche, also die GKK, mit den Augen der anderen, d. h. der verschiedenen orthodoxen Kirchen zu sehen.

Allerdings wird in R.s materialreicher Arbeit deutlich, dass den Kirchen auch und gerade in der heutigen fragmentierten, vom Auseinanderbrechen bedrohten ukrainischen Gesellschaft eine öffentliche Rolle in Richtung Versöhnung und Friedensstiftung zukommt. Um dieser Rolle gerecht zu werden, sollten die Kirchen ihre pastoralen Aktivitäten nicht nur auf die Einzelnen konzentrieren, sondern ihre sozialethische Reflexion, ihre Soziallehre sowie ihre praktische Sozialarbeit stärken. Denn angesichts des hohen Grades des den Kirchen entgegengebrachten Vertrauens und ihrer immensen öffentlichen Präsenz stehen die Glaubensgemeinschaften, wie R. zu Recht festhält, in der Pflicht, „to become even more active in the public sphere" (438).

Luzern Edmund Arens

Pastoraltheologie

Laumer, August: **Pastoraltheologie**. Eine Einführung in ihre Grundlagen. – Regensburg: Pustet 2015. 232 S., kt € 19,95 ISBN: 978–3–7917–2662–5

August Laumer legt nach seiner Habil.schrift zur Bedeutung von Karl Rahner für die Pastoraltheologie aus dem Jahr 2010 nun mit seiner aktuellen Veröffentlichung eine Einführung in die Grundlagen der Pastoraltheologie vor. Er bietet damit einen ersten Zugang zum Fach und seiner Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte. Nicht zuletzt aufgrund des gering bemessenen Umfangs von 232 Seiten muss der Vf. sich dabei der Herausforderung stellen, wichtige Aspekte in gebotener Kürze und Verständlichkeit anzureißen. Das Werk dürfte dabei besonders Studierenden der Pastoraltheologie eine Hilfe für einen ersten Zugang zum Fach bieten. Denn es enthält v. a. einen kenntnisreichen

Überblick über die Geschichte des Faches, insbes. seit seiner Gründung als universitäre Disziplin im 18. Jh. Wichtige Wegmarken in der Entwicklung des Faches verdeutlicht L. mit der theologiegeschichtlichen Darstellung einzelner Theologen mit ihren das Fach prägenden Ansätzen und Positionen. Sein Interesse gilt der Sicherheit in der Reflexion kirchlicher Praxis und dem Beitrag für eine „der Situation angemessene Praxis" (9) als bloße Anwendung theologischer Einsichten.

Dass dabei jedoch wichtige Fragestellungen gegenwärtiger Pastoraltheologie nur in Ansätzen angedeutet werden, mag einerseits dem Umfang und der Ausrichtung des Werkes geschuldet sein. Und doch bedingt dies andererseits ein Problem, das in der Fachdiskussion nicht übersehen werden darf: Bezüge zu aktuellen Diskussionsfeldern der Pastoraltheologie wie auch gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrer religionssoziologischen Wahrnehmung und pastoraltheologischen Reflexion gelten L. als bloße Anwendungsfelder, weshalb er nahezu vollständig auf ihre Darstellung verzichtet und als Ergebnis lediglich sehr allgemeine Forderungen an Pastoral und Seelsorge formuliert. Genau darin wird jedoch ein Verständnis des Faches erkennbar, das nicht den notwendigen theologischen Aufbrüchen an die Ränder von Theologie und Kirche gerecht wird. Gerade die Beschäftigung mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zeigt stattdessen schon lehramtlich, dass die Lebenspraxis der Zeitgenoss/inn/en und das Bemühen um Solidarität mit ihnen Kirche und Theologie gerade an diese Orte und in die Diskurse führt, die nur in einer problematischen Ausrichtung des Faches als randständig eingeschätzt werden konnten. Wer *Gaudium et spes* (gerade auch in der Interpretation von Hans-Joachim Sander) liest und deutet, der wird deshalb das theologische Zentrum an diesen Rand-Diskursen suchen. Die Wege an solche Ränder gehören deshalb gerade zu den wichtigsten Grundlagen des Faches, denen Aufmerksamkeit zuteilwerden sollte – insbes. auch in einer Einführung zur Pastoraltheologie, mit der Absicht „Grundlagen der Disziplin" (Vorwort) zu erschließen.

L. schließt sich dieser Interpretation, die sich an dem methodischen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" orientiert, an (114) und skizziert die entscheidend neue Verhältnisbestimmung des Innen und Außen von Kirchen und Welt im Zweiten Vatikanischen Konzil theologiegeschichtlich. Er übernimmt sie jedoch nicht für sein eigenes pastoraltheologisches Arbeiten, wenn er das Bemühen um die „Zeichen der Zeit" lediglich als Auftrag (117) benennt, ohne sich von ihm auch selbst zur eigenen Wahrnehmung von Gegenwartsphänomenen bewegen und an Orte am Rande von Theologie und Kirche führen zu lassen. Diesen entscheidenden pastoraltheologischen Orten widmet L. in seinem Werk lediglich die letzten sechs (!) Seiten, obwohl sich Pastoraltheologie gerade hier in ihren zentralen Fragestellungen finden lässt. Die Grundlagen des Faches sind eben nicht bloß in den theologiegeschichtlichen Entwicklungen auszumachen, sondern v. a. in den je gegenwärtigen „Freuden und Hoffnungen, Sorgen und Ängsten" der Zeitgenoss/inn/en, in denen sich die Begegnung von menschlicher Existenz und Evangelium ereignet.

Die für L. bedeutsameren Grundlagen liegen hingegen in einer geschichtlichen Darstellung der Entwicklung des Faches, in der er die Stärken seiner tiefgehenden Kenntnis der Impulse Karl Rahners und seiner historischen Bedeutung zeigt. Der Überblick über diese Entwicklung ist wertvoll und insofern grundlegend, als in ihm eine generelle Neuausrichtung der Pastoraltheologie in den verschiedenen Entwicklungsschritten als universitäre Disziplin sichtbar gemacht wird.

So hilfreich die Beschäftigung mit den pastoraltheologischen Gründungsvätern (Franz Stephan Rautenstrauch, Johann Michael Sailer) und den verschiedenen Ansätzen des 19. Jh.s zur Weitung der Perspektive (Anton Graf, Michael Benger) ist, so problematisch ist das Verbleiben in der theologiegeschichtlichen Analyse, ohne sie in eine Darstellung der Diversität und Pluralität des Faches in der Nachkonzilszeit bis in die Gegenwart fortzuführen. So erscheint es konsequent, dass L. gänzlich die pastoraltheologischen Ansätze der zurückliegenden Jahrzehnte ausblendet: keine Darstellung der Anliegen einer empirisch arbeitenden Pastoraltheologie; keine Darstellung der Gemeindetheologie in ihren nachkonziliaren Verdiensten, problematischen Monopolisierungen und gegenwärtigen Krisen; kein Blick auf die Analysen kirchlicher Milieuverengungen und die Ansätze zu milieusensibler Pastoral. Allein in diesen hier nur anzudeutenden Leerstellen wird sichtbar, was doch eigentlich in der Beschäftigung mit pastoraltheologischen Grundlagen nicht hätte ausbleiben dürfen und auch zu Beginn des Buches mit dem Hinweis auf gegenwärtige Beschäftigungsfelder angekündigt wird. In diesen Diskursen ist gerade kein verzichtbares Additiv zur geschichtlichen Entwicklung zu sehen, sie sind vielmehr die Orte, in denen sich die Relevanz des Faches im Gesamt theologischer Fächer ereignet. Erst die Unsicherheitserfahrungen von Gegenwartsdiskursen bieten die für theologische Lernprozesse notwendigen Irritationen, durch die sich pastoraltheologische Forschung sonst auszeichnet. Gerade sie sind also grundlegend. Sie aus dem Blick zu lassen verwundert umso mehr vor dem Hintergrund von L.s intensiver Diskussion der Ansätze von Andreas Wollbold: Dem Münchner Pastoraltheologen und seinem Alternativkonzept zum pastoraltheologischen Schema der Grunddienste, das sich an der klassischen bzw. der reformierten Theologie entlehnten Drei-Ämter-Lehre Jesu orientiert, widmet L. eine ungewöhnlich große Aufmerksamkeit und eine intensive Diskussion, um sich dann doch mit Rolf Zerfaß und Herbert Haslinger von ihr abzusetzen. Dieses Vorgehen irritiert mit Blick auf die notwendigen Schwerpunktsetzungen einer Grundlageneinführung.

Fragwürdig ist darüber hinaus in dem theologiegeschichtlichen Zugang L.s, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bloß als einen „Impuls" für die Pastoraltheologie neben anderen pastoraltheologischen Ansätzen des 20. Jh.s, wie z. B. Helmut Peukert, Karl Rahner oder Rolf Zerfaß, einzuordnen. In dieser Einordnung lässt sich L. eine Konzilshermeneutik aufdrängen, die das Neue der Pastoralkonstitution und ihre Autorität zu nivellieren sucht. Das für die Pastoraltheologie zentrale Grundlagendokument, die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die konziliar mit höchster Lehrautorität versehen ist, in eine Reihe mit noch so bedeutsamen theologischen Arbeiten einzelner Theologen einzureihen, muss als problematisch wahrgenommen und entsprechend benannt werden.

Ihren Wert hat die Einführung in die Grundlagen der Pastoraltheologie L.s in ihrer sicheren geschichtlichen Darstellung bis in die Mitte des 20. Jh.s und der zu honorierenden Kürze, die insbes. in Ausbildungskontexten manchen Leser/inne/n die Geschichte des Faches nahebringen wird. Die eigentliche Größe des Faches, die es erst in den Verunsicherungen der Konkretion, in den Risiken von Fremdheitserfahrungen und damit in den Bemühungen um Gegenwartsrelevanz entfaltet, bleibt hier jedoch unerschlossen.

Frankfurt a. M. Wolfgang Beck

Handbuch Schulpastoral. Für Studium und Praxis, hg. v. Angela Kaupp / Gabriele Bußmann / Brigitte Lob / Beate Thalheimer. – Freiburg: Herder 2015. 382 S. (Grundlagen Theologie), kt € 29,99 ISBN: 978–3–451–31205–2

Mit dem theologischen Begriff der „Pastoral" werden im Allgemeinen die Vollzugsformen der Kirche als Heilshandeln Gottes in verschiedenen Praxisfeldern der Gegenwart angesprochen. Die praktische Hinwendung zu den konkreten existenziellen Fragen, zu den Anliegen und Belastungen von Menschen in ihrem Alltagshandeln wird auch mit dem synonymen Begriff der „Seelsorge" belegt. Das zusammengesetzte Substantiv „Schulpastoral" spricht ein besonderes Gebiet des kirchlichen Engagements, die Schule, an. Wenngleich es nach wie vor ein Nebeneinander der Begriffe „Schülerseelsorge", „Schulseelsorge" und „Schulpastoral" gibt, so löst doch der Begriff der Schulpastoral (im Folgenden: SP) die beiden anderen Begriffe mehr und mehr ab. Dies entspricht der Intention der Deutschen Bischöfe, die auf den Handlungszusammenhang der (einzelnen) Schulen zielen. In deren viel zitiertem Schlüsseltext heißt es: „Schulpastoral ist ein Dienst, den Christen aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus für das Schulleben leisten mit der Absicht, so zu einer Humanisierung der Schule beizutragen."[1] Damit macht die Kirche der Schule – ob in staatlicher oder freier Trägerschaft – ein Reflexions-, Gesprächs- und Kooperationsangebot, um auf der Basis des christlichen Selbstverständnisses Erlebnis- und Erfahrungsräume gemeinsamen Arbeitens und Lebens aller an der Schule Beteiligten – Schüler/innen, Lehrkräfte, Eltern, Verwaltungspersonal – zu erschließen. Diesen Dienst der Kirche am Menschen wollen die Hg.innen „systematisch darstellen" sowie „umfassend über Grundlagen, Selbstverständnis und Anliegen der Schulpastoral informieren" (11). Zudem sollen „weitere Perspektiven für eine zukünftige Kooperation" zwischen Kirche und Schule aufgezeigt werden (ebd.). Zweifellos ist dieser Anspruch hoch, denn von *der* SP kann nicht gesprochen werden. Vielmehr stehen die Hg.innen vor einem Handlungsfeld, das theologisch, konzeptionell, praktisch und personell keineswegs einheitlich ist. So folgen die einzelnen Bistümer bzw. Diözesen je eigenen (kirchlichen) Bildungstraditionen, setzen

[1] Die Deutschen Bischöfe: *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an Menschen im Handlungsfeld Schule*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996 (Kommission für Erziehung und Schule, 16), 7.

unterschiedliches Personal ein – Religionslehrer/innen, Kleriker, pastorale Mitarbeiter –, statten SP mehr oder weniger gut aus und unterscheiden sich hinsichtlich der Fort- und Weiterbildungskonzeptionen.

Ein Blick auf die 21 Vf./innen zeigt, dass die meisten von ihnen eine primär theologische Berufsbiografie haben, ggf. ergänzt durch eine grundständige pädagogische Ausbildung, eine Qualifikation als Religionslehrer/in und/oder spezielle Zusatzausbildungen. Wenige sind im Wissenschaftsbetrieb tätig, die weit überwiegende Mehrzahl als Pastoralreferent/inn/en bzw. als Referent/inn/en für die SP. Der Leser trifft also auf einen Autorenkreis, der sich durch die Kennerschaft der SP auszeichnet.

Die Hg.innen ordnen die disparate Materie in fünf Kap.n. Das erste Kap. (15–79) zu den Grundlagen der SP besteht aus sechs recht unterschiedlich akzentuierten Beiträgen. Ausgehend von der o.g. Erklärung der Bischöfe werden Entwicklungslinien der SP nachgezeichnet, die vier Grundfunktionen kirchlichen Handelns (*diakonia, martyria, leiturgia, koinonia*) aufgegriffen, schulpädagogische und theologische Begründungen von SP gegeben und der Lebensraumbegriff geklärt. Das zweite Kap. (81–120) ist der Rollenklärung und dem Aufgabenverständnis der in der SP Tätigen vorbehalten. Die „Entwicklungslinien" des dritten Kap.s (123–162) beziehen sich zunächst auf historische Gesichtspunkte, greifen dann aber das schwierige Verhältnis der pastoralen Arbeit mit einer Schülerschaft auf, die nicht mehr zwangsläufig konfessionell geprägt, sondern häufig „religiös diffus" ist. Besonderes Augenmerk wird auf muslimische Schüler/innen gelenkt. Das vierte Kap. (163–206) konzentriert sich auf bestimmte systematische Ausprägungen der SP, überschrieben mit „Profile": auf eine „systemische", „ignatianische", „mystagogische" und „pluralitätssensible" SP. „Strukturen und Rahmenbedingungen" werden im umfangreichen fünften Kap. (207–346) fokussiert. Es wird Auskunft gegeben über das Verhältnis von Schule und Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, das Verhältnis von Religionsunterricht und SP, die Kooperationspartner und Unterstützungssysteme, rechtliche Grundlagen und den Komplex der Fort- und Weiterbildung sowie die Personal- und Organisationsentwicklung. Am Beispiel der Bistümer Münster und Würzburg wird Einblick in zwei konkrete Konzeptionen der SP gegeben. Dem Textkorpus ist ein Anhang mit Literaturangaben, Internetadressen, Stichworten sowie Angaben zu den Vf./inne/n angefügt.

Es ist das Verdienst des Buches, dass dem Leser der Facettenreichtum, die Vielgestaltigkeit und Bedeutung der SP einschließlich ihrer Genese und überwiegend vielschichtigen theologischen Begründung deutlich vor Augen gestellt wird. Es ist festzuhalten, dass v.a. die Überschneidungsflächen der SP mit anderen Formen der außerschulischen Jugendarbeit und weiteren Handlungsfeldern, aber auch die Unterschiede zwischen ihnen markiert werden (etwa 244ff). Die Beiträge lassen insgesamt jedoch erkennen, dass wir von einer Theorie der SP noch weit entfernt sind. Bei allen Traditions- und Positionsunterschieden, die im Buch angesprochen worden sind, ist zu sehen, dass der Anspruch der Hg.innen, „systematisch" und „umfassend" über SP zu informieren, nicht eingelöst wird. So braucht SP eine schultheoretische Begründung und ein Grundverständnis von Schule. Die schulpädagogischen Begründungslinien im Buch sind zu dünn, um diesem Anliegen gebührend Rechnung zu tragen. Die beiden schulpädagogisch akzentuierten Texte im ersten Kap. erschöpfen sich entweder in systemtheoretischem Jargon oder in einer oberflächlichen und wenig sachkundigen Betrachtung, v.a. von Helmut Fends Schultheorie (2008). Sie fallen hinter den aktuellen schulpädagogischen Diskussionsstand zur SP zurück. Auch sind die folgenden Texte in ihrer Qualität sehr unausgewogen. Dem Leser wird in einer Reihe von Beiträgen ein Zugewinn an Erkenntnis durch eine aufzählende, inhaltsarme Darstellungsform oder eine mit viel Pathos verunklarte Sachinformation verwehrt. Manches bleibt trivial. Auch die Anordnung von Texten im Gesamtgefüge des Bandes erschließt sich manchmal nicht. Aus wissenschaftslogischen Gründen ist zudem zweifelhaft, dass einer durch ein hervorstechendes Merkmal geprägten Schulpastoral gleich der Status einer eigenständigen Konzeption zugesprochen wird, so z.B. die „ignatianische Schulpastoral". Leider bringen sich die Hg.innen an dieser Stelle, wie auch andernorts, zu wenig kommentierend ein. Im Ganzen gewinnt man den Eindruck, dass die Texte recht wahllos nebeneinander stehen und redaktionell kaum aufeinander abgestimmt sind. Dazu zählen auch zahlreiche Wiederholungen und Redundanzen. Eine Straffung und bessere Abstimmung einiger Texte tut Not. Es muss auch konstatiert werden, dass das Thema der Zukunftsperspektiven der SP nicht explizit behandelt wird. Wo eine Auswertung der Texte hinsichtlich empfehlenswerter Konsequenzen zu erwarten gewesen wäre, nämlich am Schluss, steht „Anstelle eines Nachworts" (347) ein Gebet. Dadurch wird der wissenschaftliche Anspruch auf peinliche Weise geopfert. Deshalb sollen zum Schluss einige weiterführende Richtungen angedeutet werden: Es ist positiv zu vermerken, dass im letzten Kap. die Konzeptionen zweier Bistümer greifbar werden. Beiträge, die anschließend an Konzeptionen die konkrete Umsetzung zeigen, wären wichtig. Aus ihnen ließe sich vielleicht eine „Kasuistik der Schulpastoral" gewinnen, der man etwas über die Qualität der Schulpastoral entnehmen könnte. Dies rührt an die Qualitätsindikatoren und -kriterien als Grundlage für Evaluation und Best Practice-Beispiele. Schließlich sind auch mehr Publikationen erforderlich, die SP und Schulentwicklung theoretisch zusammenbringen.

Eichstätt Wolfgang Schönig

Acolatse, Esther E.: **For Freedom or Bondage?** A Critique of African Pastoral Practices. – Grand Rapids: Eerdmans 2014. 227 S., pb. $ 35,00 ISBN: 978–0–8028–6989–0

The reviewed work examines Ghanaian pastoral counselling, focusing on Independent Evangelical/Charismatic Churches which began to surface in Ghana during the late 1960s. Using interviews and participant observation as ways of collecting data, Esther E. Acolatse, with great skill and respectful language, comes to the conclusion that the Christian anthropology of pastors within the given churches was insufficient to accurately discern the complexity of needs that parishioners bring to their pastors. In order to offer more effective pastoral care, ministry practitioners, as observed by the author, need to develop a more robust understanding of the human person that encompasses medical, psychological and spiritual needs.

Problematizing her area of research, the author picks on the recent trend of "deliverance" within African Evangelical circles and the way pastoral problems are being diagnosed within the African Christian community. For her, they are not diagnosed in a differentiated way to indicate a need for medical attention in one situation, psychological insight in another, prayer at some instance; rather all problems are considered as of spiritual nature hence demanding a spiritual solution. The Christian anthropology of these pastors, as argued by the author, is insufficient to accurately discern the complexity of needs that parishioners bring to them. When pastors focus diagnosis and remedy almost exclusively on the spiritual, people suffer unnecessarily, bearing persistent psychic and emotional wounds. Pastors, as observed by the author, make it worse when they blame people's lack of cure either on their lack of faith or for some hidden sin which would be blocking the flow of God's healing. Many live in bondage to their fear of evil spiritual powers and spiritual struggles appear to constitute the very centre of their Christian life such that spiritual warfare has become both the means and end of Christian life. As noted by the author, "Ghanaians are so paranoid of spiritual attacks that they constantly live on the lookout for such occurrences" (29). They tend to see demons in everything and anything and expend a great deal of energy engaging demonic powers in warfare. As a result, Christians are seen moving from one pastor to another seeking for spiritual cure.

For A., the major issue at stake which is affecting parishioners is not the training of the pastors as such but rather a cosmology and anthropology embedded in traditional beliefs and practices. While the author appreciates the positive elements in African culture that aid in the explication and understanding of Scripture to African peoples, she, however, laments the negative aspects of African cosmology which she is convinced have the capacity to stunt spiritual understanding and snuff out freedom and human vitality. For the author, Africans in practice do not seem to affirm the rule of God over the cosmos hence the fear and pre-occupation with spiritual forces. In her eyes, African Christianity has yet to truly transcend its cultural moment and this yet to be situation can actually explain many of the pastoral problems that are besetting parishioners. The author has the strong conviction that not all problems go away with exorcism which is what leads people to move from one pastor/church to the other in search of healing.

As a way forward, the author proposes a theoretical framework that combines theology and psychology to probe and address pertinent issues in counselling situations. In her construction of a psycho-theological model for therapy that largely draws on the worldview and life experiences of Africans, she brings Barthian anthropological theology into dialogue with Jungian analytical psychology. The author appeals to Barthian anthropological theology given that it gives special attention to the relational matrix of the human being and further places anthropology within the larger context of God's inner relational being and God's relationship to us especially as revealed in the incarnation. For Barth, the human being can only be known from a theological perspective because the relationship between God and human beings is the central theme of the Scriptures, the Word of God. To drive his point in clearer terms Barth says: "As the man Jesus is himself the revealing Word of God, He is the source of our knowledge of the nature of man as created by God." (75) Thus, such a theology, as argued by the author, can be used to affirm African anthropology as well as to critique it.

While A. is conscious of certain Jungian concepts that may be in conflict with Christian theology, she argues that we can also use Jung's understanding of the unconscious, especially the collective unconscious as revealed in the demonic and dreams to help elucidate aspects of what people may term demonic activity. Thus for her, "[t]hrough concepts like the persona and shadow, the anima and animus we can show how certain phenomena that are now interpreted solely as demonic may be seen in a different light" (7). For the author, if we can understand some of these phenomena to have psychological aims rather than spiritual causes and spiritual aims then it is possible that we need not reject them as demonic but rather welcome and transform them to facilitate the wholeness of the person.

Since the problems that individuals bring to counselling are multifaceted and stem from all dimensions of life (sociological, psychological and spiritual), when one dimension is emphasized and addressed, so argues the author, the whole person is not healed. Thus if prayer does not bring the desired relief, then the pastor needs to turn to other plausible explanations. This turning to other explanations and other helping professions should not be seen as a defection from or lack of faith. As suggested by the author, prayers for healing can continue while psychological counsel is sought and such prayers can be viewed as a celebration of the various gifts and avenues for healing that God has granted human beings. What is critical, as averred by the author, is for the pastoral counsellor to differentiate between issues that arise from the psychology of the believer for which she needs psychological insights and answers; and issues of faith which call for theological insights and answers. These issues are at times so intertwined such that the counsellor needs to move back and forth between theological and psychological issues embedded in each case. To buttress her point, the author goes on to argue that we need to address demonic problems from a biblical examination of Jesus' own attitude and example. While Jesus took a strong stance against demonic evil, he did not attribute every sickness to it. Jesus' attitude and example is what we could term "a balanced approach, an approach that discerns the presence or absence of evil spiritual beings on a case-by-case basis" (123). With such a balanced approach to pastoral counselling, the counsellor cannot rule out other causes and sources of illness but rather must acknowledge them and in this way the counsellor can introduce alternative resources to aid the ailing individual.

The author must surely be credited for highlighting a major weakness in the Ghanaian Church whereby spiritual warfare is now being taken as the means and end of Christian existence. The author rightly points out that the goal of Christian discipleship is more than a struggle against evil spiritual forces, but is rather "to glorify God and to enjoy him forever" (13). In their preoccupation with evil forces, Christians in Ghana, as observed by the author, have shifted the focus of Christian life from gratitude for the salvation God has wrought in Christ to anxiety about all the necessary steps they need to take each day to ward off evil forces. Such an approach to Christian life surely reduces Christ to nothing other than just a "field marshal" whose name is just to be called upon to disarm principalities and powers that threaten people's lives.

The other strength of A.'s work is when she proposes a balanced approach to pastoral counselling. For her, not all diseases or problems that people bring to the pastoral counsellor are attributable to demons but some afflictions might be a result of dreams and sometimes pathological disturbances. Surely just recommending a one-size-fits-all in the form of exorcism leaves people in pain and sometimes confusion when the expected cure turns out to be just a goose chase. Her work is really a challenge to untrained pastors who constitute the bulk in Independent Evangelical/Charismatic Churches and are of the tendency to recommend exorcism to almost every problem. They too should not mislead people by trying to equate exuberance and excitement during services with the Holy Spirit's presence as well as by making their own personal interpretations to the Bible and to people's problems as the absolute truth. As A. implicitly admonishes, they should not view theological training as something that blocks the presence of the Holy Spirit in worship but should without prejudice gladly walk that isle if they are to be of greater help to their parishioners.

One major weakness, however, with A.'s work is that she fails to distinguish her work from that of Deborah Hunsinger *Theology and Pastoral Counseling* who also employed the insights of Barth's Christological anthropology and the theories of depth of psychology. The author appears also to embrace wholesale Paul Pruyser's guidelines and questions/key features of any pastoral diagnosis. Such a wholesale buying into these scholars' ideas at the end of her work make it difficult for one to identify the gap in scholarship that A.'s work is trying to fill.

While drawing insights from Karl Barth and Carl Jung helped the author bolster her argument, there are some underlying challenges that waylay her proposed psycho-theological model for therapy. Barth, for example, tries to make the Scriptures the only unquestionable source in our understanding of the true nature of man revealed through Jesus Christ whom he characterised as the "wirklicher Mensch", "real man". While he recognises the place of various anthropological approaches in our understanding of human beings, he however opposes them when they claim the ability to show us the "real man" for their source of knowledge is not the word of God but mere observation and inference. While Barth would like to evade criticism on the starting point of his theological anthropology by quickly pointing out: "We are not dealing with a neutral, abstract, and unhistorical view of Jesus. Instead, we are dealing with the historical Jesus of Nazareth [...]," his anchoring of theology on the historical Jesus poses even more problems. As long as the source of our knowledge about this historical Jesus are the Scriptures, then we still have a problem given that they are products of Easter faith. Though scholars have come up with various criteria to try and recover what the historical Jesus said and did, there is very little which we can recover about what Jesus actually said about human nature. Moreover, the little that we may recover would be just constructs which are open to contestation. Building thus a model on this limping theological anthropology is itself quite disastrous.

As for Jung, while his approach could be beneficial for diagnosis as well as therapy in the African context, there could be a danger of psychologizing almost every problem and by the end of the day underrate the real presence of the Evil One. These observations notwithstanding, the book is highly recommended to pastors engaged in the art of pastoral counselling as well as scholars and researchers of New Religious Movements (NRMS) in Africa. By tapping on such insights from both Karl Bath and Carl Jung, the author brings on board to pastoral counselling a new dimension that would help pastors to be more effective in their work and at least a source of explanation to some of the complex phenomena that beset people in their day-to-day lives.

Gweru Mwandayi Canisius

Lienau, Detlef: **Religion auf Reisen**. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern. – Freiburg: Kreuz 2015. 448 S. (Praktische Theologie und Kultur, 24), pb. 48,00 € ISBN: 978–3–451–61356–2

Detlef Lienau, begeisterter Pilger auf dem Jakobsweg, Leiter von Pilgergruppen und Buchautor, legt mit seiner praktisch-theologischen Diss. eine Studie zur religiösen Erfahrung beim Pilgern vor und beforscht aus protestantischer Sicht ein aktuelles Feld zeitgenössischer religiöser Erfahrung. Sein Konzept folgt – in Anlehnung an Wilhelm Gräb – dem funktionalen Ansatz von Religion. Mit dieser Perspektive reflektiert der Vf. Pilger unter dem Aspekt von Religion als subjektive Sinndeutung. Er analysiert, wie Pilgern in individueller Wahrnehmung auf einen spirituellen Sinn hin gedeutet und sinnliche Erfahrungen auf eine religiöse Erfahrung hin transzendiert werden. Nach der Vorstellung des Theoriekonzepts werden im empirischen Mittelteil der Studie mit Hilfe der „Grounded Theory" beobachtende Teilnahme, ausgewählte Beispiele belletristischer Pilgerliteratur und narrative Interviews analysiert und praktisch-theologisch ausgewertet. Dabei zielt der Vf. auf eine Verknüpfung von sprachlich vermittelter Religiosität mit der „Erhebung nicht-sprachlicher, pathischer und leiblicher Vollzüge" (12), die gerade beim Pilgern bedeutsam sind. Im letzten Teil der Studie erfolgt die Ertragssicherung, indem die Theoriekonzepte zum Pilgern als subjektive Wahrnehmung von Religion und die Ergebnisse seiner Untersuchungen aufeinander bezogen werden, um in einem Ausblick Konsequenzen für die (praktisch-theologische) Pilgerforschung und pastorale Praxis der Kirche zu ziehen.

Nach einem Einleitungskap. wird die Gedankenführung der Studie in drei Schritten entfaltet: Konzepte, Empirie und Ertrag. Diese Teile sind in acht durchlaufend nummerierte Kap. gegliedert. Im ersten Teil „Konzepte" stellt der Vf. die für das Pilgern relevanten theoretischen Grundlagen vor: Religion, Leiblichkeit, Pilgertheorien. Zu Beginn wird der verwendete Religionsbegriff unter dem Aspekt religiöser Erfahrung sowie als Gegenstand von praktischer Theologie und Religionshermeneutik erläutert. Religiöse Erfahrung versteht L. demnach als „Trias von gefühltem Erlebnis, reflektierender Deutung und vollzogener Darstellung" (69). Unter dem Aspekt „Leiblichkeit" richtet der Vf. den Blick auf die Bewegung als konstitutives Element des Pilgererlebens. Überblicksartig wird dazu der aktuelle Diskussionsstand zur Leib-Philosophie (einschließlich des Mimesis-Konzepts als überindividuelle Seite der Leiblichkeit) vorgestellt. Nach L. erweist sich das Pilgern als eine stark körperliche Aktivität, die „durch intensive leibliche Selbstwahrnehmung geprägt" (97) ist. Im Kap. „Pilgertheorien" wird zunächst kursorisch die Geschichte des Pilgerns auf dem Jakobsweg behandelt. Dem folgt ein Abriss des Forschungsstands zum Pilgern und Wallfahren als Grundtypen religiöser und spiritueller Vergemeinschaftung in spätmoderner Zeit. Entlang der Leitfragen „Wie?, Wer? und Wohin?" werden die aktuellen pilgertheoretischen Ansätze für den empirischen Forschungsansatz systematisch aufbereitet.

Im zweiten empirischen Teil stellt L. die „Grounded-Theory" als Basistheorie für seine Studie vor. Dem induktiven Ansatz folgend werden Pilgerliteratur und narrative Interviews analysiert (Kap. 5–6) und einem Verfahren von „Theoriebildung im Prozess" unterzogen. L. wählt für die Literaturanalyse fünf Erzählungen aus, in denen bekannte Autoren (wie Paolo Coelho, Hape Kerkeling, Shirley MacLaine u. a.) über ihren Erfahrungen (zwischen 1991 und 2006) auf dem Jakobsweg berichten. Im nächsten Schritt folgt die Dokumentation einer qualitativen Inhaltsanalyse von sieben narrativen Einzelinterviews (mit sechs Frauen und einem Mann), die der Vf. auf dem Jakobsweg 2007 bis 2009 geführt hat. Im Kap. 7 „Querschnittsauswertung" werden die fünf literarischen Dokumente und die „in-vivo-codes" (307) aus den sieben Interviews in eine abstrahierend-systematische Analyse überführt. Im Rückgriff auf die empirisch erhobenen Daten weist L. vier zentrale Grunddimensionen eines Bezugsnehmens von Pilgern nach:

Selbstbezug, Naturbezug, Bezug zur sozialen Umwelt und Transzendenzbezug. Matrixförmig werden diese in einem weiteren Schritt mit dem aktivistischen und einem passivistischen Modus von Pilgererfahrung in Beziehung gesetzt und als Grundkategorien religiöser Erfahrung für eine weitere Theoriebildung systematisiert.

Im dritten Teil „Ertrag" werden die Ergebnisse der empirischen Forschungen an die zuvor präsentierten Theorieelemente zurückgebunden. Systematisch werden diese zu den ausgewerteten Daten und Erkenntnissen in Beziehung gesetzt und einer kritischen Bewertung unterzogen. Mit einer subjekttheoretischen Perspektive weist L. das Pilgern als Chance für „religionsproduktive" (377 u. a.) religiöse Erfahrung nach. Diese aktualisiert sich im Modus des aktivischen und passivischen Pilger-Typus in je spezifischer Weise (vgl. 383ff). Der Vf. belegt, dass auf dem Pilgerweg sowohl in der aktivischen als auch der passivischen Grundform spezifische Transzendenzerfahrungen erschlossen werden, dass aufgrund der Wahrnehmung der eigenen Leiblichkeit ein „Transzendieren" (im Sinne eines Übergangsrituals, vgl. 422) ermöglicht und subjektive Sinndeutung stimuliert werden. Das Pilgern kann demnach aufgrund der nachweisbaren Struktur und des inhärenten transformatorischen Potentials als Ritual verstanden werden, das religiöse Erfahrungen nicht individuell, sondern „individuiert" (427) eröffnet. Mit diesem Befund wird die soziale Konstitution von Religion im Sinne expliziter Religiosität der christlichen Kirchen und ihrer Symbolsprache (z. B. entlang des Jakobsweges) in Spannung gesetzt zur Gestaltung subjektiver Religiosität von Pilgern: „Elemente expliziter Religiosität werden implizit recycelt." (413)

Am Ende seiner Studie entwirft der Vf. Perspektiven in zwei Richtungen: Er benennt die in der Untersuchung neu aufgeworfenen Themen der Pilgerforschung sowie in der Studie offen gebliebenen Fragen: L. spricht sich dafür aus, diese v. a. in diachroner (Vergleichsstudie mit historischen Pilgerdokumenten) und synchroner (z. B. Vergleich zwischen kirchenaffinen, kirchendistanzierten und nichtkonfessionellen Kohorten, interreligiöse Untersuchungen usw.) Perspektive zu bearbeiten. Nicht zuletzt zieht L. aus seinen Beobachtungen gesellschaftliche Konsequenzen und gibt Anregungen für eine subjektorientierte (pastorale) Praxis der Kirche.

Die umfangreiche Studie L.s stellt einen beachtlichen Beitrag zur Pilgerforschung dar. Aufgrund der theoretischen Vorentscheidung für einen „subjekttheoretischen Religionsbegriff" (18ff, 377 usw.) können religiöse Erfahrungen auf dem Jakobsweg mehrdimensional ansichtig gemacht und reflektiert werden. Das Thema wird zudem so aufbereitet, dass es anschlussfähig für den interdisziplinären Dialog zwischen Praktischer Theologie und Religionssoziologie bzw. Religionspsychologie ist. Der Aufbau des Buchs überzeugt, die theologische Sprache ist argumentativ und von hoher literarischer Qualität. Die Lektüre der Studie wirft jedoch auch einige Fragen auf, die zum Diskurs mit dem Vf. einladen: Die Bedeutung der beobachtenden Teilnahme von L. und seiner bereits seit 10 Jahren publizierten Schriften erscheinen in der „Grounded-Theorie" zu wenig gewichtet. Auch entspricht die Geschlechterverteilung (sechs Frauen und ein Mann) in den sehr sorgfältig ausgewerteten Interviews nicht der Realität auf dem Jakobsweg: Bei den Jakobspilgern beträgt das Verhältnis von Frauen zu Männern 45 % zu 55 % (2010). Aufgrund eigener Erfahrungen und anhand vieler Belegstellen im Buch empfiehlt der Rez., die Kategorisierung religiöser Erfahrung in vier Grunddimensionen zu überdenken und um die Dimension „Zeit" zu erweitern. Denn auf dem Pilgerweg erschließt sich die Zeit in ihrer Vielschichtigkeit zu einer konstitutiven, nicht subsumierbaren Grunderfahrung des Religiösen (z. B. Vorbereitungszeit, „Aus-Zeit", „Entschleunigung", „Re-Integration", Zeittakt im Austausch und Rhythmus des Körpers, Zeitlichkeit und Endlichkeit …).

L. hat eine wissenschaftlich profunde Arbeit vorgelegt, der der Rez. viele Leser wünscht. Die Studie ist im positiven Sinne nicht rund, denn sie schließt Forschung nicht ab, sondern eröffnet mit den explorativ geschlagenen Schneisen der Untersuchung (vgl. 433) Themenfelder für weiterführende Forschungsprojekte der Praktischen Theologie. Zugleich fordert die Untersuchung die christlichen Kirchen heraus, sich als pilgerndes Volk Gottes konsequenter den Herausforderungen subjektorientierter religiöser Erfahrung zu stellen, wie sie uns exemplarisch auf dem Jakobs-Pilgerweg begegnet.

Trier Martin Lörsch

Wenn das Unfassbare eintritt. Erste Hilfe für die Seele in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft, hg. v. Horst Brandt / Hermann Fränkert-Fechter / Justus Fiedler / Ismail Tuncay. – Würzburg: Echter 2012. 238 S., pb. € 14,80 ISBN: 978–3–7867–2983–9

Notfallseelsorge – eine bisher in der Praktischen Theologie/Seelsorgelehre eher am Rande behandelte Thematik! Ein erstaunliches Phänomen, denn alltagspraktisch hat sich diese Form gottgewollter menschennaher Seelsorge mitten in der säkularen Gesellschaft konfessions-, ja sogar religionsübergreifend längst im deutschsprachigen Raum etabliert. Dem öffentlich wahrgenommenen Engagement hauptund ehrenamtlich engagierter Notfallseelsorger/innen ist es inzwischen sogar mit zu verdanken, dass christliche Kirchen in unserer Gesellschaft wieder an Glaubwürdigkeit, die ihnen aus diversen Gründen von immer mehr Menschen (inklusive Christen) abgesprochen wurde, zurückgewinnen. Themen der Notfallseelsorge rücken daher zunehmend in den Fokus theologischer Forschung, was sich seit Kurzem auch darin niederschlägt, dass die Zahl der Publikationen steigt. Obgleich der hier zu besprechende Sammelband bereits vor vier Jahren erschien, wird er als besonders lesenswertes Grundlagenwerk zur Notfallseelsorge empfohlen.

Bereits der Buchtitel signalisiert, dass in diesem Buch nicht nur abstrakte Theorie geboten wird, sondern Theorie und Praxis so miteinander verwoben werden, dass Leser/innen persönlich „berührt" werden. Im Untertitel („Erste Hilfe für die Seele in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft") wird zudem unmissverständlich deutlich gemacht, dass „am Puls der Zeit" argumentiert wird. Wenn wir tatsächlich, wie angesichts der aktuellen Flüchtlingsströme immer deutlicher wird, auch in Deutschland in einer unumkehrbar multikulturell und multireligiös geprägten Gesellschaft leben, dann müssen sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowohl im inhaltlichen Verständnis als auch in der strukturellen Organisation einer zeitgemäßen interkulturell und interreligiös sensiblen Notfallseelsorge niederschlagen.

Die 29 Vf./innen (erfahrene Notfallseelsorger/innen; Theologen, Islamwissenschaftler, Psycholog/inn/en, Mediziner/innen, Soziologen, ein Kriminaldirektor und ein Landesbranddirektor etc.) des interdisziplinär und interreligiös angelegten Buches stellen sich ausdrücklich dieser Herausforderung und meistern sie. In der Zusammenschau aller Beiträge leuchtet tatsächlich die Kontur eines zeitgemäßen Verständnisses von Notfallseelsorge auf. Das Buch verdankt sich einer Initiative der Notfallseelsorge Berlins. Es spiegelt daher nicht nur alltagspraktische Notfall-Erfahrungen im Kontext einer Großstadt wieder, sondern auch die konkrete Erfahrung interreligiöser Zusammenarbeit, die sich bereits in einer höchst innovativen gemeinsam konzipierten Ausbildung christlicher, jüdischer und islamischer ehrenamtlich engagierter Notfallseelsorger/innen und Kriseninterventionshelfer/innen niedergeschlagen hat.

Das Buch besticht nicht nur durch eine klare und nachvollziehbare Gliederung in acht unterschiedlich umfangreiche Kap., sondern auch dadurch, dass jedes Kap. nur solche Beiträge aufweist, die thematisch das halten, was die Kap.überschrift verspricht. Das Buch kann – muss aber nicht – von vorn nach hinten durchgelesen werden. Die Leser/innen haben die Freiheit, mit jedem Kap. in die Thematik einzusteigen.

Kap. 1 („Die interkulturelle Herausforderung") und Kap. 2 („Der interreligiöse Dialog") bieten nicht nur elementare Hintergrundinformationen, sondern bereits auch praxisnahe Einblicke. Das dritte Kap. („Umgang mit Tod und Leid in den Religionen") sensibilisiert für Gemeinsames und Unterschiedliches, das es in der Notfallseelsorge im Umgang mit christlichen, jüdischen und muslimischen Menschen in Not zu beachten gilt. Im vierten Kap. („Rettungseinsätze bei Großschadensereignissen") wird der Blick auf sehr spezifische strukturelle Herausforderungen, die Notfallseelsorgeeinsätze bei Großschäden mit sich bringen, gelenkt. Kap. 5 („Bewältigung von Angst und Traumata") dagegen fokussiert auf die individuumszentrierte Ebene gelingender und misslingender Bewältigung von Not und Leid. In Kap. 6 („Notfallseelsorge/Krisenintervention Berlin – Arbeitsweise und Praxisbeispiele") werden die Leser/innen mit ganz konkreten Beispielen aus dem Alltag der Notfallseelsorge konfrontiert. Deutlich wird nicht nur die enorme Bandbreite dessen, was auf Notfallseelsorger/innen alltagspraktisch zukommen kann, sondern auch die enorme Bandbreite an Möglichkeiten, wie Menschen konkret geholfen werden kann. Die „Dokumentation der Grußworte zur gemeinsamen Fortbildung der Notfallseelsorge von Christen, Juden und Muslimen" (Kap. 7) ist eine Art Anhang, der als Plädoyer dafür gelesen werden kann, dass die Erarbeitung von Curricula zur Ausbildung von Notfallseelsorgern heutzutage eine interkulturelle und interreligiöse Vorgehensweise voraussetzt. Durch eine farbige Bilddokumentation, in der das Zusammenspiel von Notfallseelsorge mit anderen Hilfskräften bildlich festgehalten ist, wird in Kap. 8 („Gasexplosion in einem Mietshaus in Berlin-Neukölln") die Thematik abgerundet.

Die Praxisnähe und inhaltliche Stringenz des Sammelbandes ist kaum zu toppen. Dennoch bleibt ein kleiner Wermutstropfen, denn es fehlt ein weiteres Kap. Ein Kap., in dem, gerade weil wir in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft leben, herausgearbeitet wird, welches theologische Verständnis einer christlich, jüdisch und muslimisch motivierten Notfallseelsorge zugrunde liegt. Welches Gottes- und Menschenverständnis führt zu welchem inhaltlichen Verständnis und zu welchen Zielsetzungen von Seelsorge? Wo liegen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen? Wie lässt sich begründen, dass – trotz bestehender Unterschiede – tatsächlich eine gemeinsame Notfallseelsorge aufgebaut werden kann? Oder anders formuliert: Wie wird christlich, muslimisch und jüdisch argu-

mentiert, dass Notfallseelsorge voraussetzungslos und absichtslos für alle Menschen in Not da ist? Oder existieren diesbezüglich doch unterschiedliche Sichtweisen?

Vallendar Doris Nauer

Praktische Theologie der Bestattung, hg. v. Thomas Klie / Martina Kumlehn / Ralph Kunz / Thomas Schlag. – Berlin: De Gruyter 2015. (X) 595 S. (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, 17), geb. € 79,95 ISBN: 978–3–11–034616–9

Die Zeichen bei der Beerdigung stehen auf Spätmoderne: „Individualisierung" und „Pluralisierung", dazu Peter Gross' *Multioptionsgesellschaft* bilden den Hintergrund, auf dem dieser Sammelband exakt 30 wissenschaftliche Vorträge aus drei verschiedenen Tagungen seit dem Jahr 2012 zur gegenwärtigen Bestattungskultur und ihrer Genese versammelt: Die Beiträge sind in 13 Kategorien unterteilt, die an theologischer wie phänomenologischer, empirischer wie kulturhermeneutischer Fülle alle Perspektiven auf Form und Wandlung des Bestattungsrituals präsentieren, die denkbar sind.

Im vorliegenden Arrangement der Beiträge spannt der Erlanger Theologe und Kommunikationswissenschaftler *Ronald Uden* mit seinen sehr grundsätzlich gehaltenen Überlegungen zur „Spätmoderne[n] Bestattungskultur" einen Bogen hin zum Hannoveraner Kommunikationswissenschaftler *Christoph Klimmt*, der seinen Beitrag in treffendkonkreter Ambivalenz zum Post-Gesellschaftsdschungel unter dem sprechenden Titel „Du bist tot, nur noch zwei Leben übrig! Sterben im Computerspiel" genau der Generation widmet, die im Medienkonsum kultureller Traditionen implizit und in heftiger visueller Konkretion sachlich doch diffus dem Phänomen „Tod" begegnet.

Zwar wird nicht deutlich, ob der Anordnung und Abfolge aller Beiträge in diesem Spektrum eine versteckte, gleichwohl bewusste Systematik (in den Kategorien „Bestattungskultur" – „Liturgie" – „Predigt" – „Pastoraltheologie" – „Neue Rituale" – „Friedhof" – „Seelsorge" – „Kasualmusik" – „Bestattungen von Frühgeborenen" – „Bestatter" – „Bildung" – „Gegenwartsliteratur" und „Bild") zugrunde lag, oder ob in der Konsequenz einer spätmodernen Funeraldiagnostik doch die Erkenntnis jeglicher Unvollkommenheit ordnender Versuche inhaltlich notwendig verschiedenste Beiträge „spielerisch" und zufällig einander zuordnet. Auch sind nicht alle Beiträge inhaltlich an die ihnen zugeordneten Kategorien gebunden. Das aber lässt den gesamten Band gut als Kompendium multiperspektivischer Annäherungen an die Bestattungspraxis lesen, den die Leser dort aufschlagen können, wo ihr grundsätzliches oder aktuelles Interesse liegt.

Die zahlreichen historischen Bemerkungen und Datierungen, die fast alle im engeren Sinne theologischen Beiträge durchziehen und sich leider auch nicht selten wiederholen (etwa an die Errichtung des ersten Krematoriums in Gotha 1878 wird man fast ein Dutzend Mal erinnert), sammelt etwa die Kulturwissenschaftlerin *Barbara Happe* („Die Geschichte des Friedhofs" [253–271]) in wünschenswertester Gründlichkeit, um von unterschiedlichen hermeneutischen Perspektiven flankiert und bereichert zu werden. So weitet *Thomas Klie* („Liturgien zwischen Fürsorge und Entsorgung" [105–118]) bspw. auf sprachlich höchst anregende Weise den Blick für den semantischen Bedeutungsraum tradierter, zugleich umcodierter Bestattungsformen (v. a. der Feuerbestattung), und wird brillant sekundiert von *Christian Binders* („Dass er über Lebende und Tote Herr sei" [87–103]) Gang durch die drei Bestattungsagenden seit 1964, der mit dem Fazit schließt, dass Gott in den agendarischen Entwicklungen bis „2004 seine Titel zwar noch behalten, aus der operativen Arbeit rund um Sünde und Tod" sich aber „zurückgezogen zu haben" scheint (102). Verstreut finden sich immer wieder höchst anregende einzelne Plädoyers wie das von *Ralph Kunz* („Ritus und Rede[n] am Grab" [141–167]) für die Wiederentdeckung des „Valetsegens" („Er macht etwas *für den Toten*, indem der Tote angesprochen wird. Er macht gleichzeitig etwas *mit dem Toten* zusammen, indem der Liturg sich mittels der Anrede auch an die Lebenden wendet. Er macht insofern etwas *für die Trauernden* und *mit den Trauernden* […]." [166]) oder das nicht zuletzt systematisch-theologisch bestechende von *Christian Brouwer* („Abschied von Dir" [229–250]) für die persönliche Anrede der Verstorbenen im Kontext der „Frage nach Kontinuität und Diskontinuität über den Tod hinaus" (236). Dabei ist es spannend, die unterschiedlichen Perspektiven dieses Bandes so nebeneinander zu lesen, dass sie sich vielmehr ergänzen denn ausschließen, etwa dann, wenn *Frank M. Lütze* („Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen" [473–481]) auf homiletisch behutsame und kluge Weise demgegenüber das Passivum divinum in Traueransprachen betont: „Nicht zuletzt kann eine konsequente *passive* Rede vom Toten Ernst damit machen, dass er aufgehört hat, handelndes Subjekt zu sein. […] Er ist den Trauernden fortan auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Und er ist zugleich Adressat von Gottes schöpferischer Anrede." (480)

Seine anregendsten Lektüremomente setzt dieser Band dort aus sich heraus, wo er über praktisch-theologisches Grundwissen etwa der Ritualtheorie hinaus Gedanken versammelt, die im Curriculum theol. Fak.en eher durch Seltenheit auffallen. Das ist theologisch etwa dort der Fall, wo *Martina Kumlehn* („Wahrnehmung, Deutung und Gestaltung der ‚Zeichen des Todes': Die Optionenvielfalt spätmoderner Sepulkralkultur als Herausforderung religiöser Bildung" [459–472]) anhand von *Harry Potter* die theologiedidaktischen Möglichkeiten von Jugendliteratur aufzeigt („Harry Potter ist unsicher. Er war – darin Prototyp seiner Generation – noch nie bei einer Beerdigung." [467]) oder wo *Ilona Nord* und *Swantje Luthe* („Räume, die Selbstvergewisserung ermöglichen" [307–328]) virtuelle Bestattungskonzepte untersuchen und klassische Einwände gegen „computergestützte Kommunikation" im Beerdigungsfall entkräften. Besonderes Erkenntnispotenzial entfaltet sich darüber hinaus, wenn ein Literaturwissenschaftler wie *Oliver Sill* („Todesbilder in der Literatur der Gegenwart" [507–518]) den Leser mitnimmt auf seine Entdeckungsreise der höchst unterschiedlichen Todesannäherungen in je einem ausgesuchten Werk von Cees Nooteboom, John Berger, Dieter Wellershoff, Antonio Tabucchi, W. G. Sebald, Urs Widmer und Judith Hermann, oder wenn *Lutz Hagestedt* („Ein Zentralfriedhof für den Planeten: Bestattungskultur als Lebensthema im Werk Ernst Jüngers" [485–506]) das gleiche konzentrierter an nur einem Autor vorführt. Und es sind kulturhermeneutisch so anspruchsvolle Beiträge wie der von *Jens Wolff* („Public Viewing – Fragmente einer Bildsprache des Todes" [521–542]) zu prä- und postmortem-Fotografien von Walter Schels/Beate Lakotta und der Frage nach einer „finale[n] Platonodizee bei Sterbenden?" (540), die diesen 17. Band hervorragend in der Reihe *Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* verorten.

Und bei aller Vielfalt der hier versammelten Perspektiven im Zeitalter der Spätmoderne und auch manchem Seufzer, den man zwischen manchen Zeilen ob der bröckelnden Konstanz der Tradition(en) heraushören kann, tut es dann auch gut, von *Cäcilie Blume* („The final Countdown. Populäre Musik bei evangelischen Bestattungen" [395–409]) an eine geschichtshermeneutische Grundeinsicht erinnert zu werden: „dass der allseits beschworene Wandel der Bestattungskultur kein spezifisches Phänomen unserer Zeit ist. Vielmehr sind die Bestattungskultur ebenso wie die gesellschaftlichen Bedingungen fortwährend im Wandel begriffen." (408)

Noch eine Anmerkung: Angesichts 30 verschiedener Schreib- und Denkstile ist das Lob der Hg. im Vorwort an „Herrn Frank Hamburger für die komplizierte Vereinheitlichung der Manuskripte" zu unterstreichen; die wenigen Uneinheitlichkeiten im Fußnotenapparat deuten an, welchen immensen Arbeitsaufwand diese Bereitung bedeutet haben dürfte.

Leipzig Ferenc Herzig

Spiritualität

Meuthrath, Annette: **Wenn ChristInnen meditieren**. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis. – Münster: Lit 2014. 369 S. (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien, 14), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–643–12267–4

Zusehens mehr Christ/inn/en haben sich in den letzten Jahrzehnten auf spirituelle Wege begeben, die im fernen Osten eine Jt.e währende Tradition aufweisen, speziell Meditationen wie Zen, Vipassana, Achtsamkeit. Verändert solche Praxis, oft im Lotossitz vollzogen, das religiöse Leben und die religiösen Einstellungen? Stärkt sie die Offenheit gegenüber anderen Religionen? Wird das Gottesbild transformiert, speziell von personalen Vorstellungen hin zu einem überpersonalen, mystischen Göttlichen? Fragen wie diese lassen sich nur empirisch beantworten.

Es ist das Verdienst der Religionswissenschaftlerin Annette Meuthrath, tätig am Institut für Kath. Theol. der RWTH Aachen, in einer umfangreichen Befragung von Christ/inn/en, die regelmäßig meditieren, solche Fragen der Klärung nähergeführt zu haben. Dass Theolog/inn/en sich empirisches Rüstzeug aneignen, ist keineswegs die Regel, obschon es zumal deshalb wünschenswert wäre, weil viele Sozialwissenschaftler/innen und Psycholog/inn/en religiös-spirituel-

len Themen gegenüber abstinent sind. Die Vf.in richtete ihr Augenmerk auf 451 Christ/inn/en, die regelmäßig meditieren, speziell auf dem Zen-Weg, und sie bezog, als Vergleichsstichprobe, auch 311 Christ/inn/en ein, die Kontemplation nach der Würzburger Schule praktizieren, die Willigis Jäger, der amtskirchlich diszipliniert wurde, bekannt gemacht hat. Die flüssig zu lesende Monographie beginnt mit Ausführungen über die religiöse Landschaft der Bundesrepublik – spiritueller Erfahrungshunger und synkretistische Suchbewegungen bei gleichzeitiger Erosion der konfessionellen Milieus –, schildert sodann die Phänomene Mystik und Meditation und geht auf die verdienstvollen Wegbereiter des Dialogs zwischen Christentum und östlichen Religionen, speziell Zen, so Hugo Enomiya Lassalle, Willigis Jäger und Doris Zölls, ein.

An empirischen Ergebnissen verdient v. a. festgehalten zu werden, dass deutlich mehr Christinnen als Christen regelmäßig in den Lotossitz gehen, dass dies in der zweiten Lebenshälfte häufiger geschieht, und dass Meditierende überdurchschnittlich gebildet und infolgedessen auch seltener ohne Beschäftigung sind. Mehrheitlich arbeiten sie im Gesundheits-, Sozial- sowie Bildungssektor. Erwartungsgemäß sind sie deutlich stärker an religiösen Fragen interessiert als die Durchschnittsbevölkerung. Erfragt wurde auch, wie meditierende Christ/inn/en religiös sozialisiert wurden: Durchaus traditionell und wie nichtmeditierende Glaubensgeschwister auch. Aber im Unterschied zu diesen registrierten sie in ihrer Kirche einen Mangel an Meditationsgelegenheiten und entsprechenden Lehrern. Auf solche wurden sie zumal von vertrauten Personen aufmerksam gemacht, aber auch durch Literatur.

Christ/inn/en, regelmäßig meditierend, sind überdurchschnitlich an anderen Religionen interessiert und bezweifeln den Absolutheitsanspruch des Christentums noch stärker als die Normalbevölkerung; vielmehr könnten alle Religionen voneinander lernen. Von daher versteht sich, dass viele Meditierende Lehramt und Kirchenleitung ablehnen und sich „der Kirche ferne" fühlen, nicht aber den Menschen, denen Kirche wichtig blieb. Sofern Meditierende ihre Einstellung, die nicht in allem mit der christlichen Doktrin übereinstimmt, nicht verbergen, sondern anderen offenlegen, erfahren sie von diesen in aller Regel positives Verständnis. V. a. langjährige Meditationspraxis hat ein starkes Transformationspotenzial in sich. Freilich, nicht alle gaben an, gleichsam zum Satory, zur Erleuchtung, gelangt zu sein. Aber mehrheitlich registrieren meditierende Christ/inn/en mehr Gelassenheit, Achtsamkeit im Alltag, Stressresistenz und höheres Wohlbefinden, was von der Psychologie der Meditation gut belegt ist. Und ebenfalls ist eine gewisse Distanzierung gegenüber der christlichen Lehre feststellbar, speziell im Bereich der Moral – nicht jedoch bei jenen Männern und Frauen, die christliche Kontemplation praktizieren –, was aber durch außerchristliche Elemente kompensiert wird, sowie dadurch, dass traditionelle liturgische Vollzüge, sofern noch praktiziert, intensiviert werden. Meditierende Christ/inn/en beten auch viel häufiger als die Durchschnittsbevölkerung, zumal Gebete ohne Worte sowie solche aus anderen religiösen Traditionen. Damit geht einher, dass auch der personale (maskuline) Gott des Christentums an Plausibilität verliert, und zwar auf Kosten eines überpersonalen Göttlichen sowie spiritueller Wesen, etwa Engel oder Bodhisattvas. Transformiert wird auch das Weltbild, und zwar in Richtung holistische Einheit und spirituelle Verbundenheit.

Insgesamt kommt die Vf.in zu dem Fazit, dass östliche Meditation christliche Glaubensvorstellungen verändert. Ist das für den christlichen Glauben eine Gefahr? Für die Meditierenden selber auf keinen Fall, weil sie die höchste religiöse Kompetenz ohnehin in sich selber verspüren. Und für die Kirchenleitung? Der Vf.in zufolge Ja und Nein: Ja, weil auch nichtchristliche Glaubensinhalte übernommen werden, etwa Reinkarnation, wobei jedoch nur eine verschwindende Minderheit eine Konversion (etwa zum Buddhismus) erwogen hatte. Und Nein: Weil die generelle Stärkung von Glauben durch Meditation auch den Glauben an christliche Elemente, sofern an ihnen festgehalten wird, intensiviert und liturgische Partizipation vertieft.

Alles in allem: Eine originelle, methodisch einwandfrei durchgeführte Studie zu einer aktuellen Thematik, die für Kirchenleitungen ebenso relevant ist wie für Männer und Frauen, denen an spirituell meditativer Vertiefung gelegen ist. Freilich, der empirische Teil hätte stellenweise gestrafft werden können, und entbehrlich ist auch, im Anhang auf immerhin mehr als 100 S. fast alle Rohdaten abzudrucken. Dennoch ein sehr empfehlenswertes Buch und hoffentlich auch ein Anreiz dafür, dass Nachwuchstheologen nicht nur zusammenschreiben, was andere schon zusammenschrieben, sondern sich in die in vielem noch unerforschte Welt der Empirie des Religiösen hineinwagen.

Salzburg Anton A. Bucher

Jakob, Beate / **Laepple**, Ulrich: **Gesundheit, Heilung und Spiritualität**. Heilende Dienste in Kirche, Diakonie und weltweiter Ökumene. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2014. 129 S., kt € 16,99 ISBN: 978–3–7887–2848–9

In dem mittlerweile weiten Feld von „Gesundheit, Heilung und Spiritualität" ist das Buch von Beate Jakob und Ulrich Laepple eine äußerst aufschlussreiche Bestandsaufnahme über aktuelle Entwicklungen in der Gesundheitspolitik, dem Gesundheitsmarkt und der Rolle der Kirchen. Gesundheit scheint bei Letzteren ein eher vernachlässigtes Thema zu sein, was überrascht, zumal die Kirchen unter dem Heilungsauftrag des Evangeliums stehen und weltweit Trägerinnen großer Gesundheitseinrichtungen sind. Dass es den Vf.n gelungen ist, zu diesem weitläufigen Thema ein so kompaktes, handliches Buch zu schreiben, hat wohl auch damit zu tun, dass die Vf. in Diakonie und evangelischer Missions- und Entwicklungsarbeit tätig und dem Deutschen Institut für Ärztliche Mission e. V. verbunden sind, dessen Direktorin dem Buch ein Geleitwort mitgegeben hat.

Dank dieser Verortung sind die Koordinaten für die Bearbeitung des Themas vorgegeben: Ein Blick in die *weltweite Ökumene* zeigt die enorme Spannbreite des christlichen Umgangs mit Gesundheit und Heilung: von den charismatischen Pfingstkirchen Lateinamerikas bis zu den europäischen Kirchen, die das Feld des Heilens überwiegend der Medizin überlassen haben (vgl. 17, 29f). Der *menschenrechtliche Zugang* zum Thema verknüpft das Thema konsequent mit Fragen von Armutsbekämpfung, globaler Gerechtigkeit und Solidarität. Dabei befinden sich in den Ländern des Nordens die kirchlichen Gesundheitseinrichtungen in der Spannung zwischen dem „Diktat der Ökonomie" (57) einerseits und der Treue zum Grundauftrag – ein ständiger Identitäts- und Glaubwürdigkeitskonflikt. In den Ländern des Südens haben sie mit dem Erhalt von Qualitätsstandards, mit der Versorgung ländlicher Gebiete und dergleichen zu kämpfen (vgl. 55–57). *Biblische und theologische „Klärungsversuche"* (38) fragen nach dem christlichen Verständnis von Gesundheit und Heilung.

Der menschenrechtliche Zugang zum Thema ist gerade angesichts der globalen, sozialethischen und interdisziplinären Dimension von Gesundheit ein sehr konstruktiver Ansatzpunkt. Gesundheit ist nach Art. 12 Abs. 1 des UN-Sozialpakts (1966) ein Menschenrecht und wird in der Konstitution der Weltgesundheitsorganisation (WHO) als „ein Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen" definiert (46). In einem eigenen Kap. stellen die Vf. Leitbegriffe und Konzepte der WHO vor (46–52). Deutlich wird, dass es der WHO darum geht, „die Gesundheitsversorgung in ein Gesamtkonzept von Maßnahmen einzubetten, die unterschiedlicher Art sind, aber eine hohe gesundheitsfördernde Wirkung haben. Hierzu zählen Impfschutz, Hygiene, Ernährung, Armutsbekämpfung, gesundheitliche Aufklärung, Empowerment und gesellschaftliche Eingliederung von behinderten Menschen usw." (47) Gesundheitsförderung ist daher ein Schlüsselbegriff (vgl. 47f). An den Diskussionen der letzten Jahre innerhalb der WHO wird aufgezeigt, dass auch für die WHO „Spiritualität" zunehmend ein Thema, ja die „Bedeutung der spirituellen Dimension für die Gesundheit [...] prinzipiell anerkannt" (52) werde.

Gesundheit, Heilung und Spiritualität als Thema der Ökumene wird von den Vf.n insbes. durch die Entwicklung innerhalb des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) verdeutlicht. Von einer ersten Konferenz zu „Faith, Health and Healing" im Jahr 2000 bis zur *Missionserklärung* von 2013 des Zentralausschusses des ÖRK wird ein Einblick in die Debatte über den „Heilungsauftrag der Kirchen" gegeben (vgl. 93–96). „Initiativen für Heilung und die Ganzheit des Lebens von einzelnen Menschen und von Gemeinschaften sind eine wichtige Ausdrucksform der Mission", lautet da der § 50 des „offiziellen Missionsdokuments der Ökumene" (96). Wichtig gerade für die Gesundheitsdebatten im westlichen Kontext erscheint hier die „ökumenische These von der unersetzbaren christlichen Verantwortung für eine spirituelle Dimension von Heilung, das Plädoyer für ein vieldimensionales Verständnis des christlichen Heilungsauftrags und die Verantwortung der ganzen Gemeinde für den Prozess der Heilung" (31). Denn: „Mit dieser Grundüberzeugung wurde zugleich vor einer möglichen Überschätzung des westlich-modernen, klinisch-medizinisch ausgerichteten Gesundheitssystems gewarnt." (32)

Neben diesen wichtigen Ausführungen zu weltpolitischen und weltkirchlichen Positionen gehen die Vf. auf eine Fülle von Aspekten „christlicher Gesundheitsarbeit" (56) ein: Ergebnisse verschiedener Studien zu „Spiritualität als Gesundheitsfaktor" (83–86) werden in aller Kürze vorgestellt und kritisch bewertet (nur hier fällt einmal der Begriff „spiritual care" [83]). Biblisch-theologische Ausführungen bestätigen die Ablehnung eines „Gesundheitskultes" (13) und zeigen ein „vieldimensionales" Verständnis von Gesundheit und Heilung auf (34). „Impulse aus anderen Ländern" (Anglikanische Kirche, Norwegen, Malawi [100–106]) fließen ein. „Orte der Heilung" im kirchlichen Raum werden benannt:

Gottesdienst, Stille, Fürbitten, Seelsorge, Seminare mit Leibarbeit etc. (106–119). Fazit: „Es gibt keine geschlossene oder exklusiv christliche Lehre von Heilung, Krankheit und Gesundheit." (83) Und zugleich: „Wir brauchen eine stärkere öffentliche Stimme der christlichen Kirchen im neuen gesellschaftlichen Diskurs über Gesundheit, Heilung und Spiritualität in Deutschland." (22) Dazu stellen die Vf. im letzten Kap. zehn „Thesen zur Weiterarbeit" auf (120–124). Darunter findet sich auch die Idee einer „christlich-ökumenischen Gesundheitskonferenz" (121).

Das Buch propagiert nicht nur die Etablierung von „‚Runden Tischen' eines Zukunftsdialogs über Gesundheit, Heilung und Spiritualität und neue Praxisformen des Heilungsdienstes […], an denen Vertreter/innen unterschiedlicher Heilungsansätze, der Prävention und der Therapie teilnehmen" (120), es ist selbst bereits ein Zeugnis eines solchen Dialogs (auch mit selbstkritischen Einsichten über Fehler beim „Transfer des westlichen medizinischen Systems in die Länder des Südens" [102]). Ergänzen ließe sich, dass die WHO in der *Bangkok Charta* von 2005 ausdrücklich davon spricht, dass das Konzept von Gesundheit auch „spiritual well-being" umfasst. Auch die *Afrikanische Kinderrechtscharta* von 1990 verwendet den Ausdruck „spiritual health" (Art. 14 Abs. 1). Das (Menschen-)*Recht* auf Gesundheit bezieht sich in erster Linie darauf, dass der Staat verpflichtet ist, für gesundheitsförderliche Lebensbedingungen zu sorgen und allen Menschen einen Zugang zur Gesundheitsversorgung zu ermöglichen. Gesundheit selbst aber kann niemand garantieren, sie ist ein *Gut*, das erstrebens- und schützenswert ist. Die Kirchen haben sowohl im Bereich des Rechtes als auch des Gutes große Möglichkeiten, wirksam zu sein. Das Buch bietet für die Fortführung und Neuausrichtung dieser „heilenden Dienste" der Kirche eine sehr gute Grundlage.

Münster Andrea Tafferner

Knoll, Franziskus: **Mensch bleiben!** Zum Stellenwert der Spiritualität in der Pflege. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 336 S., kt € 39,99 ISBN: 978–3–17–029626–8

Ist die spirituelle Begleitung von Patienten im Krankenhaus auch die Aufgabe von Pflegekräften? Und wenn ja, was genau ist damit gemeint und welche Inhalte müssten dann in die Curricula der Gesundheits- und Krankenpflegeausbildung einfließen? Der Vf. der vorliegenden Diss. bringt als Gesundheits- und Krankenpfleger, Diplom-Pflegepädagoge (FH), Krankenhausseelsorger (CPE) und Dominikaner eine Reihe von persönlichen Eignungen für die Bearbeitung dieser Fragen mit. Seine Promotion erfolgte am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Diakonische Theologie der PTH der Pallotiner in Vallendar, wobei mit Doris Nauer als Erstgutachterin und Helen Kohlen als Zweitgutachterin sowohl die Theol. als auch die Pflegewissenschaftliche Fak. bereits bei der Entstehung der Diss. vertreten waren. Das entspricht dem Anliegen des Vf.s: Er möchte einen gegenseitigen Austausch von Pflegewissenschaft und Pastoraltheologie/Diakonische Theologie (vgl. 20f), ja ein „transdisziplinäres Pflegeverständnis" (309) erreichen.

Ausgangspunkt der Studie ist die Annahme, „dass ein positiver Zusammenhang zwischen der Befriedigung spiritueller Bedürfnisse, der erfahrenen Lebensqualität und aktiver Krankheitsbewältigung von Menschen im Krankenhaus besteht" (18).

In Kap. I „Wi(e)der das ganzheitliche Gerede in der Pflege" zeigt der Vf. zunächst die normativen Vorgaben des Pflegeberufs aus Berufsethik und Krankenpflegegesetz und die derzeitigen „limitierenden strukturellen und personalen Fakten" (64) auf. Die gegenwärtigen „Steuerungsmaßnahmen zur Reduktion stationärer Versorgungsaufwendungen" (68) tragen nachweislich zur Verschlechterung der Arbeitsbedingungen Pflegender bei. Zugleich wird eine zunehmende Professionalisierung der Pflege angestrebt. Ein geschichtlicher Rückblick zeichnet die Entwicklung der Pflege „aus religiöser Berufung" (Ordens- und Diakoniepflege) zum „eher säkular-naturwissenschaftlichen Pflegehandeln, mit einer Tendenz zur Abdrängung psycho-sozialer Zuwendung in die Sphäre des Fakultativen" (110) nach. Damit aber geschehe eine Abkopplung „von der tatsächlichen Bedürfnislage des Kranken" (110). „Ganzheitlichkeit in der Pflege" versteht der Vf. daher „als Gegenpol zu einer rein somatisch-reduktionistischen Betrachtung des Menschen und damit […] als Achtung der menschlichen Persönlichkeit oder als Chiffre für eine multidimensionale Betrachtung des Menschen" (87). Der „Funktionspflege" werden „patientenorientierte Pflegekonzepte" entgegengestellt (86f).

Das Kap. II „Anthropologisches Fundament professionell-ganzheitlicher Pflege" enthält einen Überblick über verschiedene wissenschaftstheoretische Ansätze der Pflegewissenschaft, die insgesamt eher ein Defizit in geisteswissenschaftlichen Methoden und Wissensgrundlagen aufzeigen (vgl. 124). Eine Analyse der beiden Standardwerke für die Ausbildung in der Gesundheits- und Krankenpflege ergibt „massive anthropologische Leerstellen" (124). Ein positiver Ansatz dagegen finde sich in der Care-Ethik, da dort die „gegebene Bedürftigkeit des Menschen" einbezogen werde (125, vgl. auch 122f). Ebenso lege die Universalienforschung „kulturübergreifende Bedürfnisstrukturen des Menschen" (131) offen. Aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus erarbeitet der Vf. ein anthropologisches Fundament, in dem der Mensch als „multidimensionale Einheit", als ein „körperliches, rational-emotionales, spirituelles Wesen, das in seiner jeweiligen Zeit sozial und kontextuell eingebunden ist" (182), verstanden wird.

Kap. III „Spiritualität: (K)Ein empirisch verifizierbares Bedürfnis heutiger Menschen" beginnt mit einer Auseinandersetzung mit evolutionsbiologischen, genetischen und neurotheologischen Erklärungen für Spiritualität. Mit dem Quality-of-Life-Konzept, dem transaktionalen Stressmodell und dem Modell des spirituellen Coping nach Pargament stellt der Vf. Spiritualität als „Ressource in der Krankheitsbewältigung" (203) vor. Denn Krankheitsbewältigung brauche „Wege emotionaler Stabilität und Quellen der Kraft" (207). Empirische Studien aus den USA, aber auch aus Deutschland zeigen, dass Spiritualität ein solches Potential bietet.

Kap. IV „Spiritualität: Bildungsinhalt ohne Bildungsgehalt?" ist ein sehr informativer Überblick über die Krankenpflegeausbildung in Deutschland und den USA. Im Zentrum steht die Analyse der Rahmenlehrpläne der deutschen Bundesländer für den theoretischen Unterricht an Krankenpflegeschulen mit Blick auf „spirituelle und/oder religiöse Lerninhalte" (236). Fazit: Mit Blick auf Pflege und Begleitung kranker Menschen in der Endphase ihres Lebens gibt es religiöse Bildungsinhalte (vgl. 277). Nur vier Bundesländer kennen eine „generelle Berücksichtigung religiöser Gewohnheiten und Rituale im Pflegehandeln" (277). Zu einem Spiritualitätskonzept und zu Fragen spiritueller Begleitung finden sich in keinem einzigen Rahmenlehrplan Angaben (vgl. 278). Ganz anders in den USA. Im Zuge der „Professionalisierungs- und Akademisierungsbestrebungen sowie [der] Etablierung der Pflege als eigenständige akademische Disziplin" (282) wurde auch die Bedeutung von Spiritualität in der Pflege zum Thema. Hochinteressant ist dann die folgende Auswertung US-amerikanischer Pflegeliteratur (die Fußnoten nehmen jeweils 2/3 der Seite ein). Der Vf. erstellt eine Übersicht über „Elemente eines Spiritualitätskonzepts" in verschiedenen Pflegelehrbüchern (vgl. 297f) und verdeutlicht, wie sich darin „Spiritualität als universales, facettenreiches, dynamisches und individuell geprägtes Phänomen" zeigt, „das nicht einfach mit Religion gleichsetzbar ist" (298). Aber: „Im beruflichen Handlungsfeld schrecken viele Pflegekräfte vor einer Gewährleistung spiritueller Fürsorge zurück, da sie sich aufgrund einer fehlenden persönlichen Auseinandersetzung mit dem Thema oder einer mangelnden fachlichen Qualifizierung solchen Situationen nicht gewachsen fühlen. Sie können spirituelle Bedürfnisse kranker Menschen nicht identifizieren oder adressieren – sie verlaufen sich." (299) Grund dafür ist auch „eine hohe Verunsicherung für Art und Umfang der zu unterrichtenden spirituellen Bildungsinhalte" (299) bei den Lehrenden.

In den fünf „Schlusspostulaten" (303–311) des Vf.s wird deutlich, dass ein umfassenderer Blick auf den bedürftigen, vulnerablen Menschen ein „transdisziplinäres Pflegeverständnis" begründen kann, in dem dann auch die spirituelle Begleitung Berücksichtigung findet. Es bestehe weiterer Forschungsbedarf.

Dieses Buch kommt in einer Zeit, in der zum einen die Ausbildung zu Pflegeberufen völlig neu konzeptioniert wird, und zum anderen der Ruf nach „spiritual care" ertönt, genau richtig. Es zeigt die geschichtlichen Entwicklungslinien sowie die gegenwärtigen Rahmenbedingungen und Dilemmata auf. Es hat sein großes Verdienst in der umfangreichen und aufschlussreichen Bestandsaufnahme zum Stand des Pflegeverständnisses in Deutschland und den USA. Es legt seinen Schwerpunkt auf die Frage nach den Lehrinhalten, wenn spirituelle Begleitung durch Pflegekräfte in Zukunft nicht nur gefordert wird, sondern auch gelingen soll. Um das zu gewährleisten, scheinen zwei Dinge besonders wichtig zu sein. Zum einen: Krankheit und Schmerzen wecken unterschiedliche Emotionen wie Angst, Hoffnung, Verzweiflung, Verunsicherung, Trauer etc. Es müsste viel stärker deutlich werden, dass und inwiefern Spiritualität den Umgang mit Emotionen schult – und gerade dadurch so etwas wie „Kraft" von spirituellen Übungen ausgehen kann. Zum anderen: In diesem Buch bzw. in der ihm zugrunde liegenden Literatur wird Gott nahezu durchgängig mit den Bezeichnungen „höheres transzendentes Sein"/„höheres Sein" (38, 185, 231, 302), „höchstes Wesen"/„höheres Wesen" (187, 228), „höhere Macht" (215f, 231, 228), „höhere transzendente Macht" (217) in Verbindung gebracht. Sind diese Redeweisen angemessen? Der Rez.in scheint, dass die Redeweisen sich im Rahmen einer Substanzontologie bewegen, die „Gott" als einen Systembestandteil unserer Welt auffassen, der so gesehen dann auch „mögliche Ursache" (!) (193) spiritueller Phänomene sein kann. Wenn spirituelle Begleitung gelehrt werden soll, müsste dann nicht als erstes an diesem irreführenden Gottesverständnis gearbeitet werden? Gott ist kein innerweltlicher Faktor, von dem man etwas herleiten könnte. „Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müsste und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun." (Dietrich Bonhoeffer; vgl. auch die Fundamentaltheologie Peter Knauers). Nur hinweisendes Sprechen wahrt die Unbegreiflichkeit Gottes und ermöglicht einen Glauben, der auch in Krankheit trägt.

Münster Andrea Tafferner

Liturgiewissenschaft

Faggioli, Massimo: **Sacrosanctum Concilium**. Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit einem Vorwort von Benedikt Kranemann. Aus dem Englischen übersetzt von Stefan Meetschen. – Freiburg: Herder 2015. 240 S., geb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–31283–0

Dieses 2012 wohl in Hinblick auf den 50. Jahrestag der Promulgation der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* vom 4. Dezember 1963 in den USA publizierte Werk erscheint nun in deutscher Übersetzung punktgenau zum 50. Jahrestag des Konzilsendes 1965, wobei der Titel der Originalausgabe (*True Reform*. Liturgy and Ecclesiology in *Sacrosanctum Concilium*) exakt formuliert, worum es im Kern geht: um die Bedeutung des Verhältnisses von Liturgie und Ekklesiologie im II. Vatikanum; und das ist tatsächlich, wie es der deutsche Titel aussagt und vom Vf. akribisch belegt und nachgewiesen wird, der „Schlüssel zum [Verständnis des] Zweiten Vatikanischen Konzils". Massimo Faggioli, Kirchenhistoriker und als Konzilsspezialist in Italien wie in den USA, wo er an der Univ. of St. Thomas (St. Paul, MN) lehrt, längst bekannt, „erklärt uns, was bei den vielen neuerlichen Angriffen auf die konziliare Liturgiereform wirklich auf dem Spiel steht – nicht weniger als ein Angriff auf die ganze Ekklesiologie des Konzils. Dieses Buch gehört zur engeren Auswahl der wirklich unentbehrlichen Studien über das Zweite Vatikanische Konzil" – so völlig zu Recht Richard R. Gaillardetz vom Boston College.

So muss dieses Werk als ein Schlüssel zum Verständnis des gesamten Konzils gelesen werden: „Die Verbindung von Liturgiereform und ekklesiologischer Erneuerung in der katholischen Kirche ist so etwas wie das schlagende Herz von *Sacrosanctum Concilium*. Da die Liturgiereform Teil der Ekklesiologie des II. Vatikanums ist, ist das Untergraben dieser Reform der sicherste Weg, um das II. Vatikanum und seine Ekklesiologie rückgängig zu machen. So ist es klar, dass die Liturgierefom die Ekklesiologie des II. Vatikanums sichtbar ausdrückt, da die ekklesiologischen Ergebnisse – die *Ekklesiologien* im Plural – des II. Vatikanums mehrdeutiger sind als die Liturgiereform." (89) SC nimmt eine prioritäre Stellung in der Hermeneutik des Konzils ein, nicht weil es das erste Dokument war, sondern weil es in allen anderen Grundlagentexten textliche und konzeptionelle Verbindungen zur theologischen Neuausrichtung gibt, die durch SC betrieben wurde (vgl. Kap. 3.2: „Die Kern-Ekklesiologie von *Sacrosanctum Concilium*", 97–103). Dies wird Schritt für Schritt eindrücklich in den verschiedenen Kap.n nachgezeichnet und belegt: Kap. 1: „*Sacrosanctum Concilium* und die Bedeutung des II. Vatikanums", 2: „Liturgiereform und *Ressourcement*", 3: „Liturgiereform und Ekklesiologie", 4: „Liturgiereform und *Rapprochement*", 5: „Die Liturgie reformieren – die Kirche reformieren", 6: „Die Liturgie des II. Vatikanums und fünfzig Jahre Konzilsrezeption".

„Die Liturgiereform des II. Vatikanums anzuzweifeln, heißt auch, die Ekklesiologie des II. Vatikanums zunichtezumachen." (122) Genau das sieht der Vf. besonders im Motu Proprio *Summorum Pontificum* von Benedikt XVI. vom 7. Juli 2007 gegeben, mit dem die vorkonziliare Liturgie flächendeckend, wenn auch aus als außerordentlicher Ritus, wieder eingeführt wurde. In der Tat kann man nicht annehmen, dass ein Dogmatiker wie Joseph Ratzinger die ekklesiologischen Konsequenzen dieser Wiedereinführung nicht gesehen hätte. Der Vf. weist u. a. darauf hin, dass das Missale von 1962 die vorkonziliare Theologie des Bischofsamtes in liturgischen Fragen wiederbelebt, wenn Bischöfe nur mehr Vollstrecker der römischen Normen sind, die Bischofskonferenzen und ihre Autorität nicht einmal erwähnt werden. Wenn zudem durch die Wiedereinführung eines bereits aufgehobenen Ritus die *lex orandi* des II. Vatikanums verschwindet, so weicht auch die *lex credendi* des Glaubens, „wie sie [...] vom ekklesiologischen Standpunkt aus in der Liturgiekonstitution ausgedrückt und dann nicht nur von *Lumen Gentium*, sondern auch von *Dei Verbum* (Ekklesiologie und Offenbarung), *Dignitatis Humanae* (Ekklesiologie und Religionsfreiheit), *Unitatis Redintegratio* (Ekklesiologie und Ökumenismus) und *Nostra Aetate* (Ekklesiologie und nicht-christliche Religionen) entwickelt (oder manchmal unterentwickelt) wurden" (128f). Als Beispiele gerade für die letzten beiden Dokumente kann auf die Wiedereinführung der vorkonziliaren Karfreitagsfürbitten verwiesen werden (vgl. K. Richter: „Zum Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie", in: *Objektive Feier und subjektiver Glaube?*, hg. v. St. Böntert, Regensburg 2011[Studien zur Pastoralliturgie, 32], 147–169, hier: 159–164). *Unitatis Redintegratio* wird geradezu ad absurdum geführt, wenn nun wieder gebetet werden soll „für die Irrgläubigen und Abtrünnigen: unser Gott und Herr möge sie allen Irrtümern entreißen und sie zur heiligen Mutter, der katholischen und apostolischen Kirche, zurückrufen". Bekannter ist die Missachtung von *Nostra Aetate,* wenn Gott nun wieder den Juden „den Schleier von ihrem Herzen wegnehmen möge", damit sie „ihrer Finsternis entrissen werden". Auch die von diesem Papst aufgrund lautstarker Proteste verfügte Änderung bleibt weit hinter der Theologie der Fürbitte des nachkonzilaren Missale zurück (vgl. die noch viel weiter reichenden Ausführungen des Vf.s zu Liturgie und Ökumene sowie Liturgie und der neuen Beziehung zu den Juden, 148–157). Hier, und nicht nur hier, wird die Ekklesiologie des II. Vatikanums konterkariert.

Dass Liturgiereform und Kirchenreform untrennbar sind, weil eben Ekklesiologie und Liturgie nicht voneinander zu trennen sind, Sinngehalt wie Feiergestalt der Liturgie das Verständnis von Kirche zum Ausdruck bringen, erläutert der Vf. überzeugend in einem eigenen Kap. (163–194). „Wenn es wahr ist, dass die Eucharistie die Kirche ausmacht, dann repräsentiert eine Liturgiereform, welche die Form der Feier der Eucharistie umgestaltet, eine große Kirchenreform und nimmt diese vorweg", denn in der Feiergestalt selbst zeigt sich, wie sich Kirche versteht (169). In diesem Zusammenhang verweist der Vf. auf die Anthropologie von SC, die – und hier verdeutlicht er die Beziehung zu weiteren Konstitutionen – auf dem Hören des Wortes (*Dei Verbum*), der kirchlichen Gemeinschaft (*Lumen Gentium*), der Öffnung zur Welt im Dialog (*Gaudium et Spes*) und eben der Feier der Eucharistie (Mysterium in SC) basiert. Das bestimmt u. a. auch das Verhältnis von universaler und lokaler Ekklesiologie bei der Neugestaltung der Ortskirchen.

In immer neuen Facetten belegt der Vf. seine überzeugende Grundthese: Der Verzicht auf die Liturgiereform ist ein Manifest für einen Verzicht auf das II. Vatikanum insgesamt (194). Welche Gefahr hier für die Kirche erwachsen ist, zeigt er am Verhalten Roms zur Lefebvre-Bewegung auf. War lange offensichtlich, dass deren Ablehnung der Liturgiereform nur ein Manöver war, um das II. Vatikanum als Ganzes abzulehnen, zeigt gerade die als Entgegenkommen gedachte Wiederzulassung der vorkonziliaren Liturgie, dass Benedikt XVI. meinte, man könne beides voneinander trennen. Dass dies aber den Traditionalisten nicht genügte, macht nochmals überdeutlich, dass *lex orandi* und *lex credendi* untrennbar sind, eine Ablehnung der Liturgiereform eben auch eine Ablehnung des gesamten Konzils meint. So steht die Liturgiekonstitution am Scheideweg des gesamten Konzils, denn sie stellt „die entscheidende Verbindung zwischen der Theologie, der Liturgie und dem Leben der Kirche wieder her: Wer die Liturgiereform rückgängig machen will, muss auch bereit sein, eine Verbindung zu brechen, die bereits zum *sensus fidelium* geworden ist." (221)

Es wurde höchste Zeit, dass eine solche Studie auch in deutscher Sprache verfügbar ist. Bisher gab es nichts, was die Bedeutung von *Sacrosanctum Concilium* für die gesamte Konzilstheologie so umfassend erschlossen hätte. Wenn man von einzelnen Aufsätzen absieht (vgl. K. Richter: „Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils", in: *Herausforderung Aggiornamento*, hg. v. A. Autiero, Altenberge 2000 [Münsteraner Theologische Abhandlungen, 62], 117–130) wäre noch auf eine Monographie zu verweisen, deren Titel diesen Aspekt nicht sofort vermuten lässt (M. Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise*. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg 2013). So ist die vorliegende Arbeit F.s allen zur Lektüre empfohlen, die sich mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums befassen wollen, die eben ohne SC nicht zu verstehen ist.

Münster Klemens Richter

Schrott, Simon A.: **Pascha-Mysterium**. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Studien zu kirchlichen Segensfeiern. – Regensburg: Pustet 2014. 592 S. (Theologie der Liturgie, 6), kt € 54,00 ISBN: 978–3–7917–2584–0

Simon A. Schrott, mittlerweile Presbyter des Bistums Würzburg, legt mit *Pascha-Mysterium* seine umfangreiche Diss. über den „liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils" vor.

Die Arbeit gliedert sich in eine „Grundlegung" zu Forschungsstand, Forschungsinteresse und Methodik (21–35), ein Kap. zum Begriff „Pascha-Mysterium" in der Zeit vor dem Konzil (37–131), auf das das bei Weitem umfangreichste Kap. folgt, welches den untersuchten Begriff in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* des II. Vatikanums diachron und synchron erschließt (133–410), sodann ein Kap. zur lehramtlichen Rezeption von 1964 bis zum *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) von 1992 (411–491) und ein die Ergebnisse bündelndes Abschlusskap. (493–505). Es schließt sich eine umfangreiche Sammlung einschlägiger Quellentexte und tabellarischer Übersichten als Anhang

an (507–561), den Abschluss bildet ein systematisch gegliedertes Quellen- und Literaturverzeichnis (563–588).

Der Vf. nimmt für seine Arbeit „eine Kombination verschiedener [methodischer] Zugänge" (33) in Anspruch, nämlich solche historischer, systematischer und kritischer (hier auf die faktische lehramtliche Rezeption bezogener) Art (34).

Die „Grundlegung" (21–35) nimmt bereits deutlich die beiden folgenden Kap. voraus, indem sie Odo Casel und Henri Jenny als Protagonisten der Verbreitung und Ausformung des Terminus „Pascha-Mysterium" im deutschen und französischen Sprachraum mit größtem Einfluss auf die Phase der Konzilsvorbereitung benennt.

Das Kap. über die „Entwicklung einer Theologie des Pascha-Mysteriums vor dem II. Vatikanum" (37–131) ist als Exegese einschlägiger theologischer Schriften – besonders bei Casel und Jenny, daneben auch bei Louis Bouyer und François-Xavier Durrwell – angelegt und arbeitet heraus, wie der Terminus „mysterium paschale/mysteria paschalia" in unterschiedlicher und zunächst eher diffuser Form Eingang in die katholische Liturgietheologie fand und erst nach und nach zu deutlicherer Inhaltsbestimmung gelangte. Gegenüber den textexegetischen Teilen nehmen sich hier die systematischen Zusammenfassungen (71–73, 103–104, 113) naturgemäß sehr knapp aus, erst am Schluss folgt eine längere zusammenfassende Reflexion (124–131).

Das Kap. „Das Pascha-Mysterium in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium*" (133–410) rekonstruiert in seinem ersten Schritt äußerst detailreich die Genese jener Abschnitte von SC, die den Begriff „Pascha-Mysterium" betreffen (133–259), und nimmt im etwas umfangreicheren zweiten Schritt eine „theologische Kommentierung" vor (260–410). Auch dieses Kap. ist von kleineren Zusammenfassungen durchzogen, die die Orientierung im erarbeiteten Stoff erleichtern.

Das Kap. über die „lehramtliche Rezeption" (411–491) fokussiert sich systematisch auf „Zitate und Paraphrasen" (419), „Vertiefung und Vernetzung" (421) sowie „Neuanwendungen" (442), wobei gelegentlich eine gewisse Klerusbezogenheit auffällt (439–442, 448, 450–451). Den letzten Schwerpunkt bildet die Analyse des KKK, bei der der Vf. mehrfach zu einem sehr gut begründeten kritischen Urteil gelangt (z. B. 468, 477).

Der Vf. leistet eine „Bündelung der gewonnenen Einsichten" (493) in Form von zehn längeren, in ihrer Konzeption thesenartig gestalteten und daher den Befund prägnant zusammenfassenden Abschnitten. Pointiert sind schließlich die „Perspektiven" (500), wenn der Vf. zum Ergebnis gelangt, „dass man dem Programmwort ‚mysterium paschale' nicht durch die bloße Wiedergabe oder gar ständige floskelhafte Wiederholung des Begriffes selbst, sondern erst in der Hebung und Realisierung seines ‚Programms' gerecht" (503) werde und dass das Konzil mit der Theologie des Pascha-Mysteriums „ein zeitlos gültiges, weil aus der Mitte des Glaubens selbst erwachsendes Kriterium" (503) vorgelegt habe.

Bemerkenswert ist das außerordentliche Arbeitsprogramm – sowohl was das Quellenmaterial als auch die methodischen Schritte betrifft –, das der Vf. für dieses Werk in Angriff genommen hat und das schon allein in seinem an den Druckseiten abzulesenden Umfang das Maß einer gewöhnlichen Diss. bei Weitem übersteigt. Allerdings liegt in dem hohen Anspruch, den der Vf. an sein Projekt stellt, auch ein Schwachpunkt der Gesamtanlage, muss der Vf. doch, um sich nicht in zu vielen Details zu verlieren, recht häufig vage präsumieren, etwas sei „allgemein anerkannt" (23, 26), „repräsentativ" (140) oder „umstritten" (269) oder bestimmte Arbeitsschritte könnten nicht ausgeführt werden (79). Auch ist für Leserinnen und Leser, die nicht selbst in die Materie eingearbeitet sind, nur schwer nachvollziehbar, ob eine bestimmte Quelle legitimerweise als exemplarisch herangezogen werden kann (60). An Stellen wie diesen entsteht der Eindruck, dass es vielleicht besser gewesen wäre, die Diss. weniger umfangreich anzulegen – dem Rez.en hätten die Teile zur Ausbildung des Begriffs *mysterium paschale* in der Theologie des 20. Jh.s und zur Genese von SC, also die erste Hälfte des Buches, völlig ausgereicht, während die synchrone Exegese von SC möglicherweise besser in Form einer für breitere Leserschaft angelegten kleineren Publikation hätte geleistet werden können. Auch scheint die Auswahl der Quellen für die Analyse der nachkonziliaren Rezeption hier und da etwas willkürlich (448, 479–487). Diese Beobachtungen schmälern jedoch nicht das Verdienst des Vf.s, eine Synthese verschiedener methodischer Schwerpunktsetzungen so ernsthaft verfolgt zu haben.

Besonders hervorzuheben ist die Rezeption der französischsprachigen Liturgietheologie im Vorfeld des Konzils – v. a. in Gestalt von Henri Jenny – sowie die äußerst akribische Rekonstruktion des Entstehungsprozesses von SC; in diesem Kontext verdient auch die vom Vf. erarbeitete umfangreiche Sammlung von Anhängen unbedingt Erwähnung. Der Vf. legt seine Befunde in hervorragender sprachlicher Form und klarer Gliederung bis hin zu hilfreichen tabellarischen Gegenüberstellungen (z. B. 240–242) vor. Wohl kaum in die Verantwortung des Vf.s, sondern in die von Verlag und Hg. fällt der unschöne kursive Schriftschnitt, bei dem die Majuskeln nicht recht zu den Minuskeln passen wollen – gerade bei längeren Textabschnitten wird der Lesefluss unnötig gehemmt (565).

Mit *Pascha-Mysterium* legt der Vf. eine Arbeit vor, die aufgrund ihrer umfangreichen Anlage und ihrer vielen Einzelresultate einen wichtigen Orientierungspunkt für die weitere Erforschung und Fortschreibung eines liturgietheologischen terminus technicus setzt, den der Vf. zu Recht als „Programmwort" (505) des II. Vatikanischen Konzils identifiziert, herleitet und auslegt.

Innsbruck Liborius Olaf Lumma

Gemeinschaft im Danken. Grundfragen einer Eucharistiefeier im ökumenischen Gespräch, hg. v. Stefan Böntert. – Regensburg: Pustet 2015. 394 S. (Studien zur Pastoraltheologie, 40), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2677–9

Die Reflexion und Kommentierung der Eucharistiefeier ist seit der Entstehung des Fachs Liturgiewissenschaft dessen zentrale Aufgabe und der ökumenische Austausch hat in diesem Feld eine lange Tradition, die dazu beigetragen hat, sich über Konvergenzen zu verständigen und auch das je eigene theologische Profil zu schärfen. Insbes. durch die gleichberechtigte Anerkennung der Liturgie von 1962 als „außerordentliche Form" mit dem Motu Proprio *Summorum Pontificum* 2007 und die bereits 2001 veröffentlichte Instruktion *Liturgiam authenticam* über die Übersetzung der liturgischen Bücher auf katholischer Seite sowie den Streit um den Stellenwert des Hochgebets auf evangelischer Seite hat die Debatte in jüngerer Vergangenheit neue Impulse erhalten.

Der Sammelband greift also ein zentrales und bleibend aktuelles Thema der Liturgiewissenschaft auf, indem er diverse liturgiewissenschaftliche Beiträge, vorrangig zu Fragen der Eucharistiefeier, von Vf.innen und Vf.n verschiedener christlicher Konfessionen versammelt. Ziel des Sammelbandes ist die Darstellung verschiedener Perspektiven aus diesen Denominationen auf die Eucharistie. Der Hg. äußert im Vorwort die Hoffnung, dass diese Aufsätze zu einer „konfessionsübergreifenden Auseinandersetzung mit den liturgischen, kulturellen und theologischen Implikationen der Eucharistie beitragen" (10).

Der Band enthält insgesamt 23 Aufsätze, 14 davon unter dem Abschnitt „Tradition und Erneuerung" sowie die übrigen 9 im Abschnitt „Innovation und Rezeption".

Die Trennung des Bandes in zwei Teile ist v. a. eine chronologische: So werden in den Beiträgen des ersten Abschnitts Fragen zur Theologie und Gestalt der Eucharistiefeier in der Vergangenheit aufgegriffen, vorrangig zur nachkonziliaren Liturgiereform, daneben aber auch zu einzelnen Rituselementen und Motiven sowie zu bis heute anhaltenden Debatten über die angemessene liturgische Sprache und die Übersetzung liturgischer Bücher. Der zweite Abschnitt enthält dann Beiträge, in denen Entwicklungen aufgegriffen und daraus Perspektiven für die Zukunft abgeleitet werden, u. a. zur Frage einer eucharistischen Verständigung zwischen Katholiken und Lutheranern, Anglikanern oder Methodisten sowie der Rolle der Jugend in der Rezeption der Liturgie und den Methoden gegenwärtigen und künftigen liturgiewissenschaftlichen Arbeitens.

Der Mehrwert dieses Bandes besteht in der Auswahl der Beiträge und der jeweiligen Setzung des Themas, die zu einer vertieften wissenschaftlichen Auseinandersetzung anregen. Es werden zahlreiche interessante Einblicke gewährt und differenzierte Erkenntnisse zu den einzelnen Fragen präsentiert, die jeweils zu einer ökumenischen Auseinandersetzung darüber herausfordern.

Da es der Umfang einer Rezension nicht erlaubt, die einzelnen Beiträge in der gebotenen Ausführlichkeit zu besprechen, sollen drei Aufsätze besonders hervorgehoben werden:

Andreas Heinz greift in seinem Aufsatz (126–146) mit der Elevation der konsekrierten Gaben nach den Einsetzungsworten einen in der Reflexion häufig missverstandenen Gestus auf. So ist der Ausgangspunkt seiner Überlegungen die Bewertung desselben als Zeigeritus in der Grundordnung des Römischen Messbuchs. Er problematisiert diesen Gestus und geht sodann auf dessen Bewertung in der Geschichte ein, beginnend bei der reformatorischen Kritik im 16. Jh. Unter Rückgriff auf Martin Luther, der seinerseits wiederum eine weitgehend vergessene Tradition aufgriff, forciert der Vf. dann die Deutung der Elevation als Darbringungsgestus. Er beurteilt die Beibehaltung der Elevation positiv, möchte aber die Deutung als Darbringungsritus wiedergewinnen und formuliert vor dem Hintergrund nachvollziehbare und reflektierte Empfehlungen für die Praxis.

Ähnlich geht auch *Stefan Böntert* (304–325) vor. Er greift „zentrale Orientierungspunkte" (306) der Eucharistietheologie auf, führt kurz in diese ein und prüft dann die Anwendbarkeit der Konzepte bzw. stellt verschiedene Empfehlungen für die liturgische Praxis vor, womit er implizit auf die bestehenden Lücken in der Korrespondenz zwischen dem theologischen Anspruch einerseits und der konkreten Feiergestalt der Eucharistie andererseits hinweist.

Als drittes sei noch auf den Beitrag *Teresa Bergers* (84–96) verwiesen, die die Bezeichnung Marias als „mulier eucharistica" in der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) aufgreift und der Tradition dieses Motivs nachgeht. Sie findet

Spuren hierfür bereits bei Justin und kann für die pseudo-epiphanischen Homilien aufgrund dieses Motivs bereits die Tendenz nachweisen, Maria eine priesterliche Rolle zuzuschreiben, was in späteren Schriften schließlich zunehmend entfaltet wurde. Am Werk Hildegard von Bingens problematisiert B. daraufhin den Widerspruch zwischen der Zuschreibung priesterlicher Attribute an Maria und der gleichzeitigen Ablehnung der Ordination von Frauen. Sie analysiert die weitere Tradition des Motivs bis zur Bezeichnung Marias als „virgo sacerdos" bei Pius X. und dem Abbruch dieser Motivtradition 1913. Somit erzählt die Vf.in nicht nur die Geschichte eines kirchenpolitisch brisanten Motivs, sondern formuliert auch implizit Anfragen an die Rolle der Frau in der Eucharistietheologie.

Ebenso wie die hier kurz skizzierten sind auch die übrigen Beiträge geeignet, das ökumenische Gespräch zu fördern. Da sie jedoch nicht aufeinander eingehen (obgleich es bei einigen Beiträgen thematische Schnittmengen gegeben hätte), kommt es nicht zu dem im Titel angekündigten „ökumenischen Gespräch" über Grundfragen der Eucharistiefeier, sondern bleibt bei der Darstellung eines Repertoires von Impulsen zur weiteren Vertiefung.

Vor dem Hintergrund eines angekündigten ökumenischen Gesprächs bzw. einer „konfessionsübergreifenden Auseinandersetzung" (10) irritiert die fehlende Würdigung der Ostkirchen. Diese werden zwar an keiner Stelle explizit ausgeschlossen, jedoch weder in der Auswahl der Beiträge noch in den einzelnen Beiträgen selbst angesprochen. Besonders auffällig ist das in dem Beitrag über die Überwindung der scholastischen Festlegung von Form und Materie der Eucharistiefeier und die Anerkennung der Anaphora von Addai und Mari, in dem weder die zugrunde liegende Problematik noch die Argumentation der vom päpstlichen Rat beschlossenen Richtlinien dargestellt werden, sodass der Ausnahmecharakter dieser Entscheidung und die besondere Situation der betroffenen Kirchen nicht deutlich werden. Eine mögliche Nutzbarmachung dieser Entscheidung für ein ökumenisches Gespräch wird ebenso wenig angesprochen wie die Rolle der mit Rom unierten Ostkirchen überhaupt. Das Ausblenden der Ostkirchen ist aber v. a. deswegen bedauerlich, weil in der byzantinisch-orthodoxen Tradition das Konzept der eucharistischen Ekklesiologie entwickelt wurde, das spätestens seit seiner Entfaltung durch Alexander Schmemann (1921–1983) und Johannes Zizioulas (*1931) eine ökumenische Verständigung zwischen orthodoxer und katholischer Kirche ermöglicht, die bei den Grundfragen der Eucharistiefeier ihren Ausgang nimmt.

Die Gründe für diesen Umstand werden deutlich, wenn man die Widmung an Irmgard Pahl im Vorwort (9) liest und beim weiteren Studium des Bandes beobachtet, dass diese nicht nur in nahezu jedem Beitrag gewürdigt, sondern in einigen auch explizit als „Jubilarin" (63) oder sogar in der zweiten Person direkt angesprochen wird (263). Einzelne Aufsätze identifizieren sich selbst auch als Beiträge zu einer Festschrift (239, 304, 363). Die Konzentration auf die Ökumene mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und auf die Eucharistiefeier folgt somit den Schwerpunkten im Œuvre der Gewürdigten. Zur Steuerung der Lesererwartungen wäre es wünschenswert gewesen, den Band an zentraler Stelle ausdrücklich als Festschrift für Irmgard Pahl auszuweisen, anstatt ein ökumenisches Gespräch über Grundfragen der Eucharistie anzukündigen.

Mainz Martin Lüstraeten

Kirchenrecht

Rhode, Ulrich: **Kirchenrecht**. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 239 S. (Studienbücher Theologie, 24), pb. € 34,99 ISBN: 978–3–17–026226–3

An neuen Lehr- und Handbüchern zum katholischen Kirchenrecht mangelt es im deutschsprachigen Raum seit einiger Zeit nicht. Ulrich Rhode, vormals Kirchenrechtler der Jesuiten in St. Georgen in Frankfurt a. M., nun an der Pontificia Univ. Gregoriana in Rom, reiht sich in diesen Trend ein und veröffentlicht in der Nachfolge des von Peter Krämer verantworteten, allerdings angesichts des Alters des Buches in die Jahre gekommenen Studienbuches *Kirchenrecht* eine vollständig überarbeitete eigene Version dieses Werkes. R. ist nicht nur als Experte für kirchliches Hochschulrecht und das Buch Allgemeine Normen bekannt, sondern auch für seinen ausgezeichneten Auftritt mit eigener Seite im Internet (www.kirchenrecht-online.de), auf der er – stets aktualisiert – neues universal- und partikularkirchliches Recht nebst seinen Lehrveranstaltungen mit entsprechenden Schaubildern und Texten dokumentiert. Von dieser jahrelangen Arbeit profitiert der Leser, denn eine ganze Reihe von diesen Schaubildern findet man z. B. auch im Studienbuch.

Zu Beginn weist R. darauf hin, dass er sich zum einen mit Blick auf die vorgeschriebenen Inhalte für das theologische Vollstudium schwerpunktmäßig mit den Büchern 2–4 des CIC beschäftigen wird, also angefangen vom Verfassungsrecht über das Verkündigungsrecht bis hin zum Sakramentenrecht. Zum anderen sei er bemüht, auf „die im deutschsprachigen Raum erlassenen Normen, vor allem auf das Partikularrecht in Deutschland und Österreich" (13), ausgerichtet zu sein. Dies macht das Studienbuch insbes. für deutschsprachige Theologiestudierende attraktiv und lesenswert, wobei die Eigenheiten des schweizerischen Partikularrechts außen vor bleiben.

Den materiellrechtlichen Kap.n stellt R. zunächst eine Einleitung voran (15–79), in der er Geschichte, Quellen, theologische Begründungsansätze des Kirchenrechts sowie grundlegende Begriffe wie Gesetz, Weihe- und Leitungsgewalt oder Kirchenamt aus dem Bereich Allgemeine Normen erläutert. Bei den theologischen Begründungsmodellen bleibt R. leider beim Ansatz von Klaus Mörsdorf (30) stehen und rezipiert nicht den aktuell breit diskutierten epikletisch-anamnetischen Begründungsansatz Michael Böhnkes, der einen Paradigmenwechsel von einer christozentrischen Begründung hin zu einem pneumatologischen Ansatz anzustoßen versucht. Dies ist bedauerlich. Im Kontext der von der sog. „korrekten Kanonistik" (Norbert Lüdecke, Georg Bier) angestoßenen Diskussion, ob das II. Vatikanum vom CIC und nicht umgekehrt zu interpretieren sei, positioniert sich R. eindeutig: Die lehramtlichen Texte seien eine „wichtige Grundlage für die Auslegung des CIC" (52) – was man nur begrüßen und unterstreichen kann. Bei der Beschreibung des kirchenrechtlichen Amtsverständnisses kommt der Vf. zu nachvollziehbaren Ergebnissen wie bspw. dem, dass Gemeinde- und Pastoralreferenten kirchenrechtlich betrachtet ein Amt nach c. 145 CIC ausüben (77).

Breiten Raum nimmt der Abschnitt zum Volk Gottes ein (70–156), in dem R. die verschiedenen Ebenen der verfassten römisch-katholischen Kirche schnörkellos entfaltet. Kritische Töne muss man dabei zwischen den Zeilen lesen, so etwa hinsichtlich der Unart vieler deutscher Diözesanbischöfe, ihren Generalvikaren in den Ernennungsdekreten für alle im Codex vorgesehenen Fälle pauschal das hierzu erforderliche Spezialmandat zu erteilen (115). Hilfreich sind auch seine Verweise auf die pastoralen Strukturpläne deutschsprachiger Diözesen, allerdings gibt die in der entsprechenden Fußnote (128, Fußnote 88) angegebene Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz einen längst überholten Planungsstand wieder. Auch beim neuen kirchlichen Arbeitsrecht sind dann doch nach Drucklegung des Buches die drei bayerischen Bischöfe aus Passau, Eichstätt und Regensburg dem Vorbild ihrer Mitbrüder gefolgt und haben dieses Recht in Kraft gesetzt. Von daher kann man nicht mehr sagen, diese neue Grundordnung sei „weitgehend" (141) in den deutschen Bistümern umgesetzt worden. Zutreffend ist indes R.s Anmerkung hinsichtlich der Haltlosigkeit der Behauptung im neuen kirchlichen Arbeitsrecht, dass nämlich diejenigen kirchlichen Rechtsträger, die die neue Grundordnung nicht übernähmen, vom Selbstbestimmungsrecht nach Art. 140 GG keinen Gebrauch machen könnten (141). Hilfreich ist auch, dass R. im Bereich der Vereinigungen aus nachvollziehbaren Gründen auch das Opus Dei unter diese Form subsumiert, wo es auch kirchenrechtlich zu verorten ist. An manchen Stellen wünschte man sich jedoch, dass R. klarer Position bezöge, etwa bei der Frage, ob nun die Priester, die nach c. 517 § 1 CIC Pfarreien leiten, kirchenrechtlich Pfarrer sind oder nicht (123).

Ebenfalls außerordentlich gut gelungen ist das Kap. zum Verkündigungsdienst der Kirche (157–179). Hier kommen Fragen zur Lehrautorität der Kirche, zur Predigt, zur Missionstätigkeit, zu den kirchlichen Hochschulen, zum Religionsunterricht und zu den kirchlichen Medien zur Sprache. Der Hinweis auf den Sachverhalt der Inkulturation des Evangeliums, der in c. 787 CIC angesprochen ist, belegt, wie R. mit einem Begriff auch aktuelle päpstliche Akzentuierungen des Missionsverständnisses rezipiert und für seine kirchenrechtliche Analyse fruchtbar macht.

Nachvollziehbar ist, dass R. dem Heiligungsdienst der Kirche (180–274) breiten Raum in der Darstellung einräumt, da gerade das Sakramentenrecht, insbes. das Eherecht, eine zentrale Rolle im späteren Berufsalltag der Theologiestudierenden spielt. An manchen Passagen ist zu erkennen, wie schnelllebig inzwischen auch die Geltungsdauer selbst prozessrechtlicher Normen geworden ist, wenn R. bei Ehenichtigkeitsverfahren die zweite Instanz anspricht, die jedoch nach der neuen Rechtslage, die Papst Franziskus nach Drucklegung verfügt hat, im Regelfall entfällt (259). Aus der Fülle an luziden Einzelbeobachtungen wären die von R. für möglich geachtete Weihe von homosexuellen Männern zu Priestern (222), die für ihn weiter offen zu diskutierende

Frage der Weihe von Frauen zu Diakoninnen (221) oder auch seine einerseits kirchenrechtlich unbestechliche Darstellung des c. 915 CIC zum Kommunionempfang von sog. „schweren Sündern" und andererseits einfühlsame Beschreibung von auch pastoral verantwortbaren Handlungsoptionen im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen (259–264) zu nennen. Beim Thema „Friedhof" und „Bestattungskultur" fehlt leider die Behandlung des Themas „Friedwald", das gerade partikularrechtlich in deutschen Diözesen eingehend in jüngerer Zeit geklärt wurde. Erfreulich sind hingegen R.s Ausführungen zur Umnutzung von Kirchenräumen zu Kolumbarien, bei der er auch eine sog. Teilprofanierung für möglich hält (273).

In Übersichtsartikeln verweist R. abschließend auf die weiteren Bücher des CIC, also Vermögensrecht, Strafrecht und Prozessrecht, die mit einem sehr knappen Überblick zum Verhältnis von Staat und Kirche abgerundet werden.

R. ist es in jesuitisch-unaufgeregter Art gelungen, in sehr kompakter, stets an der Rechtslage orientierter Weise, den Lesern einen ersten und profunden Einblick in die kirchenrechtlichen Normen des lateinischen Codex zu geben, der sie sicher ermutigen wird, sich vertiefter mit der leider nur sehr spärlich angegebenen Sekundärliteratur – hier wäre ausnahmsweise mehr angegebene, aktuelle Literatur besser gewesen – die verschiedenen Rechtsgebiete anzuschauen und daraus einen Gewinn für die spätere berufliche Praxis zu ziehen. Besonderer Dank gebührt ihm und seinen Korrekturlesern für ein aus formaler Sicht nahezu fehlerfreies Buch, das uneingeschränkt zur Lektüre zu empfehlen ist.

Münster Thomas Schüller

Schmal, Barbara: **Das staatliche Kirchenaustrittsrecht in seiner historischen Entwicklung**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2013. 372 S. (Ius Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, 102), Ln. 79,00 € ISBN: 978–3–16–152346–5

Die vorliegende Arbeit, die im Sommersemester 2011 von der Juristischen Fak. der Eberhard Karls Univ. Tübingen als Diss. angenommen wurde, verschreibt sich ganz einem rechtshistorischen Zugang zu einer Thematik, die in den vergangenen Jahren in Deutschland, v. a. in der katholischen Kirche, aus Anlass des kanonischen Eherechts in Angst um das deutsche Kirchensteuerrechtssystem teilweise sehr emotional geführt wurde. Dieser Zugang trägt etwas sehr Beruhigendes und Versachlichendes zu dieser Debatte bei.

Im ersten Kap. wagt Barbara Schmal einen kursorischen Gang durch die Kirchengeschichte vom ersten nachchr. Jh. bis zur Französischen Revolution. Auf nur 72 S. beschreibt sie gut nachvollziehbar die wechselvolle Evolution des Verhältnisses von Staat und Kirche: Kaiserkult, Konstantin, Karl d. Gr. und Canossa. Schon mit Abschluss des Wormser Konkordats „erfolgte eine strikte Scheidung von *spiritualia*, den geistlichen Elementen des Klerikeramtes, und *temporalia*, denjenigen, die weltliche Inhalte hatten. Das Bischofsamt sollte künftig kein Reichsamt (*honor regni*) mehr sein, sondern ein rein kirchliches (*honor ecclesiasticus*) […]. Gedanklich war damit die entscheidende Stufe der Trennung von Kirche und Welt erreicht." (36f) Die denklogische Voraussetzung, dass der Staat überhaupt ein Kirchenaustrittsgesetz schaffen kann, besteht im Auseinanderbrechen der „ehemals göttliche[n] Weltordnung" einer unumkehrbaren „Entwicklung zur dauerhaften Trennung der beiden Universalgewalten" (39). Schließlich erzwangen Reformation und Konfessionalisierung im alten Reich erstmals so etwas wie Glaubens- und Gewissensfreiheit (*ius reformandi – ius emigrandi*; vgl. 50f), da überhaupt Religions- bzw. Bekenntniszugehörigkeit in Frage standen. Der Westfälische Frieden veränderte das Staatskirchenverhältnis erneut: „Die Substanz der christliche Lehre an sich war zwar noch nicht gefährdet, aber an die Stelle der vormals einen Kirche waren nun die beiden Konfessionen getreten, die durch ihre Formierung erheblich zu Sozialdisziplinierung und Verdichtung von Staatlichkeit beigetragen hatten." (54) Das durch die Aufklärung ermöglichte „Abrücken von den konfessionellen Wurzeln zur Begründung der fürstlichen Kirchenmacht" (62) beschreibt eher die protestantische Sicht auf die Entwicklung des modernen Staates, denn „dieser vernunftrechtlich begrenzte Staat duldete keine universale Kirche neben sich" (63) – was auf katholischer Seite noch immer die Frage nach göttlicher Legitimation weltlicher Macht stellte. Erst das protestantische Preußen beanspruchte die Staatskirchenhoheit, der Joseph II. von Österreich dann nacheiferte. Einigkeit besteht hingegen darüber, dass der Staat sich die Hoheit über die Kirchen im Absolutismus einverleibt hat. Im Zuge der Französischen Revolution und Säkularisierung markiert der Reichsdeputationshauptschluss einen Kontinuitätsbruch und „das Ende der tausendjährigen Germania sacra" (77). „Mit dem Verlust der weltlichen Macht der Kirche ging die Entfeudalisierung des Hochklerus einher. Die dadurch freigesetzten wirkmächtigen Kräfte unterwarfen den deutschen Klerus stärker als jemals zuvor der päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrgewalt, führten – unter Rückbesinnung auf die geistliche Funktion der Kirche als Religionsgemeinschaft – zur innerkirchlichen Erneuerung und ebneten der Kirche den Weg zu gestaltender Teilnahme an der politisch-gesellschaftlich gelebten Vielfalt der Gegenwart." (78) Anzufügen ist, dass dieser Weg aber noch lang und steinig war und ist. Mit der Einführung des Preußischen Allgemeinen Landrechts 1794 übernahm schließlich der Staat seine Staatskirchenhoheit und ordnete die Kirchen in das staatliche Gefüge ein. Das öffentliche Wirken der (anerkannten) Religionsgemeinschaften wurde unter Staatsaufsicht gestellt, das individuelle Bekenntnis ins Private entlassen: Konfessionswechsel des Einzelnen wurden möglich – hingegen war eine Konfessionslosigkeit nicht vorgesehen: „Eine umfassende negative Religionsfreiheit war nicht intendiert, hauptsächlich ging es um den passiven Schutz der religiösen Überzeugung; geschützt war ein auf den *numerus clausus* der zugelassenen Religionsgemeinschaften beschränktes sozial standardisiertes Gewissen." (101) Erst mit Erlass des Preußischen Religionspatents von 1847 kam es in dessen § 17 zu ersten Ansätzen einer Kirchenaustrittsnorm, in der bei gemischt konfessionellen Ehen ein Partner vorübergehend für die Eheschließung aus seiner Kirche austreten konnte, um danach entweder wieder in sie einzutreten oder sich der Konfession des Partners anzuschließen. Dauerhafte Konfessionslosigkeit war auch hier nicht vorgesehen. „Es ging darum, Kirchenmitglieder an die herkömmliche Eheschließungsform zu binden und dem Institut der Zivilehe so wenig Raum wie möglich zu geben." (109) Man wird es eher als ein „Kirchenübertrittsgesetz" bezeichnen können. Auch die Paulskirchenverfassung von 1849 regelte in ihren Bestimmung zur Glaubens- und Gewissensfreiheit in erster Linie die Freiheit des *forum internum*, stieß dabei aber auf die Freiheit der Religionsausübung – und eben diese auch verweigern zu dürfen, also des *forum externum*. Doch damit war die Glaubenslosigkeit noch immer nicht geschützt. Für Zeitgenossen galt, dass durch eine völlige Gleichgültigkeit des Staates gegen das Göttliche das freiheitliche Prinzip „übertrieben" würde (vgl. 119; unter Berufung auf G. Wigand). Die Ansätze dieser nie in Kraft getretenen Verfassung blieben prägend inbes. für die Weimarer Reichsverfassung. Einen wesentlichen Schritt hin auf ein staatliches Kirchenaustrittsgesetz stellte Bismarcks Kulturkampf in den 1870er-Jahren dar, in dessen Verlauf am 14. Mai 1873 das erste wirkliche Kirchenaustrittsgesetz erlassen wurde. Spürbare Wirkung sollte dieses Gesetz erst zu Beginn des 20. Jh.s zeigen, als in Preußen Massenaustritte als „Kampfmittel der sich verfestigenden Sozialdemokratie gegenüber der Staatskirche" (191) organisiert wurden. Im Dezember 1918 war es ein vordringliches Ziel der Politik, den „weltanschaulichen Herrschaftsanspruch der Kirchen auf kulturpolitischem Gebiet" (197) zurückzudrängen: Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht, des obligatorischen Religionsunterrichts und des Schulgebets, Verbot religiöser Feiern in der Schule u. a durch das sog. „Erleichterungsgesetz". Die Weimarer Reichsverfassung schaffte die Staatskirche ab und gewährte Religionsfreiheit und Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, was v. a. die evangelische Kirche zu einer Neuausrichtung nach Wegfall des Monarchen als *summus episcopus* zwang. Die politische Polarisierung der Gesellschaft jener Zeit verlieh der Kirchenaustrittsbewegung Auftrieb. Die Ausgestaltung des Austritts blieb Ländersache. Für die gesetzliche Regelung in Preußen regte das Zentrum an, allein einen Antrag auf Kirchensteuerbefreiung zu stellen: „Da die Steuerpflicht staatlich determiniert sei, müssten die Gläubigen Gelegenheit erhalten, sich von der Steuerlast zu befreien, ohne gleichzeitig aus der Kirche auszutreten." (224) Selbst die SPD vertrat die Auffassung, dass es dem Staat untersagt sei, Bestimmungen zu erlassen, die mehr als das Erlöschen der Steuerpflicht beinhalteten. Die DDP meinte hingegen, dass die Kirchen durch ihren Körperschaftsstatus unter staatlicher Aufsicht stünden, sodass der Staat die Mitgliedschaftsrechte regeln könne. Auf die Weigerung der katholischen Kirche ist es zurückzuführen, dass die Austrittserklärung als Akt der Apostasie nicht gegenüber der Kirche zu erklären sei, da sich ein Geistlicher, der sich an einem solchen Akt beteilige, nach kirchlichem Recht strafbar mache. In der Zeit des Nationalsozialismus wurde versucht, das kirchliche Leben so weit wie möglich auszuhöhlen, auch wenn der offene Konflikt vermieden wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte die Entwicklung zur heute geltenden Regelung ein, wobei der Staat sich aus den innerkirchlichen Folgen eines Austritts gänzlich heraushält, sodass der Eindruck entsteht, der Kirchenaustritt sei (aus Sicht des Staates) nicht mehr als der Widerruf einer Einzugsermächtigung.

Das Buch macht eines ganz deutlich: Kein Argument, das in der heutigen Debatte um Kirchenaustritt und Kirchenmitgliedschaft gebracht wird, ist wirklich neu. All die Überlegungen, die heute angestellt werden, sind im Laufe der Geschichte bereits angestellt worden. Der Fokus liegt heute allein auf der Kirchensteuer. Die Entflechtung von Kirche und Staat und deren hinkende Trennung in Deutschland können über eines nicht hinwegtäuschen: Der Staat interessiert sich allein für die Gewährleistung der negativen Religionsfreiheit, nicht für die Mitgliedschaftsrechte der Kirchen, die alleinige Angelegenheiten der Kirchen selbst sind. Das Werk stellt eine treffliche Zusammenfassung aller bisher gebrachten Argumente dar und ermöglicht es dem Leser, auf dem Hintergrund der historischen Zusammenhänge zu einem eigenen Urteil zu gelangen.

Münster Martin Zumbült

Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, hg. v. Arnd Uhle. – Berlin: Duncker & Humblot 2015. 194 S. (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, 82), kt € 59,90 ISBN: 978–3–428–14593–5

Dieser Band versammelt die Vorträge, die auf der Generalversammlung der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Sektion der Görres-Gesell-

schaft am 29.9.2014 in Freiburg/Ue. gehalten wurden, erweitert um einen Beitrag, und befasst sich mit dem aktuellen Thema des Kirchenvermögens in den Facetten „Erwerb", „Verwaltung" und „Veräußerung" und erweitert diese Standard-Trias um die zukünftig nicht mehr zu vernachlässigenden Prinzipien „Rechtfertigung" und „Transparenz".

S. Haering stellt zu Beginn die europäischen Kirchenfinanzierungsmodelle dar und gelangt zu dem Schluss, dass weder Spenden-, Kirchen- oder Mandatssteuer- noch Eigenvermögensfinanzierungen für sich optimale Systeme sind, ganz zu schweigen von einer Staatsfinanzierung, die die Trennung von Thron und Altar unkenntlich mache: Zwangssysteme seien zu wenig flexibel, Spendensysteme zu unsicher. Die Finanzierung aus Eigenvermögen sei vielerorts unmöglich, rufe Neid hervor und transportiere ein veraltetes Kirchenbild der Gläubigen als Schutzgenossen der leitenden Amtsträger.

S. Müller-Franken differenziert zunächst die Leistungen des Staates an die Kirchen: 1. Staatsleistungen, 2. staatliche Finanzierung der *res mixtae* (Religionsunterricht, Theol. Fak.en, Anstaltsseelsorge) und schließlich 3. Subventionen für gemeinnützige Aufgaben. Die Kirchensteuer sei ein wesentlich anderes Instrument, die freiheitlichste Form der Kirchenfinanzierung. Dabei kritisiert M.-F. die mangelnde Kommunikation bei der Einführung des Quellenabzugsverfahrens auf Kapitalerträge, die zu einer Welle von Kirchenaustritten geführt habe: „Generell sollte diese Erfahrung den Kirchen Anlass geben, zukünftig in viel stärkerem Maße als bisher aktiv auf ihre Mitglieder zuzugehen und sie über die Kirchensteuer, ihre Grundlagen, ihre Erhebung und ihre Verwendung zu informieren." (63) Auch M.-F. plädiert für eine Ablösung der Staatsleistungen, wie es die Verfassung seit fast 100 Jahren aufgibt. Er hält es für möglich, dass dieser Verfassungsauftrag auch ohne ein (Bundes-)Gesetz im Wege freiwilliger Vereinbarungen der Länder mit den Kirchen erfüllt werden könne. Eine Ablösung unter Wert hält der Vf. indes für unzulässig: Es gehe hierbei um zwei rechtliche Akte: die Aufhebung der alten Rechtsgrundlage für die Leistung und die Schaffung einer neuen für die Ausgleichspflicht, die in voller Höhe des ursprünglichen Wertes bestehe. Wenig nachvollziehbar ist seine These, dass der Staat zu Leistungen an die Kirchen verpflichtet sei, weil nur so die Bürger ihr Grundrecht auf Religionsausübung wahrnehmen könnten, welche dadurch die sittlichen Voraussetzungen für die Existenz des Staates schaffen würden. Das aber gelte nicht für den Islam, der ohne Trennung von Staat und Religion, ohne Religionsfreiheit u. a. mit dem freiheitlichen Verfassungsstaat inkompatibel sei. Daher sei die staatskirchenrechtliche Ordnung auch nicht auf den Islam auszudehnen. Es bleibt im Dunkeln, warum M.-F. dies so betont, da er andererseits zutreffend konstatiert, dass Staatsdotationen an den Islam nicht infrage kommen, da der Islam in Deutschland nie säkularisiert und enteignet wurde. Es entsteht der Verdacht, dass er aufgrund einiger Lehren „des Islam" den Islam von einer paritätischen Behandlung der Religionsgemeinschaften generell ausgenommen wissen will. Als Religionsgemeinschaft könne auch der Islam die eigenen Angelegenheiten im Rahmen der für alle geltenden Gesetze regeln. Einer weiteren Ausdehnung der staatskirchenrechtlichen Ordnung bedürfe es nicht. Andererseits sei ein Aufrechterhalten dieser Ordnung für die christlichen Kirchen, obwohl sie schrumpfen, gerechtfertigt. Auch eine kleine christliche Kirche sei immer noch genug „Sauerteig" für die Gewissensbildung einer Gesellschaft, wodurch sie ihre Gemeinwohldienlichkeit zeigen könne. Warum ein humanitärer und rechtsstaatlich integrierter Islam das nicht können soll, sagt der Vf. nicht. Nota bene: Die Trennung von Kirche und Staat, von Recht und Moral, die Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung von Mann und Frau sind keine christlich-kirchlichen Selbstverständlichkeiten. Die Annäherung beider christlichen Kirchen an diese Prinzipien ist jedenfalls jünger als und z. T. bedingt durch die Säkularisation. Zuzustimmen ist M.-F. darin, dass staatliche Leistungen an die Kirchen nur dann auf Akzeptanz träfen, wenn die Finanzverwaltung mit erhöhten Anforderungen an Transparenz, an die Einhaltung eigener Regeln und an Rechenschaft und Kontrolle erfolgt.

J. Petersen befasst sich mit der Kirchensteuer als dem wichtigsten Instrument der Kirchenfinanzierung in Deutschland. Er fokussiert auf die Einziehung der Kirchensteuer als Zuschlag zur Kapitalertragssteuer, die seit 1.1.2015 direkt an der Quelle, also bei den Banken, aber auch bei Kapitalgesellschaften, die die Kapitalerträge auszahlen, eingezogen wird. P. schafft damit einen Zugang zu einem äußerst komplexen Verfahren, bei dem zuerst der Steuerschuldner zu identifizieren ist und dann ein Weg gefunden werden muss, wie diese Steuern zur richtigen Religionsgemeinschaft gelangen. Die Komplexität ergibt sich aus dem Zusammenspiel von 67 steuererhebenden Religionsgemeinschaften, wobei darin bereits ca. 700 eigenständig steuererhebende evangelische Kirchengemeinden im Rheinland zu einer Landeskirche zusammengefasst sind, dem Prinzip der anonymen Erhebung der Kapitalertragssteuer an der Quelle, der Beschränkung der Kirchensteuerpflicht auf natürliche Personen und dem Recht auf Religionsfreiheit. Das Verfahren sei gerechter, da nunmehr eine gleichmäßige Kirchensteuerzahlung auf alle Kapitalerträge erfolgt. Der große Fehler bei der Umstellung des Einzugsverfahrens sei gewesen, dass die Kirchen unzureichend hierüber aufgeklärt hätten. Das allerdings verwundert nicht angesichts der zwar nachvollziehbaren, aber komplizierten Ausführungen zu diesem Thema: Um diesen Sachverhalt verständlich zu machen, hätte es eines enormen Aufwandes bedurft. Diese Dinge einfach nur zu lesen, ermüdet selbst steuerrechtlich vorgebildete Juristen. Wie soll man sie dann Theologen so schmackhaft machen, dass sie dies in die Gemeinden transportieren?

M. Pulte schildert die kirchenrechtlichen Vorgaben der Vermögensverwaltung, insbes. der Kirchensteuer, die den kodikarischen Grundsätzen zwar nicht gänzlich entspräche, aber zulässig sei. Es sei auch gerechtfertigt, dass die deutschen Bischöfe den Kirchenaustritt, der den Fortfall der Beitragsleistung zur Folge hat, mit Strafen bewehren. Die Beitragspflicht der Gläubigen sei so zentral, dass deren Verletzung durch Kirchenaustritt alle gliedschaftlichen Rechte des Gläubigen aufhebe, trotz bleibender Zugehörigkeit. Einer theologischen Begründung der Beitragspflicht und ihrer Bedeutung für die Gliedschaftsrechte weicht P. aus und wendet sich stattdessen der ekklesiologischen Bedeutung der Mittelverwendung in ihrer Zweckbindung zu. Der Vf. schildert das System der subsidiären Vermögensaufsicht und -verwaltung, wie es vom CIC vorgesehen ist. Diese Darstellung bildet die Besonderheiten der Vermögensverwaltung in Deutschland jedoch nicht ab: Die Vermögensverwaltung werde durch die gesetzlichen Vertreter ausgeübt, die der Autorität des Papstes unterstünden. Ist der Papst einem Kirchenvorstand gegenüber weisungsbefugt und kann er ggf. dessen Entscheidung aufheben oder ersetzen? P. verweist bzgl. der Beitragspflicht der Gläubigen v. a. auf die partikularrechtlichen Eigenheiten in Deutschland, jedoch nicht auf die Eigenheiten der Vermögensverwaltung und der dadurch verschobenen Verantwortung für das Vermögen.

Dies aber stellt *M. Himmelsbach* in seinem Beitrag klar heraus, indem er die konkrete kirchliche Vermögensverwaltung am Erzbistum Freiburg exemplifiziert. H. nennt Zahlen und Verteilungsschlüssel und macht die Vermögensverwaltung anschaulich. Im Gegensatz zu M.-F. ist H. der Ansicht, dass eine Ablösung der Staatsleistungen analog zum Bewertungsgesetz stattfinden könne, auch wenn der Bund zunächst den gesetzlichen Rahmen zu schaffen habe. Sodann listet er die einzelnen Bereiche auf, für die das Erzbistum staatliche Leistungen erhält und schlussfolgert, dass in den Leistungen keine Privilegien der Kirchen erkennbar seien, da sie entweder auf einer Rechtspflicht beruhen oder für eine Gegenleistung erbracht würden.

Abschließend stellt *H. J. Schon* die von Unkenntnis gekennzeichnete mediale Darstellung kirchlicher Vermögensverwaltung zu Recht an den Pranger und fordert zur differenzierten Betrachtung auf. Die beginnt schon bei der Vielzahl an eigenständigen Vermögensträgern. Wohltuend sind seine Ausführungen, dass es bei der Vermögensverwaltung zwar um Geld, aber nicht um Gewinnorientierung geht, dass die Gesetze des Marktes nicht auf die Kirchen anzuwenden sind. Den Organen der Vermögensverwaltung und den Kontrollgremien schärft er ihre Sorgfaltspflichten ein. Die kirchlichen Haushalte werden zumeist veröffentlicht und transparent gemacht, sofern dies unter Berücksichtigung aller bilanzrechtlichen Finessen möglich ist.

Dieser Band lohnt die Lektüre! Er lädt zur (selbst-)kritischen Betrachtung kirchlicher Vermögensverwaltung ein, ohne zu polemisieren. Es werden die Finger in die Wunden gelegt, die zumeist in den kleinen Stellrädchen zu finden sind, ohne weiter zu verletzen. Es werden erreichbare Desiderate formuliert. Die Forderung nach Transparenz und Kontrolle wird unisono vorgetragen. Es führt sicher zu mehr Akzeptanz, wenn die Kirche sich an Recht und Gesetz und an die eigenen Vorgaben hält. Akzeptanz für kirchliches Finanzgebaren ist aber nicht allein dadurch zu erreichen, sondern setzt auch eine kircheninterne Aufgabenkritik voraus: Wofür die Mittel verwendet werden, welchen Auftrag die Kirche zu erfüllen hat, damit sie Kirche ist. Alles nur in dessen Peripherie Befindliche, alles mittelbar Kirchliche, mag zwar legal sein, es ist aber nicht notwendig zugleich auch legitim. Statt die kirchlichen Zwecke aus cann. 1254 § 2; 222 § 1 CIC stets weiter zu fassen, täte eine enge Auslegung gut, die eine Bestimmung des kirchlichen „Kerngeschäfts" erkennbar machen könnte: Was ist der unverzichtbare Kern der kirchlichen Sendung, ohne den sie aufhören würde, Kirche zu sein?

Münster Martin Zumbült

Kurzrezensionen

Neutel, Karin B.: **A Cosmopolitan Ideal.** Paul's Declaration „Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female" in the Context of First-Century Thought. – London: Bloomsbury 2015. (XII) 266 S. (Library of New Testament Studies, 513), geb. £ 64,99 ISBN: 978–0–567–65683–4

Für moderne Ausleger ist die paulinische Taufbekenntnisformel in Gal 3,28 verführerisch, scheint sie doch das aufklärerische Ideal der Gleichheit unter den Menschen, unabhängig von Volkszugehörigkeit, Status und Geschlecht, bereits in der Antike vorwegzunehmen. Andererseits passt sie, so verstanden, nicht zum sonstigen Denken des Paulus, der die bestehenden sozialen Verhältnisse keineswegs revolutionieren will (vgl. nur 1 Kor 7,17.20). Der Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis der Formel liegt für Karin B. Neutel in der Naherwartung des Apostels, die Verbindungen zu kosmopolitischen Vorstellungen seiner Zeit aufweist. Jüdische Identitätsmerkmale wie die Toraobservanz sind nicht deswegen obsolet geworden, weil sie immer schon nutzlos gewesen wären, sondern weil die Endzeit angebrochen ist, in der die Völker gleichermaßen zu dem einen wahren Gott hinzutreten. Die Abschaffung der Sklaverei wird in dieser Welt nicht betrieben, aber doch mit ihrem Vergehen erwartet. Der Unterschied zwischen Mann und Frau wird nur insofern bedeutungslos, als Heirat zum Zwecke der Kinderzeugung in der Kürze der verbleibenden Zeit ein sinnloses Unterfangen wäre.

Insgesamt gelingt N. eine konsistente Deutung von Gal 3,28 im Rahmen der paulinischen Theologie. Bei der Behandlung zeitgenössischer Parallelen wären weniger Beispiele und dafür eingehendere Analysen hilfreich gewesen, um Ähnlichkeiten und Unterschiede differenzierter zu erfassen.

W. E.

Pfister, Stefanie: **Religion an Realschulen.** Eine historisch-religionspädagogische Studie zum mittleren Schulwesen. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 291 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 58), geb. € 48,00 ISBN: 978–3–374–04050–6

Die vorliegende Studie betont die historische Sicht auf die Entwicklung des mittleren Schulwesens und untersucht in diesem Kontext den Zusammenhang von „Realien" und Religion als Unterrichtsfach.

Der Begriff „Realien" wird dabei sowohl auf Materialien angewendet, die im Unterricht einbezogen werden, als auch auf didaktische Prinzipien, die unmittelbare Lernumgebung und auf einen inhaltlich sachorientierten Unterricht mit besonderem Bezug zur deutschen Muttersprache (37–43).

Aus Sicht der Vf.in bietet einzig die pietistisch orientierte Realien-Schule August Hermann Franckes (1663–1727) sowohl ein realschulspezifisches Profil als auch eine dezidiert theologische Begründung desselben (230). Von ihr ausgehend können erste Zusammenhänge von Religion und Realien in der Vorgeschichte als auch besonders der aufgelöste Zusammenhang späterer Zeiten und folglich die aktuelle Situation erhellt werden.

Wenn schulpolitische bzw. schulpädagogische Begründungen die theologische Begründung von „Realien" ersetzen, lässt sich in der Folge eine Abkopplung des Fachs Religion vom schulischen Gesamtzusammenhang beobachten, der die aktuelle Frage nach der konzeptionellen Begründung des Religionsunterrichts präzisiert (241–244).

Dieser aktuellen Frage wird in der Studie leider nicht weiter nachgegangen, obwohl es ihr Titel nahelegt. Eine praktisch-theologische Studie zum Religionsunterricht sollte jedoch, auch wenn sie historisch angelegt ist, nicht des handlungswissenschaftlichen Aspekts entbehren, der Hinweise zu einer erneuerten Praxis gibt.

C. F.

Riße, Günter: **Der Islam in unserer Welt.** Theologische Gedanken an der Grenze der Begegnung von Christentum und Islam. – Paderborn: Bonifatius 2015. 140 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 22), kt € 19,90 ISBN: 978–3–89710–588–1

Der Band enthält Artikel des Vf.s zum Thema Islam und christlich-islamisches Verhältnis aus den Jahren 2003–2013 und bietet so einen leicht zugänglichen Einblick in die langjährige theologische Beschäftigung und praktische Begegnung Günter Rißes mit dem Islam. Das Buch will „Wegmarken" und „Wegweisung" in der Begegnung mit dem Islam bieten und stellt dabei u.a. wichtige Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz der letzten Jahre vor. Kritische Fragen wie die nach dem Verhältnis von Islam und Gewalt werden erörtert. Deutlich wird das Plädoyer, das islamische Erbe und die islamische Präsenz zur Identitätsfindung Europas nicht außen vor zu lassen (vgl. 54ff). Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Ethik (Zehn Gebote, Gottes- und Nächstenliebe, Werke der Barmherzigkeit) werden herausgearbeitet, die Kenosis, die Selbstentäußerung Jesu Christi, wird als das unterscheidend Christliche betont (vgl. 78). Überhaupt wird gerade im Blick auf Jesus und Maria in Islam und Christentum bewusst gemacht, was es heißt, im Dialog Differenzen und Grenzen auszuhalten. Das Buch endet mit prophetischen Gestalten des 19./20. Jh.s; Personen, die Wegbereiter und Vorbilder des Dialogs mit dem Islam waren, die die Weggemeinschaft mit Muslimen gewagt haben und zu Gast beim jeweils Anderem waren.

A. R.

Segbers, Franz: **Ökonomie, die dem Leben dient**. Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2015. 248 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7666–2179–5

Kernanliegen des Buches ist es, die Menschenrechte in allen drei Dimensionen der individuellen Freiheitsrechte, politischen Partizipationsrechte und der sozialen Anspruchsrechte als ethische Kriterien des Wirtschaftens herauszustellen. Trotz der Widerstände der christlichen Kirchen bei der gesellschaftlichen Anerkennung und ihrer rechtlichen Verankerung vertritt Segbers die These, dass die Menschenrechte bereits in der atl. Tradition, v.a. in der Tora sowie der prophetischen Sozialkritik, angelegt sind. Daher gelten sie in der Gegenwart als Kern einer christlichen Sozialethik sowohl im katholischen wie im protestantischen Kontext. Da aus dem Subsystem „Wirtschaft" heraus nicht die ethischen Kriterien des Wirtschaftens zu finden sind, hat vielmehr die Politik der Wirtschaft über die Gestaltung der Rahmenordnung menschenrechtliche Vorgaben zu machen. Menschenrechte können als ein universales Ethos gelten, sodass sie in der globalen Wirtschaft, etwa für transnationale Konzerne, als Richtschnur ihres Handelns gelten können. Im Band wird eine Vielzahl von wirtschaftlichen und sozialen Rechten aufgegriffen, die sich in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie in internationalen Menschenrechtsabkommen auf globaler wie europäischer Ebene finden. Weiterhin werden verschiedene Abkommen der internationalen Arbeitsorganisation angesprochen. Der Band enthält starke normative Anforderungen, aber in der Realitätsbeschreibungen nur vage, nicht belegte Behauptungen, z.B. über den Rückbau des Sozialstaates in Deutschland oder über weltweit verbreiteten Hunger und Armut (seit der Öffnung zur Marktwirtschaft ging in China die Zahl der absolut Armen um 700 Mio. Menschen zurück). V.a. werden keine konkreten Überlegungen angestellt, wie die Postulate in soziale Wirklichkeit umgesetzt werden können, sodass mögliche Zielkonflikte wie z.B. Lockerungen im Arbeitsmarkt versus höherer Beschäftigung erst gar nicht thematisiert werden. Der Band gibt an einer Vielzahl von Stellen frühere Publikationen des Vf.s wieder, was teilweise Wiederholungen und Überschneidungen erklärt. Leider wird dies nicht ausdrücklich angegeben.

J. Wie.

Wirtschaftsethik interreligiös, hg. v. Klaus von Stosch. – Paderborn: Schöningh 2014. 175 S. (Beiträge zur Komparativen Theologie, 12), kt € 24,90 ISBN: 978–3–506–77283–1

Wirtschaftsethische Fragen gehören zu den zentralen weltweiten Herausforderungen. Angesichts von Pluralisierung und Globalisierung stellt sich die Aufgabe, diese Fragen vor dem Hintergrund unterschiedlicher religiöser und philosophischer Traditionen zu diskutieren. Dem widmet sich der zwölfte Band der Reihe *Beiträge zur Komparativen Theologie*. Im Unterschied zu anderen Titeln der Reihe enthält der Band nicht nur christlich- und islamisch-theologische Beiträge, sondern auch solche mit Blick auf Judentum, Hinduismus und Buddhismus. Ziel ist eine „interreligiöse Wirtschaftsethik", deren Fokus der Hg. Klaus von Stosch auf folgende knappe Formel bringt: „Die Wirtschaft ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Wirtschaft." (15f) Asymmetrien ergeben sich dadurch, dass vier Beiträgen aus christlicher Perspektive je nur ein Beitrag aus den anderen Religionen gegenübersteht. Während sich mehrere Beiträge mit dem Finanzsystem beschäftigen, haben ein christlicher und ein wirtschaftswissenschaftlicher Beitrag einen dezidiert unternehmensethischen Fokus. Die Vf. gewähren interessante Einblicke in teils wenig beachtete

Diskussionen, z. B. im Bereich buddhistischer Wirtschaftsethik (*Karl-Heinz Brodbeck*). *Elisa Klapheck* entlarvt das biblische Zinsverbot als „Mythos" und sieht dessen Stoßrichtung in einer „absolute[n] Mitverantwortung" (68). Ob das islamische Finanzsystem wirklich eine „funktionsfähige Alternative zum konventionellen Finanzsystem" (89) bietet, wie es *Idris Nassery* postuliert, bedarf weiterer Diskussionen. Der Band dokumentiert den Anfang einer zukunftsweisenden Debatte, auch wenn die jeweiligen Positionen weitgehend nebeneinander stehen und bis auf die Einführung des Hg.s nicht erkennbar ist, welche interreligiösen Konsequenzen und Lernschritte die einzelnen Vf. aus dem Gespräch miteinander gezogen haben.

H. Sch.

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

Sozialethik

Böhm, Otto / Katheder, Doris: Grundkurs Menschenrechte. Band 5: Artikel 24–30. Die 30 Artikel. Kommentare und Anregungen für die politische Bildung. – Würzburg: Echter 2015. 243 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-429-03525-9.

Ethische Herausforderungen der Energiewende, hg. v. Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster. – Münster: Aschendorff 2015. 297 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 56), kt € 38,00 ISBN: 978-3-402-10988-5.

Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozialethische Reflexionen, hg. v. Anna Maria Riedl / Anna Kroll / Felix Krause / Michael Hartlieb. – Münster: Aschendorff 2015. 202 S. (Forum Sozialethik, 15), kt € 29,90 ISBN: 978-3-402-10641-9.

Interreligiöser Dialog

Bollag, Michel / Rutishauser, Christian: Ein Jude und ein Jesuit im Gespräch über Religion in turbulenter Zeit. – Ostfildern: Grünewald 2015. 211 S., pb. € 19,99 ISBN: 978-3-7867-3045-3.

Theologien in ihrer kulturellen Prägung. Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen, hg. v. René Dausner / Joachim Eck. – Regensburg: Pustet 2014. 268 S. (Eichstätter Studien, 72), geb. € 34,95 ISBN: 978-3-7917-2626-7.

Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Eneida Jacobsen. – Innsbruck: Tyrolia 2016. 526 S. (Salzburger Theologische Studien, 54/interkulturell, 16), pb. € 49,00 ISBN: 978-3-7022-3496-6.

Shenk, David W.: Christen begegnen Muslimen. Wege zu echter Freundschaft. – Schwarzenfeld: Neufeld 2015. 217 S., pb. € 14,90 ISBN: 978-3-86256-069-1.

Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven, hg. v. Christian Ströbele / Anja Middelbeck-Varwick / Amir Dziri / Muna Tatari. – Regensburg: Pustet 2016. 325 S. (Theologisches Forum Christentum – Islam), pb. € 26,95 ISBN: 978-3-7917-2775-2.

Theologie und Gesellschaft

Die Verfassung der Freiheit und das Sinnbild des Kreuzes. Das Symbol, seine Anthropologie und die Kultur des säkularen Staates, hg. v. Christoph Böhr. – Wiesbaden: Springer 2016. (X) 355 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 59,99 ISBN: 978-3-658-11197-7.

Göller, Thomas: Der Himmel unter mir. Messiers Kometenjagd. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2014. 300 S., brosch. € 38,00 ISBN: 978-3-8260-5511-9.

Herrmann, Horst: Befreit Gott von den Gläubigen! Eine Liebeserklärung an Gott. – Marburg: Tectum 2015. 327 S., pb. € 18,95 ISBN: 978-3-8288-3638-9.

Europa – Wertegemeinschaft oder Wirtschaftsunion? Zur Prägekraft des Katholizismus in Mitteleuropa, hg. v. Peter Klasvogt / Stefan Klug. – Paderborn: Bonifatius 2015. 179 S., pb. € 19,90 ISBN: 978-3-89710-615-4.

Rütten, Bastian: Kunst küsst Kirche. Kulturkirchenarbeit praktisch. – Paderborn: Bonifatius 2016. 171 S., kt € 19,90 ISBN: 978-3-89710-634-5.

Wahle, Stephan: Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft. – Freiburg: Herder 2015. 432 S., geb. € 39,99 ISBN: 978-3-451-34800-6.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
PD Dr. Thomas Bauer, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
PD Dr. Wolfgang Baum, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Jun.-Prof. Dr. Wolfgang Beck, Offenbacher Landstr. 224, 60559 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
Prof. Dr. Anton A. Bucher, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Dr. Mwandayi Canisius, P. Bag 9055, Gweru, Zimbabwe
Dr. Joachim Eck, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Dr. Sigrid Eder, Heinrichstr. 78B, 8010 Graz, Österreich
Prof. Dr. Thomas Eggensperger OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Dr. Jyri Hasecker, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Prof. Dr. Michael Haspel, Zinzendorfhaus, 99192 Neudietendorf
PD Dr. Rudolf B. Hein, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Ferenc Herzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Dr. Bernd Jaspert, Aura 9, 36142 Tann (Rhön)
Dr. Klaus Kleffner, Domplatz 8, 48143 Münster
Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Stefan Klug, Mindener Str. 12, 48145 Münster
Dr. Magnus Lerch, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Martin Lörsch, Universitätsring 19, 54296 Trier
PD Dr. Liborius Olaf Lumma, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Martin Lüstraeten, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Dr. Dominik Matuschek SJ, Hasseler Richtweg 75, 40229 Düsseldorf
Prof. Dr. Andreas Michel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, 50923 Köln
Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, Postfach 1406, 56174 Vallendar
Dr. Thorsten Paprotny, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Klemens Richter, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Dr. Olaf Rölver, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, 50923 Köln
Prof. Dr. Arnulf von Scheliha, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Wolfgang Schönig, Ostenstr. 26, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Thomas Schüller, Robert-Koch-Str. 40, 48149 Münster
Prof. Dr. Alois Stimpfle, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
Prof. Dr. Andrea Tafferner, Piusallee 89, 48147 Münster
Dr. Christine Treu, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg
Prof. Dr. Robert Vorholt, Postfach 4466, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Dr. Christian Wetz, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Fakultät IV, 26111 Oldenburg
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 80572 Eichstätt
Dr. Lic. Iur. Can. Martin Zumbült, Horsteberg 11, 48143 Münster

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Hüfferstr. 27, 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, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

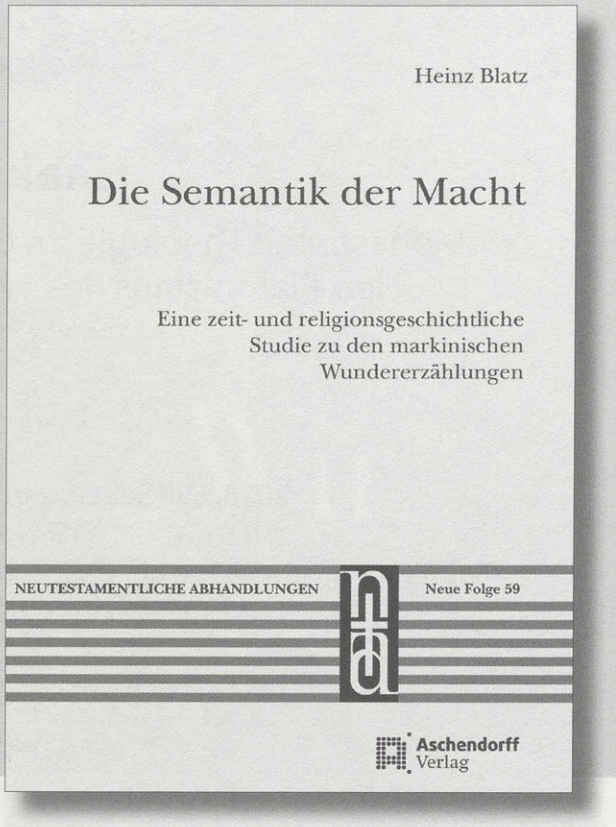
© 2016 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

Heinz Blatz

Die Semantik der Macht

Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen

2016, VIII und 391 Seiten, geb. 56,– € | sFr 75,–.
ISBN 978-3-402-11442-1
Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 59



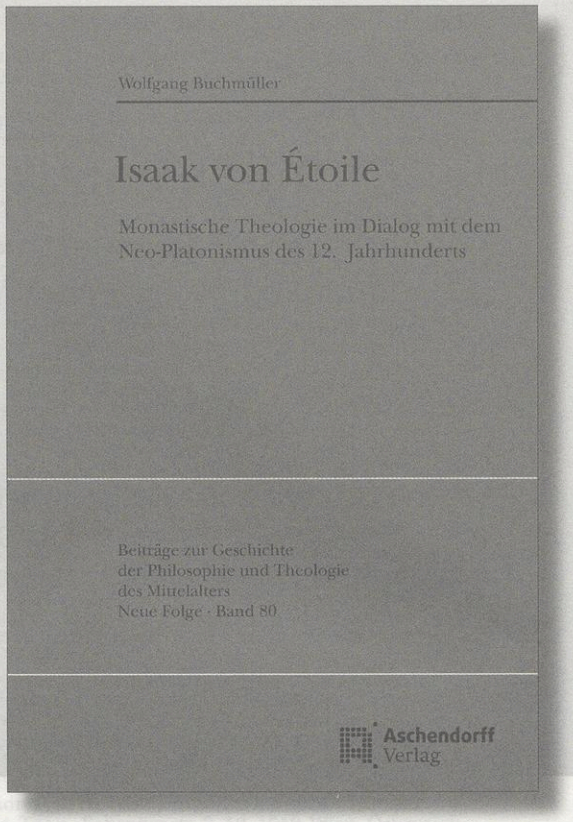
Die spezifische Titulierung der markinischen Wundererzählungen als Machttaten und die auffällige Häufung von Machtbegriffen innerhalb dieses Textkorpus stellen den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit dar. Anhand der leitenden Termini wird die „Semantik der Macht" auf ihren alttestamentlich-jüdischen wie auch griechisch-römischen Hintergrund hin befragt, um das besondere markinische Profil innerhalb der urchristlichen Literatur herauszuarbeiten. Besonderen Stellenwert erhält in diesem Kontext die Herrschaftsdarstellung Vespasians, insofern der Autor die Abfassung des Markusevangeliums eng mit dem Aufstieg Vespasians zum Kaiser verknüpft. Das Markusevangelium, so die These, reflektiert dessen Aufstieg nicht nur in seinem Design und in seiner Sprache, sondern auch in den Wundererzählungen. Diese werden vom Evangelisten gegen die herrschende bzw. propagierte Kaiserideologie subversiv in Stellung gebracht. Aus dieser Perspektive heraus gewinnen die Texte neue Konturen und ebenso an Brisanz. Methodisch arbeitet die Studie vor allem semantisch, zeit- und religionsgeschichtlich. Soweit es die konkrete Textauslegung betrifft, kommen aber auch literarkritische und redaktionsgeschichtliche Verfahren zur Anwendung.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Wolfgang Buchmüller

Isaak von Étoile

Monastische Theologie im Dialog mit dem Neo-Platonismus des 12. Jahrhunderts



2016, 690 Seiten, kart. 74,– € | sFr 104,–.
ISBN 978-3-402-10291-6
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 80

Isaak von Étoile (ca. 1110–1174/75) gilt als der „spekulativste Kopf seines Ordens", da er in seinem umfangreichen Werk die Spiritualität der Monastischen Theologie mit der philosophischen Gotteslehre des sog. Platonismus des 12. Jh. verbindet und mit der Rezeption der negativen und mystischen Theologie des Dionysius verknüpft. Aufgrund enigmatischer Anspielungen in seinen Sermones galt Isaak von Étoile zudem als das große Rätsel von Cîteaux (Louis Bouyer). Durch sorgfältige Text- und Begriffsanalysen und die Heranziehung von Parallelen bei zeitgenössischen Autoren lassen sich vielfältige Zusammenhänge aufklären. Auch wenn uns Isaak nun als Teil eines intellektuellen und politischen Dramas entgegentritt, beträchtliche Aporien bleiben bestehen.

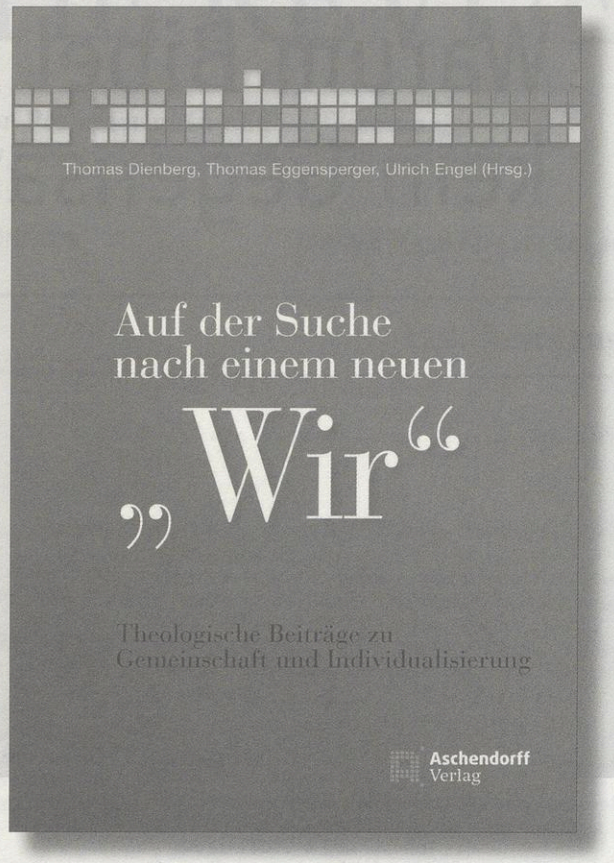
Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger /
Ulrich Engel (Hrsg.)

Auf der Suche nach einem neuen „Wir“

Theologische Beiträge zu
Gemeinschaft und Individualisierung

2016, 202 Seiten, geb. 24,80 € | sFr 43,50.
ISBN 978-3-402-13021-6



Gemeinschaftsleben und Gemeinschaftsformen stehen heute mehr denn je auf dem Prüfstand. Immer mehr Menschen sind in virtuellen sozialen Netzwerken unterwegs. Sie pflegen dort ihre Freundschaften und Beziehungen, auf ganz andere Art und Weise als in der ‚realen' Welt – oder hat sich beides mittlerweile einander angeglichen? Traditionale Institutionen wie Ehe und Familie verlieren ihre Gestalt. Patchwork, Partnerschaft auf Zeit, Lebensabschnittsgefährten und Projekt-Gemeinschaften, denen man sich für kurze Zeit anschließt, um dann wie bei einem Schwarm wieder auseinander zu gehen: Das sind vielfach heute gelebte Gemeinschaftsformen.

Und doch wird die Sehnsucht nach tragenden, dauerhaften Vergemeinschaftungen immer lauter.

Die Autorinnen und Autoren, allesamt Dozierende der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster, erkennen in diesen Entwicklungen eine zentrale Herausforderung für pastorale Praxis, spirituelle Haltung und theologische Reflexion. Aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten sie das Phänomen ‚Gemeinschaft' und fragen nach den Bedingungen für eine neues „Wir“. Der Sammelband ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Gemeinschaft und Individualisierung. Was hält Gesellschaft, Kirche und Orden zusammen?“ der Hochschule und des Institut M.-Dominique Chenu Berlin entstanden.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Warum Bibel und Aufklärung kein Gegensatz sind



Das neue Buch des bekannten Neutestamentlers Gerhard Lohfink möchte zeigen, in welchem Ausmaß bereits das Alte Testament Aufklärung leistet, und wie durch Jesus und die Kirche diese Aufklärungsarbeit fortgeführt und vertieft wurde. Auf der Grundlage dieser jüdisch-christlichen Aufklärungsgeschichte geht es um die Vernunft des Glaubens, die in diesen Tagen immer wieder zur Debatte steht. Dabei möchte die Darstellung nichts vom Geheimnis des Glaubens wegnehmen, sondern seine Vernünftigkeit aufleuchten lassen.

Gerhard Lohfink
Im Ringen um die Vernunft
Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung
560 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 29,99 / SFr 39.90 / € [A] 30,80
ISBN 978-3-451-31239-7

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2016** | **112. Jahrgang**

Update (Birgit Hoyer) . . . . . Sp. 267

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 281

Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion, hg. v. Christof Landmesser / Andreas Klein (Georg Steins)

Schoors, Antoon: Ecclesiastes (Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Dohmen, Christoph: Exodus 1–18 (Ulrich Dahmen)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 290

Stegemann, Wolfgang: Streitbare Exegesen. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hg. v. Klaus Neumann (Eckart David Schmidt)

Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögtle, hg. v. Lorenz Oberlinner / Ferdinand R. Prostmeier (Eckart David Schmidt)

Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive, hg. v. Stefan Alkier / Ioan Dumitru Popoiu. Unter Mitarbeit von Alena Schulz (Adrian Schütte)

Klein, Thorsten: Bewährung in Anfechtung. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe (Christoph Stenschke)

Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse, hg. v. Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas (Beate Kowalski)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 298

Thompson, Glen L.: The Correspondence of Pope Julius I. Greek and Latin text and English translation with introduction and commentary (Cornelia Scherer)

Holzem, Andreas: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung (Albrecht Beutel)

Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Claus Arnold)

Christen im Dritten Reich, hg. v. Philipp Thull (Rupert Klieber)

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957, hg. v. Christoph Kösters (Klaus Unterburger)

Ernesti, Jörg: Paul VI. Die Biographie (Rudolf K. Höfer)

Bock, Florian: Der Fall „Publik". Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968 (Joachim Schmiedl)

von Ruthendorf-Przewoski, Cornelia: Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR (Christian Halbrock)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 309

Apollinarius und seine Folgen, hg. v. Silke-Petra Bergjan / Benjamin Gleede / Martin Heimgartner (Peter Gemeinhardt)

Chapman, Mark D.: Theology and Society in Three Cities. Berlin, Oxford and Chicago, 1800–1914 (Andreas Henkelmann)

Roy-Lysencourt, Philippe: Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens (Massimo Faggioli)

Philosophie . . . . . Sp. 313

Köhler, Theodor W.: Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 1
Köhler, Theodor W.: Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 2.1 und 2.2 (Henryk Anzulewicz)

Tetens, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie (Patrick Becker)

Renusch, Anita: Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt (Walter Andreas Euler)

Flasch, Kurt: Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie (David Olszynski)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 322

Casper, Bernhard: Grundfragen des Humanen. Studien zur Menschlichkeit des Menschen (René Dausner)

Ruggieri, Giuseppe: Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta (Isabella Guanzini)

Telser, Andreas S.: Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys (Edmund Arens)

Dogmatik . . . . . Sp. 327

Predel, Gregor: Schöpfungslehre. Gegenwärtig Glauben denken (Thomas Ruster)

Swafford, Andrew Dean: Nature and Grace. A new Approach to Thomistic Ressourcement (Wolfgang W. Müller)

Schultheis, Dominik: Die Katholizität der Kirche. Versuch einer Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Systematischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum (Ralf Miggelbrink)

Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, hg. v. Ulrike Link-Wieczorek (Markus Lersch)

Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger, hg. v. Gerhard Nachtwei (Manfred Gerwing)

Spiritualität . . . . . Sp. 334

Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, hg. v. Heinz Streib / Barbara Keller (Jan Loffeld)

Gesundheitssorge und Spiritualität im Krankenhaus, hg. v. Walter Schaupp / Wolfgang Kröll / Johann Platzer (Doris Nauer)

Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie, hg. v. Isabelle Noth / Claudia Kohli Reichenbach (Doris Nauer)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 338

Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung. Religionspädagogik als Autobiographie, hg. v. Horst F. Rupp / Susanne Schwarz (Christian Grethlein)

Grümme, Bernhard: Öffentliche Religionspädagogik. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten (Ulrich Riegel)

Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck (Eva Katharina Gruber)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 342

Steinacker, Peter: „Erlösung ward der Welt zuteil". Säkularisierung und die Oper des 19. Jahrhunderts (Ulrich Engel)

Gerber, Uwe: Fundamentalismen in Europa. Streit um die Deutungshoheit in Religion, Politik, Ökonomie und Medien (Sonja Angelika Strube)

Höhne, Florian: Einer und alle. Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche (Thomas Laubach [Weißer])

Ruhstorfer, Karlheinz: Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur (Eberhard Tiefensee)

Ellis, Robert: The Games People Play. Theology, Religion and Sport (Frank Martin Brunn)

Fischer, Ernst Peter: Die Verzauberung der Welt. Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften (Ulrich Lüke)

Update

Von Birgit Hoyer

Es scheint die Zeit der (pastoral-)theologischen Updates zu sein: Die „Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen" sucht nach ihrem Selbstverständnis und nach der theoretischen Grundlegung von Pastoraltheologie als Wissenschaft; die Univ. Bamberg – mittlerweile ohne Theol. Fak. – bietet unter dem Logo „Update Theologie" öffentliche Vorträge zum Stand theologischer Forschung an; die Gemeindeberatung der Erzdiözese München fragt genau wie dieser Leitartikel: Was sind die Trends in der Praktischen Theologie? Was wird gedacht, geforscht, gelehrt, getan neben, gegen, hinter oder mit den öffentlich sichtbaren Hypes um „Kirche Sinus" und Papst Franziskus, mit denen der Pastoraltheologie die Gunst der Stunde zu schlagen scheint? Sinus-Milieu-Studien sind als neuer Geschäftsbereich in die Praktische Theologie vorgedrungen und Papst Franziskus erscheint als pastorales Gesicht einer in ihren Positionen unveränderten, in manchen Landstrichen der Erde erstarrten Kirche.

Verpasste und genutzte Chancen Praktischer Theologie

Mit Hypes und Updates sind die Veröffentlichungen der Theologie im deutschsprachigen Raum eher weniger befasst. Dagegen suchen Nachwuchswissenschaftler wie Stefan Gärtner, Tobias Kläden und Bernhard Spielberg als Hg. in ihrem von der DFG geförderten Projekt *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen* nach Ordnungen und Linien in den spätmodernen Profilen ihrer Vorgängergeneration.[1] Von einem linearen Zeitbegriff des „Früher" und „Später" ausgehend fragen die Hg., „ob und wie die Praktische Theologie bei der Zeit ist und war" und ob „frühere Vertreter des Fachs bereits spätmoderner geprägt gewesen sein [könnten] als die heutigen Zeitgenossen" (9). Offenbar bestand dabei die Gefahr des „pastoraltheologischen ‚Väter- und Müttermord[es]'" (11), weswegen bereits im Vorwort eine deutliche Distanzierung notwendig erschien. Die Angst vor allzu kritischer Auseinandersetzung kennzeichnet die nicht näher begründete Auswahl der „früheren" Vertreter/innen der Praktischen Theologie und macht die Publikation in ihrem Hauptteil zu einem interessanten Lesebuch von Portraits, die nebeneinander gestellt, aber nicht miteinander ins Gespräch gebracht werden. Auch die Kommunikation im Projekt der Nachwuchswissenschaftler scheint – spätmodern sehr untypisch – ohne Konflikte sehr organisch auf das vorliegende Format zugelaufen zu sein.

„Seine konkreten Arbeitsschritte lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Zunächst wurden sehr breit typisch spätmoderne Eindrücke, Erfahrungen, Theorieelemente und Phänomene gesammelt, die dann zu zentralen Signaturen der Spätmoderne verdichtet wurden. Diese ausgewählten Signaturen sollten eine Analyse der Spätmodernefühligkeit der Praktischen Theologie erlauben. Sie ermöglichen eine Topografisierung, bei der die spätmoderne Verfassung der Disziplin sowohl selbstkritisch erhoben als auch mit dem Blick auf mögliche Veränderungsperspektiven beschrieben werden kann (2. Teil)." (11f)

Leben in die pastoraltheologische Nabelschau bringen auf erfrischende Weise die drei Kommentatoren des Bandes, deren Hereinnahme den Hg.n hoch anzurechnen ist. Besonders *Hans-Joachim Sander* legt den Finger in die Wunde des unreflektierten Sprungs von in ihrer Findung und Auswahl nicht näher erläuterter Signaturen in eine Topografisierung, die weniger bis gar nicht topoi entdeckt, sondern hinter der sich eher eine Kategorisierung vermuten lässt. Sander formuliert den enormen

„Anspruch, mit dem sich die hier auftretenden Praktischen Theologinnen und Theologen sichtbar machen. Vor ihrem Mut kann ich nur den Hut ziehen, aber der Kommentator muss sie auf die Zumutung darin verweisen. An den erhobenen Signaturen der Spätmoderne müssen sie ausweisen, ob ihr topographisches Programm stimmig und leistbar ist. Es muss wirklich alles getroffen sein, was für die Lokalisierbarkeit des christlichen Glaubens in spätmodernen Handlungsgefügen unausweichlich ist." (321f)

Dabei bleibt die angekündigte selbstkritische Perspektive weitgehend zugunsten einer selbstreferentiellen verborgen. Sander merkt deshalb an:

„Obwohl die hier aufgestellte Topographie die sprichwörtliche ‚Kirche im Dorf' überschritten hat, bleibt ihr Habitus von der Zentralperspektive geprägt. Den Signaturen werden deshalb auch keine *topoi* gegenübergestellt, mit denen man in der spätmodernen Landschaft erkennbar wird." (322)

Zu einem wirklichen Schlüssel für die diesem Leitartikel zugrunde gelegten Publikationen und Forschungsrichtungen und damit zu einem Medium zur Aufschließung der praktisch-theologischen (Forschungs-) Räume in inhaltlicher wie methodischer Hinsicht wurde in der thematischen Auseinandersetzung das Buch von Stefan Schütze *Heute glaubwürdig von Gott reden. „Gott", „Mensch" und „Welt" im 21. Jahrhundert.*[2] Schütze versteht es in faszinierender Weise, die Lesenden in sein Nachdenken der Gedanken anderer Denkerinnen und Denker, sein eigenes ringendes Nachgehen um einen wahrhaftigen Glauben an Gott mit hineinzunehmen. Mit großer Verve tritt er in die transnationale Kommunikation mit deutsch- und englischsprachigen Theolog/inn/en verschiedener Generationen ein und scheut sich nicht, sich selbst mit seinem eigenen Leben, seinem Glauben und seiner (Berufs-)Biografie den Lesenden auszusetzen. Diese Offenlegung macht ihn zugleich selbst äußerst glaubwürdig. Aus diesem im positivsten Sinn des Wortes Selbstbewusstsein oder Eigenstand gelingt ihm eine spielerisch-künstlerische Textform, die die Grenzen herkömmlicher theologischer Formate tatsächlich mutig überschreitet. Im Eingang der jeweiligen Auseinandersetzung benennt er die Literatur, auf die er sich in seinem Nachdenken bezieht. Um Sprachbarrieren zu überwinden, setzt er neben den englischen Originaltext seine Übersetzung. Schütze stellt die Textpassagen seiner Gesprächspartner/innen in den Raum und formuliert dazu seine Gedanken über einen „für mich heute trag- und sagfähigen Glauben" (Vorwort).

„Meine damit verbundene Denkbewegung ist über weite Strecken *rezeptiv*, d.h., sie gewinnt ihre Gestalt und ihre Richtung durch die Rezeption für mich ungemein erhellender und inspirierender, internationaler theologischer Grundlagenwerke der letzten Jahrzehnte bis heute, die, meine ich, die *Landschaft* globalen theologischen Nachdenkens nachhaltig verändert haben." (Vorwort)

Der Vf. benennt und stellt sich seinen Aporien und entdeckt in der „Sackgasse" „postmoderne" Versuche einer Rede von Gott „über die Transzendenz" hinaus, die „eine echte, unerwartete und beglückende Entdeckung für mich darstellen" (Vorwort). Seine Richtlinie für den Gang durch verschiedenste theologische Räume ist die Frage:

„Wie würde ich ein theologisches Fragen und Sprechen heute konturieren, das mich selbst spirituell und existentiell befriedigen kann, und mir so auf jeden Fall für mich persönlich heute hilfreich und zukunftsfähig erscheint?" (Vorwort)

Bei Gerd Theißen[3] lautet die Frage zugespitzt, „wie man angesichts der Religionskritik der Neuzeit Glauben und Religion so definieren kann, dass sie den kritischen Anfragen an sie von der Aufklärung bis zur Entwicklung des heutigen wissenschaftlichen Weltbildes ‚standhalten'." (15) Mit Wilfried Cantwell Smith geht Schütze in die Gegenüberstellung von „Glauben" („faith") und „Glaubensvorstellungen" („beliefs"). Für die eigene Formulierung von Glaubensvorstellungen gilt nach Cantwell Smith:

„Unsere eigene Konzeptualisierung des Glaubens [‚faith'] und des vom Glauben [‚faith'] aus betrachteten Universums […] muss die größtmögliche Annäherung an die Wahrheit sein, zu der wir uns erheben (erhoben werden) können." (18)[4]

Für Schütze folgt daraus:

„‚Wahrheit transzendiert nicht nur den Wahrheitshorizont eines jeden von uns, sondern auch die Summe all unserer (möglichen) Wahrnehmungen. Daher kann prinzipiell jeder Beobachter und jede Beobachterin etwas von der Wahrheit einer jeden Person – einer jeden Gruppe – der Menschheitsgeschichte in Vergangenheit und Gegenwart lernen.' Das Ziel solcher Begegnungen mit anderen Glaubens- und Denkwelten kann dabei aber nicht die ‚größtmögliche Gleichförmigkeit der Glaubensmeinungen (‚similiarity of belief')' sein, sondern die ‚Gleichförmigkeit der Glaubenshaltungen (‚faith')'." (18f)

[1] *Praktische Theologie in der Spätmoderne.* Herausforderungen und Entdeckungen, hg. v. Stefan Gärtner / Tobias Kläden / Bernhard Spielberg. – Würzburg: Echter 2014. 332 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 89), brosch. € 36,00 ISBN: 978–3–429–03652–2.

[2] *Schütze*, Stefan: *Heute glaubwürdig von Gott reden.* „Gott", „Mensch" und „Welt" im 21. Jahrhundert. – Hamburg: disserta 2014. 352 S., pb. € 49,99 ISBN: 978–3–95425–672–3.

[3] Gerd Theißen: *Argumente für einen kritischen Glauben.* Oder: Was hält der Religionskritik stand?, München ^{3}1988.

[4] Zitat im Original (in der Publikation neben der deutschen Textpassage positioniert): „One's conceptualizing of faith, and of the universe perceived from faith, […] must be closest approximation to the truth to which one is capable of raising (being raised)."

2014 formuliert, entfalten Schützes Worte 2016 beinahe prophetische Wirkung und Relevanz, wenn öffentlich krude Ansagen gemacht werden, es könne keinen Euro-Islam geben, „der" Islam sei nicht mit dem Grundgesetz vereinbar, seine Ausübung müsse gar verboten werden.

„Das ‚Doppelgebot der Liebe' ist […] die grundlegende religiöse Orientierung, die der jüdische-christliche Mythos zur Interpretation der Wirklichkeit entwickelt hat" (38).

Dabei nimmt Schütze abermals explizit Bezug auf Smith:

„Der grundlegendste Wert und die elementarste moralische Stoßrichtung dieses Mythos wird im Größten Gebot entfaltet: ‚Du sollst den HERRN, deinen Gott, von ganzem Herzen, mit ganzer Seele, und mit all deinem Denken lieben […] und […] deinen Nächsten wie dich selbst.'" (38)[5]

Schütze benennt damit implizit den Kern Praktischer Theologie, von Theologie überhaupt, den es in (pastoralen) Handlungsräumen zu explizieren gilt. Er formuliert die einfache und so anspruchsvolle Vision und Mission einer Kirche Jesu Christi, die diesen Wert in die gesellschaftlichen Debatten und Verwerfungen penetrant hineinzusagen hat. Nicht in der Werbung und Bindung von Kirchenmitgliedern realisiert sich die missionarische Kraft einer Kirche, sondern im bohrenden Beharren auf diesem grundlegendsten Wert gegen das Gebrüll nach Grenzzäunen und Mauern und einen als Schutz nationalen Volkstums deklarierten nur dürftig versteckten Rassismus. Indem Schütze darum ringt, „[h]eute glaubwürdig von Gott [zu] reden", zeigt er pastoraltheologische Grundlinien auf, die Reflexionsanstöße auch für ethische Standards des Christentums bieten:

„Nach den eigenen ethischen Standards muss das Christentum darum, will es sich selbst treu sein, den Menschen aller Religionen mit jener grundlegenden Achtung und Anerkennung ihrer eigenen Glaubenserfahrungen und Glaubenshaltungen begegnen, wie es einer pluralistischen Religionstheologie entspricht." (43)

Es muss christlichen Kirchen, Parteien und Gesellschaften daher die Schamesröte ins Gesicht treiben, wenn Menschen im Namen Christi ihrer Menschenverachtung ungeniert Ausdruck verleihen. Schütze verweist auf Keith Ward[6], welcher den Versuch unternimmt, „den christlichen Glauben durch grundlegende ‚Revision' seiner traditionellen Inhalte auf eine neue Ebene seiner Bedeutung für die menschliche […] ‚Frage nach der Wahrheit' in einer wissenschaftlich, ethisch und religiös globalisierten Welt zu heben" (55):

„Tatsächlich leben wir in einer aufregenden neuen Zeit, die uns die Möglichkeit gibt, über die exklusiv schriftbezogenen Religionen der Vergangenheit hinaus zu gelangen zu einer zukünftigen vom Geist geführten globalen Religion, in der neue Wissenschaft, Moralität und Spiritualität den Rückhalt für eine neue Vision menschlicher Ganzheit und Verantwortung bieten können." (55f)[7]

Ward führt weiter aus:

„Jedoch genau eine solche Veränderung ist es, die ich heute für die wichtigste Revision halte, die wir in religiösen Fragen brauchen. Wenn wir akzeptieren, dass nichts sicher oder unveränderlich ist, öffnet sich der Raum für eine Form des Glaubens, die intellektuelle Redlichkeit, Bescheidenheit und Hingabe verbinden kann. […] Anders gesagt glaube ich, dass das Neue Testament jede Form des christlichen Fundamentalismus von Grund auf unterminiert, und uns verpflichtet, den fortdauernden Revisionismus eines fragenden Glaubens zu akzeptieren." (56f)[8]

Schütze verpflichtet sich in seinen Auseinandersetzungen immer deutlicher einer pluralistischen Theologie und entwickelt implizit ein Konzept einer Praktischen Theologie der Vielfalt über die Enge pastoraltheologischer Standesvergewisserung hinaus:

„Ein solches Konzept, so Ward, ‚eröffnet die Möglichkeiten einer konvergenten Spiritualität, die versucht, so viele Einsichten wie möglich in eine immer weiter werdende Vision aufzunehmen und dabei Unterschiede im Verstehen willkommen heißt, während sie allen exklusiven, autoritativen und endgültigen Wahrheitsansprüchen eine Absage erteilt.'" (60)

Dieses Konzept buchstabieren Dialogpartner wie Wilhelm Gräb[9] in ein grundlegend verändertes Verhältnis von Kultur und Religion: „Die Kultur wird nicht mehr von der Religion dominiert, sondern die Religion wird von ihrem Beitrag für die Kultur her beurteilt." (230) Theologie muss „lernen, von ‚Gott' im Horizont der Unbedingtheitserfahrungen im menschlichen Leben neu zu reden" (230f). Der Wandel wird offensiv weitergedacht:

„Für unser Leben wichtig ist die Öffnung für die Religion, nicht die Rede von Gott. […] Wie Theißen interpretiert Gräb die Gotteserfahrung dabei als grundlegende *Resonanzerfahrung* von Menschen mit der sie umgebenden Wirklichkeit." (231f)

Unbedingtheitserfahrungen im menschlichen Leben oder milieusensible Pastoral?

Erfreulich ist die Erkenntnis in der Beschäftigung mit der pastoraltheologischen Publikationslandschaft, dass sich die große Mehrheit ihrer Vertreter/innen in den Kernaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils trifft. Die Öffnung der Fenster verkehrt sich allerdings vielfach in eine Verengung des Blicks, z. B. durch das Aufsetzen der „Sinus-Brille". Was gewinnt die Kirche, was die Gesellschaft an der Kirche durch das Wahrnehmen der Wirklichkeiten in den Marktforschungsrastern des Sinus-Instituts? Dass das Evangelium, dass der Glaube, dass Gott unzählige Facetten hat; dass Kirche den Markt nicht mehr über Meinungsmonopole beherrscht; dass sie unter Konkurrenzdruck geraten ist – unter den „Anbietern" von Religion, unter den religionsfernen oder religionsneuen und gerade darin religionsnahen Anbietern von Wohlgefühl; dass sie in den Netzen des Kapitalismus unter Leistungsdruck geraten ist, ist hinlänglich in Religionssoziologie und Pastoraltheologie belegt.

Im Vorwort zu ihrer Publikation *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*[10] analysieren die Hg. *Caroline Wolanski* und *Matthias Sellmann* 2013 als eine Erkenntnis der damals sechsjährigen Geschichte mit sozialen Milieus:

„Man erfuhr, dass es bestimmte Muster der Bewertung, der Verarbeitung und der Inszenierung kultureller Impulse gibt. […] Ja man musste über die Heuristik verschiedener Kulturmuster erkennen, dass auch die Kirche mit einem bestimmten Stil und einer bestimmten Alltagsästhetik wahrgenommen wird [….], dass es Stilwelten gibt, von denen man als normaler Kirchlicher wenig weiß und in denen eine organisierte kirchliche Präsenz ganz unselbstverständlich ist." (7)

Die Hg. teilen ihrerseits die Rezeptoren der Sinus-Milieu-Studien in unterschiedliche Gruppen ein: Die Gruppe der Überforderten lässt sich „von der Frage stressen: ‚Wie können wir denn alle erreichen?'" (7), die hoffen, „man habe auch eine gemeinsame Sprache gelernt und könne sich in der Analyse gut bewegen. Was aber jetzt wie und von wem zu tun sei, das sei unklar und lähme den ‚Betrieb'." (8) Die Nicht-Überforderten sehen in den Milieus dagegen die Chance, „aus der intuitiv bereits vorher stark gespürten Ahnung einer kulturellen Verengung herauszukommen" (8). Weitere drei Jahre sind nach der Ankündigung im Vorwort, dass die „theologisch-substantielle Arbeit, die über bloße Rezeption hinausgeht, […] sich erst in diesen Monaten" formiert, ins Land gezogen. Könnte es sein, dass der Sinus-Kaiser kein theologisches Kleid anhat? An Stelle einer Antwort wird der Hybris gehuldigt:

„Und mindestens als Seh-Hilfe sind die ‚Sozialen Milieus' heute so eingeführt und bekannt, dass man sich fragt, wie man überhaupt ohne solche Instrumente professionell sozialräumliche Pastoral verantworten soll." (8)

Die Menschen in manchen Pfarreien scheinen die Nacktheit des Hype durchaus erkannt zu haben, wie die Hg. selbst formulieren:

„Entgegen einer eventuell manifesten Übersättigung auf der Gemeindeseite kann und will die Organisationsseite der Kirche nicht auf das für sie wertvolle Instrument der Milieuforschung verzichten." (10)

Es stellen sich die Fragen: Wer ist Kirche? Wer ihre Organisationsseite? Und warum will die Organisation nicht auf die Ordnung der Wirklichkeit durch Milieus verzichten? Kann es sein, dass die Wirkungslosigkeit Methode hat?

Kirche bleibt in der Publikation im Vergleich zu den scharf gezeichneten Milieus merkwürdig unscharf, im Letzten aber durchgehend ein

[5] Zitat im Original: „The most basic value and moral thrust of this myth is set forth in the Great Commandment: ‚You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul and with all your mind […] and […] you shall love your neighbor as yourself.'"

[6] Keith Ward: *A Vision To Pursue.* Beyond the Crisis in Christianity, London 1991.

[7] Zitat im Original: „In fact we live in an excitingly new time of opportunity to move beyond the exclusively scriptural faiths of the past towards a future Spirit-led global faith, wherein new science, morality and spirituality can sponsor a new vision of human wholeness and responsibility."

[8] Zitat im Original: „However, this is precisely the move that I have come to think is the most important revision that is called for in matters of religion. If we accept that nothing is certain or unrevisable, a form of faith […] is opened up which can combine intellectual honesty, humility and commitment. […] In other words, I believe that the New Testament thoroughly undermines any form of Christian fundamentalism, and compels one to accept the continual revisionism of a questioning faith."

[9] Wilhelm Gräb: *Sinn fürs Unendliche.* Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002; ders.: *Sinnfragen.* Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.

[10] *Milieusensible Pastoral.* Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, hg. v. Matthias Sellmann / Caroline Wolanski. – Würzburg: Echter 2013. 271 S., kt € 19,80 ISBN: 978–3–429–03518–1.

unveränderlich gesetzter Gegenentwurf zur Welt. An diese Kirche ist die Frage zu richten, warum Sinus-Milieus hier so gut ankommen. Warum sieht sich die Organisationsseite als auf sie angewiesen? Welche Ziele verfolgt diese Kirche in der Beschäftigung mit den Milieus? Bisher erlebt sich diese Kirche offensichtlich im Blick auf die Milieus der Sinus-Studien. Erkennt sich gerade auch die „Organisationsseite" der Kirche in ihrem Milieu, hört sie ihre Botschaft aus diesem Milieu heraus gesprochen, ist sie sich ihres Milieublicks bewusst? In den Publikationen von Matthias Sellmann, der bereits genannten wie aber auch *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen. Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung*[11] bleibt Kirche die unbekannte, unbeteiligte Dritte, das Außen der Sinus-Welten:

„Die vielleicht entscheidende und wichtigste Erkenntnis der modernen Lebensweltforschung besteht in der Einsicht, dass Kirche nur ca. zwei bis drei von zehn Milieus erreicht. Unter ‚erreichen' versteht die entsprechende Sinus-Studie für die katholische Kirche aus dem Jahr 2005 nicht eine gelegentliche Berührung mit Glaube und Gemeinde, etwa aus Anlass der Teilnahme an einer Kasualie. ‚Erreichen' soll in diesem Zusammenhang einen prägenden Einfluss auf die Lebensgestalt eines Menschen meinen." (29)

Solche Definitionen nehmen die Bedingungen postmoderner Moderne nicht ernst, sondern zeugen von eher vormodernen Sichtweisen, in denen lineare Prägungen überhaupt noch möglich schienen. Kirche stellt sich in den genannten Publikationen gemeindlich verfasst für Menschen im traditionsorientierten, konservativ-etablierten Milieu dar. Auch hier bleiben die Kriterien für die angeblich gelingende Glaubenskommunikation im Dunkeln. Entlarvend wie befremdend formuliert *Heinzpeter Hempelmann* daher in dem Sammelband *Milieusensible Pastoral*:

„Es geht darum, dass die Milieusensibilisierung das Zeug hat, dass Volkskirche das Volk neu entdeckt; dass missionarische Volkskirche dadurch endlich und wirklich wieder missionarisch wird." (34)

Generieren Sinus-Milieu-Studien tatsächlich theologische Inhalte, zumal neue? Sellmann kündigt in *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen* an, den Menschen der verschiedenen Milieus zuzuhören. Die Ausführungen zeigen sich jedoch eher als Zuordnung theologischer Positionen zu unterschiedlichen Milieus. Die Treue Gottes für „die Traditionellen", die Versöhnung für „die Bürgerliche Mitte" etc. Aus seiner Perspektive als Theologe erklärt Sellmann, wie Menschen in den Mustern der Milieus glauben, was sie von Gott halten, welchen Gott und welche Kirche sie brauchen. Wie kommt Matthias Sellmann eigentlich vom Sehen zum Hören? Mit wem tauscht er sich aus? Am Ende bleibt die Frage offen, ob sich die christliche Botschaft in soziale Milieus zerlegen lässt und warum das Sinn machen sollte.

Es ist ein ebenso eng kirchenbezogener Blick auf die Gegenwart, mit dem Martin Werlen in seinem Büchlein an die Öffentlichkeit tritt.[12] Angekündigt als ein Buch, das Staub aufwirbelt, entpuppt sich der Inhalt jedoch als recht unaufregende Sammlung von Allgemeinplätzen und guten Ratschlägen, wie z. B.:

„Die Kirche ist Leib Christi. Wir sind Tempel des Heiligen Geistes. Das vergessen wir oft, wie die Christinnen und Christen in Korinth. […] Wenn ich äußerlich auch alles mitmache in der Kirche, aber nicht in einer lebendigen Beziehung mit Christus lebe, bin ich ein NoBody. Wenn wir schöne Gebäude bauen, sanieren und pflegen, aber nicht in einer lebendigen Beziehung mit Christus leben, sind wir ein NoBody. Aber: Wir sind zu mehr berufen, zu viel mehr." (97)

Bei Exerzitien führt der Vf. nach eigener Information eine Regel ein: „Wem es langweilig wird, kann den Antrag auf Abbruch stellen." (6) Diesem Antrag darf man getrost bereits zu Beginn der Ausführungen stattgeben.

Kulturtheologie statt Gemeindetheologie

An der Bruchlinie von Kirche und Welt wollen sich Michaela Christine Hastetter und Michael Hettich als Hg. mit der Festschrift für Hubert Windisch bewegen.[13] Abgesehen davon, dass der Begriff der „Bruchlinie" und seine Passung ungeklärt bleiben, begnügt sich die Mehrzahl der Vf./innen mit einem thematischen Verbleib auf der kirchlichen Seite der Bruchlinie bzw. einer Perspektive aus dieser Warte. Eine Ausnahme bildet der Beitrag von *Michael N. Ebertz*. Der Vf. umschreibt die Herausforderung der Kirche mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass „die Menschheit in einer neuen Epoche ihrer Geschichte" steht,

„in der tiefgreifende und rasche Veränderungen Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen. […] Nimmt man diese diagnostischen, ja geradezu prognostischen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils von einer ‚tiefgreifenden und wirklichen sozialen und kulturellen Umgestaltung' des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens ernst, dann wird man zugleich an die vor mehr als 50 Jahren (1957) gemachte Aussage Helmut Schelskys erinnert, man habe die Lage des Christentums in der modernen Gesellschaft fälschlicherweise mit der Formel zu begreifen versucht, ‚daß das Christentum sich heute einem neuen Heidentum in der modernen Welt […] gegenübersähe; diese Parallele übersieht aber', wie Helmut Schelsky bemerkt, ‚daß heute mit dem Christentum keine neue Wahrheit in eine alte Welt kommt, sondern sich eine alte Wahrheit gegenüber einer neuen Welt behaupten muß'." (100)

Als Option für einen Kirchenkurs schlägt Ebertz in der kirchlichen Steuerungskrise die des Aufbruchs und die Haltung des Lernens vor.

„Gemäß dieser Option ist die Kirche aufgeschlossen für Veränderungen ihrer Umwelt, erkennt unausweichliche Anpassungszwänge, weiß also, dass die Wahl, sich anzupassen oder nicht, nur in der Theorie besteht." (106)

Dass es auch Kritik an diesem Konzept gibt, macht Ebertz mit Rekurs auf Laeyendecker deutlich:

„Der niederländische Soziologe Leo Laeyendecker hat allerdings gerade der katholischen Kirche von heute eine ‚beschränkte Lernfähigkeit' bescheinigt; er führt diese Diagnose auf festgeschriebene Rollenstandardisierungen, auf eine selektive, nämlich konformistische Rekrutierung des Personals, auf seine verstärkte Disziplinierung, auf eine gesteigerte Zentralisierung kirchlicher Entscheidungsprozesse, auf eine Sakralisierung kirchlicher Organisationsstrukturen, auf eine fehlende Kultur der Kritik und auf einen organisationskulturell angelegten Mangel an Offenheit zur ‚Kombination […] von festzuhaltendem und zu änderndem Wissen' zurück." (107)

Diese Lernfähigkeit wird allerdings schonungslos von den Wirklichkeiten einer radikal veränderten und sich ständig und unaufhaltsam weiter verändernden postmodernen Moderne von Theologie und Kirche eingefordert. Die Fähigkeit zum Wandel, nicht hierarchieverträglich und weichgespült, sondern zur Umwälzung ist dabei keine Option unter anderen, sondern Kern und Auftrag christlicher Theologie. Die Trennung von Innen und Außen wird an dieser Stelle obsolet. *Wilhelm Gräb* macht in seinem mit Birgit Weyel und Hans-Günter Heimbrock herausgegebenen Sammelband unumwunden klar, wo Entwicklungsgegenstand und Lernfeld der Theologie liegen:[14]

„Der Praktischen Theologie muss es, will sie sich zu einer empirisch-hermeneutischen Theorie der gelebten Religion ausbilden, darauf ankommen, […] einen formal-funktionalen Begriff der Religion zu entwickeln, der die Religionshaltigkeit von Phänomenen, Praktiken und Diskursen in der Kultur der Gegenwart auch dann verständlich macht, wenn sie sich nicht im Modus einer bestimmten, biblisch-dogmatisch normativ gesetzten Auslegung der christlichen Glaubensgehalte, somit der ‚positiven Religion' des Christentums darstellen. […] Sie macht die längst nicht mehr haltbare Unterscheidung einer Innen- von einer Außenperspektive auf die christliche Religion durchlässig." (147)

Daher fordert Gräb einen diskursoffenen, formal-funktionierenden Religionsbegriff:

„Nur mit einem diskursoffenen, formal-funktionalen Religionsbegriff bleibt die ebenso empirisch wie religionshermeneutisch verfahrende Praktische Theologie wahrnehmungsoffen und deutungsstark, auch im Blick auf das Vorkommen religiöser Kommunikation jenseits der in Theologie und Kirche gepflegten Sprachspiele." (146)

„Religiös ist jedoch eine solche Praxis des Sich-Verhaltens zum Unverfügbaren zu nennen, bei der dieses in seiner Unbedingtheit Anerkennung findet. Zum religiösen Verhalten gehört insofern immer die Fähigkeit, das Bedingte vom Unbedingten zu unterscheiden. Im Lichte des formal-funktionalen Religionsbegriffs ist Religion dennoch kein Personenmerkmal, sondern ein kommunikativer Tatbestand. […] Als im Unbedingtheitshorizont sich bewegende Lebenssinndeutungspraxis findet religiöse Kommunikation überall dort statt, wo Menschen sich zu der Frage danach äußern, was ihrem Leben einen Sinn gibt. Religion ist die symbolische Kommunikation letztinstanzlicher Lebenssinndeutung." (148f)

Daraus ergibt sich als Aufgabe für die Praktische Theologie:

„Indem sie [Praktische Theologie; B. H.] mit ihren qualitativ-empirischen Untersuchungen die Menschen in ihrer Lebenswelt zu Wort kommen lässt, gibt sie vor allem aber Einblick in die religionsproduktiven Selbstdeutungen der Zeitgenossen." (152)

[11] *Sellmann*, Matthias: *Zuhören – Austauschen – Vorschlagen.* Entdeckungen pastoraltheologischer Milieuforschung. – Würzburg: Echter 2012. 266 S., brosch. € 16,80 ISBN: 978–3–429–03517–4.

[12] *Werlen*, Martin: *Heute im Blick.* Provokationen für eine Kirche, die mit den Menschen geht. – Freiburg: Herder 2015. 192 S., geb. € 14,99 ISBN: 978–3–451–33752–9.

[13] *An der Bruchlinie von Kirche und Welt.* Pastoral im Heute. Festschrift für Hubert Windisch, hg. v. Michaela Christine Hastetter / Michael Hettich. – Regensburg: Pustet 2014. 382 S., geb. € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2577–2.

[14] *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, hg. v. Birgit Weyel / Wilhelm Gräb / Hans-Günter Heimbrock. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 249 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 39), kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–03369–0.

Gräb arbeitet sich damit nicht an den unlösbaren Inkompatibilitäten von Kirchen und Theologien mit ihren herkömmlichen Religionsverständnissen ab, sondern stellt sich den Realitäten des unter Umständen paradoxen Neben- und Ineinanders postmodern-moderner Kontexte und fordert in dieser Situation Praktische Theologie als Kulturtheologie:

„Angesichts der offenen Grenzen der kirchlich verfassten Glaubensgemeinschaft, der Individualisierung und Kulturalisierung der christlichen Religion und zuletzt des fluid gewordenen Religiösen kann die zur Kulturtheologie erweiterte Praktische Theologie die potenziell religionshaltigen Phänomene, Praktiken und Kommunikationen in Kultur und Gesellschaft nur im Modus ihrer empirisch gesättigten, religionshermeneutischen Erschließung erfassen und der auf die kirchliche Kommunikationspraxis zielenden Praxisreflexion zugänglich machen." (153)

Martin Büscher, Siegfried Kreuzer und Theodora Beer versuchen als Hg. von *Glaube und Politik. Evangelische Zugänge zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens*[15] diesen Ansatz in die Realitäten von Politik und Universität zu übersetzen. Besonders gelungen ist dabei die Kooperation zwischen Prof./inn/en verschiedener theologischer Disziplinen, wissenschaftlichen Mitarbeiter/inne/n und Studierenden auf Augenhöhe, die sich in Beiträgen aller an der zugrunde liegenden Studienwoche Beteiligten niederschlägt.

Angst vor der eigenen Courage dokumentiert hingegen Jan Loffeld mit den Schlussfolgerungen aus seiner mutig gestarteten Diss.[16] Loffeld analysiert treffsicher die Situation von Kirche und Pastoraltheologie, die er beide fokussiert auf Gemeinde erkennt:

„Entweder jemand gehört sichtbar zur Gemeinde, entsprechend der einschlägigen, nicht selten ungeschriebenen Regeln, oder man gilt als der Gemeinde und damit auch – wie scheinbar unbewusst generalisiert – dem Volke Gottes gegenüber als fernstehend. Offenbar ist es vor allem diese Gleichsetzung von messbarer Gemeindeintegration mit einer gleichzeitig gegebenen wirklichen oder eigentlichen Zugehörigkeit zum Volk Gottes, welche die Fernstehenden- bzw. Kasualpastoral zu Grauzonen werden lässt, für die kein rechtes pastorales Handwerkszeug zur Verfügung scheint. Hilflosigkeit, Resignation oder einfach das enttäuschte Gefühl, lediglich um einer rituellen Dienstleistung willen kontaktiert zu werden, sind nur äußere Symptome einer solchen Leerstelle bei nicht wenigen SeelsorgerInnen oder KatechetInnen. Hinzukommt, dass diese pastoralen Aufgabenfelder, auf denen es zu tatsächlichen, aber zumeist punktuellen Begegnungen mit der Mehrheit des Volkes Gottes kommt, einen merklichen Teil des generellen pastoralen Arbeits- und Zeitaufwands ausmachen. Zugleich wird faktisch der Hauptteil des kontinuierlich stattfindenden kirchlich-gemeindlichen Lebens unter hohem Zeit-, Personal- und Finanzaufwand meist unhinterfragt mit einer deutlichen Minderheit der Getauften gestaltet und ausschließlich für diese organisiert." (2)

Dabei kommt es zu einem Gemeindebild, welches der Kulturlogik der Getauften häufig nicht entspricht:

„Die derzeit allenthalben praktizierten Umstrukturierungen der Gemeindepastoral orientieren sich nach Auffassungen des Verfassers häufig an einem Gemeindebild, das – wie unten nachgewiesen – dem Großteil der Getauften und ihrer Kulturlogik völlig fremd, sodann auf anderer Strukturebene mit neuem Leben erfüllt werden soll. […] Verstärkt findet sich dies durch den Befund, dass seitens der pastoraltheologischen Reflexionen nie befriedigend geklärt werden konnte, wer eigentlich praktisch die Gemeinde bildet: Kirchgänger, die ehrenamtlich Engagierten, die stillen Beter, weithin unbekannte SinnsucherInnen, die assoziierten Institutionen oder doch alle katholisch Getauften (und nicht aus der Kirche Ausgetretenen) eines Territoriums?" (3)

Loffeld sieht seine Studie als einen „Beitrag zur Erkundung einer lebensweltrelevanten bzw. kulturell kompatiblen Pastoral auf der Grundlage der ekklesiologischen Klärungen des II. Vatikanischen Konzils" (4). Sein Hinweis, Pastoral im Außen der Gemeinde zu denken, ist in höchstem Maße weiterführend und profiliert die Disziplin der Praktischen Theologie.

Bei aller Ausführlichkeit seiner Arbeit geht Loffeld über einige wichtige Spannungsfelder allerdings zu schnell hinweg. Es fällt auf, dass Loffeld als Priester die Berufung der Laien thematisiert, nicht aber die Berufung von Klerikern und diese Berufungen schon gar nicht miteinander in Beziehung setzt bzw. ihr Spannungsverhältnis problematisiert. Die Schlussfolgerung, was lebensweltrelevante bzw. kulturell kompatible Pastoral ist und dass sie das ist, wird quasi im Zirkelschluss getroffen. Die Kompetenz, dies zu beurteilen, liegt – nimmt man Lebenswelt und Kultur ernst – gerade nicht in der Theologie, sondern mindestens im Gespräch zwischen den Akteuren und damit den Expert/inn/en der verschiedenen Felder, wenn nicht gar allein bei diesen und ihrem Urteil, das man sich als Theologe und Theologin sagen lassen muss.

Statt konsequent aus seiner Analyse verschiedener Studien, des Begriffs der „Postmoderne" und des Zweiten Vatikanischen Konzils in Richtung der von Gräb angedachten Kulturtheologie zu gehen, empfiehlt Loffeld der Pastoraltheologie zwar, „sich aus ihrer faktischen Gleichsetzung mit der Gemeindetheologie zu lösen", jedoch bleibt seine Empfehlung letztlich in der engen Sicht der Institution Katholische Kirche gefangen und lässt sich nicht auf die Offenheiten postmoderner Moderne ein.

„Für postmoderne Verhältnisse, d. h. angesichts radikal plural werdender pastoraler Kontexte, wäre die wissenschaftliche Disziplin der Pastoraltheologie angemessener und pointierter als Evangelisierungswissenschaft fortzuschreiben." (326)

Dabei hätte der Begriff der „Evangelisierung", wie ihn Elmar Klinger ausführt und wie er auch von Loffeld zitiert, aber leider nicht konsequent ausbuchstabiert wird, tatsächlich das Potential zu einem aktualisierten Verständnis von Pastoraltheologie:

„Der Glaube des Konzils ist die Lehre von der Existenz des Menschen in Christus. Die Praxis dieses Glaubens ist die Annahme und Weitergabe dieser Lehre; denn sie ist ein Inbegriff dessen, was man selber vertritt, ein Entwurf der eigenen Existenz. […] Das Konzil nennt die Verkündigung des Glaubens in dieser Form Evangelisation." (203)

Hier geht es um ein gleichberechtigtes Wechselspiel von Glaube und Existenz des Menschen, von theologischer Lehre und säkularer Welt, die miteinander kommunizieren und sich jeweils gegenseitig verändern.

Selbstversuch: Krisenbewältigung im Zirkelschluss

Auch Michael Micic plädiert in seiner Masterarbeit für eine Praktische Theologie als „Wissenschaft von der Kommunikation des Evangeliums" (156).[17] Dieses Plädoyer gründet in der Feststellung, die Micic bereits zu Beginn seiner Arbeit trifft und an deren Schluss bestätigt sieht, dass

„sich die Praktische Theologie im interdisziplinären Dialog nur dann dauerhaft [wird] behaupten können, wenn es ihr gelingt, sowohl die Wahrnehmung von Wirklichkeit zu berücksichtigen als auch eine Konzeption von Handeln zu entwickeln, die auf ‚ein gleichermaßen botschaftsgemäßes wie situationsgerechtes christliches Handeln der Kirche in der Gesellschaft heute' […] zielt und damit gleichsam das theologische Profil der Praktischen Theologie zu stärken vermag. Im Zuge der anthropologischen Wende ist dieses theologische Profil jedoch zunehmend verloren gegangen." (155)

Die damit aufgeworfenen Fragen nach dem, was botschaftsgemäß, was christlich ist, werden in der Abhandlung nicht thematisiert.

Micic geht von Vorannahmen aus, die er nicht weiter hinterfragt, nutzt den Begriff der „Postmoderne" für die Beschreibung der gesellschaftlichen Situation, spricht aber modern bis vormodern, wenn er nach *einer* Konzeption von Handeln sucht und in diesem Handeln Kirche und Gesellschaft voneinander abgrenzt. Seine begrifflichen Klärungen in Abgrenzung von Religion, Religiosität, Spiritualität und Respiritualisierung sind dagegen sehr hilfreich. In seiner Arbeit folgt er hinsichtlich des Religionsbegriffs der Verbindung von funktionaler und substanzieller Religion bei Pollack:

„D. h. es wird der Auffassung Pollacks zugestimmt, dass sich die Lösungsformen der Religionen von anderen Antworten auf Sinn-, Kontingenz- und andere menschlichen Probleme und Fragestellungen dadurch unterscheiden, dass sie ‚mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz arbeiten'." (34)

„Spiritualität" und „Religiosität" sind zu unterscheiden:

„Der Spiritualitätsbegriff drückt im Gegensatz zum geschlossenen Terminus ‚Religiosität' eine gewisse Offenheit aus […] – eine Offenheit und Durchlässigkeit für das Kommende, das Unbekannte […]. ‚Spiritualität' betont stärker die individuell angeeignete, experimentelle Erfahrungsdimension der Religion, während der Terminus ‚Religiosität' zwar auch die subjektive Seite meint, diese aber nur als unreflektierte repetitive Anwendung von vorgegebenen Ritualen einer bestimmten institutionalisierten Religion dazustellen vermag." (41)

Von Respiritualisierung spricht Micic im Sinne einer „Revitalisierung des Geistlichen" (44) der Kirchen:

[15] *Glaube und Politik.* Evangelische Zugänge zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens, hg. v. Martin Büscher / Siegfried Kreuzer / Theodora Beer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 207 S. (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Neue Folge, 16), kt € 34,00 ISBN: 978-3-7887-2944-8.

[16] *Loffeld*, Jan: *Das andere Volk Gottes.* Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral. – Würzburg: Echter 2015. (XXVIII) 327 S. (Erfurter Theologische Studien, 99), brosch. € 24,00 ISBN: 978-3-429-03367-5.

[17] *Micic*, Michael: *Respiritualisierung als Chance und Herausforderung für die Kirchen in Deutschland heute.* – München: Akademische Verlagsgemeinschaft 2015. 180 S. (Schriftenreihe Theologisches Seminar Adelshofen, 9), kt € 26,90 ISBN: 978-3-95477-048-9.

„D.h. ‚Respiritualisierung' wird in Anlehnung an Giordan […] definiert als Selbstreinigungsprozess der Kirchen. Dabei geht es darum, die Frage zu klären, in welcher Form eine Rückbesinnung auf die eigene Tradition und die geistliche Kernaufgabe heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in Deutschland erfolgen soll, damit eine Revitalisierung der Kirchen durch den Geist Gottes (spiritus sanctus) geschehen kann." (45)

Dass die Hybris, eine Startrampe für den Heiligen Geist schaffen zu wollen, dem biblischen Turmbau von Babel gleicht, wird vom Vf. nicht reflektiert. „Dass die Kirchen in Deutschland einer Erneuerung bedürfen" (53), sieht Micic hinreichend in den Besucherzahlen der Sonntagsgottesdienste beider Kirchen begründet.

Nach einer Dokumentation zahlreicher Modelle und Studien zur Situation der Gegenwart anhand bekannter Parameter wie Individualisierung, Erlebnisorientierung, Vereinsamung und Enttraditionalisierung stellt Micic zusammenfassend fest,

„dass die gestiegenen Lebensanforderungen eine Vielzahl an Effekten auf Religion haben. So wurde ersichtlich, dass der Bedeutungsverlust säkularer Sinn- und Erlösungsversprechen dazu geführt hat, dass die heutigen Zeitgenossen in Deutschland laut den empirischen Untersuchungen von Ariane Martin und der Identity Foundation nun zunehmend versuchen, mit Hilfe der Spiritualität wieder in die Balance zu geraten – zurück zum eigenen Ich, zur eigenen Mitte […]. Ferner zeigte sich, dass eindimensionale Menschenbilder, wie sie in Wissenschaft und Ökonomie zu beobachten sind, das Verlangen ‚nach einer neuen Ethik [wecken], einer Ethik umfassender Liebe, die aufrichtet und nicht hinrichtet' […], die achtet und nicht verachtet." (98)

„Die in der Gesellschaft geäußerten Kritiken über ‚geistlose' und ‚un-persönliche' Kirchen […] zeigen, dass heutige Zeitgenossen dem Themengebiet ‚Kirche und Religion' gegenüber nicht grundsätzlich desinteressiert sind, sondern vielmehr enttäuscht, dass die Kirchen zu wenig (passende) Angebote für ihre Nachfrage nach persönlich erfahrbarer Religion haben." (101)

Abschließend kommt Micic zu dem erwartbaren Schluss, dass „die Respiritualisierung große Chancen für die Überwindung der Kirchenkrise in Deutschland birgt".

Andreas Geßmann bewegt sich mit seiner Diss.[18] auf einem ähnlichen Feld.

„Der gesellschaftliche Transformationsprozess und die Tradierungskrise des Glaubens, der zahlenmäßige Rückgang der Gemeindemitglieder sowie der aktiven Gläubigen, der Priestermangel und die geringer gewordenen Finanzkraft der Ortskirchen haben in Deutschland einen kirchlichen Strukturwandel hervorgerufen, der die Pfarreien vor enorme Herausforderungen und Probleme stellt. Gerade bei den neuen großräumigen Territorialstrukturen besteht die Gefahr der Anonymisierung und des Verlusts der Nähe zu den Menschen. Spezielle Formen gemeinschaftlichen Glaubens, wie ‚kommunikative Glaubensmilieus' in Substrukturen der Pfarrei oder in alternativen Strukturen, stellen eine mögliche antizyklische Antwort auf derartige ‚Prozesse der Delokalisierung' dar, auch im Hinblick auf den Umstand, dass es den Pfarreien bislang nur bedingt gelingt, den Menschen bei ihrer religiösen Suche und Sinndeutung Raum und Heimat zu bieten." (25)

Geßmann führt mit diesen Worten in seine umfangreiche empirische Studie zu „neuen geistlichen Bewegungen" ein, die er den 1995 von Medard Kehl eingeführten „kommunikativen Glaubensmilieus" zuordnet.

„Bei der spürbaren Veränderung der Sozialgestalt von Kirche sieht Kehl in den kommunikativen Glaubensmilieus zukunftsträchtige Entwicklungen, die es auch in den Pfarrgemeinden zu ihrer spirituellen und kommunikativen Bereicherung zu fördern, zu begleiten und zu integrieren gilt. Die kommunikativen Glaubensmilieus sind bei Kehl Elemente einer Art von Glaubensleben und Glaubensverkündigung, die er in Anlehnung an ein Schreiben der französischen Bischöfe als ‚Pastoral der Dichte bzw. der Intensität' bezeichnet, die wiederum mit einer ‚Pastoral der Breitenwirkung' korrespondiert." (29)

Diese Interaktion zwischen Pfarreien und neuen geistlichen Bewegungen zu untersuchen, bildet den Kern von Geßmanns Anliegen:

„In dem empirischen Teil der Arbeit wird der Ist-Stand der Interaktionen zwischen verschiedenen kommunikativen Glaubensmilieus und unterschiedlichen Pfarreien analysiert. Inhaltlich gewährt die Untersuchung Einblick in die Detailprobleme der Beziehungen sowie in deren Verläufe mit den dafür zu bestimmenden Faktoren. Die 10 Fallstudien dienen der Exploration, Materialsammlung und Erkenntnisgewinnung. Die dabei angewandte und von Denzin konzipierte methodologische Triangulation von quantitativen und qualitativen Elementen soll zu einer breiteren und tieferen Erfassung des Untersuchungsgegenstandes führen." (35f)

Geßmann löst in jeder Hinsicht ein, was er ankündigt. Das Ergebnis ist eine äußerst informative Untersuchung neuer geistlicher Bewegungen in ihrem Verhältnis zur jeweiligen Pfarrei am Ort. Die Fallstudien erstrecken sich von Gemeinschaften des neokatechumenalen Weges über das Pastoralkonzept „Wege erwachsenen Glaubens" (WeG), die „Cursillo-Bewegung", die aus „Exerzitien im Alltag" entstandene Gruppe „Auszeit" in der Pfarrei St. Marien in Eschweiler-Röthgen, den „Charismatischen Gebetskreis" in verschiedenen Gemeinden der Diözese Essen, die „Gemeinschaft Sant' Egidio" in der Pfarrei Guter Hirt in Lilienthal bis hin zu den „Kleinen Christlichen Gemeinschaften" in der Pfarrei St. Martin in Hannover-Ost.

In den Handlungsempfehlungen für in der Pastoral Verantwortliche und pastoralpraktischen Handlungsempfehlungen für die Verantwortlichen der kommunikativen Glaubensmilieus appelliert Geßmann eher allgemein gehalten an Verantwortungsgefühl und Sensibilität im Umgang miteinander:

„Die in der Pastoral verantwortlichen Personen sollten sich dafür einsetzen, dass Pfarreien sich nicht zu uniformierten Monokulturen entwickeln, bei denen ein kommunikatives Glaubensmilieu die Spiritualität der gesamten Gemeinde ausschließlich prägt." (389)

Und weiter:

„Die kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften sollten in den Pfarreien auch zu Konzessionen und Kompromissen bereit sein, ohne allerdings dabei im Sinne einer Assimilation das Ursprungs- bzw. Gründungscharisma aus den Blick zu verlieren und die eigene Identität aufzugeben." (392)

In seiner Schlussfolgerung hält sich der Vf. mit Blick auf die Heterogenität der geistlichen Bewegungen wie der Pfarreien mit einer eindeutigen Antwort auf seine Frage „Chance oder Störfaktor" zurück: „Viele Indizien sprechen dafür, dass die Frage der Vereinbarkeit in hohem Maß von den Verantwortlichen vor Ort und deren Integrationsfähigkeit abhängig ist." (393) Obgleich Geßmann die kommunikativen Glaubensmilieus und wohl auch die geistlichen Gemeinschaften selbst als Chance für die der Pfarrei Fernstehende begreift, bleibt die Arbeit auf einen kirchlichen Binnenraum fokussiert.

Gesellschaftliche Transformationsprozesse im Wechselspiel mit Kirche und Theologie

Wilhelm Damberg und Traugott Jähnichen stoßen hingegen mit ihrem Sammelband *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*[19] in sehr viel größere Dimensionen vor:

„[Der] Band dokumentiert eine Tagung, mit der das von den beiden theologischen Fachvertretern geleitete Teilprojekt ‚Transformationen der Sozialformen religiösen Handelns' im Rahmen der DFG-Forschergruppe ‚Transformation der Religion nach 1945' seine Arbeit abgeschlossen hat. […] In diesem Sinn werden einzelne Forschungsergebnisse zum traditionellen sozialcaritativen bzw. -diakonischen Handeln sowie hinsichtlich neuer konfessioneller Handlungsmuster in den Bereichen ‚Gender' und ‚weltweite Ökumene' durch Kontrastierungen und Vergleiche mit den sogenannten ‚Neuen Sozialen Bewegungen' in einen neuen Kontext gestellt. Insgesamt veränderte und pluralisierte sich durch diese wechselseitige Beeinflussung von konfessionellen Gruppen und Organisationen sowie den Neuen Sozialen Bewegungen die bundesdeutsche Zivilgesellschaft seit dem Ende der 1960er Jahre grundlegend, wie die exemplarisch geschilderten Fallbeispiele zeigen." (9)

Bereits die Einführung zeugt mit dieser Wortwahl von hoher Wachsamkeit und Konsequenz, die gesellschaftlichen Transformationen tatsächlich in eine durchlässige Wechselbeziehung mit Kirche und Theologie zu bringen. Die verschiedenen Beiträge realisieren Praktische Theologie in den Pluralitäten postmoderner Moderne. Die Hg. ordnen ihre Arbeit selbst sehr realistisch ein:

„Die Tagung […] hat eine zentrale Schnittstelle zwischen der Sozial- und der Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland in den Blick genommen. Ohne Zweifel stellen die hier versammelten Beiträge lediglich erste Suchbohrungen dar, die die betreffenden tektonischen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte an exemplarischen Beispielen zu erfassen und zu bewerten suchen." (28)

Erfrischend unumwunden und konkret fällt bereits die geschichtliche Analyse der gesellschaftlichen Situation und der Neuen Sozialen Bewegungen aus, wie folgende Passage zur unterschiedlichen Prägung der beiden Konfessionen durch die Neuen Sozialen Bewegungen und ihres Ausbremsens in der Katholischen Kirche beweist. Den Hg.n folgend sind vier Hemmfaktoren für den katholischen Bereich charakteristisch:

„Erstens das stärkere Gewicht der Hierarchie sowohl in der theologischen Definitionsmacht als auch administrativ-ökonomisch in dem damals expandierenden Bereich diözesaner sozialer Dienstleistungssysteme. Zweitens der

[18] *Geßmann*, Andreas: *Chance oder Störfaktor?* Die Beziehungen zwischen neuen geistlichen Bewegungen und Pfarrei. – Regensburg: Pustet 2015. 437 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 5), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2674–8.

[19] *Neue Soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*, hg. v. Wilhelm Damberg / Traugott Jähnichen. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 299 S. (Konfession und Gesellschaft, 51), kt € 49,99 ISBN: 978–3–17–029236–9.

Umstand, dass sich ein größerer Teil der ‚68er'-Generation vermutlich im Kontext der Krise des Priesteramtes von Leitungspositionen ausschloss (Aufgabe des Priesterberufs). Drittens die Konkurrenz, die die Neuen Sozialen Bewegungen erfuhren, erstens durch den damals immer noch sehr starken Vereins- und Verbandskomplex mit mannigfachen Verflechtungen in den öffentlichen und politischen CDU-Bereich hinein und zweitens durch die ‚neuen geistlichen Bewegungen', die teils apolitisch, teils auch mit versteckter konservativer Agenda agierten und sich oft der Unterstützung der Hierarchie erfreuen konnten. Viertens gilt gleichwohl insgesamt der insofern ambivalente Befund, dass die Agenden der Neuen Sozialen Bewegungen auch ohne den ‚Durchmarsch' der ‚68er'-Generation weithin adaptiert wurden – sei es auf lokaler Ebene in den Pfarrgemeinden, sei es durch eigene Gruppierungen, die sich im IKvu [Initiative Kirche von unten; B. H.] zusammenschlossen, sei es durch Diffusion mit älteren katholischen Vereinigungen und Bewegungen, sei es durch die katholische Hierarchie selbst, wenn sie sich an die Spitze der Agenda setzte, solange nicht die hierarchische Struktur der Kirchenleitung selbst oder Geschlechterverhältnisse und Sexualität berührt wurden." (27f)

Über diese konfessionellen Unterschiede hinaus wurden die neue Frauenbewegung der 1970er- und 1980er-Jahre zur Herausforderung des Frauenbildes sozialkirchlicher Dienste, veränderte sich die (kirchliche) Behindertenpolitik eklatant, mussten konfessionelle Wohlfahrtsverbände und Heimerziehung neu konzipiert werden.

„Die Gründung des Steering Committee [im Jahr 1972; B. H.] markierte einen neuen Abschnitt in der traditionellen internationalen kirchlichen humanitären Hilfe. Erstmals in der Geschichte der humanitären Hilfe schlossen sich religiöse und unterschiedlich konfessionell orientierte Organisationen mit säkularen Organisationen zusammen und einigten sich auf ein gemeinsames Vorgehen in Katastrophenfällen. Die multilaterale Kooperation unterschiedlich geprägter Akteure, die flexible, schnelle Informationspolitik und die Erstellung eines globalen Moralkodexes der humanitären Hilfe formten eine gemeinsame inhaltliche und praktisch orientierte Basis, von der aus konkrete Problemlösungen möglich waren. Diese Koordinierungsbemühungen des Steering Committees lassen sich als eine die globale Katastrophenhilfe betreffende Global Governance betrachten." (260)

Im Bereich der Hilfsorganisationen wird damit umgesetzt, was im gesellschaftlichen Alltag gerade sehr aktuell unüberwindliche Schwierigkeiten aufzuwerfen scheint. Die von Wolfram Weiße und Katjun Amirpur herausgegebene Publikation *Religionen – Dialog – Gesellschaft*[20]

„nimmt ein Thema auf, das gesellschaftlich und wissenschaftlich hohe Relevanz besitzt: die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur in unserer Gesellschaft. Die großen wissenschaftlichen Koordinaten für die Klärung des Stellenwertes von Religion in modernen Gesellschaften haben sich in den letzten Jahrzehnten verändert: Ging man bis vor 15 Jahren davon aus, dass die Säkularisierung einen fortschreitenden Prozess der Marginalisierung von Religion mit sich bringen würde, wurde danach unterstrichen, dass nicht die Säkularisierung, sondern die Pluralisierung von Religion […] das Kennzeichen von gegenwärtiger Religion sei. Und seit wenigen Jahren wird eine neue Bestimmung der religiösen Lage vorzunehmen versucht, die sowohl die Pluralisierung im Ensemble von Religionen als auch das Verhältnis von Religion und Säkularität aufnimmt […]." (7)

In diesem Sammelband analysieren u. a. *Gert Pickel*, *Alexander-Kenneth Nagel*, *Nikola Tietze* und *Michael Kiefer* die gegenwärtige Situation u. a. mit einem Beitrag zu „Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion" (Pickel) oder „Dialog als Methode der Radikalisierungsprävention – Das Modellprojekt ‚Ibrahim trifft Abraham'" (Kiefer).

Im zweiten Teil des Bandes wird in verschiedenen Beiträgen der interreligiöse Dialog in der Theologie zum Thema gemacht. Die absolut lesenswerten und erhellenden Beiträge weiten den Horizont der Leser/innen und insgesamt der Praktischen Theologie im Verhältnis der Religionen wie von Religion und Säkularität ganz im Sinne des eingangs eingeführten Schütze oder auch in konstruktiver Spannung zu Gräbs Kulturtheologie. Der gesellschaftliche Kontext für Praktische Theologie, für das Evangelium wie für den Glauben der Einzelnen wird in den Beiträgen der Publikation als selbstverständlich interreligiöser identifiziert:

„Empirisch lässt sich ein *beträchtliches Ausmaß negativer Einstellungen* gegenüber Mitgliedern von Religionen feststellen, die von der einheimischen Gesellschaft als *fremd* empfunden werden. Diese negativen Einstellungen sind aber nicht gleich verteilt, was ihre Adressaten angeht. So bestehen in Deutschland – wie auch in den meisten anderen europäischen Ländern – besonders starke *Abwehrhaltungen und Vorurteile gegenüber Muslimen*. Die in Deutschland als Integrationsdebatte bezeichnete öffentliche Auseinandersetzung kann entsprechend nur als ‚Islamdebatte' verstanden werden. Anders als vielleicht noch vor Jahren beziehen sich die Abwehrhaltungen eben nicht mehr auf Migranten und Zuwanderer im Allgemeinen, sondern auf eine klar über die religiöse Zugehörigkeit *identifizierte* Gruppe." (48)

Dass der Glaube an einen Gott kontextgebunden entwickelt und gelebt wird und dabei idealerweise positive Konsequenzen für die einzelnen Glaubenden wie für die gesamte Gesellschaft hat, zeigt der Sammelband *Der Glaube an Gott und seine sozialen und gesellschaftspolitischen Folgen*.[21] Neben einer Grundlegung in wissenschaftstheoretischer und philosophisch-theologischer wie biblischer Hinsicht werden die Folgen im Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaften, im Bereich der Medizin, der Politik, der Ökonomie, der Mitwelt, der Pädagogik und der Ethik expliziert. *Friedhelm Hengsbach* nimmt für seine „Religiöse Inspiration wirtschaftsethischer Reflexionen" das Attentat vom 8. Januar 2015 auf die Redaktion des Satiremagazins Charlie Hebdo zum Ausgangspunkt:

„Die ersten Versuche, die Hintergründe dieses Anschlags zu deuten, widmeten sich nicht wirtschaftlichen, sozialen und biographischen Ursachen. Die Debatte war geprägt vom Angriff auf die Meinungs- und Pressefreiheit, von den religiösen Motiven der vom Islam beeinflussten Attentäter sowie vom Zusammenprall zweier unvereinbarer Kulturen, nämlich des christlichen Abendlandes und des Islam, dem ‚blutige Grenzen' bescheinigt wurden. […] Die Entdeckung religiösen Bewusstseins in der Ökonomie und dessen Inspiration wirtschaftsethischer Reflexionen haben sich dem gesellschaftlichen Epochenwechsel angeschlossen. Ich will davon drei Spielarten skizzieren und ermitteln, wie eine religiöse Inspiration solche Reflexionen inspiriert – die Deutung des Kapitalismus als Religion, die Verteidigung des Privateigentums in der traditionellen katholischen Soziallehre und die Kritik sozialer Ungleichheit in einer christlichen Wirtschaftsethik." (95)

Anschließend rekurriert Hengsbach auf das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium*, in dem Papst Franziskus aus dem Evangelium heraus ein radikales „Nein" gegen die anonymen Mechanismen des Marktes und harte Kriterien für praktisch theologisches, kirchliches Handeln setzt:

„Ganze Gruppen der Bevölkerung sind aus dem gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen, wie Müll und Abfall behandelt. Er [Papst Franziskus; B. H.] wehrt sich dagegen, dem Fetischismus des Geldes und der Logik des Marktes eine religiöse Weihe zu verleihen und sie anzuhimmeln. Er verurteilt die Vorherrschaft des Geldes und der Finanzmärkte, die der Realwirtschaft nicht dienen. Und er warnt vor der wachsenden sozialen Ungleichheit, aus der Gewalt, gesellschaftliche Konflikte und Kriege hervorgehen." (108)

Ob diese Aspekte von den Befürwortern einer Praktischen Theologie als Evangelisierungswissenschaft mitgedacht werden?

Was kann man heute noch glauben?

Die oben genannten Aspekte werden wohl auch nicht von Bernhard Lang und Anton Gräbner-Haider in ihren Antworten auf die Frage *Was bleibt vom christlichen Glauben?* berücksichtigt.[22] Die beiden Vf. greifen in ihrem durchaus ungewöhnlichen Projekt den Begriff des „Kulturchristentums" von Wilhelm Gössmann auf und versuchen eine Schärfung und Abgrenzung. Mit *Anton Gräbner-Haider* thematisiert ein Philosoph „Glaubensformen in modernen Gesellschaften", mit *Bernhard Lang* ein Prof. des AT und Religionswissenschaftler „Christliche Kultur im Buch – Die Bibel und 30 Werke der Weltliteratur".

„Nach der Überzeugung beider Autoren geht dem Christentum durch die neue kulturchristliche Betrachtungsweise und Lebenshaltung manches verloren, weil es unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts dem kritischen Bewusstsein nicht standhält." (10)

Kritischem Bewusstsein halten allerdings v. a. die Ausführungen der beiden Vf. nicht stand, wie z. B. die Definition von „lernbereitem Kirchenchristentum" zeigt:

„Zu den Kirchenchristen im engeren Sinn gehören alle, die ein Naheverhältnis zu einer Kirche oder Freikirche haben, die aktiv in den Kirchengemeinden oder in kirchlichen Organisationen mitarbeiten, die ihr Leben zumindest teilweise nach den Lehren der Theologen und Kleriker ausrichten, die regelmäßig Gottesdienste besuchen und die sich für bestimmte Reformen in ihren Kirchen engagieren. […] Für die Kirchenchristen haben die meisten Lehren und Moralvorgaben der Kleriker, der Bischöfe und der Theologen noch eine hohe Autorität, während dies für die Kulturchristen nicht mehr der Fall ist." (71)

[20] *Religionen – Dialog – Gesellschaft*. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie, hg. v. Katajun Amirpur / Wolfram Weiße. – Münster/New York: Waxmann 2015. 234 S. (Religionen im Dialog, 8), brosch. € 29,90 ISBN: 978–3–8309–3248–2.

[21] *Der Glaube an Gott und seine sozialen und gesellschaftspolitischen Folgen*, hg. v. Siegfried Scharrer / Peter Hirschberg. – Berlin: Lit 2015. 200 S. (Soziale Arbeit – Ethik – Religion, 1), kt € 19,90 ISBN: 978–3–643–12577–4.

[22] *Lang*, Bernhard / *Grabner-Haider*, Anton: *Was bleibt vom christlichen Glauben?* Glaubenskulturen im 21. Jahrhundert. – Paderborn: Schöningh 2015. 254 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–78218–2.

Während eine Auseinandersetzung mit dem Chemiker Uwe Hillebrand und seiner naiv-unwissenschaftlichen Abrechnung *Warum glaubst Du noch?*[23] nicht lohnt, setzt der Disput zwischen Nikolaus Schneider, dem Theologen und ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, und dem Physiker und Wissenschaftspublizisten Martin Urban hinsichtlich Format wie Inhalt sehr interessante und konstruktive Akzente zu Bedeutung und Rolle von Kirche und Theologie in den pluralen und sich ständig weiter pluralisierenden Kontexten der Gegenwart.[24] Theologie wird in diesem Gespräch praktisch, weil sie auf Augenhöhe aus unterschiedlichen Expertenpositionen heraus angefragt und formuliert wird.

Die Auseinandersetzung der beiden Vf. in Form eines Briefwechsels zieht die Leser/innen hinein in das Ringen um das Verhältnis von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und dem Glauben an einen Gott, wobei die Positionen der Disputierenden dabei nicht einfach und eindeutig einem Bereich zuzuordnen sind. Das Streitgespräch hat Gott angesichts einer von Naturwissenschaften erklärten Welt zum Thema. Wie lässt sich ein Gott denken, wie lässt sich an einen Gott glauben? Urban formuliert deutlich seine Abneigung gegen „frommes Geschwätz" und fragt beharrlich nach:

„Sie sagen: ‚Gott und Gottes Wirken sind ganz grundsätzlich nicht an die Naturgesetze zu binden.' Der Mensch aber, wie das Ganze Universum, *ist* an die Naturgesetze gebunden. Das heißt: In der Welt gelten die Naturgesetze. Ist also das Christentum zur esoterischen Lehre geworden? […] Sie sagen dann weiter: ‚Gott suchte und sucht immer neue Wege, um mit seinen Menschengeschöpfen zu kommunizieren.' Woher wissen Sie, dass Gott die Kommunikation ‚sucht'?" (100)

Schneider setzt dem sein Verständnis von Theologie und den Grund seines Glaubens entgegen:

„‚In der Welt gelten die Naturgesetze' – dieser Feststellung von Ihnen stimme ich – natürlich! – zu. Für mich allerdings ist Gott als Schöpfer und Herr der Welt Schöpfer auch dieser Gesetze und ihnen nicht unterworfen. Er (dieses Pronomen ist im Grunde schon falsch) ist ein ganz Anderer, eben Gott und nicht Mensch. […] Für mich gehört zum menschlichen Maß des Erkennens die Gewissheit, dass unsere Welt begrenzt ist und dass es jenseits der Grenzen anderes und mehr gibt, als wir mit naturwissenschaftlichen Methoden erkennen können. Und dass Gott immer mehr und anders ist als unsere ‚Menschenbilder' von ihm. […] Meine Antworten gründen sich zum einen in dem Vertrauen, dass uns in der Bibel Gottes Kommunikationswege zu Menschen begegnen, vor allem in den biblischen Texten, die von Jesus Christus erzählen. Zum anderen gründen sie in dem, was ich als Wirken des ‚Heiligen Geistes' erfahre und verstehe: Ich weiß mich in meinem Leben begleitet und getragen von meiner Kommunikation mit Gottes Wort." (104f)

Und Schneider fährt weiter fort:

„Lieber Herr Urban, Sie haben meine volle Unterstützung, wenn Sie gegen eine ‚Gefangenschaft des Denkens' aufbegehren, vor allem, wenn diese mit dem ‚Gehorsam gegen Christus' begründet wird. Auch ich glaube, dass Jesus uns Menschen nicht zu einem blinden Gehorsam und zu einem kritiklosen Buchstabenglauben überzeugen wollte. […] Ein solches Gottvertrauen vermag Menschen bis heute aus vielerlei ‚Gefangenschaften des Denkens' zu befreien: aus der Gefangenschaft in Vorurteilen, Selbstzweifeln und Denkfaulheit ebenso wie aus der Gefangenschaft in Überheblichkeit, Fundamentalismus, Skeptizismus und Wissenschaftsgläubigkeit." (113)

Urban hingegen schreibt Kirche und Theologie den Anspruch Immanuel Kants ins Stammbuch, dem Menschen zu einem „Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" zu verhelfen:

„Der Mensch wäre lebensunfähig, würde er nicht überall im Leben seine Fähigkeit zum Denken und zum Gewinn von Erkenntnis nutzen. Wie kann er dann die wichtigsten Fragen, jene nach dem Sinn von Leben und Tod, nach Anfang und Ende, davon unabhängig zu beantworten suchen? Beantworten, indem er die alten Mythen und Weltdeutungen nicht in Frage stellt?" (112)

Dieser Frage entgegnet Klaus Koziol[25] und führt die Leser/innen in eine düstere Analyse der Gegenwart, die er mit dem Satz überschreibt: „Die Moderne zerstört den Menschen." (33)

„Fallen nun aber mit der Moderne immer mehr Begrenzungshelfer, ob Institutionen, Normen, verbindliche Wertemuster, immer stärker einem Bedeutungsverlust zum Opfer, steht der Mensch plötzlich alleine da, muss selbst alles beurteilen und hat keine Begrenzungs- und damit Entscheidungshelfer mehr zur Seite." (36)

Aus der Analyse, dass das Christentum seine Kraft verloren hat, zieht der Inhaber der Stiftungsprofessur Social Marketing an der Kath. Hochschule für Sozialwesen in Freiburg i. Br. den Schluss:

„Bevor das Christentum gänzlich der Bedeutungslosigkeit anheimgegeben wird, nehmen wir das Christentum – schon aus Interesse des Erkenntnisgewinns – ernst, geben ihm eine Chance und fragen: Was hat das Christentum wirklich und tatsächlich für die Menschen der Moderne zu bieten?" (9)

Gegen das „Gruselkabinett der Moderne" (43) stellt Koziol die Kirche:

„Sie muss Statthalterin und Garantin dafür sein, dass Menschlichkeit und Nächstenliebe keine Floskeln für Jubiläumsreden bleiben, sondern dass sie auch konkret gelebt werden und gelebt werden *können*." (45)

Es folgen ein Verschnitt der katholischen Soziallehre vermengt mit Zitaten aus Bibel und päpstlichen Schreiben, die in enthusiastische Aussagen zum Abenteuer, Christ zu sein, münden, potenziert durch der Ratgeberliteratur entlehnte Ansagen: „Die Angst hat nicht das letzte Wort" (80) oder „Der Sinn ist der Schlüssel zum Leben." (86) Den Sinn folgender Sätze mag sich jede und jeder selbst erschließen:

„Christen sind die letzten zu kurz Gekommenen, die sich die Gesellschaft der Moderne noch erlaubt. […] Die Christen sind tatsächlich die Allerletzten und – sie sollten stolz darauf sein!" (90)

Nein, kein Mensch sollte sich im Glauben wiegen, der zu kurz Gekommene zu sein und auch als Charakteristikum des Christentums entbehrt dieser Appell jeglichen Sinn.

Social Media

Ilona Nord und Swantje Luthe setzen als Hg.innen von *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*[26] dagegen einen äußerst sinnvollen christlich-theologischen Akzent in die Welt von heute. Diese Welt pluralisiert sich analog und digital in virtuelle Sphären.

„Social Media lässt es unübersehbar werden, dass virtuelle und reale Wirklichkeiten kaum mehr sinnvoll in Opposition zueinander gesehen werden können; ein theologisch fundiertes Abstandsgebot für Face-to-Face-Kommunikationen lässt sich ebenso wenig plausibel machen wie eine Hierarchie der Kommunikationsformen. Vielmehr besteht die These, dass es gerade im Bereich religiöser Kommunikationen gute Gründe dafür gibt, von einem Ineinander von beiden, von virtuellen und sozusagen realen Dimensionen der Wirklichkeitserfahrung auszugehen, nichtsdestotrotz ist es wichtig, genau diese Frage, wie ihre Verhältnisbestimmung zu sehen ist, immer wieder kritisch zu diskutieren." (14)

Ilona Nord deckt in ihrem Beitrag „Social Media als Gegenstand praktisch-theologischer Reflexion" die Tautologie in „Social Media" auf.

„[D]as Soziale [kann eben] nicht neu in die Medien eingeführt werden, weil Medien generell und genuin als sozial zu charakterisieren sind: […] Dies liegt in ihrer Funktion, Kommunikation zwischen verschiedenen Parteien oder Personen zu ermöglichen." (11)

Nord plädiert trotzdem für die Beibehaltung des Begriffs, nicht nur weil er eingeführt ist, sondern weil sich darin eventuell auch ein Transformationsprozess einer individualisierten Gesellschaft abbildet. „Möglicherweise zeigt sich in der Entwicklung und Ausbreitung von Social Media eine ‚Selbstkorrektur'" (11) dieser Gesellschaft.

„Nach Jahrzehnten der Enttraditionalisierung und damit der Auflösung sozialer Beziehungen sowie der sogenannten Freisetzung des Individuums aus traditionellen Bindungen eröffnen Social Media Gelegenheiten, den Bedürfnissen nach sozialen Kontakten in ‚neuerer', selbstbestimmterer Zeit und Raum überwindender, computergestützterer Form nachzugehen. Facebook übernimmt es, an Geburtstage von nahen und fernen Menschen zu erinnern, […] Privatpersonen diskutieren öffentlich politische Angelegenheiten miteinander und verlinken damit lokale, regionale und globale Dimensionen sozialen Lebens. […] ‚Vernetzt Euch!', so forderte z. B. die tunesische Bloggerin Lina Ben Mhenni; ihr Blog und die Netz-Aktivitäten von vielen weiteren jungen engagierten Leuten waren nicht unerheblich daran beteiligt, das politische System von Zine el-Abidine Ben Ali […] zu stürzen und damit diese nordafrikanische Diktatur zu beenden. […] Zugleich zeigen Kritikerinnen und Kritiker dieser Technologie, wie sie den Menschen im Internet gläsern und den Datenschutz zu einem enorm komplizierten und nahezu aussichtslosen Unternehmen werden lässt. […] Aber klar ist bereits, dass Netzwerke in Zukunft zu Interaktions- und Organisationsformen religiöser Kommunikationen werden oder es bereits schon geworden sind; ihre Analyse stellt sich der Praktischen Theologie immer drängender als Forschungsaufgabe." (12ff)

„Im zweiten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts lässt sich im Bereich der Erforschung des Verhältnisses von Religion und Medien innerhalb der Praktischen

[23] *Hillebrand*, Uwe: *Warum glaubst Du noch?* Lehren der christlichen Kirchen unter dem Gesichtspunkt der Logik. – Marburg: Tectum 2015. 149 S., kt € 12,95 ISBN: 978–3–8288–3553–5.

[24] *Schneider*, Nikolaus / *Urban*, Martin: *Was kann man heute noch GLAUBEN?*. Ein Disput. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 144 S., geb. € 16,99 ISBN: 978–3–579–08501–2.

[25] *Koziol*, Klaus: *Gerade jetzt!* Nie war das Christentum wichtiger als heute. – Ostfildern: Patmos 2013. 96 S., kt € 10,99 ISBN: 978–3–8436–0368–3.

[26] *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*. Studien zur Praktischen Theologie mit religionspädagogischem Schwerpunkt, hg. v. Ilona Nord / Swantje Luthe. – Jena: Garamond 2014. 444 S. (Populäre Kultur und Theologie, 14), pb. € 39,90 ISBN: 978–3–944830–30–8.

Theologie feststellen, dass a) sich das Verständnis des Begriffs Religion plural ausdifferenziert, so zum Beispiel auch Studien zu islamischer und buddhistischer oder hinduistischer Religion und Theologie sowie ihrem Bezug zu Medien hinzutreten, und b) die Beziehung von Religion und Medien zu den zu vermittelnden Grundlagen der Praktischen Theologie und Religionspädagogik gehört." (16f)

Die Forschung in diesem Bereich ist notwendigerweise eine interdisziplinäre und interreligiöse. Die Hg.innen sind sich dessen bewusst und richten daran die Konzeption ihrer Publikation konsequent und damit für Praktische Theologie modellhaft aus. Auf medienwissenschaftliche Reflexionen folgen theologische Grundlegungen.

„Ausgehend von Theoriekonzepten von Charles Sanders Peirce und Wiliam James entfaltet [beispielsweise] Christoph Seibert seine These, dass Religion ihren Ausgang nicht in dogmatischer Lehrbildung nimmt, sondern in bahnbrechenden Erlebnissen Einzelner." (19)

Kap. 3–5 unternehmen Erkundungsgänge und formulieren Perspektiven, die Wissenschaft wie pastoraler Praxis bisher weitgehend unbekannte Welten erschließen dürften – im Gegensatz zu den „Netz-Kindern", mit denen der polnische Dichter Piotr Czerski von *Jens Palkowitsch* in seinem Beitrag „Social Media als Thema des Religionsunterrichts" zitiert wird:

„Wir, die Netz-Kinder, die mit dem Internet und im Internet aufgewachsen sind, wir sind eine Generation, welche die Kriterien für diesen Begriff gleichsam in einer Art Umkehrung erfüllt. Es gab in unserem Leben keinen Auslöser dafür, eher eine Metamorphose des Lebens selbst. Es ist kein gemeinsamer, begrenzter kultureller Kontext, der uns eint, sondern das Gefühl, diesen Kontext und seinen Rahmen frei definieren zu können. […] Wir benutzen das Internet nicht, wir leben darin und damit. Wenn wir euch, den Analogen unseren ‚Bildungsroman' erzählen müssten, dann würden wir sagen, dass an allen wesentlichen Erfahrungen, die wir gemacht haben, das Internet als organisches Element beteiligt war. Wir haben online Freunde und Feinde gefunden, […] wir haben Partys und Lerntreffen online organisiert, wir haben uns online verliebt und wieder getrennt […]. Die Teilnahme am kulturellen Leben ist für uns keine Beschäftigung für den Feiertag. Die globale Kultur ist der Sockel unserer Idenität." (239)

Martyria. Den Glauben bezeugen in der Welt von heute[27], herausgegeben von Martin Kirchner und Joachim Schmiedl, wirkt in dieser globalen Kultur wie wohl die Mehrzahl der hier angeführten Publikationen nicht nur sprachlich antiquiert. Der Titel der Reihe *Katholische Kirche im Dialog* wird in diesem Zusammenhang zum Slapstick. Gewohnt redlich, aber eben nur redlich schreiben die Vf./innen über die Verkarstung der Religiosität in Deutschland, weltoffenen Dialog, das Programm des Papstes, Medienarbeit der Kirche, Religionsunterricht und missionarische Kirche. *Karlheinz Ruhstorfer* fragt:

„[Wie] kann die Kirche ernsthaft das ‚Licht der Welt' ausstrahlen, wenn sie in sich nicht luzide ist, wenn sie mittelalterliche Strukturen mit der Begeisterung für Gott und Leben verwechselt und in vielen Realisierungsformen hinter den Freiheits-, Emanzipations- und Wertestandards der menschlich-allzumenschlichen Institutionen der säkularen Welt zurückbleibt? […] Die hier geforderte Erneuerung führt zur Kommunikation mit der Welt von heute." (68)

Ob Ruhstorfer damit nicht zu schnell über die globale Kultur, die sich nicht in ein einfaches Gegenüber von Kirche und Welt einordnen lässt, hinweggeht? Ob er nicht zu schnell resümiert: „Denn unsere Kultur braucht dringend den Zuspruch des Evangeliums." (68)

Doris Nauer fragt hingegen zu Recht, ob die Menschen *Spiritual Care statt Seelsorge* brauchen.[28] In gewohnt übersichtlich und strukturierter Weise klärt die Vf.in das Verhältnis der jungen Bewegungen und der langen christlichen Tradition. Spiritual Care ordnet sie begrifflich wie geschichtlich in den Kontext von Palliative Care ein. Die Sensibilisierung aller Behandelnden und Betreuenden für die spirituelle Dimension menschlicher Existenz könnte der Gewinn des neuen Begriffs sein, macht allerdings professionelle christliche Seelsorger/innen nicht überflüssig.

„Sie können Hand in Hand mit Spirituellen BegleiterInnen alltagspraktisch zusammenarbeiten und sie darüber hinaus bei der Entfaltung ihrer spirituellen Kompetenzen unterstützen." (208)

Seelsorge, v. a. Trauerseelsorge, ist auch ein Thema des Internet und der Social Media. Der bereits erwähnte Band von Nord und Luthe spart auch diesen Bereich nicht aus:

„Anders als bei anderen Lebensthemen suchen Menschen mit bedeutsamen Verlusterfahrungen im Internet eher weniger den Kontakt zu Seelsorgenden, sondern mehr den zu Menschen, die sich in einer vergleichbaren Situation befinden, weil sie das Gefühl haben, dass sie wirklich ‚nachvollziehen' können, wie es ihnen geht. […] [D]ie Trauer [lässt] Menschen sprachlos werden […]. Um Sprache wiederzuerlangen, brauchen sie die Sprache der Anderen. Diese eröffnen ihnen die Möglichkeit, am Leben der Anderen Anteil nehmen zu können, dadurch kann Gemeinsames entstehen und womöglich der Mut erwachsen, die eigene Geschichte in Worte zu fassen. Für die trauerseelsorgerliche Perspektive im Internet kann von daher nicht das Gespräch das Medium sein, das angeboten wird. Trauernde Menschen brauchen vielmehr Resonanzkörper in Form von Worten, Geschichten, Bildern und Musik für ihre Trauer und sie brauchen Medien, die das Erinnern und Gedenken fördern." (370)

Die virtuellen Welten lösen die bisher allein als real wahrgenommenen analogen Welten nicht ab, sie durchwirken sich und sind im Ineinander Realität, sind Wirklichkeit postmoderner Moderne, die den Begriff des Inter-Net, des Interkulturellen und Interreligiösen genauso überholt wie sich selbst. In dieser Wirklichkeit sind kontinuierlich Updates Praktischer Theologie zu leisten – wachsam, plural und mit vollem Risiko. Es geht um die ganze Existenz.

[27] *Martyria.* Den Glauben bezeugen in der Welt von heute, hg. v. Martin Kirschner / Joachim Schmiedl. – Freiburg: Herder 2015. 181 S. (Katholische Kirche im Dialog, 3), geb. € 18,00 ISBN: 978–3–451–32628–8.

[28] *Nauer*, Doris: *Spiritual Care statt Seelsorge?*. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 240 S., kt € 24,99 ISBN: 978–3–17–028905–5.

Exegese / Altes Testament

Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion, hg. v. Christof Landmesser / Andreas Klein. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 154 S. (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e. V.), brosch. € 28,00 ISBN: 978–3–374–03621–9

Der Band dokumentiert die sechs Referate der 15. Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e. V. im Februar 2013 in der Evangelischen Tagungsstätte Hofgeismar; das Einladungsschreiben ist in das Vorwort zu diesem Band aufgenommen. Die Lektüre dieses Buches sollte mit den letzten beiden Beiträgen beginnen, denn erst in ihnen wird die im Titel angezeigte hermeneutische Herausforderung in vollem Umfang aufgenommen; die vorderen Beiträge steuern durchaus interessante Teilaspekte zum Thema bei, entwickeln aber keinen umfassenden formal, inhaltlich und funktional bestimmten Kanonbegriff, der doch erst die Bearbeitung des Normativitätsproblems ermöglicht. Im protestantischen Kontext wird dieses Problem seit einem halben Jh. unter dem Label „Krise des Schriftprinzips" (W. Pannenberg) verhandelt: Gibt es einen Weg zwischen einer fragwürdig gewordenen Hochschätzung der Schrift (die durch ein Konzept der Verbalinspiration abgesichert werden musste, wie es in biblizistisch-fundamentalistischen Kreisen eisern verteidigt wird, weil man offenbar den hohen Preis eines Verzichts nicht zahlen will) und einer Marginalisierung der Schrift, die die Begründungslast nicht länger tragen kann (durch radikale Historisierung und Emanzipation der [systematischen] Theologie von der Schrift „in einem selbstbewussten Kahlschlag", für den 1999 Falk Wagner plädiert hatte)? Das Thema ist bei der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft gewissermaßen in besten Händen, denn es hat den Namensgeber zeitlebens umgetrieben.

Der letzte Beitrag dieses Bandes von *Elisabeth Gräb-Schmidt* (mit dem Bultmann zitierenden Titel „Glauben und Verstehen. Kanon, kulturelles Gedächtnis und die hermeneutische Aufgabe der Theologie", 131–150) reformuliert dann auch konsequent die Position des Altmeisters und kommt zu beachtenswerten Differenzierungen und hilfreichen Klarstellungen in einem ausgreifenden Feld zwischen Philosophie, Literatur- und Kulturwissenschaft einerseits und Bibelwissenschaft und Systematischer Theologie andererseits. G.-Sch. zielt darauf ab, die in der Moderne bis ins Aporetische gesteigerte Trennung zwischen „historischer Faktizität und prinzipbetonter Geltung" (134) zu überwinden. „Die Zuwendung zur Dimension des Historischen, der Tradition, geschieht nämlich nicht im Sinne einer distanzierenden Verehrung, sondern im Sinne des Eingedenk-Seins der eigenen Wurzeln, nicht nur als historische Reminiszenz, sondern als Vergegenwärtigung der Geltungsbestimmungen unseres Daseins. Diese Geltungsbestimmungen bleiben aber rückgebunden an gemachte Erfahrungen. *Im so verstandenen kulturellen Gedächtnis rücken damit Faktizität und Geltung eng zusammen.*" (135; Hervorhebung: G. St.) Bultmann löse die Spannung nicht zu

einer Seite hin auf, sondern ermögliche mit seinem Programm der Entmythologisierung die Unterscheidung zwischen verschiedenen historischen Fremdheiten, dem „weltbildhaften Fremden" und dem „Fremde[n] des Kerygma" (143). Entgegen der Schulmeinung kennt Bultmann einen zweiten, positiven Mythosbegriff: Mythos als „begrifflich transzendierende[r] Verweis auf Ursprüngliches, Unhintergehbares" (143, Anm. 30). Die Erschließungserfahrung, das Betroffensein vom Kerygma, bleibt rückgebunden an einen Text; historische und dogmatische Methode der Auslegung sind ineinander verschränkt: „Wichtig ist daher immer wahrzunehmen, dass es keine Auflösung in eine der beiden Alternativen gibt, *der historische Kontext* und seine Aufarbeitung ersetzt nicht *die Lektüre des Textes selbst*. Diese Lektüre ersetzte [!] aber ebenso wenig *die Ursprungserfahrung*, die nicht mit Fiktionalität abgegolten werden kann, sondern an gemachte Erfahrung gebunden bleibt. Historizität und Entzogenheit werden so als irreduzibel bleibende Bestimmungen anerkannt." (146; Hervorhebung: G. St.) Für die dornige, v. a. innerprotestantisch geführte Diskussion um die kriterielle Funktion der Hl. Schrift ergibt sich ein Verständnis, das es erlaubt, die den Kanon charakterisierende Spannung von Festlegung und Aufschließung als fortgesetzte Inspiration zu deuten: „Das Schriftprinzip wäre damit nichts anderes als die Anerkennung des kanonischen Gebrauchs der Schrift im Medium der Kommunikation des kulturellen Gedächtnisses. Genauso in diesem Sinne des geltungsbestimmten Gedächtnisses aber kann das Kommunikationsgeschehen, das der Kanon abbildet und fortführt, als moderner Vertreter der Inspiration auftreten." (148)

Wenn ich den systematischen Vermittlungsversuch G.-Sch.s in enger Anlehnung an Bultmann und unter der Aufnahme der Theorie des kulturellen Gedächtnisses (die die Vergegenwärtigung einer mythisch transformierten und allein so wirksam bleibenden Vergangenheit als Raum der Identitätsfindung von Gruppen reflektiert) richtig verstehe, nimmt die (je aktuelle) *Lektüre* des Textes eine Schlüsselstellung ein, denn das eschatologisch Neue, die von außen kommende Veränderung, vermittelt sich nicht über historische Hypothesen, sondern in einem letztlich unverfügbaren Erschließungserlebnis. Ursprungsnähe ist daher auch nicht mit zeitlicher Nähe zu verwechseln. Dann stellt sich aber die Frage nach dem Ort der Begegnung mit dem Ursprung, der nur in der Lektüre liegen kann; damit steht aber die starke Betonung des Historischen, unter dem die Geltung verborgen sei (vgl. 144), erneut in Frage. Ist das Lösungsangebot radikal genug?

Mit der Fokussierung der Lektüre baut G.-Sch. gewissermaßen eine Brücke zum vorletzten Beitrag von *Klaas Huizing*: „Die Weisheit als Kanon-Hermeneutin. Über die Lektoralisierung religiöser Erfahrung" (101–129). Er schlägt „folgende Lesart für eine Kanonhermeneutik" vor: „Durch die stufenweise erfolgte alttestamentliche Kanonfixierung wird die Idee formuliert, ‚Gott', das Universum, das Heilige sei zunächst und zumeist literal und damit lektoral erfahrbar. Weisheitliche Kreise waren für die Schlussredaktion[en] der ‚Tora und Propheten' prädestiniert, weil sie diese Spur immer schon verfolgten, ging es ihnen doch um nichts weniger als die Lesbarkeit des Universums im Wechselspiel von Weisheitsspruch und Weisheitserzählung. In der Freilegung und Benennung von Ordnungsstrukturen oder Gesetzen und in verdichteten exemplarischen und fiktionalen Schlüsselszenen der Menschheitsgeschichte wird das Universum, das Heilige oder das Göttliche erleb- und erfahrbar. Die Weisheitsliteratur und der Weisheitslehrer Jesus von Nazareth *in personam* [!] inszenieren, so die Pointe, für den (spätgeborenen) Leser religiöse Erfahrung, genauer: Erschließungssituationen oder Umgangserfahrungen mit dem Göttlichen und inspirieren damit den (impliziten) Leser." (105f) Das Konzept des Literalen bzw. Lektoralen in der Kanondebatte funktioniert auch ohne die aus der Sicht des Rez.en zwar aparten, aber überpointierten kanongeschichtlichen Annahmen zur Rolle der Weisheit für die Herausbildung des Kanons und im synchronen Profil des Kanons. H. reagiert damit auf den weitgehend berechtigten historischen Minimalismus in der Bibelwissenschaft der letzten 30 Jahre, dessen Brisanz der Theologie erst allmählich zu „dämmern" scheint. Auch hier zeigt das Konzept der Mnemohistorie und des kulturellen Gedächtnisses einen Ausweg aus dem Dilemma von trotzigem Festhalten vermeintlich historischer Kerne und einer Art von Sinnverzicht. Die Sehnsucht nach dem, was H. treffend „historische Durchgriffe" (vgl. 110) zur Sicherung eines historischen Anhalts nennt, scheint verständlich, aber „wir haben nur Zugang zu narrativ verdichteten und inszenierten, aber dezidiert theologischen Deutungen" (111). Noch radikaler: „Es gibt kein Jenseits zu den Texten. Texte erschließen Welt, die sich in der Bewohnung der Textwelt bewährt. Wer anderes behauptet, verfällt einem ‚Textdoketismus'." (112) Mit Hermann Lübbe spricht H. von der „Identitätspräsentationsfunktion der Historie" (113).

Wie G.-Sch. gelingt auch H. eine anregende Reformulierung der Inspirationslehre auf der Basis der „performativen Kraft von ästhetischen Texten": „Jede ästhetische Verdichtung einer Schlüsselsituation oder Entdeckungssituation, die ein Framing des Heiligen, des Universums, Gottes vorlegt, schreibt an der Poetik des Heiligen Geistes mit." In dieser Funktion des Bibelkanons liegt für H. dessen Normativität (vgl. die Thesen 127–129).

G.-Sch. und H. bedienen sich unterschiedlicher Sprachspiele, umso auffälliger ist die große Schnittmenge: Für den Rez.en zeichnet sich ein Weg aus den Gräben Faktizität *oder* Geltung ab. Anders: Der Bibelkanon ist als Kanon nicht ein Problem (als historische Vorgabe mit einem uneinholbaren Anspruch), sondern eine literal-lektorale Brücke zwischen „Verflüssigung und Petrifizierung" (vgl. H., 128) von Tradition, zwischen Vielfalt und Einheit, zwischen Abschluss und Öffnung und zwischen Bindung und Freiheit. Die neuere Kanonhermeneutik, die mehr ist als historisch-deskriptive Kanonforschung oder Rezeptionsgeschichte, zeigt Wege aus den Dilemmata, die die kritische Bibelwissenschaft seit den Zeiten von Johann Salomo Semler (Ende 18. Jh.) begleiten. Damit scheint dem Rez.en auch die grundsätzliche Infragestellung einer speziellen Kanonhermeneutik widerlegt. In den Worten G.-Sch.s: „Auch die Frage nach dem Kanon ist modern, gerade weil man meint, sie als altertümlich verabschieden zu können, als nicht der Neuzeit gemäß und offensichtlich unter ihren Vorgaben nicht lösbar im Sinne der Geltungsfrage." (136)

Der Beitrag von *Andreas Lindemann* „,... wie geschrieben steht'? Zur theologischen Bedeutung von Schriftbeweisen" (19–50) nähert sich dem Normativitätsproblem gewissermaßen von unten, nämlich aus der Reflexion auf die Gestalt und Geltungsbedingungen des Schriftgebrauchs im sog. Schriftbeweis. Einleitend beobachtet er an der Schriftverwendung in kirchlichen Texten Momente von Beliebigkeit in der Zuweisung von Verbindlichkeit oder der Auswahl von Themen und erinnert an die Schrifttheologie der von Bullinger verfassten *Confessio Helvetica posterior* von 1566, die auf dem Zusammenklang von kanonischen Schriften und je aktuell gepredigtem Gotteswort besteht. Im Hauptteil untersucht er die Funktion von Schriftzitaten bei Paulus (Gal; 1 Kor) und in späteren christlichen Schriften (Lk, Apg, Jak, 1 Clem, 2 Petr, Ign, Marcion, Iust). Es zeigt sich, dass die Autorität nicht vom Text ausgeht, die hermeneutische Lage ist komplizierter: „Normative Autorität besitzt nicht das Schriftzitat als solches, sondern solche kommt erst dessen ‚richtiger', also der vom Christusgeschehen bestimmten Interpretation zu." (29) Angesichts dieser offeneren Beziehung von Quelle des Zitats und seiner Verwendung scheint es mir angeraten, nicht von einem Widerspruch zwischen Gal 3,28 und Gen 1,27 zu sprechen. Paulus leugnet nicht die schöpfungsmäßige Differenz der Geschlechter, sondern fragt nach den Konsequenzen für die Struktur der Gemeinde (vgl. dazu die teils aufgeregte aktuelle Gender-Debatte), legt also Gen 1,27 unter einer spezifischen Hinsicht aus. Es geht in der Schriftrezeption nicht um das „historische Einst", sondern um die „Herübernahme von Sinnpotential für die Gegenwart" (37, Zitate von W. Pratcher). Der Wert liegt im Rezeptionspotential.

Hier deutet sich ein Konzept von Kanon und Normativität an, das in noch weiter auszulotender Weise Verbindlichkeit mit Offenheit für neue Sinnzuweisungen paart. Eine Fixierung auf den Wortlaut und eine methodisch kontrollierte Ableitung von Sinn sind – so paradox es klingen mag – auch bei einer expliziten Bezugnahme auf die Schrift nicht immer zu beobachten und offenkundig gar nicht zu erwarten. Normativität gewinnt die Schrift nicht aus dem Wortlaut heraus. Gerade weil sie „einfachhin" als normativ gilt, kann (und muss) sie in Einzelfragen sehr flexibel „benutzt" werden; eine Ursprungsintention ist dabei nicht leitend. Kanon ist eher ein Identitätsanker oder Rahmen für eine eben begrenzte Sinnoffenheit. Interpretation auf der Basis „permanenten Lesens" (U. Körtner) ist kreativ unter der Voraussetzung der Analogiefähigkeit der Schrift. Eine Kontrolle geschieht über andere Plausibilisierungsmechanismen als den (vielstimmigen) Text selbst.

Johannes Friedrich beleuchtet unter dem Titel „Die Bibel und ihr Kanon. Welche Bedeutung haben sie für kirchenleitendes Handeln heute?" (51–70) eine Reihe praktischer Aspekte der Beziehung von Kirche und Hl. Schrift. Er versteht das Interesse am öffentlichen Diskurs über die Schrift als Teil der Reformation als Bildungsbewegung. Dabei stellt er einleitend klar: „Bibelfundamentalismus wäre Luther fremd gewesen." (53) Der Biblizismus fördert die Bibelkenntnis ebensowenig wie ein „lediglich kritische[r], lediglich problemorientierte[r] Bibelgebrauch" (54).

Die angemessene, nicht biblizistische Verwendung der Bibel in aktuellen kirchlichen Kontroversen kommt nicht ohne die Orientierung an biblischen Prinzipien wie z. B. dem Doppelgebot der Liebe aus. Bibelübersetzungen sind ein hoch sensibles Gebiet, wie die Aufregung um die *Bibel in gerechter Sprache* oder auch die jüngere Revisionsgeschichte der *Lutherbibel* gezeigt hat. Mit der *BasisBibel* reagiert die Bibelgesellschaft auf die veränderten technischen Voraussetzungen und Nutzungsmöglichkeiten der elektronischen Medien. Lesenswert ist auch die Sicht eines ehemaligen Landesbischofs auf die schweren ökumenischen Kommunikationsstörungen im Vorfeld der Revision der katholischen *Einheitsübersetzung*.

Unter der Fragestellung „Kann Erinnerung normativ sein oder werden?" (71–87) verspricht *Jürgen van Oorschot* „Orientierungen eines Alttestamentlers in der Debatte zum biblischen Kanon" (so der Untertitel). Im Anschluss an J. J. Semlers Neubestimmung des Kanonproblems als „bloße historische Sache" (72), die zu den Initialzündungen der modernen Bibelkritik gehört, thematisiert v. O. noch einmal das Grundproblem der Bibelwissenschaft: „Wie versteht sich eine philologisch-historische Exegese [...] als theologische Disziplin und damit beteiligt an der Suche nach Gültigkeit und Wahrheit der christlichen Rede von Gott sowie deren Einheit?" (72) Mit einiger Vehemenz wendet sich v. O. einleitend gegen den beliebten Rückgriff auf das Konzept eines „kollektiven Gedächtnisses" (M. Halbwachs; J. Assmann). „Die Anwendung individueller Rede- und Denkformen [scil. wie der Konzepte „Erinnerung" und „Gedächtnis"; G. St.] auf Kollektiva" stehe in

der Gefahr, „komplexe Zusammenhänge zu simplifizieren, Verantwortlichkeiten zu verschleiern und eine unangemessene Erwartungshaltung aufzubauen." (73)

Das Hauptargument erstaunt und dürfte kaum dem Reflexionsniveau der aktuellen mnemohistorischen Theoriebildung in der Historik und den Kulturwissenschaften entsprechen. Stattdessen plädiert er dafür, die Begriffe „Überlieferung" und „Tradition" und deren Interpretation beizubehalten. Einen Fortschritt vermag ich darin nicht zu sehen, zumal die Theorien zum kollektiven und v. a. zum kulturellen Gedächtnis Überlieferungs- und Interpretationsleistungen in ihren gemeinschaftsbildenden und identitätsstiftenden Funktionen untersuchen und in einen größeren Theorierahmen einbinden; bei Ron Hendel (Berkeley) u. a. kann man sehen, wie produktiv das für die Bibelinterpretation sein kann. Die gleiche Irritation stellt sich in der Präsentation des Ansatzes von Brevard S. Childs ein, die nicht direkt aus den Quellen erhoben wird, sondern in gleichsam „scholastisierter" Form aus Sekundärliteratur erfolgt: Die Fokussierung auf die *final form* blendet bei Childs das Bewusstsein der historischen Konkretheit der Texte keineswegs aus (dazu vgl. dezidiert Childs: The New Testament as Canon, XIX u. ö.), aber der Kanon dekontextualisiert die Quellen (wie H. in einer Fußnote anmerkt, vgl. 107 Anm. 16), um sie zu bleibend gültigen Zeugnissen zu machen. Der Kanon ist mehr als ein Archiv, er ist selbst interpretationsleitend, was bei v. O. nicht eingeholt wird. Mir scheint in den Debatten um Childs die Erinnerung wichtig, dass nicht er, sondern kein Geringerer als Gerhard von Rad bereits Mitte des 20. Jh.s auf die theologische Schlüsselrolle der „Jetztgestalt" gestoßen ist; auch Jörg Jeremias gelangt aus der diachronen redaktionskritischen Arbeit am Dodekapropheton zu einem Kanonkonzept, dass der Sache nach nicht weit von dem des canonical approach entfernt ist.

Im nächsten Teil fomuliert v. O. „Einsichten zur Genese autoritativer Texte und Prozesse der Kanonisierung", für die Qumran reichlich Material bietet und auch das Textgebirge des Jesajabuches. Aber worin besteht der prinzipielle Unterschied zwischen denjenigen Vorgängen, in denen „Texte in einer Gemeinschaft Autorität gewinnen", und der „Anerkennung von Texten in einer Religionsgemeinschaft als für die eigene Identität sowie Selbst- und Fremdverständigung zentral" (78f) gewordenen, zumal wenn sich die Akte der Anerkennung nicht explizit fixieren, sondern nur aus einem Rückgriff auf Überlieferungen in veränderten Situationen erschließen lassen? Wie von einer Deskription (proto-)kanonischer Prozesse aus das systematische Problem gelöst werden soll – unter Verzicht auf die o. g. Theorien oder ähnlich elaborierter Konzepte – bleibt nach meinem Eindruck offen. V. O.s abschließende „Folgerungen für ein (evangelisches) Verständnis von Kanon und Exegese" (84–87) münden in ein Plädoyer für „Exegese als wissenschaftliche Kontextualisierung" (86): „Sie nimmt eine verantwortete Rezeption, Interpretation und ‚Aneignung' des Textes unter wissenschaftlichen Bedingungen vor." Als wissenschaftliche Bemühung „setzt sie sich von anderen Kontextualisierungen (Gottesdienst, Frömmigkeit, Lebensgestaltung, Kirchenleitung) ab, ohne dass sie damit jenseits solcher Rezeptionsvorgänge stände. Erneut führen uns die Überlegungen also auf die praxeologische Dimension eines (evangelischen) Kanon- und Exegeseverständnisses." (87)

Der historischen und ökumenischen Seite des Normativitätsproblems wendet sich *Klaus Fitschen* zu: „Der Kanon und die Konfessionen. Neuzeitliche Differenzen im Blick auf das scheinbar Gemeinsame" (89–99).

F. erinnert an die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die Entstehungsgeschichte des Bibelkanons im Detail zu rekonstruieren, aber er schießt (kontroverstheologisch) über das Ziel hinaus, wenn er zur Frage nach der Instanz, welche den Kanon macht, schreibt: „Während sich Protestanten das Werden des Kanons gerne als einen diskursiven Prozess vorstellen, bei dem auch liturgische Nützlichkeitserwägungen eine Rolle spielen, gilt katholischerseits immer noch, dass die Kirche den Kanon gemacht hat." Hier werden verschiedene Fragestellungen (historisch vs. geltungstheoretisch) und unterschiedliche Kirchenkonzepte nebeneinandergestellt. Ist denn die Diskursgemeinschaft, die mit biblischen Texten hantiert und in der es eine liturgische Kultur gibt, nicht auch Kirche? Und was heißt, die Kirche habe den Kanon gemacht? Auch Katholiken ist bewusst, dass der Kanon ein Rezeptionsphänomen ist, nicht das Produkt einer amtlichen Entscheidung. Der Kanonentscheid etwa von Trient schafft keinen neuen Kanon, sondern bestätigt *eine* Linie der Tradition in einem Kontext der Bestreitung. In der Apokryphenfrage erweckt F. den Eindruck, der katholische Ausdruck „deuterokanonisch" signalisiere eine Abwertung derjenigen Schriften, die im lutherischen Kanon gleichsam zu einem neuen Kanonteil mit geringerer Bedeutung werden. Die römisch-katholische Kirche kennt jedoch diese Abwertung nicht und benutzt den Begriff „deuterokanonisch" rein deskriptiv für die nicht in der Hebraica überlieferten Schriften. F. erkannt an, dass mit dem II. Vaticanum die Beziehung von Schrift und Kirche/Tradition „komplexer" bestimmt wird als in früheren Zeiten. Leider ist jedoch nicht recht verständlich, worin er das Problem einer Bindung von Schrift an Kirche sieht. Ist Kanon nicht immer ein Relationsbegriff? Aber der Blick richtet sich in diesem Beitrag v. a. auf die innerprotestantischen Verhältnisse. Beachtenswert ist der Hinweis, dass das lutherische Kriterium „Was Christum treibet" „in der evangelikalen Szene geradezu als billiger Trick der akademischen Theologie aufgefasst wird, um die Geltung der Bibel zu relativieren" (95). Im zweiten Teil geht F. v. a. auf den sog. Kirchenkampf ein, der „auch ein Kampf um den Kanon, um das Alte Testament wie auch um die Teile und Tendenzen im Neuen Testament [war], die als ‚jüdisch' bezeichnet wurden" (95). Harnacks Interesse an Marcion rühre daher, dass ihm „selbst an einer Entkanonisierung des Alten Testaments gelegen war" (96). F. erinnert an das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" (gegründet im Mai 1939). „Die Gegenwehr gegen die Entkanonisierung des Alten Testaments war eher schwach, und die Theologen, von denen man am ehesten eine vehemente Gegenreaktion hätte erwarten können, blieben meistens stumm, die Alttestamentler nämlich." (97) Mit leicht resigniertem Ton stellt F. fest, dass auch nach dem Krieg „der Streit um die kanonische Geltung des Alten Testaments letztlich unbearbeitet blieb" (98). Für die unmittelbare Nachkriegszeit mag das zutreffen, aber in den letzten Jahrzehnten haben sich etwa Rolf Rendtorff, Frank Crüsemann, Bernd Janowski, die Tübinger Biblischen Theologen und nicht zuletzt auch die nordamerikanischen Kanontheologen gerade auf diesem Feld engagiert. Wichtig erscheint mir die am Schluss des Beitrags formulierte Einsicht, dass zum Kanon und seiner Erinnerungsleistung auch die Geschichte der Kämpfe um den Kanon gehört.

Der Sammelband ist ein bedeutsamer, lesenswerter und weiterführender Beitrag zur bibelhermeneutischen Diskussion, die im Kern immer eine Kanondebatte ist. Die Aufsätze zeigen auf unterschiedliche Weise, wie wenig die Schrift von sich aus zur Lösung des Normativitätsproblems beiträgt; das ist nicht verwunderlich, weil ein/der Kanon *per se* ein Rezeptionsphänomen, eine Konstruktion einer Rezeptionsgemeinschaft ist (ob mit oder ohne lehramtlichen Entscheid). Insofern ist die viel beschworene Krise des Schriftprinzips kein Produkt der modernen historischen Kritik mit ihren vielfältigen Relativierungen, sondern in diesem Prinzip selbst angelegt, weil sie den sozialen Leib des Kanons vernachlässigt hat. In der zeitgleich erschienenen *Theologischen Hermeneutik* stellt der Neutestamentler Ulrich Lutz die Verbindung von Kanon und Kirche als fundamentales Merkmal heraus: „Der Kanon ist das Buch der Kirche." (Lutz, 26) Mich als katholischen Rez.en erstaunt, dass dieser konstitutive Bezug in der „postmodernen Moderne" nicht stärker für die leitende Fragestellung ausgelotet wird. Für das ökumenische Gespräch besteht hier offenbar ein bleibendes Arbeitsfeld.

Ein zweiter Punkt einer leichten Verwunderung kommt hinzu: Zwar wird die Polyphonie der Bibel (und auch deren positive Funktion als Kritik an Verabsolutierungen) mehrfach hervorgehoben; diese (Wieder-)Entdeckung gehört zu den großen und überaus wertvollen und unverzichtbaren Leistungen moderner Bibelkritik. Aber die starken innerbiblischen formalen und thematischen Einheitsfaktoren (die die interne Pluralität nicht aufheben, aber ebenso sehr kanonkonstitutiv sind), die die Kanonhermeneutik der letzten Jahrzehnte herausgearbeitet hat, werden in diesem Band zu wenig beleuchtet und für das grundlegende Problem ausgewertet; eine Ausnahme stellt der erfrischende Zugriff von H. dar. Die Desiderate mindern den Wert des Bandes jedoch nicht.

Eine Einführung der beiden Hg. (9–17) in die Problemstellung mit einer knappen Zusammenfassung der sechs Beiträge und ein ausführliches Autorenverzeichnis (151–154) runden den Band ab.

Osnabrück Georg Steins

Schoors, Antoon: **Ecclesiastes**. – Leuven: Peeters 2013. (LXVI) 854 S. (Historical Commentary on the Old Testament, 3), pb. € 79,00 ISBN: 978–90–429–2940–1

Mit zwei umfassenden Studien zur Sprache des Koheletbuches (*The Preacher sought to Find Pleasing Words.* A Study of the Language of Qoheleth, Leuven 1992; 2004 [Orientalia Louvaniensia Analecta, 41; 143]) und mit zahlreichen Aufsätzen ist Antoon Schoors als ein international renommierter Kohelet-Experte bekannt. Der vorliegende

Kommentar enthält in beeindruckender Weise die Summe seiner Forschungen zu diesem faszinierenden biblischen Buch.

Gegenüber vereinzelt in jüngster Zeit anzutreffenden Versuchen, Kohelet in die vorexilische Epoche zu datieren, hält Sch. aufgrund seiner gründlichen philologischen Untersuchungen daran fest, dass die Sprache des Buches ein Gefälle zum Mischna-Hebräisch aufweist und das Buch folglich in die späte nachexilische Zeit, am wahrscheinlichsten wohl in die hellenistische Epoche des 3. oder 2. Jh.s v. Chr., zu datieren ist. Ausführlich diskutiert Sch. die in der Forschung viel verhandelte Frage, ob das Buch eine klar konzipierte Struktur aufweise oder ob es eher als eine mehr oder weniger lockere Sammlung einzelner Sentenzen zu verstehen sei. Der Vf. vertritt in dieser Frage eine mittlere Position und beruft sich dabei ausdrücklich auf den einflussreichen Aufsatz von Walther Zimmerli: „Das Buch Kohelet – Traktat oder Sentenzensammlung?", in: *Vetus Testamentum* 24 (1974), 221–230. Das Buch ist nach Sch. weder ein Traktat mit deutlich erkennbarem Aufbau und klar umrissenem Thema noch eine reine Sammlung von mehr oder weniger locker zusammengestellten Sentenzen. Eine weitere kontrovers diskutierte Frage betrifft die tatsächlichen oder vermeintlichen Widersprüche des Buches. Hier vertritt Sch. eine modifizierte Form der sog. Zitatentheorie, wonach Kohelet traditionelle Weisheitssprüche zitiert und kritisch kommentiert oder ihnen jeweils ein widersprechendes Sprichwort entgegenstellt.

Heiß umstritten ist in der jüngeren Koheletforschung nach wie vor die Frage, wie das Buch überhaupt zu verstehen ist. Es stehen sich zwei konträre Auslegungen gegenüber: Die eine sieht in Kohelet einen „Prediger der Freude", die andere einen abgrundtiefen Pessimisten. Sch. reiht sich in die zweite Gruppe ein. Er sieht in Kohelet einen Skeptiker und Agnostiker im ursprünglichen Sinne des Wortes: „[H]e asks many questions but gives few answers." (20) Wie eine Reihe von Kommentatoren vor ihm (u. a. Aarre Lauha, Diethelm Michel) versteht Sch. die im Buch vertretene Lehre als eine Philosophie des Absurden: „The thesis or, in other words, the anticipated conclusion of the book is presented in 1:2, ‚All is absurdity'. The author does not ‚prove' his thesis in a logical exposition, but instead he offers various musings that reveal that absurdity." (20) Diese Lehre des Absurden, so Sch., werde in den ersten beiden Kap.n des Buches grundgelegt. Diese müssten deshalb zuerst gelesen werden. Bei den folgenden Kap.n sei die Reihenfolge der Lektüre relativ beliebig, da jede Einheit um das anfangs behandelte Thema kreise.

Aus diesem Verständnis zieht Sch. entsprechende Folgerungen für das Gottesbild. Der Gott Kohelets sei deutlich vom Gott der übrigen biblischen Bücher zu unterscheiden. Er sei eine unpersönliche, fatalistisch handelnde Gottheit, distanziert und kühl, und habe eine problematische Welt erschaffen. Entsprechend düster ist das Leben der Menschen: „Life ‚under the sun' is full of absurdities" (21f). „Life is fixed in the laws of the world, in the inevitable, it is impossible to speak about future or hope." (20)

Die Stärke des Kommentars besteht zweifelsohne in der darin anzutreffenden philologischen Gelehrsamkeit. Es dürfte keinen neueren Kommentar geben, der im detaillierten Gespräch mit der Forschung und unter Berücksichtigung der alten Versionen bei der Wort-für-Wort- und der Satz-für-Satz-Auslegung so reichhaltige Informationen bietet wie dieser Kommentar. Relativ breite Berücksichtigung findet an den jeweiligen Stellen auch die Auslegungsgeschichte. Allein das macht das Buch zu einer Fundgrube und zu einem Referenzwerk für alle, die sich wissenschaftlich mit dem Buch Kohelet beschäftigen. Nun ist Exegese allerdings nicht nur eine Frage der Philologie. Sie hat weitere Aspekte eines Textes zu berücksichtigen. Dazu gehören etwa seine narrative Strategie, die Leserlenkung, Diskursanalyse, Intertextualität und Rezeptionsästhetik. Diese Aspekte spielen im Kommentar von Sch. kaum eine Rolle. Das aber hat Konsequenzen für das Verständnis des Buches.

Besonders deutlich wird dies bei der theologisch zentralen Frage nach dem Gottesbild. Als historisch arbeitender Exeget gelangt Sch. zu der Feststellung, das Buch Kohelet passe inhaltlich nicht zu den übrigen Büchern der Hl. Schrift. Kohelets Gott sei „very different from the YHWH which the other biblical books depict for us" (22). Nun steht das Buch aber im Kanon, und als Theologe sieht sich Sch. vor die Herausforderung gestellt, es im Kontext der Hl. Schrift zu würdigen („Present Significance", 24–25). Er tut dies mit durchaus anregenden Überlegungen. Das Buch Kohelet, so Sch., zeige uns die „dunklere Seite des Lebens" (24). Es sei ein heilsames Korrektiv gegen ein menschlich-allzumenschliches Gottesbild: „God always remains the wholly other, a mysterious Being." (25) Dass Kohelet nicht mit einem Fortleben des Menschen nach dem Tode rechne, sei als eine heilsame Korrektur gegenüber einer allzu primitiven Hoffnung auf eine Belohnung im Jenseits zu verstehen. All dies sind bedenkenswerte Überlegungen, die sich bereits bei anderen Kommentatoren finden. Meine kritische Frage lautet: Warum ist das, was Sch. hier als Theologe tut, nicht auch in einem historischen Sinn plausibel? Wenn wir uns die Vielfalt theologischer Konzeptionen und Diskurse des 3. und 2. Jh.s v. Chr. in Palästina und der Diaspora vor Augen führen, dann erscheint es mir durchaus plausibel, dass das Koheletbuch von seinem Selbstverständnis her als eine konstruktive Stimme *in* diesem Diskurs zu verstehen ist. Das Urteil, das im Buch präsentierte Gottesbild widerspreche demjenigen der übrigen biblischen Bücher, sei schließlich aber doch, da das Buch nun einmal im Kanon der Bibel stehe, mit demjenigen der anderen Bücher zu vereinbaren, ist im Grunde selbstwidersprüchlich. Wenn sich der Autor des Buches außerhalb des theologischen Diskurses positionierte, wie lässt sich dann historisch plausibel erklären, dass das Buch überhaupt in den Kanon gelangte? Sch.' Auslegung hängt letztlich an einem problematischen Autorverständnis. Er versteht den Autor des Buches als eine originelle Persönlichkeit, die aus den theologischen Konventionen ihrer Zeit herausgetreten sei. Sch. muss dann aber eingestehen, dass Kohelet trotz seiner Originalität in der biblischen Tradition verwurzelt ist: „In spite of his originality, Qoh. is rooted in biblical tradition. He knows the Pentateuch." (21) Ein solches in der Tradition des deutschen Idealismus stehendes Verständnis von Autorschaft ist historisch wenig plausibel. In dieser Hinsicht ist der Kommentar doch recht traditionell. Deshalb kommt er über die in älteren Kommentaren präsentierte Auslegung nicht hinaus. Neuere Forschungen haben jedoch gezeigt, dass atl. Texte vielfach untereinander interagieren. Die Entstehung der meisten spät zu datierenden Bücher des AT dürfte sich in schriftgelehrten Kreisen vollzogen haben, die in engem Kontakt miteinander standen. Das gilt textlich nachweislich auch für das Buch Kohelet. Deshalb muss man sich nicht wundern, dass Kohelet – wie übrigens auch das Hohelied – in den Kanon gekommen ist. Denn es gehörte von Anfang an zu jener Diskurswelt, in der und aus der heraus der Kanon entstanden ist. Dann aber sind Auslegungen wie die von Norbert Lohfink, die das Buch aus einem innerjüdischen Diskurs heraus verstehen, nicht nur „unbewiesene Hypothesen" (842). Das diesen Deutungen entgegengehaltene *caveat* (2) gilt in gleicher Weise für die von Sch. getroffene Option, Kohelet als einen originellen Außenseiter im Kontext der biblischen Literatur zu verstehen. Er begeht hier den in der Exegese häufig anzutreffenden Fehler, zunächst die Originalität eines Buches zu betonen und sich dann verwundert die Frage zu stellen, wie alles im Kanon zusammenpasse: „Since a careful reading of Qoh. makes a very negative impression, one can wonder whether it would not be preferable to forget the book altogether, to stop reading it as a sacred book." (24) Historisch weitaus plausibler erscheint mir deshalb die Annahme, dass die Diastase, die man zunächst historisch-kritisch zu finden glaubt, historisch so gar nicht bestanden hat. Das Buch Kohelet dürfte von Anfang an als eine in der spät-nachexilischen jüdischen Diskurswelt verankerte Stimme zu verstehen sein. Was hier gesagt und diskutiert wird, gehört also nicht nur äußerlich zum biblischen Gottesbild und muss auch nicht erst nachträglich mit ihm versöhnt werden, sondern ist integraler Bestandteil desselben. Dann aber stellt sich die Frage, ob die Auslegung nicht insgesamt doch unter ein anderes Vorzeichen zu stellen wäre.

Diese kritischen Bemerkungen sollen aber nicht das Gesamturteil schmälern, dass der Vf. mit diesem Kommentar ein – v. a. in philologischer Hinsicht – unübertroffenes Meisterwerk vorgelegt hat. Dafür gebühren ihm hohe Anerkennung und Dank.

Wien Ludger Schwienhorst-Schönberger

Dohmen, Christoph: **Exodus 1–18**. – Freiburg: Herder 2015. 440 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Ln. € 80,00 ISBN: 978–3–451–26804–5

Das Buch Exodus hat derzeit besonders Konjunktur. In den letzten Jahren sind mehrere Kommentare zu diesem Buch erschienen bzw. begonnen worden (R. Albertz: *Exodus 1–18/19–40*, Zürich 2012/2015 [Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 2.1–2]; G. Fischer / D. Markl: *Das Buch Exodus*, Stuttgart 2009 [Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 2]; H. Utzschneider / W. Oswald: *Exodus 1–15*, Stuttgart 2013 [Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament]) oder Sammelbände zum Buch (*The Book of Exodus*, hg. v. T. B. Dozeman u. a., Leiden 2014 [Vetus Testamentum, Supplements, 164]) und seinem Hauptthema (*Exodus*, hg. v. J. Gärtner / B. Schmitz, Berlin 2016 [Deuterocanocial and Cognate Literature Stu-

dies, 32]) herausgegeben worden. Dabei ist die umstrittene Forschungslage in der Pentateuch-Diskussion einer Kommentierung (nicht nur) des Exodusbuches alles andere als wohlgesonnen; manchmal bleibt sie gar als Lebensaufgabe unvollendet. Es gibt kaum konsensfähige (Hypo-) Thesen, auf die man sich als Stand der Forschung, den es zusammenzufassen gilt, stützen und berufen könnte. Umso begrüßenswerter ist es, dass dieser Teilband innerhalb einer überschaubaren Zeitspanne von 11 Jahren nach dem Teilband zu Exodus 19–40 erschienen ist, womit gleichwohl inklusive aller Vorarbeiten Christoph Dohmen mehr als ein halbes Forscherleben am und im Exodusbuch verbracht hat. Dafür gebührt ihm Lob und großer Dank.

Die hermeneutischen Leitlinien, die bereits in Band 2 (*Exodus 19–40*, Freiburg 2004 [Herders Theologischer Kommentar], 29–33) formuliert worden waren, werden hier nun breiter ausgeführt und programmatisch niedergelegt (45–57) sowie bei der Kommentierung noch intensiver und verschärfter angewandt. Wie sehr im Buch mit übergreifenden Textzusammenhängen gerechnet wird, zeigt sich an der Gesamtanlage des Kommentars, die vier Hauptteile (Ex 1–4; 5–11; 12,1–15,21; 15,22–18,27) annimmt, die ihrerseits für die Kommentierung noch je einmal unterteilt werden, wobei das sog. „Moselied" in Ex 15,1–21 als dritter Abschnitt des dritten Hauptteils eine strukturelle Sonderrolle spielt, gleichwohl es natürlich als integrativer Bestandteil des plots wahrgenommen und ausgelegt wird. Dann überrascht allerdings, wie knapp und beiläufig der übergreifende Textzusammenhang bzw. die Anknüpfung von Exodus an Genesis thematisiert wird (62f.87.90), was nur noch in der Vernetzung des Einzeltextes 1,1–5 eingeholt wird (91–97).

Die eigene Akzentuierung D.s zeigt sich zum einen im weitgehenden Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit der Forschungsdiskussion, in deren Tradition nun jeder Kommentator steht und von der er sich bei seinem eigen(ständig)en Blick auf den Text auch gar nicht frei machen kann – damit entzieht sich D. der oben umrissenen ungünstigen Ausgangslage; zum zweiten in einer begrüßenswert breiten Rezeption jüdischer theologischer Auslegungsgeschichte/-tradition, die für die größeren (theologischen) Sinnlinien im Buch fruchtbar gemacht wird; und zum dritten im völligen Verzicht auf jegliche Aussage zur Diachronie der Texte (vgl. 55), womit im Blick auf die Konzeption der gesamten Kommentarreihe („diachron verantwortete Synchronie") das Pendel ausschließlich zur Seite der Synchronie ausschlägt und damit einen pointierten Gegenpol auch innerhalb der Reihe setzt. Der Vorteil, mit diesem Herangehen größere Sinnlinien und Intertextualitäten aufweisen und zur Deutung des Textes fruchtbar machen zu können, wird erkauft um den Preis einer Nivellierung konzeptioneller Differenzen innerhalb des Textes bzw. der Texte wie z. B. bei Sinn und Zweck der Mose-Berufung (Ex 3,7–12; 152f), die zumindest *auch* diachron erklärt zu Deutung und tieferem Verständnis des Textes beitragen können. An anderen Stellen kann man das Gefühl bekommen, dass der Text eher vernetzt als tatsächlich ausgedeutet wird (Plagengeschichte Ex 7,8–11,10): Welche Funktion bzw. welchen Sinn und Zweck hat z. B. die Plage der Finsternis (261f)? Hier wird wohl von der Terminologie und Semantik her schöpfungstheologisch argumentiert, dass die Ägypter in einen chaotischen Vor-Schöpfungs-Zustand versetzt werden, während Israel auf der Seite des Lichts und des Lebens verbleibt. Aber genau das scheint die explizite Hermeneutik und Pragmatik dieses Kommentars zu sein – die Leser auf der Basis der aufgezeigten Vernetzungen, Sinnlinien und Strukturen zum eigenen Weiterdenken anzuregen und damit zum Für-sich-selbst-Auslegen des Textes gelangen zu lassen. Hieran wird (und muss) sich die künftige Diskussion entzünden (und nicht so sehr an Textzugängen – synchron, diachron, narratologisch, rezeptionsästhetisch oder wie die entsprechenden Schlagworte auch sonst heißen mögen), bevor überhaupt weitere, neue Kommentare geschrieben oder Kommentarreihen konzipiert werden: Was kann, darf und muss ich von einem Kommentar erwarten? Was kann und soll er leisten, und was nicht (vgl. 56)?

Überraschend ist ebenfalls der geographisch-realienkundliche Exkurs zur Lokalisierung des Schilfmeeres und der Exodusrouten (348–351), der in einem derart auf Textsinn und Textwirkung ausgerichteten Kommentar keinen so rechten Ort haben mag, weil man ihn eher in historisch-kritischen Entwürfen erwarten würde.

D.s Kommentar verlangt den Lesern einiges ab: an Kenntnis der Texte und Textzusammenhänge, an Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst einen Zugang zum Text, eine (textgemäße, d. h. dem Text nicht zuwiderlaufende; vgl. 54 mit Verweis auf U. Eco) Meinung über den Text und eine Deutung des Textes zu erschließen. Dann wird man belohnt mit theologischen Einsichten, die sowohl den Text sich selbst aussprechen lassen als auch die untrennbare Verbindung zwischen Judentum und Christentum über die Tora als gemeinsame Heilige Schrift wachhalten.

Nach und neben dem Exodus-Kommentar von Benno Jacob liegt nun ein weiterer monumentaler, in sich geschlossener Entwurf zum Buch Exodus vor, an dem sich zum einen die Forschung v. a. hermeneutisch abzuarbeiten hat, dem es zum anderen aber auch gelingt, den Lesern „die Texte der Bibel *für sich* verstehen" (57) zu lehren. Und das ist vielleicht dann doch das Beste und Wichtigste, was ein Kommentar leisten kann.

Freiburg i. Br. Ulrich Dahmen

Exegese / Neues Testament

Stegemann, Wolfgang: **Streitbare Exegesen**. Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, hg. v. Klaus Neumann. – Stuttgart: Kohlhammer 2016. 480 S., pb. € 50,00 ISBN: 978-3-17-029644-2

Zu Wolfgang Stegemann müssen innerhalb der exegetischen bzw. theologischen Fach-Community eigentlich nicht viele Worte gemacht werden. Der em. Lehrstuhlinhaber des NT der Augustana in Neuendettelsau (1984–2010) zeichnet sich – gemeinsam mit seinem Zwillingsbruder Ekkehard Wilhelm – durch ein klares Profil aus. Er gilt als herausragender Vertreter für sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Forschung zum NT, in der Jesusforschung als Exponent der „Third Quest" (vgl. insbes. seine große Monographie *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010) und als einer derjenigen streitbaren Theologen, die immer mit Verve für eine israelsensible christliche Theologie eingetreten sind. Seine gemeinsam mit seinem Bruder verfasste *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart [1]1995 ([2]1997), ist zu einem Standardwerk geworden und auch 20 Jahre nach ihrem Erscheinen wohl die zu diesem Thema am häufigsten konsultierte und zitierte Veröffentlichung. Als für sein akademisches Profil charakteristisch sind zudem seine Koproduktionen mit Luise und Willy Schottroff (*Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart [1]1978; [3]1990 bzw. *Der Gott der kleinen Leute* [2 Bände], München 1979) zu nennen.

Unter dem sprechenden Titel *Streitbare Exegesen* erschien nun anlässlich seines 70. Geburtstags der angezeigte Sammelband mit 28 Beiträgen St.s, verfasst zwischen 1984 und 2014 (aber mit einem gewissen Schwerpunkt auf den Jahren 1992–2000 sowie 2011–2014). Und streitbar sind diese Aufsätze in der Tat, denn St. zeichnet sich nicht nur durch klares Profil, sondern auch durch klare Kante aus.

Nach einem einleitenden, biographisch-kontextuellen Essay aus der Feder des Hg.s *Klaus Neumann* („Relevanz, Revisionen, Respekt" [7–16]) sind St.s Arbeiten in fünf Sektionen unterteilt: „I. Sozialgeschichte", „II. Kulturanthropologie", „III. Ideologiekritik", „IV. Judentum und Christentum" sowie „V. Spiritualität". Die Aufsatzthemen, die auf diese Weise abgedeckt sind, sind Paulus' römisches Bürgerrecht, Soziallehre des Urchristentums, die soziale Relevanz der Botschaft Jesu, Opfertheologie, Kinder, Frauen, Homosexualität, Konstruktion des Religionsbegriffs, christliche Identitätsstiftung u. a. mehr. Einen besonderen Schwerpunkt machen (unter IV.) Arbeiten zum Verhältnis von Judentum und Christentum sowie die Suche nach einer von antijüdischen Tendenzen befreiten Exegese biblischer Texte aus. Die letzte, kürzeste Sektion (V.) versammelt zwei Beiträge zur Phänomenologie einer christlichen Spiritualität und paulinischen Pneumatologie („Der Heilige Geist und die Sorge um sich" [444–460], ursprünglich 2012) sowie einen thanatologischen Beitrag zu Tod und Sterben als individuelle *und* kulturelle Erfahrung („Sterben als soziale Erfahrung" [461–474], bislang unveröffentlicht, als Vortrag gehalten 2001).

An diesen Schwerpunkten wird deutlich: St. hat Interesse am *Menschen*, und das schließt auch Jesus und Paulus ein. Wie lebten sie *in ihrer Zeit* und *unter anderen Menschen*? Als roter Faden durch St.s Nachdenken über biblische Themen zieht sich daher deren stringente Einordnung in ihre kulturelle Horizonte, die zeitgenössische Sozial- und Mentalitätsgeschichte, die moralische Welt mit ihren spezifischen Wertesystemen. St. flicht in seine Ausführungen immer wieder viele direkte, teils ausführliche Zitate aus antiken Quellen ein (Aristophanes, Xenophon, Josephus, Philo, Plutarch, Tacitus u. v. mehr) und schärft dadurch für den Leser auf eindrückliche Weise die Fremdheit der damaligen Welt. Ob er von der *ekklēsia*, in der Frauen nach 1Kor 14,34f berühmt-berüchtigterweise zu schweigen haben (122ff; 129ff), von Haartracht (130f; 251f), von Kindern („Kinder im Neuen Testament und in der Antike" [74–86], ursprünglich 2005), aber auch dem gesamten jesuanischen Reziprozitätsethos („Zum Ethos Jesu" [194–207], ursprünglich 1999) spricht: immer leuchtet St. den relevanten sozialgeschichtlichen Hintergrund aus und macht die biblischen Texte von daher verständlich – und gleichzeitig *qualifiziert fremd*. Und erst dieses qualifizierte Bewusstwerden ihrer Fremdheit ebne den Weg für eine angemessene Hermeneutik bzw. einer angemessenen Applikation im

Heute: „[I]n Wahrheit kommen wir nicht darum herum, die ethischen Aussagen des Neuen Testaments im Zusammenhang der Kultur seiner ursprünglichen Leser und Leserinnen zu verstehen und schließlich in einem *Kulturvergleich* – zwischen der ihren und unseren – unsere ethischen Entscheidungen für die Gegenwart zu treffen." (124, Kursivsetzung original)

St.s Einzelexegesen sind pointiert, teilweise auch extrem. Seine Skepsis gegenüber Paulus' römischem Bürgerrecht etwa gleich im ersten Aufsatz („War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?" [17–40], ursprünglich 1987) mit dem Ergebnis, Paulus als Mitglied der sozialen Unterschicht darzustellen, passt zwar gut zu St.s eigener sozialgeschichtlichen Schwerpunktsetzung (siehe z. B. seine oben genannten Herausgeberschaften mit L. und W. Schottroff), die Beantwortung zur Frage selbst hingegen ist in der Paulusforschung ganz umstritten geblieben (St.s Skepsis teilen etwa A. Lindemann, K. L. Noethlichs, P. Pilhofer, tendenziell auch E. Ebel; gegenteilig argumentieren z. B. M. Hengel, K.-W. Niebuhr, H. Omerzu, U. Schnelle). Auch die Einordnung von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung als „soziale Heterotopie", d. h. als explizit auf die Transformation der sozialen Verhältnisse für die Armen, Kranken und Behinderten („Subalternen") ausgerichtet („Jesu Verkündigung des Reiches Gottes als soziale Heterotopie" [87–102], ursprünglich 2011), beschreibt gewiss einen wesentlichen Aspekt dieses Begriffs – der wiederum mit St.s grundsätzlichen Forschungsschwerpunkten Hand in Hand geht –, erscheint dem Rez.en aber doch zu eindeutig und zu losgelöst von eschatologischen Deutungsmöglichkeiten sowie vom Gottesbegriff als solchem (vgl. dazu etwa Aussagen zum Königtum Gottes in Sabbatopferliedern aus Qumran oder in PsSal).

Es wundert eigentlich wenig, dass St. sich in dem – vielleicht etwas larmoyanten, wenn man so will – Aufsatz „Amerika, du hast es besser!" (260–271, ursprünglich 1999) mit einem anderen hochgelehrten, aber fast um eine Generation älteren Neutestamentler, der ebenfalls mit extremen, aber viel stärker zur Dogmatik hin diskutierenden Exegesen aufzuwarten verstand, dem Tübinger „Nestor der neutestamentlichen Exegese" M. Hengel (1926–2009), in griffige Auseinandersetzung über die dem NT angemessenen hermeneutischen Prinzipien begibt: Das „provinzielle", „alt-deutsche Paradigma", für das Hengel stehe, setzt St. gegenüber fortschrittlichen feministischen, literaturwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen usw. Exegesen einschließlich der „New Perspective on Paul", die in Amerika zu finden seien, kontrastiv ab.

Es ist spannend – teilweise auch bedrückend –, wie aktuell St.s gewählte Themen sind und wie weiterführend seine Ausführungen auch im heutigen Diskurs und in der heutigen Gesellschaft sind, z. B. zum gegenwärtig in manchen kirchlichen Kreisen geradewegs zum Symbolthema einer *Confessio fidei Christiana* emporstilisierten Thema „Homosexualität" („Keine ewige Wahrheit" [240–259], ursprünglich 1993; auch 132–134).

Denn St. ist nicht nur am antiken, sondern auch am heutigen Menschen interessiert. Er möchte keine Exegese für den akademischen Elfenbeinturm schaffen; auch historisch-kritisches Arbeiten verselbständigen sich bei ihm nicht zur gelehrten Fingerübung. Er zitiert I. Kant, F. Nietzsche, S. Freud und J. Derrida genauso wie antike Autoren; besonders häufig begegnet M. Foucault. Die zeitgenössische bzw. politische Relevanz seiner Themen verdeutlicht er fast regelmäßig in aktualisierenden, teils ausführlichen Einleitungs- oder Schlussabschnitten (z. B. 148ff; 206f; 258f; 297ff; 322ff; 366ff; extrem 444ff). In den Sektionen III. „Ideologiekritik" und IV. „Judentum und Christentum" finden sich Beiträge, die gar nicht exegetisch im engeren Sinne sind, sondern eher als Religionstraktate bezeichnet werden könnten: „Religion als kulturelles Konzept" (272–296, ursprünglich 2003) ist ein religionsphänomenologischer Essay, in dem St. die Vorstellung von einem transkulturellen, idealen Religionsbegriff – wie er sie exemplarisch und unter unterschiedlichen Vorzeichen im Vernuftsidealismus Kants, dem Kulturfortschrittsdenken von Harnacks, Vertretern der Dialektischen Theologie, aber auch noch in einem Impulspapier der EKD und der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) von 1999 ersieht – als Illusion (westlicher Kulturen!) enttarnt: Auch postulierte, „reine" Formen von Religion seien partikulare, kulturell und historisch kontingente Konstrukte. „Theologie im Schatten des neuen Antisemitismus" (409–429, ursprünglich 2013) ist eine kirchlich-theologisch-politische Warnschrift, die (fast) ohne jedes Bibelzitat (ein paar Ausnahmen: 420f) die Erinnerung an unbedarfte antisemitische Äußerungen von deutschen Politikern der jüngeren Zeit, das Trauern von Juden und Palästinensern über Opfer von Selbstmordattentaten in Tel Aviv sowie Martin Luther Kings Leidenschaft für den Frieden lebendig hält.

Angesichts der Leidenschaft des Vf.s für seine Sache und der Aktualität seiner Themen ist es nicht schwer, sich als Leser von seinen Ausführungen anstecken zu lassen. Denn: Exegese ist heute!

(Zur Redaktion: Der Band enthält leider keinerlei Register, die zum Arbeiten mit dem Buch hilfreich gewesen wären.)

Mainz Eckart David Schmidt

Jesus im Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Exegetische Reflexionen zum 100. Geburtstag von Anton Vögtle, hg. v. Lorenz Oberlinner / Ferdinand R. Prostmeier. – Freiburg: Herder 2015. (XII) 256 S. (Herders biblische Studien, 80), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–31581–7

Der angezeigte Band sammelt die Beiträge, die bei einem Symposion im Gedenken an Anton Vögtle (1910–1996) auf den Tag genau an seinem 100. Geburtstag am 17. Dezember 2010 an der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg stattfand, an der er von 1951 bis 1979 gelehrt hatte. Der Band beinhaltet daher auch nochmals ein Publikationsverzeichnis des Jubilars (einschließlich Schriften über ihn und Festschriften [247–254]).

Vögtle hatte seine Diss. kurz vor und seine (nie veröffentlichte, mehr als 800 S. starke) Habil.schrift kurz nach *Divino afflante spiritu* geschrieben (1935/36 bzw. 1949/1950). Er gehörte so zu derjenigen Generation katholischer Exegeten, die das mit der genannten Enzyklika erworbene Heimatrecht der historisch-kritischen Exegese in vollen Zügen genossen und in ihre Arbeit einfließen ließen. Neben Forschungsthemen zur Geschichte des Urchristentums, der Theologie Bultmanns oder der Kommentierung von Jud und 2Petr für die EKK-Reihe (1994) galt seit seiner Habil.schrift zum Menschensohntitel ein Schwerpunkt seiner Arbeit der Jesusforschung und der ntl. Christologie. Dieses Thema griffen die Beiträger auf dem genannten Symposion auf.

Alle Vf. des Bandes stehen in unmittelbarem oder mittelbarem akademischem Zusammenhang zu Vögtle, viele davon waren oder sind selbst Lehrstuhlinhaber für NT: Es sind Schüler (*I. Broer, R. Hoppe, J. M. Nützel, L. Oberlinner, L. Schenke, D. Zeller, H.-O. Zimmermann*) und akademische „Enkel" (*C. Diebold-Scheuermann, G. Häfner, Th. Schumacher* [alles Schüler Oberlinners aus Freiburg]); Initiator der Tagung war der gegenwärtige Inhaber von Vögtles ehemaligem Lehrstuhl, *F. R. Prostmeier*. Der Band gerät somit nicht nur zu einer schönen Hommage an einen großen und verehrten Lehrer und akademischen Weggefährten, sondern spiegelt auch ein Stück Freiburger Lehrstuhlhistorie sowie (in entsprechendem Ausschnitt) eine Epoche der katholischen Exegesegeschichte wider.

In *I. Broers* erstem Beitrag des Bandes wird dieses exegesegeschichtliche Interesse am deutlichsten (1–21): Er summiert zunächst in kurzen Zügen die katholische Auslegungsgeschichte zum dogmatisch aufgeladenen Motiv der jungfräulichen Empfängnis nach Mt 1,18 (angefangen von P. Dausch, 1918/1932) und stellt fest, dass Vögtle, der sich in seiner Habil.schrift noch eher von einer konservativ-apologetischen Seite gezeigt hatte, in seinen späteren Arbeiten zu diesem Thema (ab 1964, v. a. aber ab den 1970er-Jahren) mit geradezu erstaunlichem Mut dieses kritisch hinterfragt hat. B. selbst leitet es, so zeigt er im zweiten Teil seines Beitrags, aus dem hellenistischen Judentum ab.

L. Schenke legt mit seinem Artikel „Jesus vor dem Dogma" (23–32) gleichsam eine programmatische Einführung zu seiner damals sich in Arbeit befindenden, mittlerweile publizierten Monographie gleichen Titels (Stuttgart 2014) vor. Seine Grundidee ist es, die Möglichkeit aufzuzeigen – ja geradezu dafür zu werben –, von einem rigoros historisch-kritischem Nachdenken über Jesus *unabhängig* von dogmatischen Vorgaben verantwortet zum christlichen Glauben zu gelangen: „Not tut eine christliche Verkündigung der Lebensbotschaft Jesu, die nicht vom Dogma des Christusglaubens herkommt, sondern zu ihm hinführt." (31f)

Eine „Wendung um 180 Grad" beobachtet *D. Zeller* († 2014) in Vögtles Studien zum Titel des Menschensohns (33–47): 1949/1950 hielt er ihn als Selbstbezeichnung Jesu für historisch, ab 1989 hingegen für christliche Gemeindebildung. Z.s eigene differenzierte und materialreiche Untersuchung führt zum Schluss, dass der „historische Jesus" durchaus von einer endzeitlichen Menschensohnfigur gesprochen haben könne, die aber erst nachösterlich durch die Erhöhungschristologie mit Jesus selbst identifiziert worden sei.

Mit einem benachbarten Thema beschäftigt sich auch *L. Oberlinner* (49–85). In kritischer Auseinandersetzung mit J. Schröter und J. Frey legt er dar, dass die Bildung des frühchristlichen christologischen Bekenntnisses nicht unmittelbar aus dem Leben des historischen Jesus oder seinem Selbstanspruch abzuleiten sei, da etwaige vorösterliche Hoffnungen auf ihn oder Überzeugungen von ihm durch seinen Schandtod am Kreuz jedenfalls zunichtegemacht geworden seien. Zwingend mitzudenken sei daher die durch die Ostererscheinungen *neu* einsetzende Überzeugung, dass Jesu Tod durch Gottes eigenes Eingreifen als Heilsereignis legitimiert sei.

H.-O. Zimmermanns Beitrag ist einer von zweien mit religionspädagogischer Ausrichtung (87–114, siehe auch unten zu Diebold-Scheuermann). Er präsentiert zunächst eine redaktionsgeschichtliche Analyse des Gleichnisses Lk 18,1–8 samt

„Deutung" aus der mutmaßlichen Perspektive der vorlukanischen Gemeinde und schlägt anschließend anhand dreier Beispiele vor, wie dieses Gleichnis im Schulunterricht kreativ vermittelt werden könne (durch literarische Textverfremdung, Personenstandbild, Bildbetrachtung). Z. ist es wichtig, im Anschluss an solche kreativen Auseinandersetzungen immer wieder zum Bibeltext selbst und seiner ursprünglichen Intention zurückzukehren.

J.M. Nützels Essay ist der erste des Bandes, der (fast) ganz ohne historisch-kritisches Fragen zur Jesuserzählung auskommt (115–136). Er untersucht die Erzählung vom Täuferzeugnis Joh 1,19–28 erzähltextanalytisch und greift auf historische Mutmaßungen nur im (kurzen) Abschnitt zum realen Leser „der Vergangenheit" zurück (132ff).

Wieder in intensiver Auseinandersetzung mit Vögtle steht *R. Hoppe* (137–157). Auch ihm fällt (wie bereits Broer und Zeller) ein Wandel in Vögtles Jesusrezeption auf, hier am Beispiel des Todesverständnisses Jesu: Von der These eines heilsmittlerischen Verständnisses Jesu von seinem eigenen Tod sei Vögtle später abgerückt. Im Weiteren skizziert H. die Entwicklung unterschiedlicher nachösterlicher Jesusgruppierungen (des restituierten Zwölferkreises, der „Hellenisten" – u. a. mit Stephanus –, galiläisch-syrischer Jesusnachfolger), die sowohl theologisch als auch sozialgeschichtlich sowie auch missionarisch ihr eigenes Profil ausbildeten, bis hin zur nachapostolischen Zeit des Eph, Kol und der Pastoralbriefe. Auch in diesen späteren ntl. Briefen erkennt H. – spannend genug! – die in protopaulinischer Tradition fortgesetzten charismatischen Gemeindestrukturen und weniger die ansonsten häufig betonte Entwicklung juridischer Kirchenautoritäten.

Th. Schumacher stellt sich der Frage einer „Werkgerechtigkeit" bei Mt, ausgehend vom matthäischen Vaterunser (Mt 6,9–13; 159–186). Dabei fragt er, ähnlich wie Nützel, nicht historisch-kritisch, sondern bleibt ganz auf synchroner Textebene. Er arbeitet den Vaterunser-Text zunächst als kompositorische Symmetrieachse des Makrokontextes 4,23–9,35 heraus und interpretiert die auf diese Weise entwickelten Randverse 4,23; 9,35 aus der Bundestheologie des Vergleichsverses Dtn 7,15/LXX heraus. Nicht also „Werkgerechtigkeit" präge Mt 4,23–9,35 im Allgemeinen oder das Vaterunser im Besonderen, sondern die atl. Bundestheologie (Verweis auf E.P. Sanders' „covenantal nomism").

G. Häfner legt eine kritische Replik zu K. Wengsts Monographie *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen" Jesus*, Stuttgart 2013, vor (187–204). Wengsts These wird im Untertitel seines Buches deutlich: die Quellen seien dürftig und die Methoden untauglich, die Ergebnisse instabil und chaotisch, dem Projektionsvorwurf gegen die Jesusforscher sei nicht zu entkommen. Valide alleine sei die Evangelienlektüre von ihrem eigenen „Konstruktionspunkt", nämlich von dem „bezeugte[n] und geglaubte[n] Christus" her, nicht von „der Ebene historischer Faktizität" (191). H. hingegen sieht die historische Jesusforschung weder faktisch so trostlos wie Wengst noch hält er sie – sowohl prinzipiell theologisch als auch in Wengsts eigenem Konzept – für verzichtbar. Denn das Zutrauen, dass Gott in der Geschichte Jesu zum Zuge komme, setze das Moment des *Geschichtlichen* eben voraus; überdies sei der von Wengst hochgehaltene „Konstruktionspunkt" der Evangelien selbst ein Ergebnis der historischen Kritik.

Die als Schullehrerin tätige *C. Diebold-Scheuermann* beschäftigt sich mit der ethischen Relevanz des Gebots von Gewaltverzicht und Feindesliebe in der Bergpredigt (konkret Mt 5,38–42; 205–227). Sie schließt sich Vögtle an, der die radikale Forderung zum Gewaltverzicht als Mahnung gegen die allzu menschliche Erwiderung von erfahrener Aggression durch Gegenaggression auffasst, und liest das Gebot zur Feindesliebe im Kontext von Jesu Predigt von der angebrochenen Gottesherrschaft. Abschließend reflektiert sie, was diese Forderungen im weiteren Sinne beinhalten (z.B. Abbau des eigenen Selbstgerechtigkeitsgefühls, Abbau von Vorurteilen, Notwendigkeit von Empathie, Verzicht auf Drohgebärden usw.) und wie dies im schulischen Religionsunterricht konkret zu vermitteln sei.

F.R. Prostmeiers Schlussbeitrag knüpft nochmals – ähnlich wie Zeller – an Vögtles langjährige Beschäftigung mit dem Menschensohn-Titel an (229–246). Auch er notiert den Wandel in Vögtles diesbezüglichen Forschungsergebnissen, schließt sich dem „späten Vögtle", d.h. der These von den Menschensohnbezeichnungen als Gemeindebildungen, an, entwickelt dann aber die gesamte Fragestellung in Richtung einer fundamentaltheologischen weiter: Wie ist die Kontinuität von gemeindlichem Glauben zu „historischem Jesus" überhaupt zu denken, wenn sie mittels der „Okkupation einer hochkarätigen jüdischen Hoffnungskategorie als ureigene christliche Glaubenstradition" (243) vollzogen wurde?

Wie eingangs gesagt: Mit dem vorliegenden Band liegt ein schöner Querschnitt durch ca. 80 Jahre Freiburger Lehrstuhl- sowie (ausschnitthaft) katholischer Exegesegeschichte vor; alle Beiträge sind engagiert geschrieben und gewinnbringend zu lesen. Die *référence* an Vögtle ist dabei unterschiedlich ausgeprägt und reicht von sehr intensiv (etwa bei Broer, Hoppe, Prostmeier) bis praktisch gar nicht (etwa bei Zimmermann, Schumacher, Häfner). Das Interesse an einer solchen historisch-kritischen Exegese, die man mittlerweile fast schon wieder als „alte Schule" wahrnimmt, sowie die wenigstens früher (?) als problematisch wahrgenommene Auseinandersetzung von historischer Kritik und Glaube bzw. „Kirche" ist in einigen Beiträgen zumindest hintergründig noch deutlich zu erkennen (Broer, Schenke, auch Oberlinner, Hoppe). Der „Third Quest" der Jesusforschung, die an diesem Scharnier gar kein Interesse mehr zeigt, ist kein Beitrag des Bandes zuzuordnen. Es ist ein bisschen schade, dass die Beiträge nicht in sinntragende Sektionen geclustert sind. Insbes. für die Beiträge ohne historisch-kritischen Schwerpunkt (Nützel, Schumacher), die thematisch eng verwandten Beiträge von Zeller, Prostmeier und auch Oberlinner sowie für die beiden religionspädagogisch ausgerichteten (Zimmermanns, Diebold-Scheuermann) hätte sich das angeboten.

Anmerkungen zur Redaktion: Der Band weist ungewöhnlich viele Setzfehler und -inkonsequenzen auf (Absatzabstände, Leerzeichen, Schriftgrößen, Silbentrennstriche mitten in der Zeile usw.). Auf S. 97–104 fehlen die griechischen Akzente. Der Band beinhaltet keine Register.

Mainz Eckart David Schmidt

Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive, hg. v. Stefan Alkier / Ioan Dumitru Popoiu. Unter Mitarbeit von Alena Schulz. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 230 S. (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main, 6), pb. 28,00 €
ISBN: 978-3-374-04110-7

Der vorliegende Tagungsband dokumentiert die Vorträge einer gemeinsamen Tagung orthodoxer und protestantischer Theologen der Univ. Bukarest und der Goethe-Univ. Frankfurt a.M. Nach eigener Aussage wollen die Hg. Bewegung in die Standpunkte der Leser/innen bringen, wie auch die Standpunkte der Vf. selbst während der Tagung in Bewegung gerieten. Den evangelischen Teilnehmern wurde demnach deutlich, dass „das orthodoxe Gefühl, auch heute noch [...] Wunder zu erleben, [...] lebendiger Ausdruck spirituellen Erlebens ist". Die Orthodoxen erkannten, dass – aufgrund der „Denkbarkeit des Glaubens" – „Wunderkritik im Zeichen der Aufklärung [...] als notwendige Selbstreflexion praktiziert wird" und dass diese „in der Tradition der kritischen Prüfung der Geister" (alle 6) nach 1 Thess 5,19 steht. Auf die fünf Beiträge der protestantischen Theologen folgen die fünf der orthodoxen Theologen.

Im ersten Beitrag liefert *Stefan Alkier* (11–42) einen Forschungsbericht über die Wunderdiskussion vom NT bis in die 1980er-Jahre. Weshalb die Behandlung der Diskussion im Mittelalter fehlt, begründet er nicht. Der Vf. plädiert dafür, die „Wunderfrage [...] als offene Frage neu zu stellen" (38), und für ein „komplexere[s] Verständnis von Realität" (39). Neben seinem Vorschlag, „Wunder nicht länger in der Alternative von Fakt und Fiktion zu denken, sondern als Friktion, als kontingente, singulare Brechung des Erwartbaren" (40), nennt er als weitere Perspektiven die „Postcolonial Studies", die „Disability Studies", „Konzepte interkultureller Hermeneutik" und „interkonfessionelle und interkontinentale Forschung" (39f).

Im zweiten Beitrag (43–60) erweitert *Michael Schneider* anhand exegetischer Überlegungen zu 1 Kor 10,1–15 Alkiers Definition von Wundergeschichte um die Punkte „Gottes Treue", „Kraft Gottes" und „Wunder-Geschichten" (55–58).

Während *Michael Rydryck* (61–93) lukanische Wunder als „liminale Ereignisse, die [...] Machträume [...] konstituieren" (83) definiert und anhand der Beispiele Lk 8,26–39; 7,11–17; 13,1–9; Apg 12,1–23 und 9,1–9 als „Gerichtszeichen" (92) in die lukanische Theologie einordnet, zeigt *Anni Hentschel* (94–115) anhand der ausführlichen Exegese von Joh 2,1–11 und Joh 9 den umfassenden Bedeutungsumfang von σημεῖον bei Johannes und ihre Funktion als „interpretationsbedürftige Hinweise [...] auf die göttliche Wirklichkeit" (114f).

Unter Rückgriff auf Ernst Bloch, die „kategoriale [...] Semiotik" (125) von C.S. Peirce und unter Einbezug von Wunderdarstellungen in der Kunst beschäftigt sich *Hermann Deuser* (116–140) mit der Unterscheidung von Wunder und Aberglaube. Wunder seien demnach „das, was noch keinen Ort hat, seine Gegenwart aber ansagt – das, was im Erfahrungs- und Weltprozess mitempfunden wird, gerade weil es verborgen ist" (119).

Am Beispiel der Verklärungsperikope beschäftigt sich *Cosmin Pricop* (141–160) mit den Fragen nach einer Methode, um „die hermeneutischen Traditionen der patristisch und hymnographisch geprägten Exegese mit modernen wissenschaftlich kritischen Exegesemodellen" (159f) gleichberechtigt zu vereinbaren, und mit einer Methode der Auslegung „kirchenväterlich-exegetischer Texte" (146).

Anhand von Ex 14–15 arbeitet *Alexandru Mihăilă* (161–176) „the aims, methodological criteria and results" (161) der traditionellen und der historisch-kritischen Exegese heraus. Neben der Feststellung, dass der Gegensatz von östlicher und westlicher Theologie „completely wrong" (161) sei, kommt er zu dem Schluss, dass beide Exegesemodelle unterschiedliche Ebenen der Rezeption bedeuten, die nicht aufeinander übertragbar seien. Als Lösung dieses Ergebnisses schlägt er die „reevaluation of the concept of myth" (174) im Sinne einer urgeschichtlichen Offenbarung nach Mircea Eliade vor.

„The place, the role, and the function of miracles in the Christian community" (177) untersucht *Marian Vild* (177–190) anhand der Apg und des 1 Kor. Wunder gehören demnach in den „context of Christian pneumatology and ecclesiology" (181) und sind ein Vorgeschmack auf das Reich Gottes. Weiterhin sind sie Zeugnisse Gottes für Nichtchristen und gehören zum christlichen Alltagsleben „all the way to the present" (190).

Am Beispiel der Berichte über die Paradiesreise von Makarios dem Bürger arbeitet *Ioan Dumitru Popoiu* (191–210) die Funktion solcher Berichte als abschreckende Beispiele heraus, und dass „Wunder [so] als Frucht asketischer Übungen" (210) erscheinen.

Alexandru Ioniţ (211–228) stellt die doppelte Funktion der Erweckung des Lazarus als „Höhepunkt des Konfliktes Jesu mit ‚den Juden'" (218) und als „das letzte im johanneischen Wunderbericht" (218) vor und arbeitet das Problem des starken Antijudaismus und der expliziten Substitution in der „Hymnographie der Palmwoche" (219) heraus. Als Konsequenz fordert er westliche orthodoxe Christen wegen ihrer modernen Liturgiesprachen zu einer Erörterung ihrer eigenen Liturgie auf und ermutigt sie, „evtl. auch eine Revision der Liturgie" durchzuführen (228).

Einige Rechtschreib- und Grammatikfehler stören den Lesefluss kaum (z. B. „menschlicher" statt „menschliche" [13]; S. 48, Z. 5: „der" muss getilgt werden, u. a. mehr). In dem Beitrag von Schneider verwundert es dagegen, dass ein Zusammenhang zwischen dem Exodus und u. a. Mose durch die „unmittelbare briefliche Kommunikation zwischen korinthischer Gemeinde und Apostel" (55f) hergestellt werden soll, wobei dies möglicherweise auf eine Verwechslung von „stellt" und „stellen" (55) zurückführbar ist. Weshalb Ioniţă „Theodoros Studites" / „Theodoros St." / „Theodoros" auf drei verschiedenen Weisen schreibt (221f), bleibt rätselhaft.

Die Beiträge in dem Band decken ein weites Feld der Wunderexegese ab. Auf der einen Seite bieten sie hochwertige Auslegungen unterschiedlicher Perikopen und eröffnen gleichzeitig neue Perspektiven für die weitere exegetische Forschung. Auf der anderen Seite wird auch der Aspekt der Interdisziplinarität gezeigt, wenn Texte der Kirchenväter in die Exegese miteinbezogen und Beispiele für Wundererzählungen aus der Kirchengeschichte miteingebracht werden. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn neben den Vorträgen auch die zugehörigen Diskussionen auf der Tagung in den Band mitaufgenommen worden wären. Ihre Inhalte lassen sich so nur an einzelnen Stellen erahnen. Dies schmälert den Wert dieses Bandes aber in keiner Weise, dessen Lektüre nur empfohlen werden kann.

Bonn Adrian Schütte

Klein, Thorsten: **Bewährung in Anfechtung**. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe. – Tübingen: Francke 2011. (X) 497 S., pb. € 78,00 ISBN: 978–3–7720–8405–8

Die Adressierung der Empfänger als in der „Diaspora" in Jak 1,1 und 1Petr 1,1 eröffnet mehrere Problemstellungen und Perspektiven, denen sich die vorliegende Studie widmet. Thorsten Klein geht dabei von der Beobachtung aus, dass in der gegenwärtigen Diskussion das erste gattungskritische Textsignal der beiden Schreiben – das briefliche Präskript – wieder zunehmend ernst genommen wird und die beiden Schriften daher im Rahmen der antiken Epistolographie zu verstehen sind. Die Verortung der Leser in der „Diaspora" hat zu weiteren Spezifizierungen geführt: „Aus hellenistisch-römischer Zeit existieren zahlreiche jüdische Schreiben, die sich – teils fiktiv, teils real – vom judäischen Mutterland aus an die Volks- und Glaubensgenossen in der Ferne richten, um diese zu trösten oder zu ermahnen. Die Zerstreuung des Volkes Israel über die nahezu gesamte damals bekannte Welt zwang zu verstärkter Kommunikation, wollte man die Einheit bewahren." (1f) Das Urchristentum stand aufgrund seiner raschen Ausbreitung vor ähnlichen Herausforderungen. Daher ist denkbar, dass sich die Vf. des Jak und des 1Petr an diese frühjüdische Praxis gemeindeleitender Schreiben an die Diaspora anlehnten. K. zeigt, dass die beiden ntl. Briefe die Form des Diasporabriefes wählen, weil sie angesichts der dem Diasporajudentum vergleichbaren Herausforderungen mit ähnlichen Mitteln ähnliche Ziele verfolgen (2).

Nach knappem Forschungsüberblick, Beschreibung des Problems und der Vorgehensweise („Erfassen der Funktionen und Intentionen angesichts der durch das Präskript naheliegenden Gattung ‚Diasporabrief'" [14]) skizziert K. zunächst die Interpretationsvoraussetzungen, das „potenzielle Vorgabenrepertoire" (438, der Begriff „Diaspora" in paganer, frühjüdischer, nachntl. Zeit und im NT selbst – Apg 8,1.4; 11,19; Joh 7,35). Der Begriff selbst geht maßgeblich auf die LXX zurück, die mit diesem Neologismus die Existenz Israels in der Fremde gerichtstheologisch interpretierte. Auf diese Gerichtsdimension des Begriffs wird unterschiedlich rekurriert oder aber der Begriff wird absichtlich ganz vermieden (etwa bei Philo und Josephus aufgrund ihrer positiven Grundhaltung zur Diasporaexistenz). Die negative Konnotation fehlt bei den ntl. Vorkommen.

Dem folgt ein ausführlicher und hervorragender Überblick über Existenz und Selbstverständnis der jüdischen Diaspora (64–115; handelt es sich um ein einheitliches Diasporajudentum oder genauer um Diasporajudentümer?; religiöses und kulturelles Selbstbewusstsein; die Bedeutung der Tora als normierende Grundlage; unter der Frage „Heimat oder Fremde?" geht es um das Verhältnis zum jeweiligen paganen Umfeld im Spannungsfeld von Separation, Akkulturation und Assimilation; ferner behandelt K. die gesellschaftliche Stellung der Diasporajuden, u. a. die Synagoge als Primärgruppe und die Bindung an das „Heilige Land"; als Zentrum jüdischen Lebens bot die Synagoge „die Möglichkeit der ‚Beheimatung' jenseits aller sozialen Integration in die Polis. Sie stellte den Raum für die Ausbildung einer eigenen Subkultur zur Verfügung, die aufgrund der besonderen rechtlichen Stellung der Juden nahezu alle Lebensbereiche umfassten konnte" [439]). Zu den prägenden Erfahrungen des Diasporajudentums zählte auch das Bewusstsein, dass das Festhalten am überlieferten Glauben unter Umständen Opfer kosten konnte (439). K. schließt: „Hinsichtlich des Selbstverständnisses zeichnen die Quellen das Bild einer durchaus selbstbewussten, aufgrund des Erwählungsbewusstseins religiös elitär denkenden Minderheit, die auch in der Diaspora weitgehend an den ethischen und – soweit möglich – kultischen Normen der Tora festhielt und so einen ‚way of life' pflegte, der sich sichtbar von der paganen Umwelt abhob. Dies schloss jedoch Akkulturations- und Assimilationsprozesse in kaum oder gar nicht religiös konnotierten sozialen Bereichen keineswegs aus, sodass die gesellschaftliche Integration der jüdischen Bevölkerungselemente vermutlich häufig erfolgreich war." (439)

Dann bietet K. Untersuchungen zu den bekannten jüdischen Diasporabriefen (115–174, nämlich der Brief Jeremias in Jer 29[LXX 36],1–23, die *Epistula Jeremiae*, die Briefe in 2Makk 1,1–9; 1,10–2,18, der Brief Baruchs [Ep2B], die Briefe in den *Paralipomena Jeremiae* [6,17–23; 7,23–29] und 4Q Apokryphon Jeremia Cd). Ziel dabei ist, die inhaltlichen und intentionalen Konstanten zu ermitteln. Dabei werden nur Briefe berücksichtigt, die sich mit der Diasporasituation der Adressaten tatsächlich auseinandersetzen. Die Zusammenfassung (164–174) vereint Kommunikationsstruktur und -situation, formale Aspekte, Themen und Motive der unterschiedlichen Schriften (hier auch knappe Überlegungen zum Aposteldekret in Apg 15,23–29 auf S. 174–181, das durchweg stärkere Berücksichtigung verdient hätte).

Der dritte und größte Teil der Untersuchung gilt der „Diaspora" als Leitbegriff im Jak und 1Petr (182–437). Ziel ist es zu eruieren, ob sich in diesen Briefen die geläufigen jüdischen Vorstellungen bzgl. Selbstverständnis und Existenz in der Fremde feststellen lassen. Zuerst beschreibt K. die Kommunikationsbedingungen beider Briefe (der Jak und 1Petr als Briefe, Autorfiktion und Lokalisierung, die Adressaten). Gerade beim 1Petr wäre noch stärker zu berücksichtigen, dass er an mehrheitlich Heidenchristen gerichtet ist, die so in die Diasporaexistenz des Volkes Gottes mit hineingenommen werden und denen auch anderweitig im Brief die Ehrenbezeichnungen Israels zugesprochen werden. Nach K. entsprechen beide Briefe den typischen Merkmalen von Diasporabriefen, wobei sich der Jak deutlich besser in das Schema einfügt.

Kennzeichen der Diasporaexistenz ist die „Anfechtung" (274–367; bereits in den jüdischen Diasporabriefen erscheint die Diaspora als Ort der Anfechtung): Im Jak untersucht K. Vorkommen und Bedeutung von πειράζω/πειρασμός in Jak 1,2–4,12–15, den Bezugsrahmen der Anfechtungen sowie das Verhältnis von Gott, Welt und Teufel. In der Untersuchung des 1Petr geht es um die Anfechtungen in 1Petr 1,6f und 4,12f, um den Charakter der Leiden im Brief und um die Urheber der Anfechtungen. Beide Briefe greifen dabei auf eine frühjüdisch vorgeprägte, im Urchristentum offenbar geläufige Tradition zur positiven Bewältigung von Anfechtungen zurück. Angesichts der beschriebenen Härten lag es nahe, die Existenz der Adressaten als „Diaspora" zu bezeichnen. Abschließend zeigt K. die in beiden Briefen dargebotenen Strategien zur Bewältigung der Anfechtungen auf. Dies sind Heilsvergewisserung (Erwählung, ähnlich wie in den jüdischen Diasporabriefen dürfen sich die Empfänger ihrer Erwählung und der göttlichen Bundesverheißungen sicher sein), eine entsprechende Ethik (die eschatologische Perspektive wird zum zentralen Beweggrund der ethischen Motivation) sowie eschatologische Ausblicke. Hierin liegen deutliche Parallelen zu den frühjüdischen Diasporabriefen. K. zeigt, dass mit der Adressierung des Jak und des 1Petr an Christen in der Diaspora ein zentraler Zugang zum Verständnis der beiden Schreiben eröffnet wird. In bewusster Analogie zu wesentlichen Aspekten des atl.-jüdischen Sprachgebrauchs erschließt der Begriff den Lesern ein theologisches Verständnis ihrer gegenwärtigen Existenz und eröffnet darüber hinaus die Hoffnung auf eine Verwandlung derselben durch Gottes eschatologisches Heilshandeln (443).

K. bietet eine überzeugende Studie zu Form und Inhalt des Jak und 1Petr, die in Zukunft zu berücksichtigen ist. Die Arbeit erinnert daran, dass die in der Forschung zur ntl. Briefliteratur oft und gerne herangezogene hellenistisch-römische Epistolographie die (hellenistisch) jüdischen Briefe nicht verdrängen darf. K.s Beobachtungen erinnern an die Ähnlichkeiten zwischen frühjüdischem und urchristlichem Selbstverständnis und Existenzweise und – bei allen christologisch bedingten Unterschieden – an die gemeinsamen Grundlagen und Bewältigungsstrategien der ähnlich empfundenen eigenen Situation. Auch wenn keine literarische Kenntnis der ntl. Autoren vorliegen sollte, zeigt die hohe Übereinstimmung in Inhalt und Intention, dass ähnliche Herausforderungen mit ähnlichen literarischen Mitteln und Bewältigungsstrategien beantwortet wurden. Die Überlegungen zur Eschatologie dieser Schreiben und ihrer ethischen Funktion sollten in der Diskussion ntl. Theologie Berücksichtigung finden. Auch angesichts großer Entwürfe, die das Wirken Jesu auf dem Hintergrund des vermeintlich immer noch andauernden Exils Israels verstehen wollen, wird man auf K.s Analysen gerne zurückgreifen. Ferner leistet K.s Studie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Diaspora.

Bergneustadt Christoph Stenschke

Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse, hg. v. Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. 475 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, I, 346), geb. € 149,00 ISBN: 978–3–16–152966–5

Der Sammelband zur Offenbarung des Johannes präsentiert die Vorträge einer Tagung, die im Sommer 2012 am Fachbereich Ev. Theol. der Goethe-Univ. Frankfurt a.M. in Kooperation mit der Fak. für Kath. Theol. der Univ. Regensburg und der Kath.-Theol. Fak. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz stattgefunden hat. Die Beiträge stehen in Fortsetzung zu einer Tagung „Revelation and the Politics of Apocalyptic Interpretation", bei der entschieden wurde, dass eine Vertiefung der Fragestellung durch poetologische und intertextuelle Aspekte sinnvoll sein würde. Im Laufe dieses Diskurses wurde die These in Zweifel gezogen, dass der Verfasser der Offb nur mangelnde Sprachkenntnisse und keine literarische Bildung habe. Diese primären Fragestellungen und Beiträge, bei der Gräzisten und Literaturwissenschaftler zu Rate gezogen wurden, wurden durch weitere Artikel für den Sammelband ergänzt. Als ein zentrales Fazit der Forschung wurde die These entwickelt, dass die Offb nicht das Werk eines bilingualen Autors mit mangelnder griechisch-literarischer Bildung ist. Die Notwendigkeit vertiefter Studien zur Sprach- und Bildungskompetenz des Johannes wurde zugleich angemerkt. Methodisch werden intra- und intertextuelle Methoden mit extratexuellen Fragestellungen verknüpft; ein Widerspruch zwischen Intertextualität und historisch-kritischer Forschung wird klug vermieden.

Diesen vorgestellten methodischen Prämissen und Forschungsanliegen entsprechend gliedert sich der Band in drei große Abschnitte, die nachfolgend mit ihren Beiträgen vorgestellt werden:

Der erste Themenbereich (I.) präsentiert Beiträge zur Philologie und Textgeschichte. *Thomas Paulsen* analysiert die Sprache und den Stil der Offb. Er baut auf einen Beitrag von Traugott Holtz (2005) auf, der die extravagante Sprache des Johannes als Hinweis auf Wesentliches versteht. Insbes. die additive Parataxe, das Fehlen von kausalen, modalen, adversativen oder konzessiven Verknüpfungen unterstreicht die Theologie eines göttlichen Plans, den Johannes in seiner Verwirklichung sieht. Solözismen und Inkonzinnitäten werden als Signale eingesetzt, um Schockeffekte zu unterstreichen. Er kommt zum Fazit, dass es sich bei Johannes um einen Kenner der griechischen Sprache handelt, der diese gezielt einsetzt, um die Macht Gottes sowie das drohende Gericht zu verkünden. Es folgt ein Beitrag von *Dieter Zeller* zum Tempusgebrauch der Offb. Er nimmt eine semitische Muttersprache des Johannes an und erkennt apk Stilistik am Verbgebrauch. *Martin Karrer* beschäftigt sich mit der Textgeschichte und Demarkationsprozessen in der Offb. Dazu greift er auf die Textüberlieferung der Offb zurück, um Markierungs- und Demarkationsprozesse aufzuzeigen. Sowohl vorsichtige Öffnungen als auch scharfe Abgrenzungen nach außen lassen sich im Christentum Kleinasiens beobachten; jedoch warnt der Vf. davor, Demarkationen und Verfolgungszeit als parallele Vorgänge zu sehen. Eine offene Forschungsfrage ist zudem die Abgrenzung des Christentums vom Judentum. *Jörg Frey* nimmt in einem sehr ausführlichen Beitrag die Beziehungen zwischen Corpus Johanneum und Offb unter dem Aspekt der Verfasserfrage in den Blick; dazu knüpft er an seine Veröffentlichung zur Sprache der Offb (1993) an. Ebenso untersucht er die frühkirchliche Überlieferung zum Corpus Johanneum. Er stellt dabei auch die klassisch vertretenen Thesen in Einleitungsfragen zur Offb in Frage und arbeitet die Besonderheiten der Offb im Corpus Johanneum heraus. *Arthur Manukyan* analysiert die armenischen Bibelübersetzungen der Offb und präsentiert Forschungsperspektiven. In seinem Ausblick weist er auf offene Fragen, Möglichkeiten und Perspektiven weiterer Forschungen (Kanongeschichte im armenischsprachigen Bereich) hin.

Der zweite Themenbereich (II.) ist poetologischen Untersuchungen gewidmet. *Peter von Möllendorff* untersucht Elemente einer Poetik; diese sei um das motivische Zentrum des Buches, das als Motiv vielfältig verwendet wird, angeordnet. *Marco Frenschkowski* versteht die Offb im Zusammenhang mit antiker phantastischer Literatur („science fiction"). *Stefan Alkier* und *Tobias Nicklas* nehmen die zeitlichen und räumlichen Strukturen der Offb in den Blick. Die Zuordnung von jenseitigen und diesseitigen Räumen, das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit sowie von Raum- und Zeitkonzepten wird im Diskurs um die Gattungsfrage der Offb analysiert. Sie ziehen das Fazit, dass die Leser sich in ihrer Identität als Christen auf den Weg der Zeugenschaft bewegen sollen. Die kosmologische Argumentationsstrategie des Johannes wird herausgestellt und die Offb als wichtiger Entwurf zur christlichen Identitätsbildung verstanden. *Robyn H. Whitaker* bietet Einblicke in die Rhetorik der Offb unter der Perspektive der Poetik der Ekphrasis („vivid portrayal of a scene"); dazu zieht er antike Beispiele heran, die er mit Offb 4–5 verbindet. Insbes. die Leserlenkung dieser nicht neutralen Rhetorik wird deutlich. *Annette Weissenrieder* schließt hier mit ihrer Untersuchung zu Offb 17 an, indem sie die Grenzen von visuellem Bild und Sprache als Ekphrasis aufzeigt. Sie zeigt die Fragwürdigkeit auf, die Bilder der Offb aus der Rekonstruktion antiker Kunstwerke zu deuten.

In einem dritten Themenblock (III.) werden Intertextualität und Intermedialität der Offb untersucht. *Thomas Hieke* macht den Auftakt, indem er die literarische und theologische Funktion des AT in der Offb untersucht. Er wählt dazu einen textzentrierten und leserorientierten, nicht einen produktionsorientierten Zugang (Verfasserintention). Literarische und theologische Funktionen des AT in der Offb werden erarbeitet; der Sinnzuwachs der Offb wird deutlich gemacht und die Leserlenkung, die Bibel lesen zu müssen. *Adela Yarbro Collins* bietet einen sehr knappen Einblick in den prophetischen Schriftgebrauch der Offb, die sie als „rewritten prophets" versteht. *Edmondo F. Lupieri* zeigt auf, wie die Bileam- und Sodom-Erzählungen möglicherweise von den Jesusnachfolgern am Ende des 1. Jh.s n. Chr. verstanden wurden, sodass ihre Rezeption im Kontext biblischer Sündentraditionen in der Offb erhellt wird. Bileam, Sodom, Prostitution und Pseudo-Prophetie wurden als literarische Bilder verwendet, um den Kampf mit Gegnern zu beschreiben und die frühchristliche Identität zu konstruieren, die sich auf eine spirituelle, ekstatische Prophetie und die Etablierung einer Hierarchie stützt. *Michael Sommer* nimmt ebenfalls das Motiv Sodom auf und interpretiert es im Zusammenhang mit dem Tag JHWHs. Methodisch beginnt er mit der atl. Forschung; die Ergebnisse seiner Diss. zur Plagenrezeption werden hier erweitert und vertieft. *Luca Arcari* nimmt die Menschensohnvision und ihre Traditionen (Offb 1,7.12–20) in den Blick und bezieht dabei auch die Textüberlieferung des AT mit ein. *Daniele Tripaldi* versteht die Offb als prophetische Erinnerung an Jesusworte; dieser Aspekt wurde bislang in der Jesusforschung vernachlässigt. Er vertritt die These, dass Johannes Zugang zu Q, Mt, Lk oder Joh gehabt haben muss. *Jan Willem van Henten* bietet einen – auch in methodischer Hinsicht – sehr klar reflektierten Beitrag zur intertextuellen Verbindung zur griechisch-römischen Literatur. Er nimmt u.a. die Zeitgeschichte und Kontextualisierung der Offb am Beispiel des Nero redivivus in den Blick und zeigt verschiedene Wege auf, die Offb im Licht griechisch-römischer Intertexte zu lesen. Besonders die Bewertung der Relevanz dieser Parallelen ist ihm im Kontext des jeweiligen sozio-historischen und kulturellen Milieus ein Anliegen. *Ian Boxall* präsentiert einen Überblick über die Wirkungsgeschichte des Motivs vom weißen Pferd in Offb 6,1–2 (Victorinus von Pettau, Caesarius von Arles, Andreas von Caesarea). *Sotirios Despotis* schließlich zieht einen interessanten Vergleich zwischen dem Liturgieverständnis (himmlische Thronsaalvision: Offb 4–5) und der östlich-irdischen Liturgie. Dies ist insofern ein spannendes Unternehmen, als die Offb selbst in der Liturgie der orthodoxen Kirche nicht gelesen wird und im Dogmenstreit nicht zu Rate gezogen. Ziel seines Beitrags ist es aufzuzeigen, dass Johannes die liturgische Erfahrung seiner Adressaten für seine Theologie nutzt. In Offb 4–5 erkennt er Liturgien seiner Zeit, die mit dem jüdischen Neujahrsfest und dem Motiv des Bundesschlusses verknüpft werden, um die Leser zu einem Exodus zu führen. Er erkennt Parallelen zur orthodoxen, himmlischen Liturgie und ihrem Sakramentenverständnis in Offb 4–5.

Die Beiträge dieses Sammelbandes repräsentieren in ihrer Themenvielfalt und Methodendiskussion eine Breite der Forschung zur Offenbarung des Johannes. Es wird zudem auf offene Fragen der Forschung verwiesen, sodass die Beiträge innovativ sind und Möglichkeiten für zukünftige exegetische Forschung beinhalten. Der interdisziplinäre Ansatz, insbes. die Einbeziehung von Philologen, ist eine große Bereicherung.

Dortmund Beate Kowalski

Kirchengeschichte

Thompson, Glen L.: **The Correspondence of Pope Julius I.** Greek and Latin text and English translation with introduction and commentary. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2015. (CVI) 259 S. (Library of Early Christianity, 3), geb. $ 39,95 ISBN: 978–0–8132–2707–8

Die Briefe der römischen Bischöfe sind eine, möglicherweise sogar die wichtigste Quelle für die frühe Entwicklung des Papsttums. Schon 1936 mahnte Eduard Schwatz eine kritische Edition dieses Korpus an, um endlich ein verlässliches „Fundament" für die Erforschung der Frühzeit des römischen Episkopats zu legen. Thompson schickt sich nun an, diese Forderung einzulösen. Die Edition der Korrespondenz Julius' I. (337–352) soll der Beginn einer Reihe mit Ausgaben aller Papstbriefe des 4. Jh.s sein. Die Grundlagen für dieses Vorhaben legte er bereits mit seiner Diss. *The Earliest Papal Correspondence* (Columbia 1990). Die Edition situiert sich an einer Schnittstelle von drei Forschungsfeldern: der Spätantike als einer Zeit des Umbruchs oder der Transformation des antik-römischen Erbes, der Gattung Brief und kirchenrechtlicher Sammlungen der vorgratianischen Zeit (vor 1140), in denen die frühen „Papstbriefe" oft zu finden sind. Alle drei finden derzeit zunehmend Interesse in der Forschung, was auch für die päpstliche Korrespondenz gilt. Genannt seien hier nur die angestrebte Neuedition der *Regesta Pontificum Romanorum* im Rahmen des Projekts „Papsturkunden des frühen und hohen Mittelalters" an der Akademie zu Göttingen und die dt. Übersetzung der „ältesten Papstbriefe" von Johann Sieben (Freiburg i.Br. 2014). T.s kritische Edition der Korrespondenz Papst Julius' I. ist ein willkommener Beitrag zu allen diesen Themen.

Den sechs Briefen mit engl. Übersetzung geht eine Einführung in das Leben und die Werke des Papstes voraus. Sie beginnt mit einer Beschreibung der Überlieferungssituation der Briefe des römischen Bischofs bis ins 5. Jh., die indirekt erfolgt sei, d.h. die Briefe sind in historiographischen Werken, kanonistischen Sammlungen oder in Briefsammlungen herausragender Persönlichkeiten der Zeit erhalten. Trotzdem geht T. davon aus, dass es bereits im 4. Jh. ein bischöfliches

Archiv in Rom gab, da immer wieder auf Schreiben der Vorgänger verwiesen werde und auch der *Liber pontificalis* aus Briefen zitiert. Da es aber keine weiteren Spuren gibt, nimmt er eine „Unterbrechung" der Archivierung zu Beginn des 5. Jh.s an. Es folgt eine Lebensbeschreibung Julius' I., wie sie sich aus den wenigen Quellen über sein Wirken rekonstruieren lässt. Im Anschluss stellt T. die sechs echten Briefe aus Julius' Pontifikat vor, von denen zwei vom Bischof selbst verfasst wurden, während die anderen vier an ihn adressiert waren. Alle stehen in Zusammenhang mit der Kontroverse um Arius und Athanasius, die nach dem Konzil von Nizäa (325) ausbrach und auch während seines Pontifikats virulent blieb. Die Schreiben zeigen ein anderes Bild vom Wirken des Bischofs als die römischen Quellen, die v. a. den Bauherrn erinnern. Die alleinige Konzentration auf den Streit habe bedingt, dass die Briefe nach dessen Beilegung Ende des 4. Jh.s nur noch wenig Interesse fanden und daher spärlich überliefert seien. Zahlreicher sind Fälschungen und falsche Zuschreibungen, die im Anschluss vorgestellt werden. T. macht drei Gruppen aus: Dokumente des späten 4. und frühen 5. Jh.s, die von Anhängern der Lehre des Apollinarius unter Julius' Namen verbreitet wurden, pseudoisidorische Fälschungen aus der Mitte des 9. Jh.s und Passagen in systematischen Kirchenrechtssammlungen des 11. und 12. Jh.s. Im Anschluss wird die Überlieferungs- und Editionsgeschichte der Korrespondenz geschildert. Im folgenden Kap. beschreibt T. die Situation und Aufgaben des römischen Bischofs Mitte des 4. Jh.s und die Entwicklungen, die dahin führten, um dann den Streit zwischen den Anhängern des Arius und des Athanasius zu schildern, in den Julius vom Beginn seines Pontifikats an hineingezogen wurde. Die Einführung endet mit der Darlegung der Prinzipien der Edition und nennt die „Fortschritte", die laut T. erzielt wurden: die Vergrößerung der Manuskriptbasis für die einzelnen Briefe, neue, bessere Lesarten und eine einheitliche Zeichensetzung. Zudem geht er auf die Übersetzung schwieriger Begriffe wie κανών/*canon* oder κοινωνία/*communio* ein.

Der Hauptteil des Buches ist die Edition von insgesamt sechs Briefen, von denen vier an Julius I. adressiert sind und zwei von ihm selbst stammen: Marcellus von Ancyra an Julius von Rom (ep. 1), Julius I. an die in Antiochien versammelten Bischöfe (ep. 2), Hosius von Cordova und Protogenes von Sardica (ep. 3) sowie das Konzil von Sardika an den römischen Bischof (ep. 4), Julius I. an die Priester, Diakone und Laien von Alexandria (ep. 5) und Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum an Julius I. (ep. 6). Die von Julius I. verfassten Briefe sind in griechisch, die anderen in griechisch oder lateinisch geschrieben. Von Brief 5 und 6 gibt es jeweils eine lateinische und eine griechische Version, von denen je eine im Anhang zu finden ist. Jedem Schreiben ist eine Einleitung vorangestellt. Sie verortet den Brief in seinem historischen Kontext, gibt seinen Inhalt und bisherige Forschungsmeinungen zum Text wieder und diskutiert die Quellen für die Rekonstruktion des Textes. Des Weiteren werden die relevanten Handschriften sowie die bisherigen Editionen genannt und erläutert, in welchen Punkten T.s Edition von früheren abweicht.

Vier Anhänge und Indices beschließen das Buch: In Appendix A werden die benutzten Handschriften geordnet nach Werken, die Briefe Julius' I. enthalten, beschrieben. Appendix B listet alle Werke auf, die fälschlicherweise Julius I. zugeschrieben werden, mit Hinweisen auf Überlieferung und Editionen. Appendix C gibt die lateinische Version des 5. Julius I.-Briefes nach Epiphanius Scholasticus wieder, Appendix D die griechische Version des 6. Briefes, wie sie bei Athanasius und Sozomenus zu finden ist. Es folgen vier Indizes, einer der Bibelstellen, einer der erwähnten Manuskripte, einer der erwähnten Orte, Personen und Sachen und schließlich einer der modernen Autoren.

T. legt mit seiner Edition erstmals ein Buch vor, das allein der Korrespondenz Julius' I. gewidmet ist. Die letzte Edition der Stücke in ihrer Gesamtheit stammt von Coustant (*Epistolae Romanorum pontificum*, Paris 1721), eine für ihre Zeit vorbildliche Arbeit, die aber heutigen Ansprüchen nicht mehr gerecht wird. In der Zwischenzeit wurden zwar fast alle Briefe nochmal neu herausgegeben, aber es ist T.s Verdienst, diese Ergebnisse zusammenzutragen, zu diskutieren und zu harmonisieren. Für die Texte der Briefe sind daher eher kleine Verbesserungen als viele neue Lesarten festzustellen. Die Verbreiterung der Handschriftenbasis und ihre detaillierte Beschreibung ist besonders nützlich, ebenso wie die Übersetzung der Schreiben, die dem Anspruch gerecht wird, die Texte in einer „für den heutigen Leser verständliche[n] Form" (LXII) wiederzugeben. Daher werden die Schreiben hoffentlich in zukünftigen Forschungen zum „Arianismus"-Streit oder zur Entwicklung des römischen Episkopats mehr Beachtung finden, sodass ein differenziertes Bild der spätantiken Bischöfe von Rom entworfen werden kann. Kritik gilt es nur an einigen Formalien zu üben: So wird der kritische Apparat durch die Übersetzungen anderer Varianten etwas unübersichtlich. Einige der benutzten Werke fehlen im Literaturverzeichnis, was ihre Suche recht aufwendig macht. Auch wäre eine andere Anordnung der Punkte der Einleitung, die historische und quellenkundliche Teile trennt, für den Leser verständlicher gewesen. Doch sollen diese kleinen Kritikpunkte nicht T.s Leistung schmälern, dessen Kenntnis der dogmatischen Hintergründe und Handschriften seine Neuausgabe der Briefe zu einem unverzichtbaren Standardwerk machen. Es bleibt zu hoffen, dass der Vf. die Briefe der Nachfolger Julius' I. in der gleichen vorbildlichen Weise bearbeiten wird.

Erlangen Cornelia Scherer

Holzem, Andreas: **Christentum in Deutschland 1550–1850**. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. – Paderborn: Schöningh 2015. 2 Bände (XIV + IX) 1485 S., geb. € 168,00 ISBN: 978–3–506–77980–9

„Das kann zutreffen, muss aber nicht." (508) Diese Bemerkung, in die Erörterung der dem Calvinismus nachgesagten sozialen Selbstdisziplinierung beiläufig eingestreut, bezeichnet zugleich ein Charakteristikum des vorliegenden Opus magnum: zwar keinesfalls für die pralle geschichtliche Realitätslastigkeit des Dargestellten, umso mehr hingegen für die kritische Rezeptionshaltung des Vf.s, der auf einer atemberaubend breiten Quellen- und Literaturbasis eine katholisch-ökumenische Geschichte des frühneuzeitlichen „Christentum[s] in Deutschland" entfaltet. Während das Unternehmen im Vorwort als eine „Geschichte des geglaubten Gottes" bzw. eine „Gesellschaftsgeschichte des Christentums" (1) vorgestellt wird, dürfte es wohl näherhin als eine auf den deutschen Sprachraum bezogene Wirkungsgeschichte der im 16. Jh. einsetzenden, in ihren Folgen bis in die pluralisierenden und individualisierenden Transformationen der späten Neuzeit manifest gebliebenen Konfessionalisierung der christlichen Glaubens- und Lebenswelten zu spezifizieren sein.

Der in Tübingen lehrende Kirchenhistoriker und Angenendt-Schüler Andreas Holzem hat eine veritable Meistererzählung verfasst. In selten gewordener grundsolider Homogenität und beeindruckend ausgreifender Sachkompetenz wird damit nicht bloß einer kirchenhistoriographischen Selbstvergewisserung Vorschub geleistet, vielmehr, weit darüber hinausgehend, zugleich die von der allgemeinhistorischen Rekonstruktionsarbeit oft unterschätzte oder vernachlässigte elementare Kulturbedeutung des nachreformatorischen Christentums aufgewiesen. Mag auch der gewaltige Umfang des Buches dazu verführen, es vorzugsweise als Nachschlagewerk oder Informationsquelle für Spezialfragen in Anspruch zu nehmen, so sei eine ausdauernde Gesamtlektüre dieser ebenso faktenkundig informativen wie anekdotisch anschaulichen Darstellung doch nachdrücklich empfohlen.

Das erste und letzte Kap. verleihen dem Buch einen deutlichen Rahmen: Einleitend wird über die aktuelle Konfessionalisierungsforschung, an der sich der Vf. mehrfach anregend beteiligt hat, in klug abwägender Übersicht informiert, am Ende dann, als bündelnde Synopse des inzwischen Erarbeiteten, gleichsam die Geburt der (nicht allein theologischen!) Moderne aus dem Geist der kulturprägenden Konfessionalisierungsprozesse kenntlich gemacht. Damit ist einmal mehr, wenngleich auf neue Weise, der Nachweis geführt, dass eine auf das 19. und 20. Jh. bezogene Geschichtsschreibung oberflächlich, ja kurzschlüssig bliebe, wenn sie nicht jederzeit auch die sehr tiefschichtigen Wurzeln jenes Zeitalters umsichtig mit ins Kalkül zöge.

Im zweiten Kap. nimmt die Geschichtserzählung mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 den Faden auf. Spätestens dadurch hatte der Antagonismus der Religionsparteien im Reich einen politischen Ordnungsrahmen erhalten, welcher dann die Konfessionalisierung der lutherischen, reformierten und katholischen Territorialkirchentümer nachhaltig zu regulieren vermochte. Dieser synchrone Differenzierungsprozess wird dabei zugleich integrativ und exemplarisch erhellt, das Letztere, nicht bloß geographisch naheliegend, an den Ländern Württemberg, Bayern und der deutschsprachigen Schweiz.

Die binnenkirchlichen Konsequenzen fokussiert sodann das dritte Kap. Zwar könnte man die Parallelisierung von „katholischer Reformspiritualität" und „evangelischer Bekenntnisbildung" als asymmetrisch empfinden, doch wird unter dem Stichwort „Verchristlichung der Lebenswelten" (Kap. 4) neben der protestantischen Geistlichkeit und Sakralkunst dann auch die Lehre und Praxis der evangelischen Frömmigkeit jener Zeit eingeholt. Die erste umfassende Krise des Konfessionalisierungsschubs manifestiert sich für den Vf. in den Komplementärphänomenen des Dreißigjährigen Krieges und der interkonfessionellen Hexenverfolgung. Tatsächlich scheinen sich diese ganz unterschiedlichen Gewaltexzesse als eine ungefähr in die Mitte des 17. Jh.s zu datierende, übrigens nicht nur kirchen-, sondern gesamtgeschichtliche Epochenzäsur wahrnehmen zu lassen.

Demgemäß eröffnet der zweite Band mit einer Darstellung des Pietismus (Kap. 6). Dieser wird als die „Wirkungsgeschichte Philipp Jakob Speners" (671) verstanden und, ohne sich in den wenig fruchtbaren Streitigkeiten um die Kategorialität dieser Frömmigkeitsbewegung zu verlieren, in klarem verlaufs- und strukturgeschichtlichem Zugriff beschrieben. Während der Vf. für dieses binnenevangelische Phänomen etwaige katholische Analogien nicht geltend macht – der Jansenismus wird überraschenderweise erst später unter den Aufklärungsfolgen verhandelt –, ändert sich in der Darstellung des Aufklärungszeitalters (Kap. 7) die konfessionelle Gewichtung. Dabei stimmt der seinerseits in der Aufklärungsforschung arbeitende Rez. der Entscheidung, den Darstellungsraum der katholischen gegenüber der protestantischen Aufklärung mehr als zu verdoppeln, insofern ohne Vorbehalt zu, als für die Erstgenannte in der Tat ein erheblicher Nachholbedarf der ihr gewidmeten Spurensicherung und Theoriebildung kaum zu bestreiten ist.

Das neunte Kap. fragt sodann nach den Folgen der politischen und kirchenpolitischen Neuordnungen, die sich zu Beginn des 19. Jh.s vollzogen. Sie manifestierten sich einerseits in Romantik, Ultramontanimus und einer gesteigerten Heiligenfrömmigkeit, andererseits in protestantischen Unionsbemühungen, Erweckungsbewegungen und individualisierender Privatreligion. Zugleich nimmt der Vf. dabei aber auch konfessionsübergreifende Probleme wie etwa die

aus dem Pauperismus erwachsende soziale Frage oder die im Kontext der Freiheitskriege zu beobachtende „Nationalisierung des Religiösen" (1087) in seinen kundigen Blick. Das letzte verlaufsorientierte Kap. widmet sich dem Revolutionsjahr 1848 und den daraus in den konfessionellen Kirchentümern Deutschlands gezogenen Konsequenzen, die insgesamt als ein modernitätsträchtiges Konglomerat aus aufgeklärt-liberalen und skeptisch-konservativen Motivkonstellationen in öffentliche Erscheinung getreten sind.

Dergestalt ist dem Vf. ein sehr großes Ganzes geglückt. Konkurrenzlos steht diese beeindruckende Meistererzählung im Bücherregal, und wer sie an Schreibtisch oder Lesepult ihrer Bestimmung zuführt, wird neben dem detaillierten Inhaltsverzeichnis bald auch die umfassenden Register (126 zweispaltig bedruckte Seiten!) als nützliche Arbeitshilfen zu schätzen wissen. So ist es schließlich kein Zeichen von Undankbarkeit, sondern ganz im Gegenteil Ausdruck respektvoller Anerkennung, wenn die vollendete Lektüre den Wunsch aus sich hervorgehen lässt, von Andreas Holzem dereinst auch den weiteren Fortgang der Geschehnisse in ebenso sachhaltiger wie vielfarbiger Darstellungsweise erzählt zu bekommen.

Münster Albrecht Beutel

Klapczynski, Gregor: **Katholischer Historismus?** Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer. – Stuttgart: Kohlhammer 2013. 472 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge, 2), pb. € 69,90 ISBN: 978–3–17–023426–0

Der katholische „Modernismus" wird zuweilen als „theologischer Historismus" im Sinne eines „Relativismus" interpretiert. Wie sich als „Modernisten" verdächtigte Kirchenhistoriker allerdings tatsächlich zur „Krisis des Historismus" (Ernst Troeltsch) um 1900 theoretisch und praktisch verhalten haben, ist noch nie vertieft untersucht worden.

Die vorliegende Arbeit bietet dazu eine exemplarische Untersuchung von drei Fällen, die tatsächlich repräsentativ für die deutschsprachige katholische Kirchengeschichtswissenschaft um 1900 sind. Mit Heinrich Schrörs (1852–1928), Albert Ehrhard (1862–1940) und Joseph Schnitzer (1859–1939) wählt sie in reflektierter Weise drei prominente Vertreter des Faches, die alle auch Schwierigkeiten während der Modernismuskrise zu bestehen hatten: Schrörs wurde wegen seiner „Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen" vom Kölner Erzbischof als „praktischer Modernist" bezeichnet und von dem Thomisten Ernst Commer des „materiellen Modernismus" bezichtigt. Ehrhard galt u. a. wegen seiner historischen Rehabilitierung der kirchlich viel geschmähten Neuzeit als „Reformkatholik" und verlor seinen Titel als Päpstlicher Hausprälat, als er gegen die disziplinären Maßnahmen der Enzyklika *Pascendi* protestierte (die ihm in theologischer Hinsicht jedoch keine Probleme bereitete). Schnitzer schließlich konnte sich zwar als Biograph Savonarolas des Wohlwollens der Dominikaner in der Kurie sicher sein, wurde dann aber doch suspendiert, als er begann, eine Dogmengeschichte im Stile Loisys zu betreiben.

Der große Neuheitswert der Studie Klapczynskis liegt nun darin, dass er diese Konflikte in den Kontext der historiographischen Konzeptionen der drei Kirchenhistoriker stellt. Ihr Anliegen war dabei zunächst kein „kritisches", sondern ein apologetisches (hierin auch im internationalen Kontext typisch für die „Modernisten", denen es um eine Rechtfertigung der Kirche im Angesicht der Moderne ging). Basis der Apologetik sollte dabei die neuscholastische Metaphysik bleiben, und zwar meist in der Spielart der jesuitischen „Römischen Schule"; auf ihr sollte dann historische Arbeit im Stile katholisch-organischen Denkens bzw. des „Neu-Rankeanismus" aufbauen: Schrörs versuchte so die Kluft zu überwinden, die Döllinger zwischen der „deutschen" historischen und der „römischen" (scholastisch-„ahistorischen") Theologie aufgetan hatte. Auch Ehrhard ging von einem gemäßigten scholastischen „Realismus" aus, der es ihm erlaubte, im Lauf der Geschichte die leitenden „Ideen" zu entdecken und eine organische Entwicklung darzulegen. Obwohl sowohl Schrörs als auch Ehrhard für diesen Synthese-Versuch heftige, v. a. thomistische, Kritik einstecken mussten und praktische Schwierigkeiten zu bewältigen hatten, haben sie diesen theoretischen Ansatz nie aufgegeben und bewegten sich damit fern von jedem Historismus/Relativismus. Im Falle Schnitzers, der ähnlich neuscholastisch begonnen hatte, kollabierte die Synthese allerdings. Nachdem er Holtzmann, Harnack und Loisy gelesen hatte, konnte er den historischen Jesus (der konsequenten Eschatologie) nicht mehr mit dem späteren kirchlichen Dogmengebäude zusammenbringen.

K. demonstriert all dies nicht nur auf der Basis einer präzisen Erfassung des Historismusproblems und einer umfassend-kritischen Lektüre des Œuvres der drei Kirchenhistoriker (vgl. die verdienstvollen Werkverzeichnisse im Anhang), sondern auch, indem er das relevante Archivmaterial aus Deutschland, dem Vatikanischen Geheimarchiv und dem Archiv der Glaubenskongregation auswertet und dabei viele neue Facetten der jeweiligen Autorenbiographien und ihrer kirchlichen „Rezeption" erschließt. Die vorbildliche Arbeit besticht deshalb nicht nur durch ihre systematisch-analytische Trennschärfe, sondern auch durch ihre quellenmäßige Solidität.

Mainz Claus Arnold

Christen im Dritten Reich, hg. v. Philipp Thull. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 173 S., geb. € 39,95 ISBN: 978–3–534–26406–3

Der Diplomtheologe und kanonistisch Graduierte Philipp Thull, Referent für Kirchenrecht im Bischöflichen Generalvikariat Hildesheim, hat einen Sammelband von überschaubarer Länge mit einem großen Titel versehen (lassen). *Christen im Dritten Reich* suggeriert eine Präsentation der wesentlichen Aspekte eines komplexen und nach wie vor heiß diskutierten Themenfeldes und lässt eine Zwischenbilanz über inzwischen erreichte Standards bzw. weiterhin offene Fragen der Diskussion vermuten. Will man nicht enttäuscht werden, sollte man sich dem Werk besser nicht mit dieser Erwartung nähern. Forschungsfragen werden bestenfalls in Spezialbeiträgen angeschnitten; gar ein elaboriertes Konzept ist nicht erkennbar. Der nur mit wenigen einleitenden Zeilen präsente Hg. gibt dem Band allein zwei vage Fragen mit auf den Weg: „Wie entschieden" sich christlicher Widerstand gestaltet habe bzw. ob die Christen nicht „versagt" hätten. Eine Antwort darauf bzw. ein Ergebniskap. sucht man vergeblich. Das somit maßgebliche Widerstandsthema vertraut der Band dem em. evangelischen Religionspädagogen *Gerhard Ringshausen* an, der sich der Sache vorwiegend über Fakten nähert, den Diskurs um die angemessene Interpretation (Kollaboration, Widerstand, Resistenz etc.) aber fast nur in Fußnoten anklingen lässt. Folgt man den Ausführungen der meisten Beiträge, hätte das Buch im Übrigen eher fragen müssen: Wie weitgehend haben sich kirchlich organisierte Christen dem Regime angebiedert?

Damit stellt sich beim Leser unweigerlich die Mutmaßung ein, dass der Hg. vorwiegend ein Kollektor von Beiträgen mit Konnex zur NS-Kirchen-Thematik war, die er von (ihm bekannten?) einschlägig Arbeitenden oder Auskunftsfähigen erbeten hat. Er versammelt neben drei Inhabern universitärer Lehrstühle einige Nachwuchskräfte und Emeriti sowie etliche Amtsinhaber kirchlicher Organisationen. So disparat wie die Riege aus zwölf Vf.n und einer Vf.in sind auch deren Beiträge. Das erkennbarste Meritum der Zusammenstellung ist, dass sie den Blick mehr als üblich auf kleine bzw. Freikirchen weitet (*Klaus Schabronat*: „Neuapostolische Kirche"; *Hans-Jürgen Goertz*: „Mennoniten"; *Karl Heinz Voigt*: „Freikirchen"; *Paul Schmidgall*: „Pfingstbewegung"; *Mathias Ring*: „Altkatholische Kirche"). Für die Großkirchen reicht die Palette der Aspekte vom „Deutschchristentum" (*Uwe Puschner*) über die „protestantische Theologie der Hitlerzeit" (*Eberhard Busch*) bis hin zu sechs Catholica (*Günter Gehl*: „Jugendliche"; *Philipp Müller*: „Seelsorge"; *Tanja Müller*: „Luxemburger Episkopat"; *Maximilian Liebmann*: „Innitzer"; *Anton Grabner-Haider*: „Alois Hudal"; *René Schlott*: „Pius XII."). Merklich aus der Reihe tanzt ein Beitrag zur „religiösen Sprache Hitlers" (*Thomas Schirrmacher*). Alle diese Beiträge umfassen selten mehr als zehn Seiten. Damit fällt der Sammelband unter eine Kategorie, die man im fernen 20. Jh. wohl als Miszellen-Sammlung bezeichnet hätte. Diese aus der Mode geratene Literaturgattung hat nach Meinung des Rez.en durchaus weiterhin Berechtigung. Ein Titel sollte sich dann aber auch dazu bekennen.

Wien Rupert Klieber

Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957, hg. v. Christoph Kösters. – Paderborn: Schöningh 2012. 923 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 58), geb. € 142,00 ISBN: 978–3–506–77595–5

Nach der Aktenedition Thomas Schulte-Umbergs für die Jahre 1957–1961 (2006) legt Christoph Kösters mit diesem Band wichtige Quellen der katholischen Kirche in der DDR für die vorhergehende Zeit seit 1951 vor. Der Beginn dieses Zeitraums ist markiert durch den Tod Kardinal Preysings am 21. Dezember 1950 und der Entscheidung zur später sog. „Berliner Ordinarienkonferenz". Preysing hatte kurz vor seinem Tod noch durchgesetzt, dass die Mitglieder einzeln keine Verträge mit staatlichen Stellen abschließen durften. In den betreffenden Jahren führte der neue Berliner Bischof Wilhelm Weskamm (1891–1956)

die Konferenz, sodass dessen Amtszeit ebenso wie diejenige seines Nachfolgers Döpfner (–1961) nun gut dokumentiert ist. Da ein Band für die SBZ 1948/49 ebenfalls geplant ist, stellt sich die Frage, ob der Zeitraum von der Republikgründung bis zur Inthronisation Weskamms noch einmal durch einen weiteren Band dokumentiert werden wird. Zu begrüßen ist es, dass, „abweichend von der Generallinie der von der Kommission für Zeitgeschichte herausgegebenen Aktenpublikationen, in stärkerem Maße auch innerkirchliche Entwicklungen zur Sprache" kommen, „was einem ‚verkirchlichten' Katholizismus in der DDR" entspreche (9). Im Umkehrschluss heißt das aber auch, dass die „Generallinie" doch ebenfalls nur einer ganz zeitbedingten Sicht auf einen „politischen Katholizismus" und ein „ius publicum ecclesiasticum" entspricht, die wohl schon immer in gewisser Weise fragwürdig war.

Wichtigste Themenfelder der Quellenedition sind das Verhältnis der katholischen Kirche zum SED-Staat, das Verhältnis zur Fuldaer Bischofskonferenz und den westdeutschen Bischöfen (der Berliner Bischof war auch für Westberlin zuständig, ansonsten gab es den Bischof von Meißen und den Breslauer Kapitelsvikar Ferdinand Piontek in Görlitz, alle übrigen Gebiete gehörten zu den westdeutschen Diözesen Paderborn, Osnabrück, Fulda und Würzburg und wurden nun durch einen in der DDR sitzenden apostolischen Vikar vertreten), dazu das Bemühen, in Seelsorge und Caritas Eigenständigkeit zu wahren. 1951/52 wurde in Erfurt das theologische Studium gegründet. Kirchlicherseits rangen schon in der SBZ nicht nur kirchliche Würdenträger um Einfluss, dahinter standen organisatorische Modelle und Grundoptionen, wie man sich zu den Machthabern verhalten solle. Auf der einen Seite stand Bischof Heinrich Wienken (1883–1961), der das Kommissariat der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin innehatte, wo er bereits im Namen der Konferenz mit den Machthabern im NS-Staat verhandeln sollte, um Spielräume auszunutzen. Hierbei setzte er nunmehr stärker auf kirchennähere Kreise der Ost-CDU. Auf der anderen Seite stand zunächst der Berliner Kardinal Preysing, der gegenüber dem Kommunismus letztlich für eine Totalverweigerung plädierte. Preysing war es weitgehend gelungen, sich gegen Wienken durchzusetzen, dem die Kompetenzen und das Kommissariat 1950 entzogen wurden. Wienken zog sich zunächst in sein Bistum Meißen zurück. Preysing erreichte, dass der Berliner Bischof, also er selbst, als Vorsitzender der sich allmählich formierenden Ordinarienkonferenz alleine mit staatlichen Stellen verhandeln durfte, auch wenn dieses Monopol niemals vollständig zu realisieren gewesen ist und in manchen Fragen auch „torpediert" wurde (15). Als der bisherige Weihbischof in Magdeburg, Weskamm, in Berlin zu Preysings Nachfolger ernannt wurde, war es an der Zeit, dass er mit dessen Totalopposition brach und bei aller ideologischen Gegnerschaft realistische Spielräume nutzte und konkrete Lösungsansätze verfolgte. Weskamm verfolgte eine „stille Eingaben- und Gesprächspolitik" (16). Die übersteigerten Aktionen Pater Werenfried von Straatens (1913–2003, Ostpriesterhilfe) waren ihm etwa fremd, da er die kontraproduktiven Wirkungen realistisch abschätzen konnte (443–446). Nicht nur Wienken, sondern auch die rechte Hand Preysings, Prälat Walter Adolph (1902–1975), einflussreich v. a. durch seine Pressearbeit, suchte „diesen Kurs zu unterlaufen" (16). Dessen „dicht geknüpfte, bis in das Kölner Domkapitel (Prälat Böhler) und die Nuntiatur (Msgr. Hack) reichenden Verbindungen" nutzte er, „um bei jeder sich bietenden Gelegenheit die direkte und grundsätzliche Konfrontation mit dem kommunistischen Gegner einzufordern." Später kam es zu scharfen Konflikten zwischen Adolph und dem durch das Leipziger Oratorium geprägten Nachfolger Wienkens in Meißen, Otto Spülbeck (1904–1970). „Adolph fand in der Bundesrepublik mit seinem auch persönlich motivierten Feldzug für die vormalige kirchenpolitische Linie Bischof Preysings offene Arme und Ohren"; zumindest teilweise machte er sich aber, so der Vf., damit der Illoyalität gegenüber Weskamm schuldig (ebd.). Dies sind ganz bemerkenswerte grundsätzliche Einsichten, von denen ausgehend man sich die Frage stellen kann, wie stark Adolph durch geschickte Lobbyarbeit nicht auch die Sichtweise der frühen Kommission für Zeitgeschichte selbst geprägt hat, an die er bekanntlich seinen Nachlass vermacht hat.

Im dokumentierten Zeitraum erfuhr die Kirchenpolitik der DDR eine zweifache Wende. Zunächst wurde in der Endphase der Stalinzeit sehr viel restriktiver gegen die Kirche vorgegangen, Verhandlungsspielräume und Einflussmöglichkeiten der Kirchen wurden sukzessive eliminiert, die Ost-CDU beinahe vollständig gleichgeschaltet. Im Juni 1953 folgte ein Systemwechsel, weg von der brachialen Gewalt hin zu einer langfristigen Kirchenpolitik, die die Religion allmählich von innen her austrocknen wollte. Maßnahmen waren das neue Familiengesetz, die Einführung der Jugendweihe, die Zurückdrängung der Kirche aus der Schule und auch die starke Restriktion des Presseeinflusses. 1956 forderte das SED-Regime die Loslösung von der systemfeindlichen gesamtdeutschen Kirche. Bei aller Betonung der Einheit der deutschen Kirche, trotz institutioneller Klammern wie der Katholikentage, trotz Spenden- und Kapitaltransfer und trotz der Möglichkeit, im „Materialismus" einen Feind zu identifizieren, der je auf seine Weise sowohl im Westen wie im Osten wirke, kam es zu einer sukzessiven Entfremdung der Kirchen in der BRD und der DDR. Seelsorge wurde vom SED-Staat weitgehend auf die Pfarrgemeinde reduziert. Die brisanteste theologische Diskussion der Zeit betraf vorwiegend Westberlin. Johannes Pinsk (1891–1957), der auch Vorträge an der Berliner Freien Univ. hielt, hatte im marianischen Jahr eine schriftgemäße Marienverehrung gefordert. Dies war frömmelnden Mitbrüdern, v. a. aus der Schönstatt-Bewegung, zu wenig, die ihm nicht nur „marianischen Minimalismus" vorwarfen, sondern offensichtlich auch in Rom denunzierten, wo Konsultorenkreise des *Sanctum Officium* Pinsk zwar nicht verurteilten, aber im *Osservatore Romano* tadeln ließen. Pater Robert Leiber SJ (1887–1967) hielt als enger Papstvertrauter (608–614) diese Kritik für berechtigt. Ein Hinweis, wie eng die Denkweise in den letzten Jahren unter Papst Pius XII. an der römischen Kurie war.

Auch wenn die Protokolle der Ordinarienkonferenz v. a. Ergebnisse bringen und kaum Diskussionsverläufe erkennen lassen, wird die vorliegende Aktenpublikation für die dringend notwendige weitere Erforschung der Kirchengeschichte der DDR-Zeit ein unverzichtbares Grundlagenwerk sein. Die kenntnisreiche Einleitung kommt, wie angedeutet, zu bemerkenswerten und diskussionswürdigen Einsichten.

Regensburg Klaus Unterburger

Ernesti, Jörg: **Paul VI.** Die Biographie. – Freiburg: Herder 2015. 524 S., geb. € 39,99 ISBN: 978-3-451-35703-9

Der Kirchenhistoriker Jörg Ernesti (seit 2013 Augsburg, vormals Brixen) hat sein Buch *Paul VI. Der vergessene Papst* (2012) erweitert und 2015 als *Paul VI. Die Biographie* mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann publiziert.

Zunächst stellt E. in seinem Werk seine Quellen und die Forschungslage dar (30). Neu im Vergleich zum 2012 erschienenen Buch sind die Kap. über die Religionsfreiheit, Persönlichkeit und das progressive Wirken Pauls VI. im Blick auf Ökumene, Kurienreform und moderne Kunst, während E. ihn in der Ekklesiologie, Sexualethik und Amtsauffassung als konservativ einschätzt.

Das Buch beginnt mit der Vita Montinis bis zu seiner Papstwahl am 21. Juni 1963 (35–77). Als junger Diplomat war Montini Apostolischer Visitator in Warschau, vertrug aber das raue Klima nicht, sodass er 1924 ins Staatssekretariat zurückkehrte (47) und dort u. a. während des Zweiten Weltkrieges Textentwürfe für Pius XII. schrieb (52). Nach drei Jahrzehnten im Staatssekretariat wurde M. 1954 schließlich überraschend zum Erzbischof von Mailand ernannt (57). Ob dies eine Abschiebung oder Qualifizierung für höhere Aufgaben war, bleibt unbeantwortet (59). In die letzte Periode seines Mailänder Wirkens fallen Reisen in die USA, Brasilien und Afrika, die ihm wichtige Einblicke in die Lebenswirklichkeit vor Ort und damit Anregungen für die spätere Enzyklika *Populorum progressio* brachten, in der „Entwicklung" nun als neuer Name für Frieden und Fortschritt genannt wurde (212–223). Somit „stellt[e] die Zeit als Erzbischof eine unverzichtbare Vorbereitung auf das Papstamt" dar (77).

Am Tag nach seiner Wahl stellte der nun gewählte Paul VI. sein Programm vor: Fortführung des von Johannes XXIII. eröffneten Konzils unter den Leitideen Kirche, Reform des Kirchenrechts, sozialer Gerechtigkeit und Frieden sowie Einheit der Christen (90).

Paul VI. war überzeugt, die Kirche müsse arm sein und den Menschen bescheiden begegnen (84) – so legte er auch die Tiara als Herrschaftssymbol ab und verschenkte sie für die Armen (92, 184). Mit seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* gab Paul VI. die drei großen Themen „Selbstbesinnung", „Erneuerung" und „Dialog" vor (124, 157). Kritsch vermerkt E., dass für den Dialog innerhalb der katholischen Kirche „Gehorsam" und „Unterordnung" gefordert werden, obwohl die Kirche ja von den Dialogpartnern auch etwas empfangen würde (126).

Am Ende der dritten Konzilsperiode 1964 kündigte Paul VI. eine Wallfahrt nach Jerusalem an und überreichte dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras schließlich am 5. Jänner 1964 (103) einen Kelch; auch wurde später das Haupt des Apostels Andreas als hochverehrte Reliquie dem Patriarchat zurückgegeben (105). Seine weiteren Reisen führten den Papst schließlich auf alle Kontinente (233–250). Für den Dialog mit dem Judentum reiste Paul VI. z. B. nach Amann und traf in Megiddo den israelischen Staatspräsidenten (110). Um diesen Dialog

zu befördern, leitete Paul VI. für sein Pontifikat bei der „Bekehrungsbitte" für die Juden am Karfreitag eine später wieder etwas relativierte Wende ein (114). Im Konzilsdokument *Nostra aetate* wurde das neue Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen formuliert (115). Ebenfalls in ökumenischer Absicht wurde in der letzten Sitzung des Konzils am 7. Dezember 1965 mit dem Apostolischen Schreiben *Ambulate in Dilectione* der 1054 ausgesprochene Bann zwischen Ost- und Westkirche aufgehoben (105) und das Schreiben dem Gesandten von Patriarch Athenagoras übergeben (145). Gleichzeitig hob der Patriarch seinerseits den Bann ebenfalls auf.

Einen Epochenwandel brachte das Dekret *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit (157), die Paul VI. auch vor der UN-Vollversammlung in New York betonte (160). Staatlicher Zwang und Privilegien in Glaubensfragen werden abgelehnt und der „Religionsfreiheit eine erstrangige Bedeutung" zugewiesen (164). In der Folge gaben Konkordate mit Spanien (1979) und Italien (1984) den Status der Staatsreligion auf, dafür wurde auf staatliche Nominierung von Bischöfen in Spanien verzichtet. Insgesamt wurden unter Paul VI. 30 neue Konkordate für stabile rechtliche Beziehungen mit anderen Staaten geschlossen (137).

Die Liturgische Bewegung fand ihren Niederschlag in der Liturgiereform, das *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* steuerte diese (170). Die Aufgabe des Lateins bezeichnete Paul VI. selbst als „Opfer" (172), daher sieht E. bei Paul VI. auch „ein gewisses Maß an liturgischem Archäologismus" (177), was zu Konflikten mit den Traditionalisten führte (343–346).

Gleichzeitig sah sich Paul VI. in den Traditionen der Kirche verwurzelt, „um möglichst viele Konzilsväter [für seine Anliegen] zu gewinnen" (150). Dementsprechend urteilte Paul VI.: „Das Konzil hat darin seinen Wert, dass es in Kontinuität zum bisherigen Leben der Kirche steht." (153)

Weitere Punkte seines Pontifikats bildete die Kurienreform, auch wenn die Bischofssynode während seines Pontifikats ein Beratungsorgan blieb (180). Die zwölfjährige Kurienreform führte schließlich dazu, dass das Kardinalskollegium internationaler wurde (186–190). Ebenfalls neu eingeführt wurde, dass die Bischöfe seit 1966 mit dem Erreichen des 75. Lebensjahres ihren Rücktritt anbieten müssen. Ab 1970 verloren die Kardinäle ab dem 80. Lebensjahr das aktive Wahlrecht im Konklave (190).

Ein weiterer wichtiger Punkt des Pontifikats war das Eintreten für die Ökumene (s. o.): Für die Ökumene mit der Orthodoxie besuchte Paul VI. Konstantinopel und die Hagia Sophia, der Ökumenische Patriarch 1967 schließlich Rom (200).

Eigene Kap. widmet E. den Themen der Glaubensweitergabe, dem Zölibat und der Empfängnisverhütung während des Pontifikats Pauls VI. So betont E., dass die Enzyklika *Sacerdotalis coelibatus* 1967 den Zusammenhang zwischen Priestermangel und Zölibatsgesetz heute kaum nachvollziehbar zurückweist (252). Ebenfalls lässt E. kritische Stimmen wie Kardinal Suenens zu Wort kommen, welcher bereits 1970 öffentlich gegen den Pflichtzölibat auftrat (253).

Die Zulassung der *viri probati* zum Priesteramt (181), die auch eine Synode Frankreichs forderte, wurde 1971 abgelehnt (288) – mit dem Rückgang der Berufungen zum Priester- und Ordensstand sowie zunehmende Laisierungen ist nach Meinung des Rez.en das eine der Ursachen für Priestermangel und Großpfarreien heute. Während das Konzil die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats anregte (255), wurde jedoch die Weihe von Frauen abgelehnt. Die Themen „Zölibat" und „Empfängnisverhütung" entzog Paul VI. durch ein „übersteigertes Verantwortungsbewusstsein" (360–364) dem Konzil. Eine päpstliche Kommission sprach sich 1966 für die Zulassung künstlicher Kontrazeptiva aus – wie auch 9 von 16 Bischöfen, die mit dem Thema befasst wurden. Jedoch schien Paul VI. schon von Anfang an einen Alleingang bei diesen Themen geplant zu haben (270). Das Urteil der Medien war vernichtend. Erklärungen der Bischofskonferenzen Belgiens, Deutschlands (*Königsteiner Erklärung*), Österreichs (*Mariatroster Erklärung*) u. a. betonten das Gewissen der Eheleute (276f). E. fragt, ob nicht die starke Betonung der Ehe in *Humanae vitae* der Grund für den Rückgang von Berufungen zum Priester- und Ordensleben sei (282).

Für E. sind in der Lebensgeschichte M.s seine Haltung zum Konzil, zu den Reformen und seine Alleingänge, die das Ansehen des Papstes und damit des Amtes schwer erschütterten, grundgelegt. Die daraus folgende – spätestens um 1968 – ausgebrochene Krise des Amtes ist für E. bis in die Gegenwart nicht überwunden. „Die junge Generation entfremdete sich in einem nie gekannten Ausmaß von den Kirchen" (25) – oder hat sich das Lehramt der römisch-katholischen Kirche durch lebensferne Vorschriften entfremdet?

Auch andere Seiten des Papstes werden porträtiert: So ist es für den Leser ebenfalls interessant, dass Paul VI. eine besondere Nähe zur modernen Kunst entwickelte – die 1971 eingeweihte, sehr funktionelle Audienzhalle des Vatikans trägt bis heute seinen Namen (328–338).

Ein Quellenanhang bringt zahlreiche Reden des Papstes, welche überwiegend erstmals in deutscher Sprache zugänglich sind. Ein Personenregister und eine Zeittafel schließen den Band ab.

Vielen Urteilen kann man folgen, dass unter dem Petersdom „die Reliquien des ersten Papstes" (257) gefunden wurden, ist E.s Meinung. Das Buch ist insgesamt ein großes Werk, das eine spannende Lektüre über ein Kapitel kirchlicher Zeitgeschichte bringt und viel italienische Literatur vermittelt.

Graz Rudolf K. Höfer

Bock, Florian: **Der Fall „Publik"**. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968. – Paderborn: Schöningh 2015. 520 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, 128), Ln. € 59,00 ISBN: 978-3-506-76642-7

Warum musste *Publik* sterben? Waren es wirklich finanzielle Gründe, die nach drei Jahren das Aus für die „Katholische Wochenzeitung" bedeuteten? Oder müssen die kirchenpolitischen und theologischen Gründe stärker gewichtet werden? Der Konflikt um *Publik* gehört zu den spannenden Aspekten der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland. Florian Bock geht den Entwicklungen in seiner Bochumer Diss. erstmals am bisher zugänglichen Quellenbestand nach (eine vollständige Einsicht in die Akten der Deutschen Bischofskonferenz zur Konzils- und Nachkonzilszeit ist leider noch nicht möglich). Seine leitende Fragestellung dabei ist, ob konfessionelle Publizistik unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft überhaupt noch möglich sei.

Die Idee zur Gründung einer katholischen Wochenzeitung geht auf die Konzilszeit zurück. Nach einem Grundsatzbeschluss der Bischöfe im Herbst 1965 legte der Jurist Hans Suttner eine Programmschrift zur katholischen Presse in Deutschland vor. Der Osnabrücker Bischof Helmut Hermann Wittler griff das Anliegen auf und regte ein „Forum der innerkatholischen Diskussion" (89) an. Bestehende katholische Zeitungen (*Echo der Zeit*, *Rheinischer Merkur*) sahen sich ebenso herausgefordert wie die Bistumspresse. Doch 1967 wurde die „Katholische Wochenzeitung" auf der Grundlage eines Treuhändermodells und einer Stiftung ins Leben gerufen.

Von 1968 bis 1971 publizierten 21 Redakteure wöchentlich eine Zeitung, die sich kirchenpolitisch eher dem Linkskatholizismus zugehörig fühlte. Bekannt wurde *Publik*, wie der programmatische Name lautete, durch die auf dem Essener Katholikentag laut gewordenen kritischen Stimmen im deutschen Katholizismus. In den Jahren der sozialliberalen Koalition öffnete sich die Zeitung der SPD, was auf Seiten der christdemokratischen und liberalen Parteien zu Verunsicherung führte. Denn von Anfang an beherrschten finanzielle Probleme den Redaktionsalltag. Das lag nicht nur an üppigen Gehältern der Redaktion, sondern an dem Spannungsfeld zwischen Gegnern (um den Kölner Generalvikar Joseph Teusch) und Befürwortern (um den Münsteraner Bischof Heinrich Tenhumberg), das schließlich zur Gründung eines Aufsichtsrats und einer permanenten Rückfrage nach der finanziellen Eigenständigkeit führte.

Ab Mai 1971 war klar, dass der Gesamtzuschuss der deutschen Bischöfe von 28 Millionen DM fast aufgebraucht war und neue Finanzierungskonzepte angedacht werden mussten. Hierbei kam es zu keiner Einigung, sodass auf der Sitzung des Verbands der Diözesen Deutschlands am 15. November 1971 die Einstellung von *Publik* beschlossen wurde. Interne Auseinandersetzungen um die Gründe reichten vom Vorwurf eines „Bischofstribunals" bis zu Spekulationen um das Abstimmungsverhalten einzelner Bischöfe. An der Theol. Fak. in Münster wurden Spaltungen unter den Prof.en und Mitarbeitern offenkundig. B. sieht neben dem Unfalltod des Initiators Hans Suttner die Ursachen für das Scheitern von *Publik* in unklarer Kompetenzverteilung zwischen Redaktion, Herausgebergremium und Bischöfen, in der desaströsen wirtschaftlichen Lage sowie einer inhaltlichen Überforderung der Leser.

Für B. ist *Publik* Exponent eines Kirchenbildes, das in exemplarischer Weise die vom Konzil angezielte Weltverantwortung der Christen realisieren wollte. In der Tradition der Volk Gottes-Theologie stand besonders der konfliktiv empfundene Begriff „Forum", der sich als Bumerang erwies, weil die angepeilte Zielgruppe der katholischen Intellektuellen der Erwartung als potentielle Käufer und Abonnenten nicht gerecht wurde. Die Polarisierung im westdeutschen Katholizismus nach 1968 tat ein Übriges. Es war deshalb auch nicht zufällig, dass auf der Würzburger Synode die Ereignisse um *Publik* in der zweiten Vollversammlung im Mai 1972 eigens thematisiert wurden. Dabei wurde ein Gesamtkonzept der Bischöfe für die Präsenz in den Medien hinterfragt und *Publik* als mahnendes Beispiel für eine verfehlte kirchliche Entscheidungsfindung präsentiert. Seither konzentrieren sich die Bischöfe auf Dienstleistungen für unterschiedliche Medien.

Zwei Fallstudien runden die Diss. ab. B. beschreibt die nach der Einstellung von *Publik* erfolgte Gründung von *Publik-Forum*, das inhaltlich und wirtschaftlich unabhängig von den Bischöfen aufgestellt und realisiert wurde (und bis heute wird). Als internationalen Vergleichspunkt wählt B. die zeitgleich zu

Publik erfolgte Gründung der italienischen Tageszeitung *Avvenire* durch die Fusion zweier ebenfalls katholischer Blätter aus Bologna und Mailand. Auch hier standen wirtschaftliche Erwägungen im Mittelpunkt. Wie *Publik* stand auch der *Avvenire* für Dialog mit der Gegenwart. Er verdankte sich aber letztlich dem Willen Pauls VI., der aus einer Verlegerfamilie stammte und um die Bedeutung medialer Präsenz wusste.

Die Schlussbemerkungen B.s machen nachdenklich. Er sieht in der Affäre *Publik* ein Beispiel für eine Konzilsrezeption, deren Schwung bereits wenige Jahre nach dem Ereignis nachgelassen hatte. Er kritisiert sowohl die Bischofsbezogenheit der Initiatoren von *Publik*, die auf die Zustimmung der Bischöfe zu dem Projekt Wert legten – nicht zuletzt wegen derer seit 1950 gestiegenen Finanzkraft und -hoheit –, als auch die Oberhirten selbst, die mit den ihnen zur Verfügung stehenden Machtmitteln in Konzept und Realisierung hineinregierten. B. macht allerdings einen wichtigen Unterschied zu Italien aus: Während dort der *Avvenire* eine dezidiert katholische Informationspolitik verfolgte und in Kooperation mit den Bischöfen zur Stärkung des Katholizismus beitrug, kam es in Deutschland zu einer Pluralisierung des katholischen Lagers. In die Auflösung des katholischen Milieus kam *Publik* hinein und verstärkte es zusätzlich.

B. erzählt mit viel Akribie und Darstellungskraft eine spannende Episode des bundesdeutschen Nachkonzilskatholizismus. Das Changieren zwischen Theorie und Geschichtsschreibung gelingt ihm dabei sehr gut. So fügt sich die Studie in das Programm der Bochumer Forschergruppe zur Transformation des Religiösen ein, in dessen Kontext sie entstanden ist. Dieser Transformation von Religion und Gesellschaft ist *Publik* letztlich zum Opfer gefallen.

Vallendar Joachim Schmiedl

von Ruthendorf-Przewoski, Cornelia: **Der Prager Frühling und die evangelischen Kirchen in der DDR.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 580 S. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, 60) geb. € 100,00 ISBN: 978–3–525–55775–4

Das Jahr 1968 markiert eine Zäsur in der Geschichte der DDR. Dies, obwohl sich das eigentliche Geschehen in Prag abspielte. Im August 1968 marschierten die von Moskau geführten Truppen der Warschauer Vertragsstaaten in die Tschechoslowakei ein. Sie beendeten mit militärischer Gewalt die Reformen der tschechoslowakischen Kommunisten. Getrieben von Einfalt und Besserwisserei behauptete die Führung in Ost-Berlin, am Einmarsch, der als brüderliche Hilfe ausgegeben wurde, beteiligt zu sein. Dies entsprach nicht den Tatsachen, doch heizte die Behauptung, dass deutsche Truppen nach dem Einmarsch von 1938 abermals in Prag eingerückt seien, die Stimmung in der DDR weiter an. Wut und Verzweiflung machten sich unter der ostdeutschen Bevölkerung breit, die lange Zeit die Reformanstrengungen in Prag mit Sympathie verfolgt hatte. Über Nacht wurde die Hoffnung, dass sich die Situation in der DDR – ähnlich wie in den Monaten zuvor in Prag – eines Tages verbessern würde, zerstört. Im gesamten Land kam es zu unzähligen Widerstandsaktionen, zu Protesten und Unmutsäußerungen.

Für die DDR war der Einmarsch weniger eine Zäsur für das Staatsgebilde. Entscheidender waren die Implikationen für die in der DDR realisierte Gesellschaftsvision, konkret für die Sicht auf den Sozialismus und dessen Reformwillen. Mit Blick auf 1989 ging es im Kern um dessen Entwicklungspotential und seine Überlebenschancen. Viele Menschen wollten nach dem Einmarsch in Prag nicht mehr an den Sozialismus Moskauer Prägung glauben. Dies traf auch auf die meisten Christen in der DDR zu. Dessen ungeachtet entwickelte sich im Raum der Kirche ein eigener Ansatz, der am Recht, den Sozialismus kritisieren zu dürfen, um ihn verbessern zu können, und am Glauben an dessen Reformierbarkeit festhielt. Gänzlich neu war dies nicht. Schon in den 1950er-Jahren sprach sich der Theologe Martin Fischer für die schrittweise Enttotalisierung des Staatssozialismus aus, dies allerdings, um diesen langfristig überwinden zu können. 1968 ging es demgegenüber um die kritisch-aktive Mitwirkung in der Gesellschaft, auch in den von der Staatspartei eingerichteten oder geduldeten Foren, Arbeitsgruppen und Parteien. Auch wurde der Sozialismus nun nicht mehr in Frage gestellt. Der Ansatz entsprang einem schon vor 1968 begonnenen Diskurs über die Standortbestimmung der Kirchen in der DDR und dem selbst gewählten Auftrag, als Kirche für andere da sein zu wollen. Entwickelt wurde die Formel vom verbesserlichen Sozialismus, die der Theologe und spätere Erfurter Propst Heino Falcke 1972 in Dresden präsentierte. Dies war weit mehr als nur eine theologische Standortbestimmung und nicht nur als Reminiszenz an die Reformen von Prag gemeint. Um diesen und andere Diskurse geht es in der Arbeit von Cornelia von Ruthendorf-Przewoski. Sie sind auch deshalb von Interesse, weil sie für das Verständnis der Position der Kirchen in der DDR über das Jahr 1968 hinaus von Bedeutung sind. Zugleich fragt die Vf.in nach den direkten Reaktionen auf den Prager Frühling und dessen Niederschlagung in den ostdeutschen evangelischen Kirchen.

Die Arbeit, die als Diss. 2014 in Leipzig eingereicht wurde, gliedert sich in fünf große Abschnitte. Zunächst fragt die Vf.in nach der Situation der Kirchen in der DDR und der Tschechoslowakei Ende der 1960er-Jahre und nach der Beziehungsgeschichte der Kirchen beider Länder. Ein weiterer Abschnitt widmet sich den Aktivitäten und Querelen um den Bund Evangelischer Pfarrer und die Christliche Friedenskonferenz, die beide der SED nahe standen, und, weil von dieser und dem Staatssekretariat für Kirchenfragen umfänglich in Anspruch genommen, eine gewisse Bedeutung erlangten. Auch geht es um die Allgemeine Christliche Friedensversammlung, die 1968 in Prag tagte; eine Veranstaltung, die für die einen ein von Moskau veranstaltetes Schauspiel war, für die anderen das verzweifelte Ringen um eine eigenständige theologisch-kirchenpolitische Position im Kalten Krieg zwischen Ost und West. Im vierten Teil geht es um die Reaktionen in den ostdeutschen Kirchen nach dem Einmarsch 1968. Im letzten Teil fragt die Vf.in nach den langfristigen Folgen und setzt sich mit den theologischen Einordnungsversuchen auseinander und analysiert die Genese der These vom verbesserlichen Sozialismus.

Insgesamt handelt es sich um eine informative, gründlich recherchierte und gut zu lesende Arbeit, die eine bislang vorhandene Lücke in der Forschungslandschaft schließt.

Mitunter wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Vf.in vordem erschienene Abhandlungen mehr berücksichtigt und links und rechts nach anderen Einschätzungen Ausschau gehalten hätte. Zwar glaubte der Berichterstatter in der angeführten Quelle auf S. 249, dass sich im Jahre 1968 „erstmalig" Pfarrer und Superintendenten mehrheitlich dem staatlichen Verbot, einen Brief von der Kanzel zu verlesen, widersetzten. Richtig ist dies nicht. Seit 1990 sind mehrere Arbeiten erschienen, die auf empirischer Grundlage belegen, dass es dies schon zuvor gab. Zwar trifft es zu, dass für das Geschehen von 1968 eine unterschiedliche Sicht in Ost und West zu konstatieren ist (14). Für die Bevölkerung im Osten, die auf Reformen im eigenen Land hoffte, waren die Entwicklungen in Prag maßgebend. Und im Westen zog die Studentenbewegung die Aufmerksamkeit auf sich. Doch gerade in den Kirchen – um die es hier ja geht – gab es im Mikrokosmos der kirchlichen Ausbildungsstätten eine Art Ersatzöffentlichkeit. Studenten, die unter freien Verhältnissen womöglich etwas anderes studiert hätten und eine kirchliche Ausbildung anfingen, weil sie so der staatlichen Gängelung entkamen, probten im geschützten Haus der Kirche die Rebellion im Kleinen. Martin-Michael Passauer berichtet darüber, wie die „Achtundsechziger-Studentenbewegung" an das Predigerseminar nach Brandenburg/Havel hinüber „schwappte" und die angehenden Pfarrer ihren Ausbildern das Leben schwer machten. Während diese Graswurzelregungen schwer zu recherchieren sind, beansprucht das kleine, aber umso agilere Grüppchen der regimenahen Pfarrer – organisiert im Weißenseer Arbeitskreis, im Pfarrerbund der DDR und der Christlichen Friedenskonferenz – umso mehr Platz. Dies entspricht durchaus der Aktenlage, und diese Gewichtung lässt sich mit deren Rolle in den Auseinandersetzungen um die Ereignisse in Prag begründen. Doch waren die Parteigänger des Regimes eher eine ärgerliche Randerscheinung für die Kirchenleitungen. Christen, die auf die Ergebenheitsadressen der immer wieder selben Verdächtigen in regelmäßigen Abständen in den Parteizeitungen stießen, schüttelten darüber ebenso den Kopf. Für die Gemeindearbeit, die Kirchenbasis und das Stimmungsbild vor Ort spielten sie kaum eine Rolle; als häufig extrovertierte Individualisten war ihnen die Arbeit an der Basis sowieso viel zu unspektakulär. Komplizierter gestaltete sich die Lage in Berlin-Brandenburg, wo der Verwalter des Bischofsamtes, Albrecht Schönherr, zum Weißenseer Arbeitskreis zählte, mit diesem aber aufgrund seiner Haltung zum Einmarsch 1968 nachhaltig in Konflikt geriet.

Bei allem bleibt die unerlässliche Quellensättigung, die Arbeiten dieser Art auszeichnet, Segen und Fluch zugleich. Der Leser erfährt aus dem gewissenhaften Aktenstudium viel über das, was war, wie und warum es so war, und wozu es führte. Warum welche Überlieferung überhaupt zustande kam, warum das Wort, so wie es überliefert wurde, überliefert wurde, und was es über das, worüber nicht oder sinnentstellend, berichtet wurde, aussagt, bleibt ein wissenschaftlich virulentes Problem. Die Berichte über den umtriebigen wie charismatischen Landessuperintendenten Otto Schröder kamen z. B. zustande, weil jemand auf der anderen Seite an ihm Anstoß nahm, sich an seiner Person abarbeitete und sich die Finger wund schrieb. Schröder erhielt im Buch so, da seine Position quellenmäßig belegt ist, einen eigenen Abschnitt im Kap. über die mecklenburgische Landeskirche, doch gab es neben ihm noch weitere Landessuperintendenten. Andernorts mochte die Trägheit größer als die Borniertheit oder auch die staatlichen Vertreter weniger leicht reizbar gewesen sein, was zu einer weitaus spärlicheren Überlieferung führte. Auch wenn es bei einer Arbeit, die über 500 S.

umfasst, als kleinlich empfunden werden kann, gibt es inhaltliches wie handwerkliches zu monieren. Mecklenburg war „nach 1945" nicht nur „teils britisch, teils amerikanisch besetzt" (310) – die Westalliierten schafften es bis zur Linie Neubukow, Schweriner See und östlich von Parchim. In den Rest des Landes rückte die Rote Armee ein. Auf S. 492 wird Heino Falcke zum politisch Gemaßregelten, denn, so der Befragte in einem Interview, er „erhielt Ausreiseverbot". Tatsächlich wurden seine Westreisen zeitweise nicht mehr genehmigt. Zur Wahrheit zählt aber auch, dass DDR-Bewohner im berufsfähigen Alter grundsätzlich nicht in den Westen fahren durften. Genehmigt wurde eine Reise lediglich in dringenden Familienangelegenheiten und wenn es die Willkür der Herrschenden erlaubte. Selbst einfachen Pfarrern wurde dies noch in den 1970er-Jahren verwehrt. De facto bestand für fast 17 Millionen Einwohner ein Ausreiseverbot und vereinzelt gewährte die DDR bestimmten Personen eine an einen konkreten Anlass gebundene und zeitlich limitierte Ausreiseerlaubnis. Dass die abgelehnten Westreisen in einem Hintergrundgespräch als Restriktion angeführt wurden, zeigt v. a., in welchem Mikrokosmos einzelne Kirchenvertreter lebten. In Wirklichkeit wurde ein Privileg zwischenzeitlich entzogen und der Betreffende mit den anderen 17 Millionen gleichgestellt. Für die auf S. 491 erwähnte „Pressekampagne" gegen Heino Falcke fehlen zudem die Belege; zwar wird auf eine andere Veröffentlichung verwiesen, doch kommt auch diese ohne Quelle aus. In welchen Zeitungen erschienen die Artikel, was weiß man über die Autoren oder handelte es sich um eine der in der DDR üblichen Leserbriefkampagnen? Es ließen sich noch weitere Beispiele anführen, insgesamt überwiegt jedoch der positive Eindruck.

Die Vf.in hat unter den gegebenen Möglichkeiten – schließlich hat sie viele Zeitzeugen befragt – Großes geleistet und eine quellengesättigte wie analytisch beachtliche Studie vorgelegt. Auch als Kompendium eignet sich ihr Buch hervorragend für alle, die sich im Geflecht der überschlagenden Ereignisse von 1968/69, der heute kaum mehr bekannter Protagonisten und deren sich nicht selten verändernden Anschauungen, zurechtfinden wollen.

Berlin Christian Halbrock

Theologiegeschichte

Apollinarius und seine Folgen, hg. v. Silke-Petra Bergjan / Benjamin Gleede / Martin Heimgartner. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XII) 309 S. (Studien zu Antike und Christentum, 93), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–153587–1

„Apollinarius of Laodicea was by far no common heretic!" – mit dieser Feststellung endet der vorliegende Sammelband. Und damit ist das Besondere dieser Aufsatzsammlung, die auf eine Tagung im Jahr 2011 zurückgeht, auch schon benannt: Apollinarius von Laodicea ist dogmengeschichtlich einerseits durch seine später abgelehnte christologische Lehre notorisch geworden; er war aber zugleich ein anerkannter „nizänischer" Trinitätstheologe und damit ein Weggefährte mancher Ikonen der späteren trinitarischen Orthodoxie. Seine Theologie wirkte bisweilen unter fremdem Namen weiter, was teilweise schon die Zeitgenossen bemerkten. Anders also als Sabellius, Paul von Samosata oder Arius, von denen kaum Text erhalten ist und die fast ausschließlich als „Ketzer" wahrgenommen wurden, führte Apollinarius ein Doppelleben als orthodoxer Nizäner und christologischer Häretiker. Grund genug also, das Phänomen Apollinarius aus unterschiedlichen Perspektiven zu untersuchen!

Der Band gliedert sich in vier Teile: Eine erste Gruppe von Aufsätzen thematisiert den „frühe[n] Apollinarius". *Susanna Elm* geht der Beziehung zwischen Apollinarius und Gregor von Nazianz nach (3–18) und identifiziert jenen als „a welcome role-model" für diesen in seinen jungen Jahren (12). Dann gewinnt Antiochien für den trinitarischen Streit an Bedeutung (18; vgl. auch die Einleitung, VII). *Kelly McCarthy Spoerl* behandelt „The Circumstances of Apollinarius' Election in Laodicea" (19–33). Entgegen der verbreiteten Ansicht, Apollinarius sei seit seinem Zusammentreffen mit Athanasius 346 ein Gegner des Bischofs Georg von Laodicea gewesen, zeigt sie, dass Apollinarius' Wahl (359/360) darauf beruhte, dass er mit seinem Vorgänger auf gutem Fuß stand und in Laodicea als Rhetor Anerkennung genoss; die Differenz zu Georg dürfte erst 359 über die Alternative ὁμοούσιος / ὁμοιούσιος aufgebrochen sein (24f). Das erste Auftreten des Begriffs μία φύσις untersucht *Volker Henning Drecoll* („Apollinarius, *Ad Iovianum*: Analyse und Bedeutung für die Apollinariuschronologie", 35–57). Belegt ist der Terminus 363/364, allerdings noch nicht verbunden mit der Vorstellung eines „seelenlosen Christus" (43); betont wird die Einheit Christi (53), anscheinend mit dem Ziel einer Annäherung an „Eusebianer" in Antiochien, denen gegenüber Markell und Photin als gemeinsame Gegner erschienen (47). Für *Markus Vinzent* ist „Pseudo-Athanasius, *Oratio contra Arianos IV*" als „Apollinarius's Earliest Extant Work" aufzufassen (59–70), ebenso wie Ps.-Athanasius *Contra Sabellianos* (Reinhard Hübner) und Ps.-Basilius von Caesarea, *Adversus Eunomium IV–V* (Franz Xaver Risch), womit Apollinarius als Vertreter eines weithin akzeptierten „middle-way of Trinitarian thinking" erscheint (70).

Der zweite Teil versammelt Aufsätze „Zur Theologie des Apollinarius". *Hanns Christof Brennecke* diskutiert die Verbindung von Apollinarismus und Arianismus (73–92) und zeigt, dass die Annahme eines Χριστὸς ἄψυχος den Arianern nicht vor Epiphanius zugeschrieben wird (77), eventuell mit der Ausnahme von Eustathius von Antiochien (79f). Der „seelenlose Christus" wurde erst von Apollinarius vertreten (92). *Johannes Zachhuber* („Derivative Genera in Apollinarius of Laodicea", 93–113) untersucht, mit welchen logischen und ontologischen Operationen Apollinarius seine Theologie plausibilisierte, wobei in trinitarischem Kontext der subordinatorische Grundzug, der der Figur der generischen Ableitung im Platonismus eignete, zu vermeiden war (103). Dass Apollinarius nicht nur ein philosophischer, sondern auch biblischer Theologe war, zeigt *Benjamin Gleede* (115–127) mit Bezug auf die Frage der Idiomenkommunikation auf, die auf Apollinarius – und nicht erst auf den Streit zwischen Kyrill und Nestorius – zurückgehe (122). *Ekkehard Mühlenberg* diskutiert „Theologie und Frömmigkeit bei den Apollinaristen" (129–139) und kommt zu dem Schluss, Harnack habe recht, dass Apollinarius die „griechische Frömmigkeit" ins Zentrum seiner Lehre gestellt habe, klammere aber die „Lebensgestaltung", die gleichermaßen charakteristisch sei, unangemessen aus.

Teil III fokussiert „Fragmente des Apollinarius und Schriften seiner Gegner in ihren Überlieferungskontexten". *Uta Heil* diskutiert den pseudathanasianischen und apollinariuskritischen *Sermo contra omnes haereses* (143–166) und verortet ihn in der Zeit zwischen ca. 380 und 428, konkret wohl um 400, vermutlich in Ägypten (162). Ein weiteres Pseudathanasianum, *De incarnatione contra Apollinarium*, steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Alessandro Capone* (167–184), der Einblicke in die Vorbereitung einer kritischen Edition gibt, deren erstes Ergebnis ist, dass die beiden unter dem genannten Titel vereinten Traktate ursprünglich selbständig waren (175). „Neue Fragmente Diodors von Tarsus" veröffentlicht *Martin Heimgartner* (185–204), und zwar aus Schriften gegen Apollinarius, gegen die Manichäer und über den Heiligen Geist, während *Karin Metzler* eine Reihe von Fragmenten und Testimonien zu Apollinarius' Genesis- und Exoduskommentaren publiziert (205–226).

Im abschließenden Teil geht es um „Apollinarius in der Wahrnehmung späterer Jahrhunderte". *Silke-Petra Bergjan* zeichnet die Auseinandersetzung Theodorets mit Apollinarius nach (229–258), wobei insbes. im *Eranistes* durchaus auch eine positive Apollinarius-Rezeption zu konstatieren ist (254) – vielleicht, weil es in Antiochien eine Gruppe von seinen Anhängern gab. *Claudia Rammelt* unternimmt eine „Spurensuche" nach „‚Apollinaristische[m] aus und in Edessa" (259–268), findet aber wenig über das Erwartbare hinaus. *Theresia Hainthaler* stellt Informationen zu den „apollinaristischen Fälschungen" in den „christologischen Debatten des 5. und 6. Jahrhunderts" zusammen (269–284) – hier wurde die den späteren Vätern untergeschobene μία φύσις-Formel kontrovers diskutiert, wobei der Fälschungscharakter der einschlägigen Quellen teils bereits erkannt wurde. Zum Abschluss stellt *Patrick Andrist* Einblicke in „The Two Faces of Apollinarius" in der byzantinischen Tradition bereit, in der gelegentlich zwei unterschiedliche Traditionen nebeneinander standen, so der Poet einerseits, der Häretiker andererseits (298, mit Bezug auf die Suda des 10. Jh.s).

Der vorliegende Band ist innovativ, indem er die Forschung zu Apollinarius zusammenführt, sowohl personell als auch thematisch. Er macht deutlich, was immer noch der Sammlung einschlägiger Texte von Lietzmann (1904) zu danken ist, aber auch, wo Bedarf an kritischen Editionen besteht. Und er legt offen, wo bisher kein Konsens erreicht werden konnte, z. B. ob und welche pseudepigraphen Texte aus der Mitte des 4. Jh.s Apollinarius zuzuweisen sein könnten; Drecoll wiederholt hierzu seine Skepsis (56), Vinzent (passim) und Bergjan (242, Anm. 71) sehen dagegen Grund zu Optimismus (den ich grundsätzlich teile). Fast nicht thematisiert werden die christologischen Diskussionen des 5. Jh.s – herrscht hier im Blick auf die Bedeutung des Apollinarius schon hinreichende Klarheit? In jedem Fall erscheint es lohnend, Apollinarius' ebenso einflussreiche wie kontroverse Gestalt im Rahmen der spätantiken Dogmengeschichte multiperspektivisch in den Fokus zu rücken. Die Akten über Apollinarius sind ganz offensichtlich noch nicht geschlossen.

Göttingen Peter Gemeinhardt

Chapman, Mark D.: **Theology and Society in Three Cities**. Berlin, Oxford and Chicago, 1800–1914. – Cambridge: James Clarke & Co 2014. (VIII) 152 S., pb. £ 25,00 ISBN: 978–0–227–67989–0

Mark D. Chapman, der in Oxford und am Ripon College Cuddesdon Theologie- und Kirchengeschichte lehrt, hat umfangreich zur anglikanischen Kirche im 19. Jh. sowie zur liberalen Theologie in Deutschland geforscht und publiziert. Will man verstehen, worum es in *Theology and Society in Three Cities* geht, ist es wichtig, diese thematischen Schwerpunkte im Hinterkopf zu haben, denn der Titel ist irreführend, verspricht er doch wesentlich mehr als das Buch halten möchte. Die Interdependenzen von Gesellschaft und Theologie für die drei Städte Berlin, Oxford und Chicago werden nämlich nicht durchgängig, son-

dern punktuell an Fallbeispielen behandelt. Dabei handelt es sich um drei gut erforschte Geschichten.

Im Kap. über Berlin geht es um Friedrich Schleiermacher und die Formierung seiner Theologie an der neu gegründeten Humboldt-Univ., wobei Ch. v. a. die Entstehung der Praktischen Theologie in den Vordergrund rückt: „Theology was not a requirement for all Christian people as part of growing in the faith and living the Christian life [...]. It was instead principally concerned with the education of the minister, who would in turn help awaken the religion of the people by leading their communities." (37)

Thematisch schließt sich daran das letzte der chronologisch geordneten Kap. über die Theologie an der Univ. of Chicago an. 1892 mit dem Geld des Ölmagnaten John D. Rockefeller gegründet, gehörte die Idee einer „practical Christianity" (82) angesichts der vielen sozialen Probleme der jungen Industriemetropole zu ihrer Gründungsvision. Leitdisziplin dabei war die Soziologie, allerdings nicht verstanden als eine wertneutrale Wissenschaft, sondern als Beitrag, um die genannten gesellschaftlichen Herausforderungen zu lösen. Auch die Theologie an der Divinity School der Univ. of Chicago wurde davon erfasst und ließ sich so stark von der Soziologie beeinflussen, dass sie in der Gefahr stand, ihren theologischen Gehalt zu verlieren.

Die mittleren Kap. (3 und 4) führen nach Oxford. Auch hier geht es um die praktische Dimension der Theologie, allerdings in anderen Formen als in Berlin und Chicago. Während sich die erste Analyse mit dem frühen Newman in Oxford beschäftigt, steht im Mittelpunkt des zweiten interessanteren Beitrags der Streit um „Essays and Reviews". Der 1860 erschienene Sammelband von Vertretern der „broad-church", der liberalen dritten Richtung der anglikanischen Kirche, rief heftige Kritik sowohl von Seiten der „Anglo-Catholic" als auch der „Evangelical ends of the church" (66) hervor, wurde doch dort u. a. die Verbalinspiration der Bibel in Frage gestellt. Ch. interessiert sich für die Kontroverse jedoch primär aus einer anderen Perspektive. Er sieht in ihr den Anfang vom Ende einer bis dahin unhinterfragten Synthese von nationaler Identität und Christentum: „Christianity was first and foremost simply a part of being an educated and mature Englishman." (76) Diese Einheit wurde durch die beschriebene Kontroverse nun in Frage gestellt: „The idea of a national church and a national system of education [...] began to die a slow lingering death in the aftermath of *Essays and Reviews*" (77).

Alle drei Geschichten sind gut erforscht und wohl bekannt. Der Reiz der Studie besteht darin, dass es Ch. gelingt, sie geschickt miteinander zu verknüpfen und sich so neue Perspektiven eröffnen. Dies erfolgt v. a. über die theoretische Rahmung, die den interessantesten Teil der Arbeit darstellt. Ch. versteht nämlich die drei Geschichten als Fallstudien, um „the sorts of compromises theology has had to make in order to gain a full role in the university and in the wider world" (1) aufzuzeigen. Dabei hat der Begriff des Kompromisses bei Ch. keinen negativen Beigeschmack. Gegen den Versuch, die Geschichte von Theologie und Kirche primär theologisch – Karl Barth ist hier der Referenzautor – zu deuten, hält er daran fest, dass ein solcher Ansatz „since it presupposes the influence of God and asserts divine casuality, [...] can underplay the constraints and the pull of the institutions and forces of the wider and political world which provided the setting for theology" (16). Dass es dabei zu Kompromissen zwischen „Christian ideals and political realities" (16) kommt, ist für Ch. unvermeidlich, aber auch zugleich eine Chance, denn aus der Einsicht in die historische Relativität entsteht auch die Möglichkeit, neue Wege für Theologie und Kirche zu finden: „None of the solutions that were achieved in the three cities were timeless. Theology today will need to find a very different style if it is to survive and to continue to influence the world around in very different circumstances." (106)

Ch. liefert damit ein eindrückliches Plädoyer für eine historisch argumentierende Theologiegeschichte. Es ist zu hoffen, dass es auch im deutschen Sprachraum und hier nicht zuletzt im Bereich der katholischen Theologie auf Resonanz stößt. Allerdings gelingt es ihm in den einzelnen Kap.n unterschiedlich gut, die Möglichkeiten von sozial- oder kulturgeschichtlicher Analyse für das Verständnis von Theologie aufscheinen zu lassen. Das hängt v. a. damit zusammen, dass Ch.s Argumentation den traditionellen Pfaden einer Konfessions- oder Institutionengeschichte folgt. Gerade im Kap. über Chicago merkt man deutlich die Grenzen eines solchen Ansatzes, war die Stadt doch multikonfessionell. Von daher gab es, anders als in Berlin und Oxford, auch keinen Alleinstellungsanspruch einer Theol. Fak., sondern eine Fülle von theologischen Ausbildungsplätzen, darunter so bedeutende und unterschiedliche Orte wie die Moody Bible School oder direkt vor den Toren Chicagos die Northwestern Univ. und das Wheaton College. Will man den Interdependenzen von Theologie und Gesellschaft nicht nur für Chicago nachgehen, bietet es sich daher an, eine Verflechtungsgeschichte zu schreiben, die am besten auch zentrale gesellschaftliche Kategorien wie z. B. die Ethnizität oder das Geschlecht miteinbezieht.

Bochum Andreas Henkelmann

Roy-Lysencourt, Philippe: **Les membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II.** Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens. – Leuven: Peeters 2014. 484 S. (Instrumenta Theologica, 37), kt € 54,00 ISBN: 978-90-429-3087-2

The book is a bibliographical catalogue of the members and sympathizers of one of the most important informal groups at Vatican II, the "Coetus Internationalis Patrum" (CIP), which was for sure the most influential group of the "conciliar minority" opposed to most of the documents debated and approved at the council, especially on ecclesiology, liturgy, ecumenism, religious freedom, inter-religious dialogue, and *Gaudium et Spes*. The CIP was expression not of the institutional, curial, status quo opposition to the reforms of Vatican II, but it has some contacts with it and embodied the traditionalist, anti-modernist reaction against the theological developments in late 19th- and 20th-century Catholic theology. The CIP ultimately became the cradle of most of the traditionalist Catholic groups that followed Marcel Lefebvre in his formal schism from the Roman Catholic Church between the 1970s and the 1980s. The CIP had been studied already by Luc Perrin and by Nicla Buonasorte among others, but the research by Philippe Roy-Lysencourt deepened what we know about the group.

The book is structured in a short introduction (5–8), a short history of the group (9–18), and five parts.

In the introduction, the author, who wrote his doctoral diss. 2011 on the CIP directed by Gilles Routhier and Jean-Dominique Durand (Faculté de théologie et sciences religieuses de l'Univ. Laval, Univ. Jean Moulin Lyon III), informs us that the research on the members and theologians of this group is the result of investigations in the archives of the most important figures of the CIP, given that the group did not leave an archive (archives of Marcel Lefebvre in Écône, Switzerland; of Proença Sigaud in Diamantina, Brazil; of the Abbey of Solesmes; archives of the Dominicaines du Saint-Esprit, and other archives like the Vatican Secret Archives, the archives of the Lateran Univ., and the archives of the diocese of Clermont-Ferrand). The short history of the group is very effective, even though it would have been helpful if it made references to the general bibliography of Vatican II and not only to archival sources and specific studies on the group.

Part I (21–76) is a biographical roster of the members of the steering committee of the CIP (Luigi Maria Carli from Italy, Antonio de Castro Mayer and Geraldo de Proença Sigaud from Brazil, Marcel Lefebvre and Jean Prou from France). For each of them there is a detailed biographical entry with references to archival and bibliographical sources, a list of all the interventions at the council with the subjects of their interventions, and the mentions of their names in the *Acta Synodalia*.

Part II (77–153) analyzes the "cardinals sympathisants" of the CIP (Michael Browne, Giuseppe Antonio Ferretto, Manuel Gonçalves Cerejera, Arcadio Maria Larraona, Alfredo Ottaviani, Agnelo Rossi, Ernesto Ruffini, Rufino Joao Santos, Giuseppe Siri). Their approval or endorsement of the CIP's initiatives could vary greatly among them: for example, cardinal Larraona was much more involved than cardinal Ottaviani of the Holy Office, and the category of "sympathizer" here assembles very different profiles and therefore could be misleading.

Part III (155–438) analyzes what the author calls "les compagnons de route" – the travel companions that shared some of the initiatives of the CIP: for the vast majority they were bishops from Italy, Brazil, and France. There are bishops that have crossed the CIP's path only occasionally and therefore this group can be too broad: Italian council fathers like Alberione and Carraro are in this same group together with Dino Staffa, whose connections with the CIP was much more stable and continuous. In this sense the analysis of the geographical provenance of the sympathizers (65 % from Europe and 24 % from South America) is roughly correct, but many individual cases are here sometimes cast as close to the CIP merely "by association", only because they gave one lecture to a meeting of the group or co-signed one intervention or were on a list of names found in the archive of a leading member of the CIP.

Part IV (439–462) is devoted to "les signataires d'occasion", those who signed some of the petitions and is a list of 839 council fathers from 89 different countries and it suggests that some of the CIP's battles were shared by a large number of bishops with different theological orientations.

Part V (463–477) is a biographical study of the 22 theologians that the author identifies as close to the group or organically involved in its initiatives: among them, the most important was surely the priest Victor-Alain Berto (personal theologian of bishop Lefebvre), while most of the other theologians in this list drafted by the author had only a tenuous connection with the CIP. The conservative profile of

some of them (Marie-Rosaire Gagnebet, Marie-Michel Labourdette, Ermenegildo Lio, and Francesco Spadafora) is not enough to involve them with the activities of the group, and, even though Roy-Lysencourt specifies their degree of involvement with the CIP, for most of those in this list their association with the CIP is often nothing more than their name found on a list of theologians drafted by a member of the CIP. The book may give the impression to over-represent the magnitude of the network created by the CIP and surrounding the CIP. The impression is sometimes that the CIP had much more influence that it actually had, which was in fact of a very small minority at Vatican II that occasionally drew support from larger sectors of the episcopate at the council (for example, their petition during the fourth session for a formal condemnation of Communism in *Gaudium et Spes*).

R.-L. is the top expert of the CIP and his research has contributed in a definitive way to our knowledge of the group and its role at Vatican II. We can only hope that a similar amount of energy will be devoted to the study of other groups (formal and informal) at Vatican II. This book is a welcome companion to the more interpretive works R.-L. published already on the subject, also because the traditionalist views of the CIP still live on within Catholic ultra-traditionalist communities.

Villanova, PA Massimo Faggioli

Philosophie

Köhler, Theodor W.: **Homo animal nobilissimum**. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 1. – Leiden/Boston: Brill 2008 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 94). (XII) 986 S., geb. € 206,00 ISBN: 978–90–04–16289–1

Köhler, Theodor W.: **Homo animal nobilissimum**. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts. Teilband 2.1 und 2.2. – Leiden/Boston: Brill 2014 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 114/1–2). (XV+IX) 1022 S., geb. € 270,00 ISBN: 978–90–04–27830–1

Mit dem aus zwei Teilen bestehenden zweiten Teilband (2.1. und 2.2.) schließt der em. Ordinarius für philosophische Anthropologie, Theodor W. Köhler, der an der ehemaligen Benediktiner-Univ. zu Salzburg lehrte, sein umfassendes Forschungsprojekt zum anthropologischen Diskurs in der lateinischen Scholastik des 13. Jh.s auf überaus beeindruckende Weise ab. Die Ergebnisse der ersten Etappe seiner Forschungen präsentierte K. bereits im Jahr 2000 in einem 745 S. zählenden Band, der eine ausgedehnte Sichtung der zum großen Teil nur in den Handschriften zugänglichen Quellen, eine akribische Erfassung und Bestimmung der Inhalte und Bereiche der anthropologischen Reflexion sowie eine Erörterung ihrer wissenschaftssystematischen Grundlagen und des Begriffs von Menschen als Gegenstand und Subjekt im anthropologischen Diskurs enthielt.[1] Durch Bestandsaufnahme und Untersuchungen zu diesen anthropologischen Fragen deckte der Vf. ihre materiell durch schriftliche Quellen gesicherte enorme Dimension, ideengeschichtliche Vielfalt und systematische Tiefe auf. Dieser erste, die nachfolgende Serie der Buchveröffentlichungen des Vf.s eröffnende Band, dem eine Reihe von Aufsätzen zur Anthropologie der Hochscholastik vorausging, wurde mit Recht als die Pionierleistung gewürdigt, die durch die Entdeckung und schrittweise Erschließung eines in seiner Komplexität und geistesgeschichtlichen Bedeutung zentralen Problems des mittelalterlichen Denkens erbracht wurde (ThRv 97 [2001], 347–348). Der nächste, vom Ersteren buchtechnisch-formal unabhängige, sachlich jedoch an ihn anschließende Band *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts* folgte in derselben Reihe des Kölner Thomas-Instituts beim Brill-Verlag im Jahr 2008. Es ist Teilband 1 der 2014 im zweigeteilten Band 2 (2.1. und 2.2.) erschienenen Untersuchung, die das gesamte Forschungsprojekt krönt und deren Ertrag drei (rein rechnerisch vier) stattliche Volumina mit insgesamt (XLVII) 2752 Druckseiten füllt. Man muss anmerken, dass die stupenden Dimensionen dieses gesamten Forschungsvorhabens, das Arbeitstempo und die zügige Publikation der Forschungsergebnisse im Alleingang wohl so nicht zu bewältigen gewesen wären; der erzielte Erfolg verdankt sich auch der Mitwirkung kompetenter Mitarbeiter und einer gelungenen Arbeitsteilung.

Eine umfassende Orientierung über die besonderen Fragen der Anthropologie in der lateinischen Welt des 13. Jh.s, ein Verstehen der im vorliegenden, letzten Ergebnisband dargelegten Einsichten und ein eigenes Urteil darüber setzen eine Vertrautheit mit den allgemeineren, die wissenschaftstheoretischen Grundlagen und die systematischen Fragen des anthropologischen Diskurses betreffenden Ausführungen voraus, die in den beiden vorausliegenden Bänden behandelt wurden. In diesem Sinne urteilte E. Miteva bereits im Hinblick auf Teilband 1, dieser baue auf K.s *Grundlagen*-Band auf.[2]

Seiner Rekonstruktion und Systematisierung der spekulativen Annäherung der Denker des 13. Jh.s an die spezifisch menschlichen Eigenschaften im Anschluss an die aristotelische Naturphilosophie schickt der Vf. im ersten Teilband die Erörterung allgemeiner Fragen und einiger formaler Aspekte voraus. Hierzu gehören u.a. die Bestimmung des Gegenstandes und seiner Forschungslage (I; 1–67), die Schilderung der sich in den Quellen manifestierenden Hinwendung zu den besonderen, ausschließlich für den Menschen eigentümlichen Eigenschaften (II; 69–167), der strukturelle Aspekt der naturphilosophischen Reflexion auf spezifisch menschliche Merkmale (III; 169–232) und die Methodenfrage (IV; 233–340). In den nächsten Kap.n arbeitet K. aus den Quellen die Auffassung der Einheitlichkeit der Spezies Mensch heraus, d.h. in ihrer Abgrenzung von der Vielfalt der Tierarten (V; 341–443), sowie ihre Ausdifferenzierung nach innen gemäß Geschlecht, Alter, Sozialistation, Ethnie und natürlichem Lebensraum (VI; 445–827). Im letzten Kap. fasst er unter der Überschrift „Vorläufiges Zwischenergebnis" in aller Kürze und Prägnanz die Inhalte des ersten Teilbandes zusammen und verbindet sie mit einem Ausblick (VII; 829–833).

Den Ertrag seiner außergewöhnlichen Fleißarbeit versteht K. als die ihren Kontext, ihre Vielschichtigkeit und ihre zugrunde liegende Argumentationsstruktur einbeziehende „Darstellung einer ersten Gruppe von Aussagen der hochscholastischen Magister", die „im Zuge ihrer naturphilosophischen Aristoteleskommentierung anhand der Leitidee *homo animal nobilissimum* bzw. des Paradigmas des Tiervergleichs die konkreten, lebensbezogenen Ausprägungsweisen des spezifisch Menschlichen (*quantum ad naturalia hominis*) wissenschaftlich zu erfassen suchten" (829). Die sich mit der Aristoteles-Rezeption verändernden methodischen Standards wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen um den Menschen hebt K. als ursächlich für die Aufwertung der Empirie und des Wissens über das Einzelne gegenüber dem Wissen über das Allgemeine hervor. Die Frage, ob sich aus den unterschiedlichen Ansätzen bei der Erkenntnis des Konkreten – wie sie etwa an einer physikalisch-komplexionalen gegenüber einer ontologisch-metaphysischen Deutung der Materie exemplifiziert wird – ungelöste Schwierigkeiten ergaben, die bei Albertus Magnus konstatiert werden, oder nur Scheinprobleme aufwarfen, welche durch unterschiedliche, sich nicht ausschließende, sondern komplementäre Zugänge zum Naturgegenstand erklärbar waren, wie Albert zum Schluss von *De natura et origine animae* nahelegt und zuvor mit seinem Konzept der *inchoatio formarum* diesen Lösungsansatz angewandt hat, wäre unzweifelhaft einer vertieften Untersuchung wert. Die hier angedeutete Richtung hat der Vf. indirekt in Alberts Erklärung der graduellen Unterschiede innerhalb ein und derselben Spezies jedoch bereits erwogen.

Wie im Verlauf seiner Untersuchungen, so erwähnt der Vf. auch im Schlusswort des ersten Teilbandes, dass es ihm primär um eine inhaltlich, methodisch und strukturell erschließende Aufarbeitung der Quellen im Hinblick auf philosophisch-anthropologische Fragestellungen, jedoch nicht primär um die systematische Auswertung des gesicherten und präsentierten Materials ging. Zu seinem naturphilosophischen, tendenziell naturalistischen Ansatz kann man anmerken, dass die Fokussierung der Studien zum anthropologisch relevanten Diskurs im 13. Jh. auf das Paradigma des Tiervergleichs und die Formel *homo animal nobilissimum* gerade im „geistigen", sowohl theologisch geprägten Umfeld als auch im moralphilosophischen, metaphysischen und intellekttheoretischen Kontext – man denke an die Stellung von Buch III der aristotelischen Schrift *De anima* und an die *Nikomachische Ethik* sowie an den *Liber de causis* – verhältnismäßig kurz greift. Damit vermag der Vf. allerdings nicht die gesamte Dimension des Menschen als Mensch, wie diese in den Quellen von seinem Ursprung, seiner Verwirklichung und seinem Ziel reflektiert wird, zu erfassen. Zu diesem Schluss wird man nicht zuletzt anhand von *De animalibus* des Albertus Magnus kommen können, dem Werk, das in den Forschungen K.s stets eine exponierte Rolle einnimmt und in der Zwischenbilanz

[1] Th. W. Köhler: *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert.* Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis, Leiden/Boston/Köln: Brill 2000 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 71).

[2] E. Miteva: „Die Entdeckung der menschlichen Natur im 13. Jahrhundert", Rezension von: Th. W. Köhler: *Homo animal nobilissimum.* Teilband 1, in: Quaestio (8/2008), 656–664, hier: 656.

mit der gleichsam programmatischen, wenn auch auf einen konkreten Sachverhalt bezogenen Zielvorgabe „nichts soll uns verborgen bleiben" (829f) zitiert wird. Auf das Problem einer ganzheitlichen Sichtweise des *Doctor universalis* auf den Menschen, den Albert das aristotelische Paradigma überbietend als *solus intellectus* begreift, wurde indirekt und auch explizit in der neueren Forschung wiederholt hingewiesen.[3] Der Vf. übersieht dieses Problem in seinen Untersuchungen nicht ganz und ist stets bemüht, das „Mehr" beim Mensch im Vergleich zum Tier auf der gemeinsamen Gattungsebene des Animalischen möglichst vollständig zu erschließen.

Bot der Vf. im ersten Teilband (2008) ein breites Panorama formaler und sachbezogener, allgemeiner Fragen, ausgehend vom Gegenstandsbereich und Methode der Behandlung anthropologischer Sachgehalte durch die Autoren des 13. Jh.s bis hin zu einer in vier Typen gefassten und eingehend analysierten Ausdifferenzierung der menschlichen Spezies innerhalb ihrer eigenen Grenzen, so konzentriert er sich im zweiten Teilband auf die konkreten Eigenschaften des Menschen in dessen Gegenüberstellung zum Tier und behandelt zuerst (Band 2.1/2014) Fragen nach der spezifisch menschlichen Konstitution des Körpers (I, 1–102) und den kognitiven Vermögen (II, 103–391) sowie der Sprache (III, 393–489). Er wendet sich sodann (Band 2.2/2014) den Lehrmeinungen über menschliches Handeln (IV, 491–612), emotionales Verhalten (V, 613–700) und die spezifisch menschlichen Lebensformen (VI, 701–909) zu. Hierauf folgen eine abschließende „Zusammenschau" (911–924), umfangreiche Quellen-, Literatur- und Handschriftenverzeichnisse sowie Personen und Sachregister (925–1022).

Zwar gilt in diesem Teil der Untersuchung das Paradigma *homo animal nobilissimum* und der Vergleich von Mensch und Tier weiterhin als das hermeneutisch leitende Prinzip, aber die nunmehr stärkere Berücksichtigung der theologischen Quellen, der Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* des Aristoteles sowie einiger erziehungspädagogischer Schriften, lässt die Gemeinsamkeiten von Mensch und Tier weniger bedeutsam bis gänzlich unwirksam werden. Dies verwundert nicht, da von solchen einflussreichen naturphilosophischen Denkern wie Albertus Magnus, dessen Werke für K.s Untersuchungen zu den primären, besonders ergiebigen und maßgeblichen Quellen zählen, dem Menschen eine Sonderstellung in der Gattung der Sinnenwesen bereits aufgrund seiner körperlichen Konstitution und seiner nur ihm spezifischen Verhaltensweisen und Eigenschaften, die als natürliche und, die Vernunftbegabung mit einbezogen, göttliche bezeichnet werden, zugesprochen wird (vgl. Albertus Magnus, *De animal.* XX 2 6; XXI 1 1; XXII 1 5). Dieses mit einem immensen Forschungsaufwand bei der Erfassung und inhaltlichen Erschließung der zum großen Teil nur handschriftlich überlieferten Quellen, mit analytischer und systematisierender Verarbeitung des Quellenmaterials und der bisherigen Forschung abgeschlossene Projekt zum Begriff des Menschen als vornehmstes Sinnenwesen leistet einen enorm wichtigen Beitrag zur Erforschung eines geistesgeschichtlich zentralen Themenkomplexes, der von den lateinischen Gelehrten im 13. Jh. erörtert wurde. Somit bildet K.s Darstellung des Quellenmaterials einen Meilenstein in der Erforschung anthropologischer Kernfragen und kann im Spiegel seiner umfassenden Studien an dieser Stelle in wenigen Sätzen weder adäquat vorgestellt noch angemessen in seiner tatsächlichen Bedeutung gewürdigt werden. Es seien lediglich einige Aspekte aufgegriffen, die Schlaglichter auf die Rolle werfen, die Albertus Magnus im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand zukommt.

Geht das dem Projekt zugrunde gelegte Schlüsselparadigma *Homo animal nobilissimum* letztlich auf die *Historia Animalium* I 6 (491a22–23) des Aristoteles zurück, verdankt sich eine seiner frühesten, wenn nicht die erste Adaption im 13. Jh. im lateinischen Westen überhaupt, die außerhalb des ihm eigentümlichen Kontextes, nämlich der Kommentierung der aristotelischen Tierkunde erfolgte, Albertus Magnus. Bei seiner frühesten Anknüpfung an dieses Paradigma in *De homine* (Ed. Colon. 27/2, 296.39–41) und bei seiner späteren Kommentierung von *De animalibus* lehnt sich der Dominikanergelehrte an die lateinische, von Michel Scotus angefertigte Übersetzung dieser Stelle aus dem Arabischen an. Wie die Übersetzung so gibt auch Albert das Syntagma des griechischen Vorlage ζῴων γνωριμώτατον, das im Lateinischen „animal notissimum" bedeutet, mit „animal perfectissimum" wieder. Das von K. verwendete Syntagma „animal nobilissimum" ist somit die Entsprechung, aber keine Äquivalenz der lateinischen Übersetzung des griechischen Originals aus dem Arabischen (vgl. Teilband 1, 183). Alberts Interpretation des Paradigmas in dessen originären Kontext im Rahmen der Kommentierung von *De animalibus* gilt neben den Kommentaren zur Tierkunde des Aristoteles von Petrus Hispanus (Medicus) und Ps.-Petrus Hispanus als die früheste. Den Menschen, der „von den Sinnenwesen allein der vollkommenste" sei (*Solus autem homo perfectissmus est animalium*), erhebt Albert zur Maßgabe der Erkenntnis aller Sinnenwesen und damit zum hermeneutischen Leitprinzip der Tierkunde (Alb., *De animal.* I 2 26, ed. Stadler 179.4ff). Um diesem Prinzip gerecht zu werden, bedient er sich einer vergleichenden Methode, indem er Gegenstände der Tierkunde *secundum differentiam et convenientiam ad hominem* deskriptiv zu erschließen sucht. Diesen anthropozentrisch-vergleichenden Ansatz Alberts hebt K. bereits in Teilband 1 (9–10) seiner Studie hervor, wo er ihn in erster Linie nicht mit dem Kommentarwerk *De animalibus*, sondern mit der neueren Forschung zu diesem Werk verbindet. In diesem Punkt konstatiert er eine weitestgehende Übereinstimmung mit der Intention seines eigenen Forschungsvorhabens, das faktisch diesem Ansatz als dem Ordnungsprinzip folgt. In der Tat lässt sich der Modellcharakter von Alberts Kommentarwerk *De animalibus* sowohl in hermeneutischer und methodischer Hinsicht als auch in der strukturellen Anlage der Studie und in ihrem Inhalt, insbes. im Teilband 2.1–2, deutlich erkennen (vgl. Teilband 2.1, XV). Dieser Umstand und der vom Vf. akribisch aufgenommene naturwissenschaftlich und philosophisch einzigartige Beitrag des *Doctor universalis* zur Bestimmung der natürlichen (anatomischen, physiologischen, psychosomatischen, verhaltensspezifischen etc.) Eigenschaften des Menschen und solcher, die die Grenzen der Gattung von Sinnenwesen zu übersteigen scheinen (intellektives Erkennen, Sprache, Emotionen, Handlungen und Lebensformen), vermögen die Bedeutung und auch den Aktualitätswert des hier (von K. in seiner Studie) wie dort (von Albert im Kommentarwerk *De animalibus*) umgesetzten Konzeptes zu bescheinigen. Die Studien von K. profitieren insofern von ihrer vielfältigen Inspiration durch Albertus Magnus und werden nicht zuletzt dadurch wie dessen „Summa zoologica" zu unerschöpflichen Quelle von Wissen über den Menschen, das den Erkenntnisbemühungen Alberts im 13. Jh. entspringt. Durch die unermüdliche Quellenforschungen, die Sicherung, Systematisierung und Präsentation der Erkenntnisse zum *animal nobilissimum* als dem Gegenstand seiner Studien lässt K. diesen zu dem werden, was von ihm das aristotelische Schlüsselparadigma und das Leitmotiv des Forschungsprojektes in Wirklichkeit zu sagen vermochte: *homo animal notissimum*.

Die außerordentliche Fülle der erschlossenen, nach inhaltlichen Kriterien in sechs Themenbereiche (vgl. Teilband 2.1, XV) geordneten und im Detail präsentierten Wissensbestände über den Menschen aus dem vornehmlich tierkundlichen, unter dem Leitmotiv des Vergleichs von Tier und Mensch stattfindenden Diskurs ist überwältigend. Der Leser dieser Studien sieht sich vor einem *pelagus infinitum* des Wissens, in dessen analytischer Detailliertheit er fast ertrinkt. Als Rettungsanker erweisen sich die den jeweiligen Teilband abschließenden Zusammenfassungen der Ergebnisse und die umfangreichen Register. Der leitende Ansatz und das Gesamtergebnis dieser exzellenten Studien dürfen Anlass zur Diskussion und auch zu manchen kritischen Fragen geben, welche die Interpretationen des Vf.s nicht nur verifizieren, sondern auch nuancieren und möglicherweise die scheinbar uneingeschränkte Gültigkeit des Tiervergleichs als dem Schlüsselparadigma der „philosophischen Befassung der hochscholastischen Gelehrten mit dem Menschen in seiner konkret erfahrbaren Gesamtwirklichkeit" (913) relativieren. Mit Recht reklamiert der Vf. für seine Forschungen die allgemein vertretene Auffassung vom Paradigmenwechsel im Verhältnis der Denker des 13. Jh.s zur Natur und so auch zu dem Menschen als Forschungsgegenstand. Hier kann man fragen, ob dieser Wechsel *lediglich* auf die „Entdeckung der Natur" im 12. Jh. und die wissenschaftssystematischen Reflexionen im 13. Jh. zurückgeht, oder ob die Erkenntnis um ihrer selbst willen einen allgemeineren, die Theologie einschließenden Hintergrund hatte, der u. a. schon bei Augustinus wirksam und von mittelalterlichen Autoren wie Albertus Magnus sehr früh erkannt und aufgenommen wurde (vgl. Alb., *De homine*, Ed. Colon. 560.5–8). Dem erwachenden Interesse an der Natur, das sich in der Frage nach deren Gegenständen „wie sie sind" niederschlägt, kann man den Ansatz Alberts des Großen in seinen Reflexionen auf die Fragen nach der Gotteserkenntnis *ut est* und der Naturdinge an sich gegenüberstellen (vgl. Alb., *De resurr.* 4.1.9, Ed. Colon. 26, 328.50–56; *Meteora* III.3.19, Ed. Colon. 171.39–43). In diesen Verbindungslinien, einerseits zu Augustinus in Bezug auf die

[3] Vgl. u. a. H. Anzulewicz: „Solus homo est nexus Dei et mundi. Albertus Magnus über den Menschen", in: *Multifariam.* Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva, hg. v. S. Fernández u. a., Santiago 2010, 321–335; ders.: „Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great", in: *A Companion to Albert the Great*, hg. v. I. M. Resnick, Leiden/Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition), 325–346, besonders 345. K. Krause: „Albert the Great on Animal and Human Origin in his Early Works", in: *Lo Sguardo* (18/2015), 205–232.

Naturgegenstände und andererseits zu Albert in Bezug auf die Gotteserkenntnis *ut est* und die Naturdinge als solche, manifestiert sich ein und derselbe Forschungsansatz und der umfassendere Horizont der Naturforschung, in dem der Glaube, wie der Vf. formuliert (Teilband 2.1, 912), eine Konstante bildet.

Das Paradigma des Tiervergleichs, kann man entgegen halten, gilt zwar auf der Ebene der gemeinsamen Gattung von Tier und Mensch als Sinnenwesen und das heißt im Rahmen der Tierkunde, in der nicht das Unvollkommenere, das Tier also, das Maß des Vollkommeneren, des spezifisch Menschlichen, ist, sondern umgekehrt. Darin wird der Anthropozentrismus der Zoologie ausgemacht. Diesem Prinzip ist zumindest Albert der Große in der Tierkunde, die er als die partikuläre Wissenschaft *tantum de corpore*, oder genauer: *de toto simul animalis corpore*, definiert (*De animal.* I 1 1, ed. Stadler, 2.7, 12, 20–25), verpflichtet. Analog hierzu verfuhr er in seiner Schrift zur Botanik, indem er Lebensprinzip und -prozesse, Geschlecht, morphologisch-organische Vielfalt der Pflanzen etc. gemäß ihrer Entsprechung bei den Sinnenwesen behandelte. Es kommt hinzu, dass Albert die Psychologie und Psychophysiologie, deren Gegenstand die Seele als Lebensprinzip des belebten Körpers und ihre Funktionen im Körper sind, ihrem epistemischen Status nach als eine der Zoologie gegenüber übergeordnete Wissenschaft begreift. Da der Körper der Lebewesen als solcher als die Ausprägung der Seele aufgefasst wird, vermag das Paradigma des Tiervergleichs für die *scientia de toto simul animalis corpore* zwar genügen, nicht aber für das Wissen um den menschlichen Körper als die Ausprägung der *anima humana*. Eine auf der gemeinsamen Gattungsebene der Sinnenwesen aufbauende Anthropologie wird daher als „somatische" Anthropologie bezeichnet (S. Killermann). Um die Strukturen des Menschlichen vollständig zu erfassen (vgl. Teilband 2.2, 913), muss Albert der Große die Grenzen der Zoologie durchbrechen und sowohl epistemisch als auch sachlich höher ansetzen. Das tat er in seinem Werk *De animalibus* durch die Ausgliederung und Verselbständigung zweier ursprünglicher Bestandteile: *De natura et origine animae* und *De principiis motus processivi*. Sieht man von Alberts Frühschrift *De homine*, die eine ganzheitliche, aber nicht die einzige anthropologische Synthese im 13. Jh. darstellt, ab, wird spätestens in seinem Werk *De intellectu et intelligibili* deutlich, dass nach seiner Auffassung der Mensch als Mensch sowohl der Gegenstand der Naturphilosophie als auch der Metaphysik ist. Die wissenschaftssystematische Grenzziehung räumt dem Menschen eine Scharnierstellung ein, die von hier aus in beide Richtungen offen ist. Kann die Naturphilosophie aus eigener Kraft ihre epistemische Limitierung durchbrechen und im Ausgang vom *animal nobilissimum* zu *animal notissimum* gelangen? Sie kann von ihm analytisch und vergleichend mit Tieren sprechen, aber sie wird nicht die Grenzen ihrer kognitiven Leistungsfähigkeit übersteigen. Gleiches gilt für die Einbeziehung der Physiognomie, Astronomie und Alchemie bei den Erkenntnisbemühungen um den Menschen als Mensch. Die Bestimmung des Menschen als *animal rationale* ist nicht als die auf übernatürliche oder apriorische Weise gewonnene Erkenntnis von der Besonderheit der menschlichen Spezies zurückzuführen, sondern als eine philosophische, durch die aristotelische Psychologie verbürgte Einsicht zu verstehen. Bieten die zoologischen Bücher des Aristoteles wichtige Erkenntnisse über den Menschen als den Vertreter der Gattung „Sinnenwesen", so stellen sie dennoch unter dem Paradigma des Tiervergleichs hinsichtlich der *convenientiae et differentiae* allein kein definitorisches Wissen bereit. So verdienstvoll und durchaus wertvoll die Studien K.s hinsichtlich seiner Herangehensweise sind, sie lassen dennoch die grundsätzliche Frage zu, ob das sie leitende Paradigma des Tiervergleichs nicht durch reduktionistische und anachronistische Projektionen der neuzeitlichen Anthropologien oder gewisser, teilweise miteinander kombinierter anthropologisch verankerter Richtungen der Psychologie getragen wird oder diese unterschwellig vertritt.

Das enorm weite Spektrum der Untersuchungen ließe sich noch um einige Aspekte ergänzen und vertiefen, wenn der Vf. die anthropologische Synthese des Albertus Magnus *De homine* in seinen Untersuchungen stärker einbeziehen würde. Welche neuen Erkenntnisse sich dann beispielsweise über die Epigenese von Mensch und Tier gerade vor dem Hintergrund des Leitmotivs des Forschungsvorhabens ergeben würden, hat neuerlich K. Krause in ihrer Studie (vgl. Anm. 3) gezeigt. Von Interesse wäre die Berücksichtigung der unter dem Namen „Iorach" (Iuba II., König von Mauretanien) durch Albertus Magnus und einige andere Autoren des 13. Jh.s tradierten Fragmente der verschollenen Bücher über Tiere (und Pflanzen) sowie diesbezüglicher enzyklopädischen Beiträge des Arnoldus Saxo. Zu der nahezu lückenlos erschlossenen Forschungsliteratur können wir u. a. hinsichtlich der handschriftlichen Überlieferung zweier anonymer, darunter Petrus von Alvernia zugeschriebenen *Quaestiones super De animalibus* im Kodex Wien, ÖNB 2303 f. 31rb–40rb und 40rb–42ra, denen der Vf. schon im ersten Teilband (28) viel Aufmerksamkeit zukommen ließ, auf eine diesbezügliche Veröffentlichung in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 5 (1994) 241–258 verweisen. Beachtung verdienen insbes. Untersuchungen zu Alberts vergleichender Konstitutionstheorie von C. F. Meyer (1929), zur Methodologie der Tierkunde und der Naturphilosophie im Allgemeinen von M. W. Tkacz (1993, 2007) und L. Spruit (2007), zur Bedeutung und Rolle der Erfahrung von R. Imbach (2010) und zu Alberts Auffassung der Sinneswahrnehmung und deren „Non-Conceptual Content" bei Tier und Mensch von J. A. Tellkamp (2013). Von der Tierwelt, Tier-Mensch-Beziehung und der Wissenschaft von Tieren bei einigen mittelalterlichen Autoren, darunter speziell bei Albertus Magnus, handeln Beiträge im Sammelband von S. Obermaier: *Tiere und Fabel im Mittelalter* (2009); als hilfreich sind schließlich die kontinuierlich erweiterten Internet-Ressourcen des von S. Obermaier geleiteten interdisziplinären Lexikonprojekts „animaliter – Tiere in der Literatur des Mittelalters" (http://www.animaliter.uni-mainz.de/) zu nennen.

Mit seinen eingehenden, sich im Wesentlichen auf das 13. Jh. und den lateinischen Kulturkreis erstreckenden Quellenforschungen sowie einer nach größtmöglicher Vollständigkeit strebenden Erschließung überlieferter Wissensbestände über empirisch erfassbare Ausprägungen des Menschlichen, mit der Darstellung, Analyse und Systematisierung der Befunde unter dem Paradigma des Tiervergleichs, das in Ableitung vom aristotelischen Begriff des Menschen als *animal notissimum* mit der Formel *homo animal nobilissimum* festgehalten wird, hat K. akribisch einen Idealtyp *philosophischer* Anthropologie der Hochscholastik in einer nicht gekannten Vollgestalt rekonstruiert. Diese Studien bilden somit einen Markstein und indispensablen Referenzpunkt in den Forschungen zum philosophisch geleiteten Verständnis des Menschen und zur Geschichte der Anthropologie des abendländischen Kulturraumes.

Bonn Henryk Anzulewicz

Tetens, Holm: **Gott denken**. Ein Versuch über rationale Theologie. – Stuttgart: Reclam 2015. 96 S. (Reclams Universal-Bibliothek, 19295 [Was bedeutet das alles?]), kt € 5,00 ISBN: 978–3–15–019295–5

Holm Tetens argumentiert in diesem knappen Buch philosophisch stringent für einen „theistischen Idealismus", nach dem Gott als ein „unendliches vernünftiges Ich-Subjekt" und die Menschen als „vernunftfähige endliche Ich-Subjekte" (51) zu verstehen seien. Er verspricht eine „komplexe Argumentation" (7), mit der er nicht nur die Rationalität dieser Position aufweisen, sondern auch deren Überlegenheit gegenüber dem Naturalismus zeigen will.

Den Anspruch von Rationalität will T. einlösen, indem er sich nicht in Widerspruch zum Erkenntnisstand der (Natur-)Wissenschaften begibt und dazu erstens keinen Wunderglauben propagiert, der ein Hinwegsetzen Gottes über die Naturgesetze beinhaltet, und zweitens die philosophischen Prinzipien vernünftigen Denkens beachtet. Damit er auf dieser Basis eine Theologie vorlegen kann, stellt sich T. von Anfang an gegen den Naturalismus, der zwar die genannten Grundprinzipien von Rationalität teile, sich allerdings auf empirisch beschreibbare Sachverhalte beschränke.

In diesem Gegenüber zum Naturalismus entwickelt das Buch seine argumentative Schärfe. T. stellt zu Recht klar, dass es sich sowohl beim Theismus als auch beim Naturalismus um eine Glaubensentscheidung handelt. Dazu setzt er sich mit der Position Ansgar Beckermanns auseinander, die das Wirken einer erfahrungstranszendenten Intelligenz ausschließt. Damit sei, so T., ein methodisches Apriori gesetzt, das selbst nicht aus dem empirischen Befund abgeleitet werden könne, da hier eine Aussage über die Gesamtheit der Wirklichkeit und damit eine Metaphysik vorliege. Die entscheidende Schwäche der naturalistischen Metaphysik sieht T. darin, dass sie nicht verständlich machen könne, „warum in einer an sich rein materiellen Erfahrungswelt eines Tages erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte mit ihrer spezifischen Ich-Perspektive die Bühne betreten haben" (22).

Aus der Diskrepanz zwischen der physischen und der mentalen Seite zieht T. daher eine Stärke des theistischen Ansatzes. Während nämlich das Mentale gerade nicht über die Materie erklärt werden könne, ergebe der umgekehrte Ansatz Sinn: Wer dem (endlichen) Geist einen Eigenwert zuspricht, müsse diesen als materiell realisiert denken, da er nur so in Kontakt mit anderen (endlichen) mentalen Phänomenen treten könne. Die einzige Ausnahme sei ein unendlicher Geist, der durch seine Unbegrenztheit auch kein Medium benötige, um seine Grenzen verlassen zu können: diesen definiert T. als „Gott".

T. entfaltet ein panentheistisches Gottesbild: Gott könne nicht im Gegenüber zur Welt und auch nicht als identisch zu Welt gedacht werden, vielmehr sei die

Welt als „Inhalt vernünftiger Gedanken Gottes" (36) zu verstehen. Damit könne Gott als Schöpfer der Welt verstanden werden. Die Naturgesetze seien ebenso von Gott gewollt und gedacht, um Verlässlichkeit zu erzeugen. Daraus folge, dass Gott alles, was in der Welt sei, entweder wolle oder zumindest zulasse. Auch der Mensch sei gewollt und daher Geschöpf. Seine Freiheit sei Teil des Planes Gottes, und damit sei das moralische Übel in Kauf genommen. Die Vorstellung, Gott setze sich über die von ihm selbst gedachte Gesetzmäßigkeit hinweg, wird von T. abgelehnt. Dennoch könne Gott den Weltverlauf verändern, nämlich über emergente Phänomene, die T. als Auftreten von neuartigen Phänomenen versteht, die nicht aus dem vorherigen Naturzustand erklärt werden können. Hier sieht T. eine Stärke des Theismus gegenüber dem Naturalismus, da er das Auftreten von Emergenz verstehbar mache. Leider bleibt es nur bei der Behauptung, dass es derartige (stark) emergente Phänomene in der Natur- bzw. Kulturgeschichte gebe – genau diese These werden Vertreter der Naturalisierung bestreiten.

Mit dem panentheistischen Gottesbild handelt sich T. die Theodizee-Problematik ein, die er als Gegenargument annimmt und stehen lässt. Allerdings biete der Naturalismus ebenso keine Lösung für die Existenz des Leides, wohingegen der Theismus immerhin eine positive, Hoffnung schaffende Haltung gegenüber dem Leid ermögliche. Hierzu rekurriert T. auf den Erlösungsgedanken: Die Welt sei offenkundig erlösungsbedürftig, doch Erlösung sei innerhalb der Welt prinzipiell nicht zu erreichen. Daher biete der Theismus im Unterschied zum Naturalismus perspektivisch Gerechtigkeit und Trost. Allumfassende Schulderkenntnis, Reue und Verzeihung seien nicht innerhalb der Welt, sondern nur in einer Neuschöpfung vorstellbar. Sollte der Naturalismus Recht haben, sei der Tod und mit ihm das Vergessen der Schlussstrich. Weil der Theismus eine über das irdische Leben hinausgehende Perspektive umfasse, habe er auch positive Implikationen für das menschliche Leben. Gott erhalte so den Status eines „transzendentalen Rahmenprinzips" (82f), da der Glaube an ihn das Leben präge. Daraus zieht T. eine moralische Überlegenheit des Theismus.

T. legt einige knappe Gedanken zu einer rational vorstellbaren Auferstehung vor, die eine Neuschöpfung einer Welt ohne physische Übel, aber mit der moralischen Entscheidungsfähigkeit des Individuums impliziere. Unbeantwortet muss T. allerdings die Frage stehen lassen, warum Gott diese seiner Meinung nach widerspruchsfrei denkbaren Welt nicht von Anfang an geschaffen hat.

T. rekurriert an mehreren Stellen auf das apostolische Glaubensbekenntnis und kann so die Nähe seines Gedankengangs zum christlichen Gottesglauben plausibilisieren. Dass er dennoch eine eher abstrakte Argumentation vorlegt, stellt kein Manko, sondern gerade die Stärke dieses aus philosophischer Perspektive geschriebenen Buches dar. Das Buch endet daher auch mit der Anschlussfähigkeit des Offenbarungsgedankens, da der Mensch zwar nicht direkt die Wirklichkeit Gottes begreifen, sehr wohl aber seine Möglichkeit erfahren und erkennen könne.

Viele komplexe Debatten werden von T. eher angerissen denn abschließend behandelt. T. bezieht nur wenig Fachliteratur ein, entsprechend fühlt sich der theologisch gebildete Leser durch seinen pointierten Argumentationsgang gerade bei genuin theologischen Themen zum Weiterdenken angeregt. T. hätte seine These, Gottes Wirken in emergenten Phänomenen zu sehen, weiter ausführen und sowohl naturwissenschaftlich als auch theologisch vertieft bearbeiten können. Die metaphysischen Grundaussagen T.' erweisen sich gleichwohl als wichtiger Impuls für eine aktuelle Debatte, in der die Theologie gerne als minderbemittelt und der Naturalismus als Gebot der Stunde gehandelt wird. Die Theologie darf daher dankbar für diese philosophische Schützenhilfe sein, zumal aus der Feder eines bisher agnostisch-atheistischen Denkers.

Aachen Patrick Becker

Renusch, Anita: **Der eigene Glaube und der Glaube der anderen**. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt. – Freiburg: Alber 2014. 335 S. (Alber-*Reihe* Thesen, 59), kt € 36,00 ISBN: 978–3–495–48685–6

Die 2013 von der Goethe Univ. Frankfurt a. M. angenommene Diss. von Anita Renusch befasst sich mit der Frage, ob es vernünftig sei, „an den eigenen religiösen Überzeugungen auch angesichts religiöser Vielfalt unvermindert festzuhalten". Die vorweggenommene Antwort der Vf.in auf diese Frage ist von erfrischender Eindeutigkeit: „Ja, es ist vernünftig beziehungsweise kann vernünftig sein und diese Haltung muss auch nicht damit einhergehen, eine fundamentalistische oder überhebliche Sicht bezüglich der eigenen Religion einzunehmen." (9) Zu diesem Ergebnis kommt R. nicht durch eine fundamentaltheologische, sondern durch eine analytisch-religionsphilosophische Betrachtungsweise, die das in Rede stehende Thema sehr differenziert und abgewogen, zugleich aber ohne Scheu vor Reizworten wie „Exklusivismus" oder „Wahrheitsanspruch" behandelt.

In der Einleitung macht die Vf.in deutlich, dass sich die Arbeit auf die Fragen konzentriere, „die sich aus der subjektiven Perspektive einer Person ergeben, die um Widersprüche zwischen ihren ganz konkreten religiösen Überzeugungen und denen Andersgläubiger weiß, und nicht etwa auf Fragen zur Vereinbarkeit ganzer Theologien" (17). In den Kap.n 2 und 3 wird in kritischer Auseinandersetzung, v. a. mit Kierkegaard, dem logischen Positivismus und Wittgenstein, die Frage nach dem epistemischen Status religiöser Überzeugungen thematisiert. Handle es sich dabei um Auffassungen mit Wahrheitsanspruch oder um die „Artikulation von Gefühlen" (34), mit deren Hilfe sich der Alltag besser bewältigen lasse? Die Vf.in plädiert mit Nachdruck für die wesentliche epistemische Übereinstimmung zwischen religiösen Überzeugungen und anderen Arten von Überzeugungen, d. h.: „Sie können wahr oder falsch sein; es ist legitim, religiöse Menschen nach Gründen für ihre Überzeugungen zu fragen und im Konfliktfall kann für oder gegen sie argumentiert werden." (35)

Die Abschnitte 4–7 befassen sich mit den drei gängigen religionstheologischen Modellen des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Bedeutsam ist R.s Unterscheidung zwischen dem soteriologischen und dem doktrinalen Exklusivismus. Während ersterer mit theologischen und moralischen Argumenten widerlegt werden kann (auch das II. Vaticanum verwirft ihn, u. a. in LG 16), beurteilt die Vf.in die zweite Variante weitaus positiver. Den Inklusivismus betrachtet sie als eine Spielart des Exklusivismus, so „dass es eigentlich nur zwei grundlegend verschiedene religiöse Reaktionsmöglichkeiten auf die Realität religiöser Vielfalt gibt: den religiösen Exklusivismus und die pluralistische Religionstheologie" (118). Die Begründung für diesen Sachverhalt ist logisch zwingend: „Nach allem, was wir nun wissen, glaubt der Inklusivist ebenso wie die Exklusivistin [sic!], dass die Grundfesten seines religiösen Glaubens wahr sind, während inkompatible religiöse Überzeugungen aus seiner Sicht falsch sein müssen. Inklusivisten sind also doktrinale Exklusivisten." (128f)

Ein wirkliches Highlight ist die gründliche Analyse der pluralistischen Hypothese, deren Aporien anhand der Konzeption John Hicks' aufgezeigt werden. Vollkommen korrekt konstatiert die Vf.in, dass dieser Ansatz weder eine tragfähige „Alternative zu einem spezifischen Glauben" darstelle noch „die Suche nach Antworten auf das Rationalitätsproblem" erleichtere (131). Sowohl die epistemologisch fatalen Folgen der vollkommenen Ineffabilität des „Wirklichen an sich" als auch die manifeste Willkürlichkeit der Behauptung, alle Religionen würden in etwa ähnliche soteriologische Früchte hervorbringen, werden in gut nachvollziehbarer Weise entfaltet. Das Urteil R.s ist ebenso klar wie vernichtend: „Ohne dass wir irgendetwas über den Gegenstand religiöser Erfahrung wissen, ist es allein auf der Grundlage von Hicks' Überlegungen weder möglich, religiöse Erfahrungen als authentisch zu identifizieren, noch ist es möglich, bestimmte Reaktionen als richtig und andere Reaktionen als falsch zu klassifizieren […]." (156)

Da religiöse Überzeugungen, die diese Bezeichnung verdienen, gemäß dem bisher Erarbeiteten immer mit einem Wahrheitsanspruch bzw. mit doktrinalem Exklusivismus verbunden sind, konzentrieren sich die Überlegungen in den Kap.n 8–11 auf die Frage, wie sich solche Überzeugungen angesichts der konkurrierenden Auffassungen in anderen Religionen rechtfertigen lassen. Zunächst werden die beiden Alternativen beim Umgang mit Dissensen, d. h. Überzeugungskonflikten, bei denen „sich die Beteiligten kognitiv und argumentativ auf Augenhöhe begegnen" (165), also epistemisch ebenbürtig seien, vorgestellt: Der Konziliantismus, der in diesem Fall eine Urteilsenthaltung vorschlägt, und der Persistenzialismus, der dagegen das Festhalten an der eigenen Überzeugung befürwortet. Da sich bei den meisten weltanschaulichen Dissensen (einschließlich der moralischen und politischen) gute Argumente für unterschiedliche Positionen nennen ließen, würde der Konziliantismus zu einem weitestgehenden Skeptizismus führen und sei deshalb keine tragfähige Einstellung.

Mit Richard Swinburne und Alvin Plantinga werden im Anschluss daran zwei Religionsphilosophen aus der analytischen Tradition behandelt, die das Problem dadurch zu umgehen versuchten, dass sie dem Christentum bzw. den Christen eine epistemische Überlegenheit bei Auseinandersetzungen mit anderen Religionen bzw. andersgläubigen Menschen attestierten. R. zeigt, dass eine epistemische Privilegierung der christlichen Seite aus rein analytisch-religionsphilosophischer Perspektive nicht schlüssig begründet werden könne.

Die Vf.in orientiert sich dementgegen an Überlegungen von William Alston, der, ausgehend von der individuellen religiösen Praxis, eine Konzeption entwickelt habe, die es ermögliche, an den eigenen religiösen Überzeugungen festzuhalten, ohne zugleich die epistemische Ebenbürtigkeit konkurrierender religiöser Auffassungen in Abrede zu stellen. Kontroverse religiöse Einstellungen dürften demzufolge nicht isoliert betrachtet werden, sondern sie müssten, wie anhand verschiedener Beispiele gezeigt wird, in den Rahmen eines umfassenderen „Überzeugungsnetzes" eingeordnet werden, das „ohne die jeweils strittigen Überzeugungen weniger kohärent wäre und sie selbst damit auch weniger rational" (320). R.s Resümee lautet: „Religiöse Menschen können die eigenen religiösen Überzeugungen für wahr halten und inkompatible Überzeugungen für falsch; gleichzeitig sollten und können sie aber häufig auch anerkennen, dass auch diejenigen, die ihnen widersprechen, ein Recht auf genau diese Sichtweise haben." (321)

Die vorliegende Monographie stellt einen wertvollen, facetten- und perspektivenreichen Beitrag zu einem der schwierigsten religionsphilosophischen bzw. fundamentaltheologischen Probleme unserer Zeit dar. Sicherlich sollte die Quintessenz der Überlegungen noch vertiefend bedacht und begründet werden, aber der gesamte Gedankengang der Untersuchung weist doch eine beeindruckende Stringenz und Geschlossenheit auf.

Trier Walter Andreas Euler

Flasch, Kurt: **Der Teufel und seine Engel**. Die neue Biographie. – München: Beck 2015. 462 S., geb. € 26,95 ISBN: 978–3–406–68412–8

Bis 1995 war Kurt Flasch Ordinarius für Philosophie am Phil. Institut der Ruhr-Univ. Bochum und gilt als einer der bedeutendsten zeitgenössischen deutschsprachigen Philosophen.

Das Buch ist nach dem Inhaltsverzeichnis, einer Zitatsammlung und einem Vorwort in zwei Teile gegliedert. Ausgehend von einer Gegenwartsbetrachtung spürt der erste Teil dem, wie F. es bezeichnet, Aufbau des Denkens über den Teufel in zehn Kap.n nach. Dabei geht der Vf. chronologisch von den biblischen Grundlagen bis zum „Höhepunkt", den F. in der Zeit der Hexenverfolgung verortet, vor. Der sich anschließende zweite Teil beschreibt wiederum in zehn Kap.n den Abbau, also den Niedergang der Teufelsfigur, in den anschließenden Jh.en bis zum 18. Jh., das F. zufolge endgültig den Teufel verabschiedet. Es schließen sich die Endnoten jedes Kap.s an. Abgerundet wird das Buch durch ein Abkürzungsverzeichnis, eine chronologisch geordnete Bibliographie zum Teufel, Danksagungen sowie ein Personen- und ein Sachregister.

Ausgehend von den klassischen loci des Nachdenkens über den Teufel (Besessenheit, Hexenwesen, Europäisierung, Dualismus, Descartes genius malignus) lotet F. die Dimensionen des Nachdenkens über den Teufel – die Frage nach dem Menschen, nach Gott, dem Teufel als Teil europäischer Geistesgeschichte – sowie die ganz realen Wirkungen dieses Nachdenkens aus. F. betreibt seine Nachforschungen explizit aus der Position der Ablehnung der Existenz des Teufels heraus, gesteht dem sprachlichen Konzept „Teufel" aber durchaus Wirkungen zu. Dabei ist die Verdeutlichung einer Entwicklung in der Teufelswahrnehmung anstelle eines universell gültigen, unveränderlichen Konzepts eine wichtige Teilerkenntnis und erklärtes Ziel F.s.

Sein chronologischer Durchgang beginnt mit den polyphonen Aussagen der Bibel zum Teufel und der durch die Verfolgungssituation geprägten Auslegungen der ersten nachchristlichen Jh.e, die die prekäre Situation des Christentums mit dem Wirken des Teufels erklärten. Die für Hexenverfolgung und Apokatastasislehre wichtigen Autoren Augustinus und Origenes werden ebenso besprochen wie die Grundannahme, dass es sich beim Teufel um ein geistig-körperliches Wesen handelt, ein Lufttier, das körperlichen Einflüssen wie Wollust und Leibesstrafen unterworfen ist. In Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie setzte sich bis zum 12. Jh., insbes. durch das Wirken Thomas von Aquins, die Vorstellung vom Teufel als reinem Geist durch. Dies ließ den Teufel zum gefallenen Engel werden, eröffnete aber auch drei große Fragen: Wie konnte ein so großer Intellekt überhaupt sündigen, also die Aussichtslosigkeit des Versuchs nicht einschätzen? Wie kann ein körperloser Geist physische Strafen erleiden? Warum kann der Teufel zu keiner Umkehr mehr fähig sein? Trotz dieser theoretischen Anfragen entfaltete die Rede vom Teufel erstaunliche Wirkungen. Sie diente als Ordnungs- und Exklusionssystem, durch das Andersgläubige und Sünder als massa damnata der civitas diaboli zugeordnet werden konnten, und sie bildete den theoretischen Unterbau von Teufelsaustreibung und Hexenverfolgung, was die Rede vom Teufel tief in der Praxis verankerte. Der erste Teil endet mit dem Aufzeigen einer möglichen Alternative zur radikalen Trennung der Menschheit in Verdammte und Gerettete, das Denken universalen Heils, das F. schon in der Theologie des Eriugena im 9. Jh. ausmacht, sich aber nicht durchsetzen konnte.

Im zweiten Teil, dem Niedergang des Teufels, legt F. dar, wie der Teufel, von verschiedenen Disziplinen (Medizin, Philosophie, Naturwissenschaften und Exegese) sowie einer Aufwertung des Menschen als Verantwortlicher des Bösen bedrängt, bis zum 18. Jh. für einen Teil der Gelehrten zunehmend an Plausibilität verlor. Für F. ist die Klimax mit Schleiermachers Distanzierung vom Teufel erreicht. Dass es dann doch nicht zum Aussterben des Teufels in der protestantischen Theologie gekommen ist, erklärt F. auf einer halben Seite durch zwei Weltkriege und eine Lutherrenaissance. Zur katholischen Theologie konstatiert er, sie habe sich grundsätzlich nie an dieser Absetzungsbewegung beteiligt. Im vorletzten Kap. wird die fruchtbare Umwandlung des Teufels von einer theologischen Größe zu einer Figur der Kunst beschrieben, die F. besonders mit Goethes Faust verbindet. Das Buch schließt mit F.s Abschied vom Teufel jenseits der historischen Betrachtung und der Kunst, wobei er besonders herauskehrt, dass teuflisches Wirken nicht identifiziert werden kann. Zuletzt legt er nahe, nicht nur den Teufel, sondern auch Gott, den er geistesgeschichtlich aufs Engste mit dem Teufel verbunden sieht, nur noch als Bild für Gut und Böse zu interpretieren.

Der Teufel und seine Engel ist ein beeindruckendes Zeugnis der Gelehrsamkeit des Vf.s, das mit einer großen Detailfülle auf über 400 S. aufwartet. Dabei deckt F. alle „klassischen" Themen (Biblische Grundlagen, Besessenheit, Hexenwesen, Faust) ab, die im Zusammenhang mit dem Teufel stehen. Souverän spürt er der Entwicklung des Nachdenkens über den Teufel über die Jh.e hinweg sowohl bei den großen Denkern wie auch eher unbekannten Theologen nach, soweit sie, nach seiner Ansicht, einen wichtigen Beitrag zum Diskurs lieferten.

Die Materialfülle und der lange Entstehungsprozess erschweren aber die Rezeption, etwa wenn Gleiches zu kurz nacheinander wiederholt wird. Besonders der Problembereich der Hexenverfolgung nimmt breiten Raum ein. Zwar sind der Teufel und das Hexenwesen konzeptionell aufs Engste miteinander verbunden, aber doch unterschiedliche Probleme. Mitunter entsteht das Gefühl, statt der Biographie des Teufels eine Geschichte der Hexenverfolgung zu lesen. In abgeschwächter Form trifft dies auch auf die Frage nach Besessenheit zu. Die Passagen zur Hölle sind hingegen so knapp, dass sie auch gut hätten ausgespart werden können.

Der wissenschaftliche Leser würde gerne mehr darüber erfahren, wie es zur Auswahl des einen oder anderen besprochenen Autors kam. Auch die abwechslungsreiche Zitierweise kann dabei nicht alles aufklären. Dies ist schade, da gerade die Details für den versierten Leser, der mit der bekannten und unstrittigen geistesgeschichtlichen Entwicklung des Teufels bereits vertraut ist, von Interesse sind. F.s Verdienst ist es, an dieser Stelle den weitläufigen Diskurs zusammenzuführen.

Äußerst treffend ist F.s vorangestellte Reflexion zu den Grundlagen des Nachdenkens über den Teufel, die auch heute so noch wirksam sind. Sie sind das Fundament, auf dem er seine historische Betrachtung bis ins 18. Jh. verfolgt. Dort schließt er jedoch abrupt mit der Feststellung, dass der Teufelsglaube endet. Damit wird er seinen eingangs gestellten Ansprüchen nicht gerecht. F. blendet nahezu vollständig aus, dass dieser Schritt nur von einem kleinen, wenn auch publizistisch auffälligem Teil der Gesellschaft mitvollzogen werden konnte. Für den Großteil der Menschen wurde das Nachdenken über den Teufel auch nach dem 18. Jh. fortgesetzt und entfaltet bis heute mitunter unheilvolle Wirkungen. Obwohl er dem Nachdenken über den Teufel sowohl im zeitgenössischen Protestantismus als auch innerhalb der katholischen Theologie einen Platz einräumt, entwickelt er kein Konzept für dieses Phänomen und das, obwohl er zu Beginn seines Werkes doch gerade der Rede vom Teufel und den Wirkungen, die sie zeitigt, Relevanz beimaß. Diskutabel ist zudem die Schlussfolgerung, aufgrund des von ihm diagnostizierten Wesenszusammenhanges zwischen Teufel und Gott auch Letzteren als bloßes Symbol zu reanalysieren und so gleichsam zu entsorgen.

F.s Werk ist in keiner Weise voraussetzungslos, sondern verlangt vom Leser Vertrautheit mit der europäischen Geistesgeschichte und ihren Protagonisten. Der Erkenntnisgewinn für den Experten hingegen beschränkt sich auf die von F. behandelten exotischeren Denker. Damit bietet F. einen Überblick über die geistesgeschichtliche Entwicklung des Teufels, einen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion liefert er hingegen nicht.

St. Augustin David Olszynski

Fundamentaltheologie

Casper, Bernhard: **Grundfragen des Humanen**. Studien zur Menschlichkeit des Menschen. – Paderborn: Schöningh 2014. 180 S., kt € 22,90 ISBN: 978–3–506–77883–3

Die Suche nach neuen Verstehensmöglichkeiten von Humanität bildet angesichts der wachsenden Selbstzerstörungspotenziale der Menschheit einen der bedeutendsten Schwerpunkte gegenwärtiger Forschung. Mit seiner jüngsten Publikation legt der em. Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Casper (Jg. 1931) insgesamt zehn Studien zur Menschlichkeit des Menschen vor, die zwischen 2004 und 2013 entstanden und zum größten Teil bereits auf Italienisch erschienen sind. Gemeinsame Basis für die variationsreichen *Grundfragen des Humanen*, so der markante Haupttitel des Sammelbandes, ist die Methodik einer „phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität geschichtlichen menschlichen Daseins" (13). Die wissenschaftliche Innovativität der Studien besteht in dem konsequent durchgehaltenen Versuch, zentrale philosophische Erkenntnisse des 20. Jh.s ins 21. Jh. zu transferieren und für neue Problemlagen in Anschlag zu bringen.

Der erste und für alle weiteren Studien grundlegende Beitrag aus dem Jahr 2012 präsentiert „Überlegungen zu einem neuen Anfang des Verstehens von Rationalität" (15–38). Gegenüber einem zwar notwendigen, aber einseitigen Verständnis von Rationalität im Sinn eines technokratischen Wissens, das die Identität von Denken und Sein betont, greift C. auf den Gedanken einer älteren, weil vorgängigen Rationalität zurück. Durch den Aspekt der Zeitlichkeit

sowie der Andersheit verschieben sich die Fragestellungen von der *Was-* zu der *Wer*-Frage. Philosophisch grundlegend für diese Horizontverschiebung sind die Philosophen Edmund Husserl, Martin Heidegger, Franz Rosenzweig sowie Emmanuel Levinas. Das immer wieder zitierte Diktum Rosenzweigs bzgl. „des ‚Bedürfens des Anderen' und – ‚was dasselbe ist', des ‚Ernstnehmens der Zeit'" (42; 94; 108) impliziert wesentlich zweierlei: einerseits die Überwindung von zeitlosen Konstrukten über das Wesen des Menschen. Neben dem „in sich ruhenden ‚*Gehaltssinn*'" betont C. immer wieder auch den „*Bezugssinn*" im Sinne einer Bedeutung „‚*für uns*'" und v. a. den „‚*Vollzugssinn*'", demzufolge das Erkennen „*mit* in diesem *Geschehen* unseres Daseins als eines tatsächlich sich zutragenden" (74) gründe. Zum anderen hat die Hervorhebung der – auch zeitlich indizierten – Andersheit zur Folge, dass C. nicht die Identität, sondern die Differenz des Denkens fokussiert: sei es die „Vernunft des Zeugnisses angesichts der soteriologischen Differenz" (34), sei es die „latreutische" bzw. die „messianische Differenz" (135). Grundlegend für die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen ist die „unbegrenzte Verantwortlichkeit" („responsabilité illimité" [44; 138]) angesichts der bleibenden Entzogenheit sowohl des Anfangs (Schöpfung, Geburt) als auch des Endes („Hoffnung auf die messianische Erlösung *aller*"). Zugang zu diesen fundamentalen Überlegungen gewinnt C. nicht zuletzt durch die seit Kurzem erst zugänglichen Texte von Emmanuel Levinas, die einen neuen Blick auf die traditionellen Sehweisen philosophischer Anthropologie bieten. Zu diesen bislang unveröffentlichten Texten gehören die *Carnets de captivité*, die Levinas in einem „‚Speziallager für jüdische Kriegsgefangene' der deutschen Wehrmacht" (28) niedergeschrieben hat. Gegenüber der „Grundfrage der Ontologie", warum überhaupt Seiendes sei und nicht vielmehr nichts, laute die erste Frage vielmehr, warum „ich *als ich selbst* – in dieser meiner Sterblichkeit – denn nun sein" dürfe (35).

Angesichts dieser durch die Zeitlichkeit und die Bedeutung des Anderen bewirkten Perspektivwechsel thematisiert C. im zweiten Beitrag den Zusammenhang von „Menschenwürde und Verantwortung" (39–54). Die in der Neuzeit zunehmende Bedeutung des Diskurses über die Würde des Menschen gebe nicht abstrakt zu denken, sondern betreffe einen jeden von uns Menschen im Angesicht des Anderen: Letztlich sei „meine Menschenwürde bedingt durch die Würde des, – und d. h. eines jeden –, anderen Menschen und trägt sich tatsächlich überhaupt erst im *Geschehen* der *Verantwortung* ihm gegenüber zu" (43). C. zufolge bestehe die Würde dann aber „nicht in einer isoliert abstrakt gedachten Autonomie", sondern „in einer Selbstbestimmung des Menschen, die sich in ihrer Verwirklichung als eine ‚hétéronomie priviligée' erweist" (44). Mit diesem von Levinas übernommenen Begriff einer „privilegierten Heteronomie", die keineswegs mit einer Preisgabe von Autonomie verwechselt werden darf, eröffnet C. ein neues Verständnis von Freiheit, die nicht verletzt werde, sondern als konkrete Freiheit vielmehr „in ihre Erfüllung" eingesetzt werde (129).

Der dritte Beitrag, den C. dem bedeutsamen und von Heidegger beeinflussten Spiritual Wilhelm Klein (1889–1996) widmet, thematisiert das „Existential der Versuchung" (55–72) im Frühwerk Martin Heideggers. Die damit verbundene Relektüre von Augustins *Confessiones* zielt auf eine „Hermeneutik der Faktizität des gelebten Lebens" (59), die für „einen denkenden Vollzug christlichen Glaubens ‚mitleidend'" (71) von Bedeutung sein könne.

In den folgenden vier Beiträgen sucht C. nach Orientierungsmöglichkeiten, die sich in einem Feld neuer Unübersichtlichkeiten aus den grundlegenden Überlegungen ergeben könnten. Dazu bearbeitet C. zunächst die vermeintlich überkommene Vorstellung der „Tugend als Praxis sich bewährender Freiheit" (73–87). Die sich anschließenden Gedanken „Über unser Dasein im Leibe" (89–101), die auf den ersten Blick ebenfalls antiquiert wirken mögen, erweisen sich bei näherem Zusehen als stringente Fortführung des Ernstnehmens der Zeit und des Bedürfens des Anderen. Leiblichkeit stellt die unhintergehbare und uneinholbare Vorgegebenheit des je eigenen Selbst dar. Für die Frage der Menschlichkeit des Menschen – und mehr noch für die mit Adorno kaum mehr als angedeutete Frage der Erlösung – markiert die Dimension der Leiblichkeit ein noch offenes Desiderat theologischer Forschung.

Vor dem Hintergrund der Kernthese, dass die Frage der Menschlichkeit des Menschen nicht auf das Individuum eingegrenzt werden kann, sondern ein zwischenmenschliches Beziehungsgeschehen darstellt, erschließen sich auch die Bearbeitungen der nachfolgenden Themen: Zum einen das bereits in der Verfassung der Vereinigten Staaten verfügte Recht auf „Unser Streben nach Glück" (103–116), den philosophiegeschichtlich breitgefächerten Diskurs „Über Freundschaft" (117–126) sowie nicht zuletzt auch „Rosenzweigs Soziologie der Personalpronomina im Plural" (127–139). Mit den beiden Schlussbeiträgen über die Toleranz öffnet C. den Diskurs hinsichtlich politischer, gesellschaftlicher sowie besonders auch religiöser Herausforderungen der Gegenwart. Grundlegend ist das aus der philosophischen und theologischen Tradition entwickelte Verständnis „vertrauender Toleranz" (149), das auch als eine Toleranz *„der Gastfreundschaft"* verstanden werden könne: „Gastfreundschaft kann […] einen Verzicht auf das nur möglichst große Ausleben der eigenen Lebensmöglichkeiten mit sich bringen, – ein *Teilen*. Im Vertrauen auf den mehr als nur menschlichen Grund wahren menschlichen Daseins wird dies aber zu einem *gesegneten* Teilen." (152)

Mit dem Aufsatzband hat C. eine Publikation vorgelegt, die als eine auch sehr persönliche Bilanz der Philosophietradition des 20. Jh.s anzusehen ist. C. vollführt mit diesen ebenso voraussetzungsreichen wie anspruchsvollen Studien ein Denken, das darauf abzielt, „das scheinbar Selbstverständliche in eine Krise zu führen" (15), um neue Horizonte des Denkens zu eröffnen. Für künftige Forschungsarbeiten bietet diese religionsphilosophische Aufsatzsammlung vielfältige Anschlussstellen, insofern das Verständnis nicht nur des Menschseins, sondern v. a. des „Menschwerden*[s]*" (87) thematisiert wird. Mit anderen Worten: Der Band bietet einen unverzichtbaren Beitrag zur weiteren inter- und transdisziplinären Erforschung der Menschlichkeit des Menschen.

Eichstätt René Dausner

Ruggieri, Giuseppe: **Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta**. – Rom: Carocci 2014. 167 S., pb. € 15,00 ISBN: 978–88–430–7353–5

Der italienische katholische Theologe Giuseppe Ruggieri begann in seinem zuletzt erschienenen Buch *Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta* (*Vom Glauben: Die Gewissheit, der Zweifel und der Kampf*) mit der Geschichte Jakobs und seinem nächtlichen Kampf mit einem geheimnisvollen Unbekannten. Diese Narration hat nicht nur den theologischen Blick R.s, sondern auch sein Leben gestaltet. V. a. der Ausspruch Jakobs, den er dort tätigt, wo er während des Kampfes von einem Unbekannten geschlagen wurde, ist für ihn prägend: „Aber Jakob antwortete: Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest." (Gen 32,27) Diese biblische Erzählung bringt das Bedürfnis und die Fähigkeit der jüdisch-christlichen Tradition zum Ausdruck, andere Narrative und alternative Weltanschauungen nicht nur zu empfangen und zu übernehmen, sondern auch zu segnen. Hier zeigt sich die Beziehung mit der Alterität, mit der Fremdheit, die sich nicht assimilieren lässt und immer der Andere bleibt, als das Zentrum dieser Gedanken, um auf die Möglichkeit einer konstruktiven und lebendigen Konvivenz von Verschiedenen – Kulturen, Weltanschauungen, Religionen, Sprachen – hinzuweisen. Diese Perspektive wird aber v. a. durch die Kraft der Narration selbst ermöglicht, welche die eigene und mitmenschliche Erfahrung zu artikulieren und zu transformieren vermag und die jüdisch-christliche Tradition besonders prägt. Es geht hier um genau die Form und die Kraft des Erzählens, welche die menschlichen Geschichten zur Welt bringen und in der Alltäglichkeit des kollektiven und individuellen Lebens Orientierung und Sinn anbieten.

Am Anfang war das Wort, das schon ursprünglich, wie R. im ersten Teil des Buches („Gli snodi") betont, die Form einer Narration annahm, welche die hermeneutische Verschlüsselung des christlichen Glaubens wird. R. beschreibt metaphorisch im Ausgang von Rilke die biblische Erzählung wie einen Ball, der durch die Generationen zurückgeworfen werden *kann* (aber nicht *muss*). Die ursprüngliche Erzählung breitet sich durch die Epochen ohne Notwendigkeit, Automatismen oder lässlichen Gewinn aus, sodass die geschichtstheologische Bestimmung und Wahrheit der „messianischen Narration" einer eindeutigen Bedeutungsfestsetzung gegenüber einen Überschuss behalten und eine unerschöpfliche Erzählung bleiben müssen. Daher analysiert der Vf. die grundlegenden Elemente des biblischen Glaubens im Licht der messianischen Erzählung als Ort eines Kampfes: Es handelt sich hier um den Kampf mit dem Anderen, der sich nicht erkennen, bestimmen oder beherrschen lässt, obwohl die Gläubigen von ihm immer wieder einen Segen verlangen.

Der Vf. berücksichtigt die Entfaltung der jüdisch-christlichen Narration und durchquert so ihre Entwicklung von der Geschichte Israels und der Botschaft des Evangeliums bis zu den ersten Jh.en des Christentums, um die Transformationen und Abweichungen der Erzählung zu berücksichtigen und in Frage zu stellen. Zwei Momente erscheinen von großer Bedeutung: Die Verkündigung des Apostels Paulus und die Konstantinische Wende. Die paulinischen Überlegungen R.s bewegen sich hier vor dem Hintergrund der Erzählung der *kenosis* des Logos bzw. der Annahme des jeweils Anderen in seiner geschichtlichen und konkreten Wirklichkeit. Dies entspricht dem Paradigma der Offenbarung Gottes als Wort eines Austausches und eines Kampfes mit den Menschen, in welchem der Mensch selbst der Ort Gottes wird. Hier taucht auch die Frage nach einer neuen Entwicklung der frühchristlichen Gemeinde in Auseinandersetzung mit der jüdischen Kultur und mit der heidnischen Welt als eine mögliche Einheit mit dem Anderen auf, welche die Komplexität der geschichtlichen Konstellationen nicht verdrängt, sondern anzunehmen vermag.

In seiner Betrachtung der christlichen Parabel quer durch die Epochen sieht R. einen Bruch und eine besondere Entfaltung der christlichen Tradition in Verbindung mit der Entwicklung der dogmatischen Dimension der Narration, die sich v. a. mit dem Konzil von Nicäa (325) entwickelt, in welchem eine einzige Erzählung die Vielfalt der Narrationen von einer neuen externen Autorität regelt, um ihre eigene Orthodoxie zu garantieren. Diese Analyse konstituiert den zweiten Teil des Buches („Il destino del racconto"), in welchem R. eine andere Transformation der Struktur der dogmatischen Erzählung betont, wel-

che das Schicksal der messianischen Narration prägen wird, nämlich den Übergang von einem Glaubensbekenntnis, welches das Zeugnis, die Lehre, das Gebet und die Doxologie verknüpft, zu einer Struktur des Dogmas als reine Glaubens- und Rechtslehre. Diese dogmatische Verschiebung blickt nicht zuallererst auf die Ermöglichung einer Teilnahme an einem Ereignis, sondern vielmehr geht es hierbei um die Ablehnung der Fehler, die darüber hinaus auch eine Trennung von Lehre und Kultus verursachte.

Die Rationalisierung des Krieges, die Allianz mit der Macht, die Versuchung des Reichtums stellen R. zufolge die Geschichte einer immer möglichen Korruption und eines Widerrufes der messianischen Narration dar, die den ständigen Bedrohungen und Herausforderungen des Christentums entsprechen.

R. zeigt aber jenseits jeder apologetischen Einstellung, dass trotz dieser anti-messianischen Tendenzen die Erzählung noch widersteht und wirkt. Zusammen mit einigen historischen Widerständen und Reformbewegungen, die eine Wirkung auf die kirchliche Struktur ausgeübt haben, berücksichtigt R. drei bestimmte Bewahrer der messianischen Erzählung, welche auf die Präsenz des Geistes Jesu hinweisen: die Eucharistie, der biblische Kanon und die Armen, in welchen sich jede christliche Erzählung wiederfinden soll.

Das Buch richtet sich nicht in erster Linie an Theologen – wie R. ausdrücklich betont (62) –, sondern an alle, die mit dem Gott der christlichen Überlieferung immer wieder kämpfen und sich auseinandersetzen. Dementsprechend vermeidet R. eine technische theologische Sprache, obwohl die Betrachtung der Probleme und Transformationen der christlichen Narrative auch spezifische theologische Fragestellungen und Formulierungen einschließt. Die Erzählung der verschiedenen Phasen der Narration ist überzeugend, v. a. bezüglich der Grundwende des 3. und 4. Jh.s und der dogmatischen Transformationen des Glaubensbekenntnisses. In diesem Sinn stellen die Argumentationen R.s einen interessanten fundamentaltheologischen Beitrag dar, der eine besondere Wirkungsgeschichte des Christentums als messianische Erzählung zum Ausdruck bringt, in welcher die offene, inklusive, dialektische und konflikthafte Beziehung mit dem Anderen nicht als anthropologisch-transzendentale Bedingung der gemeinschaftlichen und geschichtlichen Dimension des Glaubens verstanden werden soll – diese Perspektive bleibt seiner Meinung nach wesentlich abstrakt in der Linie der *praeambula fidei* –, sondern vielmehr als konstitutives Element des Evangeliums selbst gesehen werden muss.

Wenn die Erzählung des messianischen Ereignisses den Boden der gelungenen oder gescheiterten Dialektik mit der geschichtlichen Inkarnation verlässt und sich auf die dogmatische Formulierung begrenzt, verliert die christliche Verkündigung ihre Glaubwürdigkeit und ihre messianische Universalität. In der gegenwärtigen Fundamentaltheologie scheint die anthropologisch-transzendentale Mediation (von Rahner bis zu Verweyen) der am meisten begangene Weg zu sein, um die christliche Singularität mit der menschlichen Universalität zu verbinden. Der Versuch aber, die Beziehung mit dem Anderen als konstitutive Offenheit des Evangeliums zur Geschichte (wie bei Werbick und Theobald) auszuarbeiten, stellt eine theologische Alternative dar, zu der auch das Buch R.s einen Beitrag unter der Perspektive einer geschichtlichen Hermeneutik der christlichen Erfahrung darstellt.

Wien Isabella Guanzini

Telser, Andreas S.: **Theologie als öffentlicher Diskurs**. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracys. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 2016. 397 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 84), kt € 39,00 ISBN: 978–3–7022–3118–7

Die mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung ausgezeichnete und mit einem Vorwort von David Tracy versehene Linzer Diss. setzt sich zum Ziel, die Theologie Tracys, die sie erstmals in ihrer ganzen Breite im deutschsprachigen Raum rezipiert und präsentiert, in ihrer theologischen Bedeutung und gesellschaftlichen Relevanz auszuweisen, indem sie jene als öffentlichen Diskurs in einer postsäkularen und postreligiösen Öffentlichkeit rekonstruiert und dabei auf die Sinn- und Wahrheitsressourcen partikularer religiöser Gemeinschaften und Klassiker in einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit abhebt.

In der Einleitung (15–46) liefert Andreas S. Telser eine Skizze der amerikanischen Diskussion um den Begriff der „public theology"; er zeigt deren Hintergrund in R. Bellahs Überlegungen zu einer amerikanischen „civil religion" auf, bedenkt M. Martys Einführung des Begriffs „public theology" und erläutert dessen Rezeption durch Tracy und andere.

Im ersten Teil unternimmt der Vf. religionssoziologische und demokratietheoretische Annäherungen an das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit (47–114). Den Stand der Diskussion referiert er anhand einer Fülle von Untersuchungen zu Religion im öffentlichen Raum, deren von J. Casanova konstatierter Entprivatisierung, der v. a. im Anschluss an K. Gabriel explizierten Begriffsbestimmung von „öffentlich" und „Öffentlichkeit" sowie dessen Ausführungen zu Religion in ausdifferenzierten Öffentlichkeiten. Dabei hält Telser fest: „Die klassisch liberale Trennung von öffentlich und privat bedarf der Korrektur. Die Grenzziehung darf nicht zu strikt, vor allem nicht *ex principio* erfolgen, sondern sie muss selbst in zivilgesellschaftlich ablaufende Diskurse eingebunden sein." (74) Wie Religion und Zivilgesellschaft sich zueinander verhalten, entfaltet T. entlang von H.-J. Große Krachts „beeindruckender Studie" (76), welche mit dem traditionellen staatsanalogen Selbstverständnis der katholischen Kirche aufräume, diese seit dem Zweiten Vatikanum zunehmend in der Zivilgesellschaft verorte und darin eine „selbstbewusste öffentliche Koexistenz" (85) von säkularer Republik und Religionen ermögliche. Am Ende des ersten Teils wird auf J. Habermas' revidiertes Verständnis von Religion in der postsäkularen Gesellschaft eingegangen. Zugleich präsentiert und diskutiert Telser mit N. Wolterstorff und P. Weithman diverse Einwände gegen Habermas' zwar inzwischen religionsfreundlichere, aber dennoch zu restriktive Auffassung der politischen Rolle von Religion.

Im zweiten Teil (115–275) befasst sich Telser ausführlich mit Tracys Methodologie und Hermeneutik. Ausgehend von dessen zentralem Geltungsanspruch „All theology is public discourse" (119 u. ö.) nennt der Vf. als zentrale soziologische Begründungsfigur für die Öffentlichkeit aller theologischen Diskurse die Tatsache, dass die Theologie die fundamentalsten, zutiefst persönlichen, allerdings nie nur privaten Fragen menschlicher Existenz reflektiere. Moderne Gesellschaften umfassen laut Tracy drei Bereiche von Öffentlichkeit: den technisch-ökonomischen, den politischen und den kulturellen, wobei sich Öffentliche Theologie nicht auf die kulturelle Sphäre beschränke. Tracy verstehe die Kirche zugleich als soziologische und als theologische Wirklichkeit, „und zwar unter simultaner Anwendung eines *theologischen* Korrelations- sowie eines *soziologischen* Interaktionsmodells" (137). Die entscheidende theologische Begründung für die Ausdifferenzierung von Öffentlichkeiten in der Theologie biete der theozentrische Charakter der Theologie selbst.

Telser fragt dann nach dem Status der von Tracy postulierten drei theologischen Teildisziplinen Fundamentaltheologie, Systematische Theologie sowie Praktische Theologie und veranschaulicht die Differenzierung mit Blick auf deren primäre Bezugsgruppen, ihre Argumentationsmodi, deren ethische bzw. religiöse Akzentuierung sowie die „Bedeutungs- und Wahrheitsansprüche mit Öffentlichkeitscharakter" (158). Die Wahrheitsfrage stellt sich in allen drei Subdisziplinen. Dabei kommen unterschiedliche Wahrheitsmodelle zur Geltung. Von einem fundamentaltheologischen, öffentlichen Diskursmodell sei ein im Phänomen des Klassikers begründetes „alternativ-komplementäres Wahrheitsverständnis in der Systematischen Theologie" (170) zu unterscheiden. Für die Praktische Theologie spiele hingegen die Theorie-Praxis-Beziehung eine grundlegende Rolle. Damit rücke die Authentizität der um Wahrheit bemühten Person ins Zentrum. „Die *getane* Wahrheit wird so zum Gradmesser für die *ausgesagte*." (169) Telser erkennt hier mit Tracy ein „transformatives Wahrheitsverständnis" (171).

Im Weiteren geht es dem Vf. darum, zentrale Elemente von Tracys Hermeneutik einsichtig zu machen. Er unterstreicht den hermeneutischen Charakter, da sie immer mit ambivalenter Tradition in ein kritisch-kreatives Gespräch eintrete. Für das Verstehen als Interpretationsprozess orientiere sich Tracy an Gadamer, dessen Erfahrung mit Klassikern er zu einer Theorie des Klassikers entwickle, wobei ungeachtet der Traditionsgebundenheit echte Interpretation immer auch Neudeutung sein müsse. Im Anschluss an Ricœur schlage Tracy ein gegenüber Gadamer umfassenderes Gesprächsmodell vor, bei dem Erklären und Verstehen aufeinander bezogen seien.

In „Theologie als Gespräch" markiere Tracy eine deutliche Verschärfung der Interpretationsbedingungen zum einen durch die radikale Pluralität von Sprache, zum anderen durch die radikale Ambiguität der Geschichte. Dabei seien Tracys Lesarten „ethisch-politisch motiviert und verlangen drei Haltungen: Aufmerksamkeit, Widerstand und Hoffnung" (228).

Ebenso kenntnisreich wie detailliert präsentiert Telser Tracys Korrelationsmethode, welche er als wechselseitig-kritische Korrelation sowohl von Tradition und Situation als auch einer solchen der beiden Interpretationen von religiöser Tradition und gegenwärtiger Situation markiert.

Der dritte Teil (277–354) ist Tracys Gottesrede gewidmet. Telser versteht diese als „Lackmustest für ein Verständnis von Theologie als öffentlichem Diskurs" (277). Der Schwierigkeit, dass die als „This Side of God" seit Jahren angekündigte Gotteslehre noch nicht in monographischer Form vorliegt, begegnet Telser mit einer akribischen Auslotung von einschlägigen Aufsätzen, welche die Rückkehr der widerspenstigen Gottesrede in die Theologie konstatieren und Versuche unternehmen, diese gegenüber modernen Konzeptionen in Religionsphilosophie und Prozesstheologie mit Rückgriff auf „zwei große theologische Gestalten der Gegenmoderne" (308), nämlich Barth und von Balthasar, und deren Wiedergewinnung des Formprinzips, zu erreichen. Zudem kämen postmoderne Positionen ins Spiel, welche die Wende zum Anderen vollziehen und damit auch die Andersheit Gottes in den Blick bekommen.

Telser zeichnet fein ziseliert folgende „Konturen einer ‚ausständigen' öffentlichen Gottesrede bei David Tracy" (325) nach. Deren passende Form sei das Fragment. Als die beiden klassischen Formen bildeten Manifestation und Proklamation die Grundmatrix, welche in ihrer intensivierten Gestalt als prophetisch-mystisch zu beschreiben sei. Sie spiegele sich einerseits in der apokalyptischen, andererseits in der apophatischen Gottesrede wieder. Tracy nehme zudem die Denkfigur des „Unmöglichen" in seine Gedanken zur Gottesrede auf.

Fragmentarische Formen erkenne Tracy in Apophatik und Apokalyptik, in der mystischen Rede vom begreiflich-unbegreiflichen sowie in der Rede vom offenbar-verborgenen Gott. Mit seiner Zuspitzung der Gottesrede werde von Tracy

„nicht nur der Nerv einer ‚mysteriums-' und ‚leidsensiblen' Gottesrede, sondern gerade damit ein Nerv der Zeit und ihrer Menschen getroffen" (354). Eine von Tracys Gotteslehre inspirierte Öffentliche Theologie werde „leidsensibler, solidarischer und apokalyptischer sein" (364).

Telsers Diss. stellt die bisher umfassendste deutschsprachige Monographie zu Tracys weit ausgreifendem Werk dar. Das Buch bietet eine minutiöse Rekonstruktion der Werkgeschichte des sich mit Blick auf aktuelle Diskussionen und veränderte Kontexte selber immer wieder revidierenden amerikanischen Theologen. Seine Grundpositionen werden im Gespräch mit von ihm rezipierten wie kritisierten philosophischen sowie theologischen Auffassungen überzeugend erschlossen und somit nachvollziehbar. Dass und wie Tracy Theologie als öffentlichen Diskurs in verschiedenen Öffentlichkeiten profiliert, kommt bei Telser in aller Deutlichkeit und Differenziertheit zur Sprache.

Demgegenüber fallen die stark an K. Gabriel ausgerichteten religionssoziologischen Annäherungen ab. So wird etwa die bahnbrechende Arbeit J. Casanovas nahezu nur in Gabriels Paraphrasen zitiert. Auf den S. 227 und 233 finden sich Verweise auf eine gar nicht existierende Fußnote 911. Tocquevilles Vorname war Alexis, nicht Alexander (179). Der riesige Anmerkungsapparat ist, wo es um Hintergründe und kontroverse Diskussionen von Tracys Theologie geht, ausgesprochen hilfreich, jedoch insgesamt überladen.

Zu der auf S. 292 in Anm. 73 angeführten Chicagoer Konferenz von 1988 mit Tracy und Habermas ist richtigzustellen, dass dort zwar die Theologen D. Browning, M. Lamb, D. Tracy und H. Peukert Vorträge gehalten haben, nicht aber F. Schüssler Fiorenza, G. Simpson und C. Davis. Letztere haben ihre Beiträge für das von mir herausgegebene Buch *Habermas und die Theologie* von 1989 verfasst. Schüssler Fiorenza hat sich dann angeboten, eine von Browning und mir herausgegebene amerikanische Kompilation der Chicagoer Konferenz und meines Sammelbands zu vermitteln. Als die Ausgabe erschien, war mein Name als Mitherausgeber getilgt und durch den Schüssler Fiorenzas ersetzt. Theologie ist eben nicht immer öffentlicher Diskurs, sondern bisweilen auch klandestiner Betrug.

Luzern Edmund Arens

Dogmatik

Predel, Gregor: **Schöpfungslehre**. Gegenwärtig Glauben denken. – Paderborn: Schöningh 2015. 282 S. (Systematische Theologie, 4), pb. € 34,90 ISBN: 978–3–506–77084–4

Wer unter den nicht wenigen neuen Beiträgen eine Theologie der Schöpfung sucht, die sich ganz auf die Herausforderung durch die Naturwissenschaften einlässt, ist mit diesem Band sehr gut bedient. Der Vf., Prof. für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fak. Fulda, präsentiert ein Denken, das über das Stadium der Apologetik gegenüber den vermeintlich noch unbewiesenen Hypothesen der Naturwissenschaft – so formulierte man früher oft – hinausgewachsen ist. Hier wird das gläubige Verständnis von Schöpfung unter der Voraussetzung der Geltung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse so entfaltet, dass die Theologie als Gesprächspartnerin im Streit um die Wirklichkeit auftreten und ihre besondere Sichtweise auf die Welt vertreten kann. Besteht dabei aber nicht die Gefahr, dass die Theologie der Vorzeit, die von den modernen Wissenschaften noch nichts wusste, zur bloßen Vorgeschichte degradiert wird? Der Umfang der Kap. könnte diesen Verdacht nähren: Für Mittelalter und Patristik sind nur ca. 70 S. reserviert. Auf diesen Seiten aber findet man eine Auswahl und Lektüre der Tradition, die auf äußerst kreative Weise die Anschlussfähigkeit, ja die zukunftsweisenden Einsichten der klassischen Schöpfungstheologie für die Fragen der Gegenwart herausarbeitet. Und das gilt dann noch mehr für P.s Gang durch die Aussagen der Heiligen Schrift. Diese Schöpfungslehre rettet die Tradition für die Auseinandersetzungen unserer Zeit, sie bringt sie zum Reden. Der Leseeindruck des Bandes, der gemäß der Systematik der Reihe von der Gegenwart aus zu den biblischen Ursprüngen zurückgeht, ist nicht der eines Weges vom Strom zu den Quellen. Vielmehr weitet sich mit jedem Schritt zurück das Blickfeld, bis man schließlich in der biblischen Welt ankommt und beglückt deren lebendige Fülle bestaunt.

Für die Aufgabe, „das evolvierende Universum als Schöpfung zu lesen" (K. Schmidt-Moormann, 37) orientiert sich der Vf. an J. Polkinghornes Begriff der „Konsonanz" (33) von Naturwissenschaft und Theologie. Evolution ist Selbstorganisation bei wachsender Ausdifferenzierung und Komplexitätssteigerung; sie ist darauf ausgerichtet, Neues hervorzubringen. Theologisch wird dieser grundsätzlich unabgeschlossene Prozess als Kommunikations- und Interaktionsgeschehen dechiffriert, das in der Freiheit des dreieinen Gottes gründet. Gott lässt sich auf die Regeln des Spiels ein und tritt mit der Inkarnation selbst in es ein. Gott ist „viel weniger einer, der Kreaturen schafft, als einer, der Kreativität verleiht" (C. Kummer, 57). Er „macht, dass die Dinge sich machen" (57), wie dieses Teilhard de Chardin formuliert, dessen Denken für P. leitend ist. Mit Teilhard kann gedeutet werden, wie die Evolution, die durch Christus „informiert" ist, ihrer Vollendung durch Gott, ihrer „Pleromatisation" entgegengeht. Von daher erklären sich Begriffe wie die „Allmacht" und die „Unveränderlichkeit" Gottes neu. K. Rahners Aussage, dass der Unveränderliche „selber am anderen veränderlich werden kann" (96), setzt Trinitätstheologie voraus. Die Schöpfungstheologie ist nicht mehr länger der Vorraum der Natürlichen Theologie mit ihrem abstrakten Monotheismus. Auf der einen Seite „die bedingungslose kenotische Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung", auf der anderen Seite „die sich tastend und suchend auf Gott zu bewegende Dynamik der evolvierenden Schöpfung", das ist in Kürze die Weltformel dieser Schöpfungstheologie, „wie sie besonders in der Vereinigungsmystik Teilhards zur Sprache kommt" (96).

Das naturwissenschaftlich-evolutionstheoretisch bestimmte Weltbild bedeutete den Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordo-Vorstellung, wie in einem gründlichen Abschnitt über den Konflikt um G. Galilei deutlich wird. Dennoch weist die alte Theologie in vielem auf die Gegenwart voraus: N. Cusanus mit seiner Abkehr vom geozentrischen Modell, R. Lullus mit seiner trinitarischen Handlungstheorie, Thomas v. Aquin mit seinem Beziehungsdenken. Der spätantike Theologe Joh. Philoponos betonte bereits die eigene Bewegung der Geschöpfe auf ihre Vollendung hin. Dass das Theologoumenon von der creatio ex nihilo nicht darin aufgeht, Gott als erste Ursache der Welt zu setzen, und dass es nicht mit den neueren Theorien über ein Quantenvakuum als Ursprung der spontanen Entstehung des Kosmos (S. Hawking, L. Mlodinow, vgl. 201) gleichzusetzen ist, stellt einen wesentlichen Ertrag der Ausführungen über Augustinus dar. Gott als Ursprung der Schöpfung ist zugleich ihr Urbild, ihre Berufung und Verheißung auf die Vollendung hin, das wusste schon der heilsgeschichtlich denkende Irenäus von Lyon. „Teilhard de Chardin konnte fast 1700 Jahre später nicht zuletzt im Anschluss an diese evolutive Grundidee seine moderne Schöpfungsmystik entwickeln." (222) Der biblische Durchgang in diesem Band enthält eine Fülle von interessanten und ungewohnten Beobachtungen, von denen hier nur zwei erwähnt werden sollen. So eröffnet der Sabbat „die Raumzeit für die kulturellen und technischen Errungenschaften des Menschen und damit die Zukunftsperspektive einer von Menschen mitgestalteten und geprägten Erde" (240). Und dem Verlust des Paradieses steht ein „nicht zu unterschätzender Gewinn gegenüber: Dem Menschen wird von Gott die Erde als sein heutiger und zukünftiger Lebensraum übergeben" (245). Von diesen evolutionskompatiblen Elementen her lässt sich die Rede von der Schöpfungsmittlerschaft Christi im Sinne der Befähigung zu Entwicklung und Entfaltung verstehen, die durch den Geist Gottes vorangetrieben wird: Die Auferstehung „kommt nicht von außen, sondern von innen, nämlich aus der Gegenwart des schöpferischen Gottes" (D. Edwards, 258); sie ist die „Information", die die Evolution durch Christus erhält.

Die nachdrückliche Empfehlung dieses Buches schließt kritisches Weiterfragen nicht aus. Ist uns der evolutionäre Optimismus eines Teilhard noch zugänglich in Zeiten, in denen retardierende Entwicklungen der Evolution sowohl in der Natur (Artensterben) wie auch in der kulturellen Entwicklung der Menschheit unübersehbar sind? Kann man, wie es Teilhard getan hat, die Übel der Welt als unvermeidliches Strukturelement auf dem Weg zur Vollendung begreifen (vgl. 87)? P.s Orientierung an Teilhard lässt die kritische Diskussion aus, die dessen Thesen schon seit langem erfahren haben. Die positive Aufnahme der Evolution verführt dazu, deren passende Momente theologisch zu instrumentalisieren, bspw. die „Verlässlichkeit der Naturkräfte" als „Hinweis auf die Treue des Schöpfers" (60) oder die evolutionären Strategien von Kooperation und Symbiose als Hinweis „auf ein liebendes schöpferisches Handeln" (66) zu nehmen, während die Katastrophen der Naturgeschichte nur auf den „deus absconditus" (59) verweisen. Was bleibt eigentlich von der Konsonanz zwischen Naturwissenschaft und Theologie, wenn nach ersterer „zunehmende Dunkelheit, Kälte und Leere" (139) die langfristige Perspektive des Kosmos ist, während letztere von der Vollendung der Schöpfung spricht – aber freilich „nur noch in einer Sprache der Hoffnung" (97). Diese Hoffnung ist doch nun evolutionstheoretisch gar nicht vermittelbar. Gott unterwirft sich den Spielregeln, wie soll man es sich aber vorstellen, dass er den bereits feststehenden Ausgang des Spiels aufhält und verändert? – P.s Schöpfungslehre, auch das kann man noch einmal evolutionstheoretisch erklären, kommt ohne rigorose Selektionen nicht aus. Von den Mitgeschöpfen des Menschen erfahren wir nichts, weder von den Engeln noch von Tieren und Pflanzen. Die theologische Reflexion bleibt diesbezüglich abstrakt. Wäre es aber nicht Aufgabe einer gegenwärtigen Schöpfungslehre, das Licht der göttlichen Gnade auf das Verhältnis zwischen den Geschöpfen fallen zu lassen? „Die Zerstörung eines Geschöpfs ist [...] auch die Zerstörung eines Modus der Selbstoffenbarung [...] Gottes" (100), liest man bei P. Das bedeutet, dass das Verhältnis zu Tieren und Pflanzen nicht der Ethik überlassen bleiben darf. Zu einer genaueren Wahrnehmung unserer mitgeschöpflichen Umwelt verhilft diese Schöpfungstheologie jedoch nicht. So ist

sie vielleicht doch der Versuchung zu einem „subtilen Anthropozentrismus" (25) erlegen, vor der sie selbst warnt.

Dortmund Thomas Ruster

Swafford, Andrew Dean: **Nature and Grace**. A new Approach to Thomistic Ressourcement. – Cambridge: James Clarke & Co 2015. 205 S., pb. € 20,00 ISBN: 978-0-277-17502-6

Wie haben sich Glaube und Kirche in der postmodernen und säkularen Gesellschaft zu situieren? Die Umbrüche in Gesellschaft und Kirche rufen eine bekannte Debatte in Erinnerung und aktualisieren sie. Es handelt sich um die Gnadenlehre, die im Verlauf der Jh.e immer wieder als Seismograph für die Umbrüche in Theorie und Praxis innerhalb der katholischen Tradition gelten kann. In der Gnadenlehre wird u. a. die für die theologische Erkenntnislehre höchst spannende Frage verhandelt, wie sich Natur und Übernatürliches zueinander verhalten. Nach klassischem (und apologetischem) Verständnis wird von einem Extrinsezismus ausgegangen, der sich als Abgeschlossenheit einer in sich geschlossenen Natur im Blick auf ein übernatürliches Endziel versteht. Mit den Arbeiten M. Blondels wurde in der neueren Schultheologie von dieser traditionellen Vorstellung eines instruktionstheoretischen Modells der Offenbarung Abschied genommen. Von dieser Prämisse geht der Vf. aus: „The Topic of Nature and grace touches virtually any and very theological and even human question." (XIII) In neuerer Zeit erscheinen einerseits Monographien zur Natur-Gnade-Debatte im 20. Jh. (vgl. z. B. Ursula Lievenbrück, 2014), andererseits werden, besonders aus Nordamerika, neuere Synthesen erarbeitet, die sich stärker an der thomistischen (und nicht thomasischen!) Lösung der Frage orientieren.

Die vorzustellende Monographie des US-amerikanischen Systematikers Andrew Dean Swafford reiht sich in diese skizzierte Themenstellung ein. Er möchte das Natur-Gnade-Verhältnis von jenen Aporien befreien, die die Debatte um die Verhältnisbestimmung beider Bereiche in der Zeit um das II. Vatikanum prägte. Wie geht er dabei vor? In einem ersten Teil referiert der Vf. die Epoche machenden theologiegeschichtlichen Untersuchungen des Jesuitenpaters Henri de Lubac, unterzieht sie jedoch einer Kritik sowohl in geschichtlicher als auch systematischer Perspektive (vgl. 67ff). Im zweiten Teil der Monographie werden zwei neuere systematische Arbeiten vorgestellt, die sich für die Natur-Gnade-Debatte an der Traditionslinie von Cajetan orientieren: Lawrence Feingold verteidigt in seinen Arbeiten die klassische Natura-Pura-Lehre der Schule, in denen er eine Kontinuität zwischen Thomas und der darauffolgenden Natura-Pura-Konzeption postuliert (*The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, ²2010). Diese Kritik Feingolds an der Position de Lubacs wird noch durch die Arbeiten von Steven A. Long als Vertreter der Radical Orthodoxy verstärkt (*Natura pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, 2010), der die traditionelle Position von natürlichem und ewigem Recht aktualisiert. „Long adds to Feingold's analysis by emphasizing the fact that since the eternal law governing this economy orders man to grace, the actual possibility of man's purely end cannot remain unaffected thereby." (115)

Für den Vf. haben alle drei vorgestellten Positionen bzgl. der Natur-Gnade-Konzeption Defizite (vgl. 20f). Im dritten und letzten Teil der Arbeit stellt der Vf. die Natur-Gnade-Konzeption Matthias Joseph Scheebens dar. Scheeben liefert für den Vf. eine meisterhafte Verbindung von Extrinzensismus und Instranzensimus und bietet eine Synthese für die Natur-Gnade-Thematik innerhalb der systematischen Theologie. Der Vf. referiert hierfür Christologie, Pneumatologie sowie die Einwohnungslehre des Kölner Dogmatikers aus dem 19. Jh.: „Scheeben's thought [...] can reconcile the most important contributions of both the pure-nature tradition, as well as those of de Lubac." (21, vgl. 195) Für Scheeben stellt das Übernatürliche (und nicht die Übernatur!) eine neue, höhere Realität zur Natur dar. Deswegen muss in der Kreatur das Natürliche vom Übernatürlichen real verschieden und auch nicht notwendig mit ihm verbunden sein (vgl. Scheeben: *Die Mysterien des Christentums*). Scheebens Konzeption der Vermählung versteht die Verbindung von Natürlichem und Übernatürlichen in Analogie zur Communicatio Idiomatum-Lehre, die den Austausch der Eigentümlichkeiten beider Bereiche als wunderbare und geheimnisvolle Einheit versteht (so in Mysterien des Christentums).

Die Position Scheebens, so der Vf., kann angesichts der teilweise polemisch geführten aktuellen Debatte als Vertreter eines „Ressourcement Thomism" (196) gelten, dessen systematische Stärke in der christologischen Zentrierung der Natur-Gnade-Thematik liegt. Mittels dieser Konzeption ist zugleich der Ort der Kirche in der postmodernen und säkularen Gesellschaft angezeigt: „As the Church unceasingly continues its missions of service and evangelization, articulation to the culture at large the nobility of man's nature and the sublime dignity of his calling in Christ." (197)

Die christologischen wie gnadentheologischen Theorien Scheebens in die aktuelle Debatte eingeführt zu haben, ist sicherlich das große Verdienst der vorliegenden Arbeit. Allerdings müsste in dieser Bewertung Scheebens auch seine Wiederentdeckung der griechischen Patristik stärker betont werden. Für eine adäquate Aufarbeitung der verschiedenen Lesearten der thomistischen Natur-Gnade-Konzeption hätte die Position des französischen Dominikanerpaters Réginald Garrigou-Lagrange mitberücksichtigt werden müssen, die sicherlich als eigenständige Stimme im vielstimmigen Konzert der Natura-Pura-Konzeptionen der Theologie um das II. Vatikanum zu verstehen ist.

Luzern Wolfgang W. Müller

Schultheis, Dominik: **Die Katholizität der Kirche**. Versuch einer Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Systematischen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum. – Würzburg: Echter 2015. 624 S. (Bonner Dogmatische Studien, 55), geb. € 64,00 ISBN: 978-3-429-03774-1

Ein so umfassendes Thema wie die Katholizität der Kirche erfordert eine sehr genaue Bestimmung des Fragestandes und der Methode, damit ein Doktorand sich nicht in der Unabsehbarkeit des Untersuchungsfeldes verläuft. Beide Erfordernisse werden bei dieser unter der Leitung Karl-Heinz Menkes entstandenen, 2014 von der Theol. Fak. Bonn angenommenen Diss. auf sträfliche Weise vernachlässigt. Der Untertitel kündigt noch den Versuch einer *Bestimmung der dritten nota ecclesiae in der deutschsprachigen Theologie seit dem Zweiten Vatikanum* an. Eine solche empirische Arbeit am Material sollte auch auf weniger als 624, wenn auch nicht allzu dicht beschriebenen, Seiten wahrhaftig zu mehr als einem „Versuch" geraten. Nötig wäre dazu allerdings die Sichtung der deutschsprachigen Ekklesiologie nach dem Konzil. Eine solche liefert der Vf. nicht. Das Vorwort benennt denn auch ein anderes Formalobjekt der Untersuchung als der Untertitel: Aufbauend auf einer Interpretation der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils im ersten Teil der Arbeit (73–322) soll im zweiten Teil (323–560) das „Wesen der Katholizität christologisch (sakramental)" bestimmt werden (6). Die Einleitung schließlich stellt als Ergebnis der Analyse der Konzilstexte im ersten Teil der Diss. „die These in den Raum [...], ob die Katholizität nicht als hermeneutischer Schlüssel zur rechten Interpretation der ekklesiologischen Grundlinien des Konzils verstanden werden kann" (67). Im alltäglichen Sprechen können Thesen natürlich als grammatische Fragen formuliert werden. In der Theologie sollte man solche Ungenauigkeiten deshalb vermeiden, weil eine These zu formulieren eine andere Sprechhandlung ist als die Suggestion einer Vermutung. Eine These wird zur Diskussion gestellt. Eine Suggestion will Denken und Diskussion gerade vermeiden. Eine Suggestion, die dann noch mit dem Anspruch auftritt „die rechte Interpretation" autoritativer kirchlicher Texte anzuleiten, ist verständlicherweise mit großer Vorsicht zu behandeln. Der Vf. will suggerieren, dass der vom Vf. nicht wirklich bestimmte Begriff der Katholizität hermeneutische Leitfunktion für die gesamte Ekklesiologie übernehmen könne. Diese Hypothese will der Vf. – so die Einleitung – im zweiten Teil der Diss. dadurch stützen, dass nicht nur die konziliaren Begriffe von „Volk Gottes", „Leib Christi" und „communio" in „Zusammenhang [...] gebracht" werden mit dem Begriff der Katholizität (67), sondern dass vielmehr „erstmals ausgewählte deutschsprachige Beiträge nachkonziliarer systematischer Theologie" in die – nach Einschätzung des Vf.s – so entstehende „systematische Zusammenschau" (67) einfließen. Mit unschärferen Begriffen kann ein gedanklicher Zusammenhang kaum noch beschrieben werden! Die Ungenauigkeit der Begrifflichkeit steht im schreienden Gegensatz zum systematischen Anspruch des Vf.s, der davon spricht, sein zweites, drittes und viertes Kap. böten eine „Synthese", die die Ausgangsthese belege (67). Eine Synthese belegt allerdings keine These, sondern beinhaltet deren Aufhebung in einen größeren Verstehenszusammenhang. Der Vf. meint sachlich wohl eher eine Stützung der These durch Bereitstellung weiteren, *ausgewählten* Materials. Nicht anders aber funktioniert ein hermeneutischer Zirkel. Gerade in der Frage der Bestimmung des Katholizitätsbegriffes aber läuft ein hermeneutischer Zirkel auf einen *circulus vitiosus* hinaus, weil ja gerade bei den *notae ecclesiae* die Kommunikationsfähigkeit *mit anderen Konfessionen*, die der Vf. selbst in seinem letzten Kap. fordert (520–560), unabdingbar ist. Was soll hier eine zirkuläre Selbstbespiegelung und Selbstbestätigung eines ausgewählten innerkatholischen Zirkels mit ausgewähltem innerkatholischem Material an theologischem Fortschritt bedeuten?

In methodischer Hinsicht lässt der Vf. jede wirklich kritische Selbstreflexion vermissen. Die zirkuläre Argumentation bleibt selbstbestätigend. Immer wieder wird „der begrenzte Rahmen dieser Untersuchung" (147) angeführt, um zu begründen, warum eine Auswahl an Referenzautoren zu treffen war. Warum hat keiner der beiden Gutachter einen so absurd sinnfreien Titel wie den des ersten Teils („Die Katholizität als Integral aller wesentlichen ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils" [70]) beanstandet?

In inhaltlicher Hinsicht strebt der Vf. eine maximale Entkonkretisierung des Begriffes der Katholizität bei gleichzeitiger Aufladung des Begriffes mit theologischem Gewicht an: Jesus Christus selbst wird mit Hans Urs von Balthasar als *concretum universale* der innergöttlichen Liebe (360) expliziert, mithin also als selbst „katholisch" („Die Katholizität Christi" [358]). Die Kirche wird verstanden als „zu verwirklichende personale Christusrepräsentation" (374), ja, unter Absehung von jeder Spur ökumenischer Problemsensibilität als ihrem „Wesen" nach „fortlebender Christus" (515; unter Berufung auf einen Aufsatz Peter Henricis). Diesem Maximum an universalem Gewicht entspricht ein Minimum an Konkretheit, wie sich denn die so gepriesene, göttliche Katholizität in der Kirche verwirklichen soll. Die Frage ist umso drängender, als der Vf. bemerkenswerterweise gerundivisch von einer „zu verwirklichenden" Christusrepräsentation in der Kirche spricht. Aber tatsächlich muss an eine Ekklesiologie ja das Erfordernis eines gewissen Maßes an pragmatischer Konkretheit gestellt werden, weil Kirche ja nicht nur geglaubt, sondern auch gestaltet wird. Wo aber eine Ekklesiologie sich der Konkretheit hinsichtlich der Frage völlig verweigert und sich stattdessen in abstrakten Wesensbestimmungen erschöpft, kann sie am Ende auf die Frage nach der „Katholizität der Kirche als ökumenische Brücke" (455) „die Anerkennung der geschichtlich gewordenen Vielfalt der Kirchen nicht als kirchentrennend, sondern als ‚katholische Bereicherung'" fordern (515). Damit meint der Vf. nicht die katholische Akzeptanz des Einheitsmodells der „Versöhnten Verschiedenheit", sondern er beeilt sich hinzuzufügen: „Zugleich muss aber auch redlich danach gefragt werden, was die notwendigen Grenzen jener Verschiedenheiten sind, damit diese Einheit [in Christus; R.M.] [hier fehlt bei Schultheis wohl ein „nicht"!] gefährdet oder gar aufgehoben wird." Am Ende bleiben alle Fragen nach der konkreten Norm des Kirche-Seins offen.

Für die Konkretion des Katholizitätsverständnisses ist die *subsistit*-Debatte zu LG 8 nicht unwichtig. In ihr positioniert sich der Vf., indem er das sakramentale Selbstverständnis der katholischen Kirche für die *subsistit*-Frage in den Vordergrund stellt, obwohl LG 8 nicht auf die Wesenseigenschaft der Kirche als Sakrament abhebt, sondern auf die geschichtliche Einsetzung der Kirche durch Jesus Christus. Das sakramentale Selbstverständnis aber werde von den Kirchen der Reformation nicht in Anspruch genommen, sodass mit einer exkludierenden *subsistit*-Interpretation den Kirchen der Reformation nichts abgesprochen würde, was diese für sich beanspruchten. Den eigenartigen Widerspruch, dass zur Klärung der *subsistit*-Frage in diesem Sinne ein konkretes Verständnis der fortgesetzten Inkarnation notwendig ist, obwohl der Vf. doch durchgängig bemüht ist, ein universales Verständnis der Kirche durch Entkonkretisierung zu plausibilieren, bescheidet der Vf. mit der abstrakten These, die ganz nebenbei auf der Identifikation von Sein und Unsichtbarkeit zu beruhen scheint: „Die der Kirche von Christus her im Heiligen Geist zukommende Katholizität muss notwendig inkarnieren, will Kirche nicht nur ontologisch katholisch sein, sondern sich als ‚katholische' *erweisen* und zu *erkennen* geben." (243)

Insgesamt handelt es sich bei dieser Diss. um ein Buch, das von einer erkennbaren, frischen katholischen und kirchlichen Glaubensfreude getragen ist. Es fehlt dem Vf. aber deutlich an Problemsensibilität und Gesprächsfähigkeit über die Grenzen eines sehr engen innerkatholischen Milieus hinaus.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, hg. v. Ulrike Link-Wieczorek. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 210 S., pb. € 39,00 ISBN: 978-3-7887-2942-4

Der Titel dieser Dokumentation der Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie vom 16.–18. Februar 2015 in Berlin verweist bereits auf die Weite seines Gegenstands: Zusätzlich zu einer theologischen Aufarbeitung des Schambegriffs werden weitere anthropologische, hamartiologische und soteriologische Fragestellungen in Angriff genommen.

Bei so breiter Stoßrichtung bestehen zwei Gefahren, welchen der Band schon prima vista nicht völlig entgeht: zum einen die selektive Wahrnehmung gegenwärtiger Forschung, zum anderen das Zerfasern bzw. die Vereinzelung der Beiträge. Neben einer Phänomenologie des sehr vielfältigen und keineswegs immer mit Schuld bzw. Sünde korrelierten Phänomens der „Scham" durch den Sozialwissenschaftler *Stephan Marks* stehen – oft ohne innere Bezüge – religionsgeschichtliche, systematisch-theologische, exegetische und pastoraltheologische Erwägungen zu Scham und/oder (!) Sünde, Schuld und Vergebung sowie eine lose Reihe kleinerer Statements aus der Tagung nebeneinander. Nicht alles ist dabei neu (da andernorts bereits ähnlich oder nahezu identisch veröffentlicht), einiges aber überaus lesens- und bedenkenswert.

Auf die Einleitung durch die Hg.in *Ulrike Link-Wieczorek* folgt zunächst ein religionsgeschichtlicher Beitrag von *Theo Sundermeier*, der aufs Neue und mit anschaulichen Beispielen Scham- und Schuldkulturen differenziert und beiden bestimmte Religionsformen zuordnet (Scham – kollektivistische Kultur – Primäre bzw. Volksreligion gegenüber Schuld – individualistische Kultur – Sekundäre bzw. Universalreligion).

Die anschließende, bereits angeführte Untersuchung zum Phänomen der Scham durch *Stephan Marks* (33–42) – der ursprünglichen Entstehung und Publikation dieses Vortrags geschuldet mit Fokus auf die Schule – liest sich mit großem Gewinn, hätte aber ruhig noch umfänglicher ausfallen und so das Herz des Tagungsbandes werden können. Die aufgestellten Typologien (etwa „gesunde" gegenüber „traumatischer" Scham, vier Formen der Scham entsprechend den menschlichen Grundbedürfnissen nach Anerkennung, Schutz, Zugehörigkeit und Integrität) schaffen Ordnung im weiten Feld des Phänomens, werden aber leider kaum von den anderen Vf.n aufgegriffen.

Nach den auch für katholische Seelsorger/innen sehr beherzigenswerten poimenischen Überlegungen zur Scham von *Dagmar Zobel* (43–57) folgen fünf systematisch-theologische Beiträge, welche die Hg.in zu Recht als „höchst unterschiedlich[…]" (20) qualifiziert. Hier kommen mit *Julia Enxing* (111–125; ein überaus anregender Blick auf Schuld und Sünde in der Prozesstheologie Marjorie Suchockis) und *Katharina Peetz* (59–76; Scham und Schuld im Kontext des Genozids in Ruanda) auch zwei junge katholische Theologinnen zu Wort, die gemeinsam mit der Hg.in und dem ebenfalls beitragenden *Dominik Gautier* (127–136; christologische Erwägungen zur Scham mit Karl Barth und James H. Cones „Black Theology") zum DFG-Netzwerk „Schuld ErTragen. Die Kirche und ihre Schuld" gehören. *Christina-Maria Bammel* befasst sich in Anlehnung an ihre Diss. über die theologische Bedeutung der Scham mit dem Phänomen der „Fremdscham" im Sinne stellvertretender oder gemeinschaftlicher Scham (77–91), während *Michael Beintker* einen kurzen, aber sehr profilierten Abriss des reformatorischen Sündenverständnisses liefert und Scham, Schuld und Hoffnung in diesem Kontext verortet (dazu später mehr).

Die beiden exegetischen Aufsätze befassen sich – es zeigt sich erneut die gewisse thematische Unschärfe des Oberthemas – mit Scham im AT (*Ruth Poser*; 137–154) und Vergebung im NT, näherhin im Matthäusevangelium (*Moisés Mayordomo*; 155–173). Poser verweist auf die differenzierte Wahrnehmung von Phänomenen wie Scham und Schuld im AT jenseits der vereinfachenden Dialektik von Scham- und Schuldkulturen und exemplifiziert dies anhand je eines Textes aus den drei Teilen der Hebräischen Bibel. Ihre gelungene Auslegung von Gen 2–3 („‚Sündenfall' oder ‚Fall in die Scham'"?) zählt – zumal dies ja die Referenzstelle par excellence für die Verbindung der titelgebenden Themen ist – sicher zu den stärksten Passagen des Bandes. Der Beitrag Mayordomos schlägt einen weiten Bogen vom Charlie Hebdo-Cover „Tout est pardonné" über Hannah Arendt sowie zeitgenössische und antike (!) Vergebungsverständnisse zurück zum ntl. und dann noch einmal spezifisch matthäischen Verständnis. Als zentral bei Mt identifiziert er die soziale Dimension von Schuld und Vergebung sowie die menschliche Vergebungspraxis als Voraussetzung der göttlichen in der 5. Vater-Unser-Bitte – womit freilich, wie er hervorhebt, „die theologisch-architektonische Ordnung" (169) der Rechtfertigungslehre ins Wanken gerät.

Es folgen noch, sozusagen zur Konkretisierung der Theorien, abschließende Kurzstatements zu diversen Themen der Versöhnung (Deutsche Einheit, deutsch-polnisches Verhältnis, Umbruchsprozesse in Mitteleuropa, Aktion „Sühnezeichen Friedensdienste" und Zwangsarbeit) und eine Predigt zu Röm 3,9–10.

Der Band als Ganzer hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck: Ein sehr weites thematisches Feld (oder nicht doch mehrere?) wird aufgerissen und teils gewinnbringend beackert, doch bleiben der Zugriff – wohl unvermeidlicherweise bei solcher Themenfülle – selektiv und die thematisch sehr unterschiedlichen und auch nicht spannungsfreien Beiträge ein wenig isoliert stehen. Es ist zu bedauern, dass Austausch und Diskussion, die im Tagungsrahmen sicher stattgefunden haben, hier nicht dokumentiert sind.

Aus systematisch-theologischer Sicht böte bspw. der Beitrag Beintkers mit seiner konsequent reformatorischen Anthropologie und

Hamartiologie Reibungsfläche: Alles (!) menschliche Handeln ist sündenkontaminiert und vergebungsbedürftig, es gibt keine Grade von Schuld oder Sünde, Schuldeinsicht (und damit Verantwortung?) ist erst auf Basis der Erkenntnis der Gnade möglich, die „Welt Gottes" ist Neuschöpfung, in der alle Schuld und Sünde „in der Vergessenheit versinken" wird (104f), der Mensch ist – mit Luthers *De homine* – definiert über die (ergangene?) Rechtfertigung (*hominem iustificari fide*). Wie verhält sich eine solche Position zu den exegetischen Befunden etwa aus dem Matthäusevangelium (Mayordomo) oder zu prozesstheologischen Erwägungen (Enxing)? Wie verhält sie sich zu den Überlegungen zur Überwindung negativ-destruktiver Scham (Marks, Zobel), wie zu einer schöpfungs-, und nicht mehr rechtfertigungstheologischen Begründung der Menschenwürde (nochmals Zobel)?

Am Ende der Lektüre stehen die Leser/innen so angeregt vor weiterführenden, gewichtigen Fragen, was freilich weit mehr als nichts ist.

Marburg Markus Lersch

Hoffnung auf Vollendung. Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger, hg. v. Gerhard Nachtwei. – Regensburg: Pustet 2015. 286 S. (Ratzinger-Studien, 8), geb. € 29,95 ISBN: 978-3-7917-2732-5

Gerhard Nachtwei, heute Propst der Pfarrei St. Peter und Paul in Dessau, hat bereits 1986 unter dem Titel *Dialogische Unsterblichkeit* eine theologische Diss. zur Eschatologie und Theologie Joseph Ratzingers vorgelegt (Erfurter Theologische Schriften, 54). Jetzt fungiert er als Hg. jener Vorträge, die auf dem im Juni 2013 vom *Institut Papst Benedikt XVI.* in Kooperation mit der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt veranstalteten Symposium im traditionsreichen *Coelicum*, dem spätmittelalterlichen Hörsaal genannter Fak., gehalten wurden. Das Symposium, veranstaltet anlässlich des Erscheinens von Band 10 der „Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften" (JRGS), stand unter dem Thema „Eschatologie und Theologie der Hoffnung".

Einleitend erinnert der Hg. daran, unter welch dramatischen Umständen er seine Diss. über die Eschatologie R.s in der DDR geschrieben und wie sehr ihn damals dessen *Einführung in das Christentum* begeistert habe. V. a. sei das dort meisterhaft dargelegte Ineinander von Theologie, Praxis und Spiritualität hilfreich und zukunftsweisend gewesen. Hier stimme die Dogmatik ebenso wie die Pastoral; und beide korrespondierten und konkordierten miteinander. Wer das Wort Gottes zu verkünden habe, müsse genau darüber Rechenschaft ablegen: „Was ist das Evangelium, das wir zu verkünden haben? Und in welcher Situation befinden sich Menschen, denen wir es verkünden wollen? Wozu ist die Kirche da? Und wozu ist sie heute da?" (8)

Gerhard Nachtwei analysiert in seinem ersten Beitrag (13–39) die Situation des Menschen v. a. im Osten Deutschlands und schildert seine Erfahrungen mit der Theologie R.s. *Josef Lam Cong Quy* reflektiert das Zeitverständnis nach R. und geht dabei besonders auf den bemerkenswerten Vortrag ein, den dieser 1998 im münsterländischen Ahaus anlässlich des 70. Geburtstags von Johann Baptist Metz über „Das Ende der Zeit?" gehalten hat (JRGS 10, 602–619). Deutlich wird herausgearbeitet, dass und inwieweit R. vom Zeitverständnis Augustins von Hippo beeinflusst sei und von dort her – in kritischer Orientierung und gleichzeitiger Distanzierung zu Martin Heidegger – die Gegenwart zu analysieren verstehe. Auch die „Baugesetze der Geschichtstheologie Joseph Ratzingers" sind augustinischer Provenienz, wie *Ludwig Weimer* plausibel nachzuweisen vermag (55–74). *Michaela C. Hastetter* greift einfühlsam die eschatologische Pilger-Metaphorik im Werk Benedikts XVI. auf, entdeckt ihre anthropologische Dimension und gewinnt so neue Impulse für die Wallfahrts- und Pilgerpastoral (75–94). Der Mensch in diesseitiger Existenz ist *homo viator*. Der Mensch ist zeit seines Lebens *in statu viatoris*. Er ist noch nicht am Ziel des Weges, noch nicht *in statu comprehensoris*. Wer *comprehensor* ist (vgl. Phil 3,13), hat das Ziel erreicht: die Vollendung in Christus.

Thomas Marschler wendet sich mit erlesener Kenntnis der mittelalterlichen Theologie dem Seelenbegriff zu, der in der Eschatologie R.s in der Tat zentral ist (97–124), während *Christoph Gestrich* gerade anhand dieses Verständnisses von Geist-Seele erhebliche Defizite in zeitgenössischen Eschatologien ausfindig macht (125–146). *Wilko Teifke* greift den Gedanken von der „Memoria-Zeit" als Zeit des Menschen auf und veranschaulicht so einen zentralen Aspekt der individuellen Eschatologie R.s im Gegenüber zu zahlreichen anderen eschatologischen Entwürfen der Gegenwart (147–161). Daran schließt sich die von *Michael Stickelbroeck* gestellte Frage nach der „Auferstehung des Leibes in realer Identität nach Thomas von Aquin" an (162–183).

Die letzten drei Beiträge zentrieren sich um das aus eschatologischer Perspektive gefasste Thema „Erlösung: Zwischen Utopie und Hoffnung". *Siegfried Wiedenhofer* stellt dabei kenntnisreich „Joseph Ratzingers Auseinandersetzung mit Politischer Theologie und Befreiungstheologie" dar (187–245), während *Veit Neumann* R.s kritische Ausführungen zu bestimmten Befreiungstheologien als den Versuch darstellt, den „Glauben vor einem totalisierenden System des Geistes" zu schützen, „das sich als *Praxis* versteht" (246–258). *Josef Kreiml* wendet sich schließlich der Enzyklika *Spe salvi* zu, die er als „reife Frucht eines langen Denkweges" bezeichnet (259–282).

Das Buch bietet einen tiefen Einblick in die Theologie R.s generell und seine Eschatologie speziell. Zwei Phasen seines Denkens lassen sich differenzieren: In einer ersten Denkphase (von der Zeit des Konzils bis zum Ende der 1960er-Jahre) geht es ihm v. a. um theologische Neuansätze, die, formuliert im Blick auf die Eschatologie, dazu beitragen, die neuscholastischen Denkschemata im Rekurs v. a. auf biblisch-patristische Konzeptionen zu überwinden und die ursprüngliche Vollendungshoffnung der Christen wiederzugewinnen. In einer zweiten Phase wird die Grundoption auf vollendete Erfüllung des ganzen Menschen in der Begegnung mit dem Auferstandenen gegenüber neueren theologischen Entwicklungen abgesichert: einerseits gegenüber gewissen politischen Theologien, namentlich bestimmten Befreiungstheologien, die die christliche Hoffnung auf Vollendung lediglich als die Welt verändernde aktive Tat des Menschen und somit als politische Hoffnung zu proklamieren suchen, andererseits gegenüber einem strengen, die Tradition nahezu komplett ausschließenden Biblizismus, der „einer merkwürdigen Philosophie der Zeitlosigkeit" und der „Auferstehung im Tod" das Wort redet.

Theologie darf nicht auf Eschatologie reduziert werden. Gott ist nicht bloß absolute Zukunft, sondern auch absolute Herkunft. Die eschatologische Aussicht darf nicht so tun, als gäbe es hier nichts zu erinnern und nichts zu danken. Sie darf vor lauter Sehnsucht nach dem Ausstehenden nicht den Grund des Hoffens aus den Augen verlieren. Gott wohnt bereits unter uns, in seinem offenbarenden Wort und im Sakrament. So gilt zu Recht nicht der theologischen Kritik das letzte Wort, sondern der christlichen Hoffnung. Diese lebt, wie schon die frühe Arbeit N.s herauszuarbeiten vermochte, aus dem Gespräch mit Gott, mit einem Gott, der zunächst selbst das Wort an uns gerichtet hat. Zu glauben, dass Christus wahrhaft von den Toten auferstanden ist, zu hoffen, dass wir teilhaben an seinem Leben und in ihm und durch ihn zum Vater gehen, dazu ist von sich aus niemand imstande, es sei denn kraft des Heiligen Geistes. Menschliches Leben ist Antwort auf das Wort und kulminiert im christlichen Gebet. „Ein verzweifelter Mensch betet nicht mehr." Hoffnungslos verlässt er sich nur auf sich selbst. „Wer betet, hofft auf eine Güte und eine Macht, die über sein eigenes Vermögen hinausgehen. Gebet ist Hoffnung im Vollzug": Adveniat regnum tuum.

Eichstätt Manfred Gerwing

Spiritualität

Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, hg. v. Heinz Streib / Barbara Keller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 282 S. (Research in Contemporary Religion, 20), geb. € 80,00 ISBN: 978-3-525-60453-3

Auf den Tag genau zehn Jahre nach Abschluss des II. Vatikanischen Konzils und der Promulgation seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* veröffentlichte Papst Paul VI. am 8.12.1975 mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* das nachsynodale Schreiben zur Weltbischofssynode vom Herbst 1974, in dem er den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" als „das Drama unserer Zeitepoche" (EN 20) hervorhebt. Gewiss schon früher, aber nun auch lehramtlich geboten, gehört die Suche nach autonomen religiösen bzw. spirituellen Thematisierungen unseres „säkularen Zeitalters" (Ch. Taylor) zu den herausfordernden Feldern theologischer Forschung. Daher weckt der Titel des vorliegenden Bandes vermutlich die unmittelbare Neugier aller, die sich für Schnittstellen zwischen Kirche/Theologie und zeitgenössischer Kultur interessieren, weil dieser mittels des Spiritualitätsbegriffs möglicherweise Neuentdeckungen auf den benannten Brückenköpfen verheißt. Solche Entdeckungen gehören dann auch zum dezidierten Zielspektrum der mit diesem Band ausgewertet vorliegenden, vorwiegend empirisch arbeitenden Bielefelder Studie zur Semantik und Psychologie von Spiritualität in Deutschland. Die Vf. beschränken dabei ihre konzeptionell-theoretischen Vorüberlegungen auf ein bewusstes Minimum (Teil I, 19–37), weil sie in erster Linie und „entschieden von den Menschen auf der Straße […], von ihrem Selbstverständnis und ihren erzählten Erfahrungen" (15) ausgehen möchten. Damit geht es ihnen zentral um Spiritualität als Selbstattribution in wissenschaftlicher Reflexion.

Die Studie teilt sich insgesamt in drei große Blöcke. Der erste Teil erfüllt zwei Funktionen: einmal wird der Begriff „Spiritualität" theoretisch hergeleitet, zudem

werden die quantitativen Forschungsergebnisse bzgl. subjektiver Spiritualitätsdefinitionen der Probanden referiert (19–114). Den Hauptteil markieren sodann qualitativ angelegte Fallstudien (117–228). Das Schlusskap. (231–246) präsentiert komprimierte Ergebnisse und benennt weitere Desiderate auf dem Feld der Spiritualitätsforschung. Ein Anhang gewährt vertiefte Einblicke in Forschungsdesign, Methodiken und weitere Eckdaten der vorliegenden Studie, insbes. zur Mystizismusskala.

Im Einzelnen beinhaltet der *erste Teil* – ausgehend von der quantitativ hergeleiteten Beobachtung, dass Spiritualität als attraktive Selbstbeschreibung für Menschen inner- wie außerhalb kirchlicher bzw. religionsgemeinschaftlicher Grenzen firmiert – eine Definition des Spiritualitätsbegriffs. Spiritualität wird als eine Variante von Religion verstanden, wodurch ein sehr weiter Religionsbegriff angenommen wird, der im Anschluss an Th. Luckmann und H. Knoblauch ein substantielles Verständnis weder voraussetzt noch ausschließt. Wesentlich sind Transzendierung und – mit P. Tillich gesprochen – ein „ultimate concern". Damit werden Spiritualitätsformen sowohl mit primär horizontaler als auch vertikaler Transzendenz wahrnehmbar. Insgesamt lassen sich zehn Semantisierungen von Spiritualität (Abb. 2.1 auf S. 51) kategorisieren, die sich in drei Oberkategorien zusammengefasst finden (63): Spiritualität kann innerhalb des Forschungsraumes a) in Kontinuität wie (bisweilen protesthafter) Opposition zu gelebter (zumeist christlicher) Religion stehen, sie kann b) vertikal- (Gottes-, Mächte- bzw. Götterglaube) wie horizontal-transzendent verstanden werden (All-Verbundenheit mit dem Universum bzw. der Natur und Bezogenheit auf natürliche hintergründige, überphysikalische Energie oder Sphären), oder kann sich c) mystisch nach innen richten und dort ein unspezifisches, eher innerweltliches Jenseits meinen sowie nach außen orientiert horizontale zwischenmenschliche Achtsamkeit und Fürsorge bedeuten. Hieraus folgern die Vf., dass Spiritualität als „privatisierte, erfahrungsorientierte Religion in der Kontinuität mit dem Mystizismus verstanden und operationalisiert werden kann" (83). Im Folgenden sollen vor diesem Hintergrund die qualitativen Forschungsdaten mit Hilfe eines Koordinatensystems bestehend einerseits aus der Mystizismusdefinition R. W. Hoods (y-Achse) und andererseits der aus der klinischen Persönlichkeitsforschung bekannten Kategorie „Offenheit für Erfahrung" nach P. T. Costa und R. R. McCrae (x-Achse) abbildbar werden (Abb. 5.2 auf S. 107).

Der *zweite Teil* ermittelt mit Hilfe von 773 Fragebögen und 48 „Faith Developing interviews" fünf verschiedene Kategorien selbstattributiver Spiritualitätsauffassungen, die sich im Laufe des dritten Teils zusammengefasst finden. Neben der Semantik von Spiritualität wurden hier auch deren nächstliegenden psychologischen Korrelate sowie entsprechende biographische Verortungen und Kontextualisierungen erfragt: „‚Spiritualität' bei lebenslanger Religiosität" (117–139), was dem Typus „mehr Religiöse als Spirituelle" entspricht (dazu erläuternd 241); „‚Spiritualität' und religiöse Suche" (141–161) = Typus: „ebenso religiös wie spirituell" (242); „‚Spiritualität' in individuellen Aneignungen und lebenslangen Projekten" (163–185) = Typus: „mehr Spirituelle als Religiöse und Non-Theistische" (242); „Atheistische ‚Spiritualität' als intellektuelle Redlichkeit" (187–208) = Typus: „mehr spirituelle AtheistInnen und Non-TheistInnen" (242); „Ohne ‚Spiritualität': Verantwortung über das eigene Leben hinaus, im Hier und Jetzt" (209–228) = Typus „weder religiös noch spirituell" (243).

Der *dritte Teil* will primär einschätzen, welchen Beitrag die „für die deutsche Landschaft relativ [...] neue Option für Spiritualität leistet" (231). Somit steht die Frage eines potentiellen semantischen Mehrwertes von Spiritualität aus der Perspektive der Befragten im Fokus. Dieser wird – typologieübergreifend – insbes. in einer Art „Spielraum für Artikulationen und Erkundungen persönlich erfahrener Transzendenzen" (245f) ausgemacht, den Spiritualität für die Probanden zu eröffnen imstande ist.

Der große Gewinn der vorliegenden Studie besteht zweifelsohne in ihrem konsequent induktiven Vorgehen, das quantitative und qualitative Methoden gekonnt kombiniert. Die Forscher/innen möchten alles als Spiritualität wahrnehmen und reflektieren, was ihnen ihre Probanden als solche definieren und sich schließlich – so ein wesentlicher Befund – als in sich völlig heterogen darstellt.

Mit Hilfe eines weiten, insbes. funktionalen Religionsbegriffs werden diese Spiritualitätsdefinitionen als dessen Unterformen wahrnehmbar. Dabei drängt sich allerdings der Eindruck auf, dass die Weite der Begriffe auch deren Unschärfe bzw. Un(ter)bestimmtheit bedingt. Eine Kritik, die bezeichnenderweise ebenfalls von Befragten selbst geäußert wurde (244f). Auch der Rez. konnte nicht durchgängig den bedeutungsmarkanten Unterschied zwischen der zugrunde liegenden Religiositäts- und in Abgrenzung davon bzw. Entsprechung dazu die Charakteristika einer entsprechenden Spiritualitätsdefinition ausmachen (vgl. dazu exemplarisch die oben angeführte Definition von Spiritualität auf S. 83, die einem individualisierten bzw. funktionalen Religionsbegriff nahekommt).

Womöglich sind solche Unschärfen, die die Vf. für die Empirie selbst benennen (52; 246), innerhalb einer „liquid modernity" (Z. Baumann) ein Zeichen der Zeit – sie helfen wissenschaftlich allerdings wenig weiter. Hier wäre vermutlich mittels näherer begrifflicher bzw. definitorischer Klärungen vorab die Unterschiedlichkeit dessen, was die befragten Probanden subjektiv als Spiritualität verstehen, distinguierter wahrnehmbar geworden und – bei allen Flüchtig- und Übergängigkeiten innerhalb der dargebotenen reichen Phänomenologie – schließlich der Ertrag der Studie kategorial besser konturierbar geworden. Vielleicht hätte eine verstärkte Wahrnehmung der breiten religionssoziologischen Diskussion die Herleitung prägnanter Spiritualitätsbegriffe ermöglicht, die ggf. in einem fruchtbaren Diskurs mit der Empirie gemündet wären.

Unbeschadet solcher Desiderate bietet die hier vorliegende Spiritualitätsstudie sehr reiches und umfassend methodisch aufbereitetes empirisches Material, das Grundlagen für weitergehende theologische Spiritualitätsforschungen bereitstellt.

Münster Jan Loffeld

Gesundheitssorge und Spiritualität im Krankenhaus, hg. v. Walter Schaupp / Wolfgang Kröll / Johann Platzer. – Innsbruck: Tyrolia 2014. 196 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 26), pb. € 18,00 ISBN: 978–3–7022–3290–0

Das Thema „Spiritualität" ist zu Beginn des 21. Jh. s. auch im säkularen Krankenhaus angekommen. Inspiriert durch hochaktuelle Entwicklungen im angloamerikanischen Raum, die sich v. a. über England und die Niederlande schnell nach Europa ausbreiteten, hat eine neue Offenheit für Spiritualität/Religiosität auch den deutschsprachigen Raum zunächst im Sektor Palliative Care/Palliativmedizin und von dort aus im gesamten Krankenhausbereich erreicht. Unter der Bezeichnung „Spiritual Care" wird inzwischen selbst von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) dafür plädiert, den Menschen als ein ganzheitliches Wesen mit körperlichen, psychischen, sozialen und spirituellen Bedürfnissen wahr- und ernstzunehmen, weshalb auch die Dimension der individuellen Spiritualität besonders im medizinischen und pflegerischen Handeln zu berücksichtigen und dementsprechend zu finanzieren sei. Mit vorliegendem Sammelband, der ausdrücklich von einer Kath.-Theol. Fak. unter dem Label „Theologie im kulturellen Dialog" in Österreich herausgegeben worden ist, haben die Hg. (zwei katholische Theologen und ein Medizinethiker) eine Art interdisziplinär angelegte Streitschrift für die Berücksichtigung individueller Spiritualität im hochkomplexen System Krankenhaus vorgelegt. Eine Streitschrift, die dazu geeignet ist, über alle Fachgrenzen hinweg eine äußerst kontrovers geführte Diskussion auszulösen.

In zehn sehr unterschiedlichen und deshalb einander bereichernden Beiträgen wird die Thematik „Spiritualität im Krankenhaus" systematisch eingekreist. Den Auftakt macht der renommierte katholische Theologe und Mediziner *Walter Schaupp*, der die „Wiederkehr des Religiösen" in unserer Gesellschaft unter Verweis auf soziologische Forschungsergebnisse diagnostiziert und die daraus resultierenden Herausforderungen für das Gesundheitswesen insgesamt aufzeigt. Darauf aufbauend plädieren Ärztinnen und Ärzte aus unterschiedlichen Fachdisziplinen sowie Psycholog/inn/en für eine Gesundheitssorge, die die individuelle Spiritualität gerade im Krankenhaus nicht aus dem Auge verliert. Der Argumentationsduktus reicht von grundsätzlichen Überlegungen zum Menschenbild, das gegenwärtig in der Medizin vorherrscht (*Monika Glawischnig-Goschnik*), über die Bedeutung der spirituellen Dimension in der Betreuung von Patienten mit chronischen Hautkrankheiten (*Elisabeth Aberer*) bis hin zur Vorstellung der Ergebnisse aktueller empirischer Befragungen von Mitarbeiter/inne/n im Krankenhaus (*Ursula Viktoria Wisiak*; *Wolfgang Kröll / Sabine Ritter*). Zu Wort kommt zudem einer der bekanntesten Protagonisten von Spiritual Care in Deutschland: *Eckhard Frick*, der als Mediziner, Theologe und Jesuit gemeinsam mit seinem evangelischen Kollegen Traugott Roser den ersten Lehrstuhl für Spiritual Care an der Medizinischen Fak. in München vorangetrieben hat und in diesem Band ein flammendes Plädoyer für Spiritual Care als neue Querschnittsaufgabe aller Berufsgruppen im Krankenhaus hält. Dass die Berücksichtigung der spirituellen Dimension nicht nur für Patient/inn/en und deren Angehörige, sondern auch für Mitarbeiter/innen besonders in Krankenhäusern christlicher Trägerschaft höchst bedeutsam ist, verdeutlicht ein Interview, das von *Johann Platzer* mit *Rainer Kinast*, Leiter des Zentralbereichs Wertemanagement der Vinzenz Gruppe, geführt und in diesem Band hinterlegt worden ist. Das Ende des Sammelbandes wird wiederum von Theologen dominiert. Einem eher theoretisch ausgerichteten katholischen Grundlagenbeitrag zum Verhältnis von Wundern des Glaubens und Wundern der Medizin (*Josef Pichler*) folgen zwei praxisorientierte Beiträge. Während aus der Perspektive eines erfahrenen katholischen Krankenhausseelsor-

gers (*Bernd Oberndorfer*) die spirituelle Begleitung Sterbender in den Mittelpunkt gerückt wird, fokussiert der ebenso praxiserfahrene evangelische Krankenhausseelsorger *Herwig Hohenberger* stärker auf die Bedeutung und den Ort von Gebet und Ritualen in der individuellen spirituellen Begleitung von Menschen im Krankenhaus.

Mit diesem empfehlenswerten Buch haben sich die Hg. in die international gegenwärtig heiß diskutierte Frage eingeschaltet, ob Spiritual Care ein zukunftsfähiges Modell für moderne Krankenhäuser darstellt. Es ist ihnen gelungen, sowohl einen ökumenisch als auch einen interdisziplinär eingefärbten Diskussionsbeitrag über die Grenzen Österreichs hinaus zu liefern.

Zwei kritische Anmerkungen lassen sich trotz aller Wertschätzung nach Meinung der Rez.in dennoch nicht umgehen: 1. Dass aus dem medizinischen Sektor nur Ärztinnen und Ärzte und Psycholog/inn/en, jedoch keine Pflegenden zu Wort kommen, widerspricht letztlich dem Grundanliegen von Spiritual Care. Gerade die Berufsgruppe der Pflegenden ist es, die Spiritual Care-Aufgaben im Sinne einer spirituellen Anamnese alltagspraktisch zu übernehmen hat. Schade, dass ausgerechnet sie keine Berücksichtigung gefunden hat. Ihr Plädoyer für Spiritual Care hätte dem Buch noch mehr Nachdruck verliehen. 2. Es hätte dem Buch nach Meinung der Rez.in nicht geschadet, wenn auch kritischen Stimmen Platz eingeräumt worden wäre: Pro & Contra, damit Leser/inne/n ermöglicht wird, sich eine eigene Meinung zu bilden.

Vallendar Doris Nauer

Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie, hg. v. Isabelle Noth / Claudia Kohli Reichenbach. – Zürich: Theologischer Verlag 2014. 156 S., pb. € 21,50 ISBN: 978–3–390–17761–4

Palliative Care & Spiritual Care & Kirchliche Seelsorge – Pro & Contra – Möglichkeiten & Grenzen! Eine Diskussion, die in diesem Buch offen geführt wird. Wenn Spiritual Care künftig nicht nur im Palliativsektor, sondern im Gesundheitssektor insgesamt implementiert werden soll, was bedeutet dies für die haupt- und ehrenamtliche christliche Seelsorge? Wird sie überflüssig, weil spirituell zusatzqualifizierte Mitarbeiter/innen seelsorgliche Aufgaben mit übernehmen, weshalb weder die Bistümer/Landeskirchen noch die Krankenhäuser, Altenheime und Hospize in Zeiten finanzieller und personeller Ressourcenknappheit die Bereitschaft aufbringen werden, teure professionelle Spiritualitätsexpert/inn/en zu finanzieren? Der komprimierte Sammelband (acht Beiträge) ist das Resultat einer im Jahr 2013 ökumenisch ausgerichteten Tagung, die unter Beteiligung ausgewiesener Fachvertreter aus Theologie, Kirche und Medizin an der Ev. Theol. Fak. der Univ. Bern unter Mitarbeit des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) stattfand.

Die Beiträge sind nicht unterschiedlichen Kap.n zugeordnet, sondern so aneinandergereiht, dass ein Bogen von der Theorie zur Praxis gespannt wird. Um Begriffsklarheit zu schaffen, wird daher in einem ersten Beitrag (*Claudia Kohli Reichenbach*) aus theologischer Perspektive der Versuch unternommen, die für die Thematik zentralen Begrifflichkeiten „Palliative Care", „Spiritual Care", „Spiritualität" und „Religiosität" in Rückgriff auf den internationalen Diskussionsstand inhaltlich voneinander abzugrenzen. Dadurch wird den Leser/inne/n ermöglicht, sich selbst zu vergewissern, welches Verständnis von Spiritualität und Spiritual Care sie persönlich favorisieren. Die innovativen paradigmatischen Veränderungen, die die Palliative Care-Bewegung innerhalb der Medizin ausgelöst hat, werden den Leser/inne/n aus fachärztlicher Perspektive (*Lea Sigmann-Würth*) fundiert nahegebracht. Ein international renommierter Palliativmediziner (*Gian Domenico Borasio*) konnte zudem dafür gewonnen werden, Spiritual Care als künftige Aufgabe für Ärztinnen und Ärzte im Palliativsektor auszuweisen, wobei er provokative Thesen wie folgende in den Raum stellt: „Das Angebot von Spiritual Care und das Interesse von Ärzten an Spiritualität beruht nicht auf einer philosophischen, religiösen oder weltanschaulichen Vorstellung, sondern allein auf dem Nachweis, dass Spiritualität etwas mit Lebensqualität zu tun hat. Wenn das nicht der Fall wäre, dann würde sie aus dem Aufgabenbereich der Palliative Care gestrichen." (118)

Dass Spiritual Care eine ernstzunehmende Herausforderung für die christliche Seelsorge darstellt, lässt sich kaum verleugnen, weshalb aus theologischer Perspektive nicht nur Grundsatzüberlegungen zum christlichen Verständnis einer zeitgemäßen Seelsorge (*Manfred Belok*) vorgelegt werden, sondern auch ein deutliches Plädoyer (*Isabelle Noth*) dafür gehalten wird, Spiritual Care und Seelsorge weder in eins zu setzen noch Spiritual Care als Alternative zur Seelsorge auszuweisen. N. lässt daher ihren scharfsinnigen Beitrag mit folgendem Statement ausklingen: „Wenn Gian Domenico Borasio schreibt: ‚Spiritual Care ist weit mehr als konfessionell geprägte (christliche) Seelsorge', so möchte ich bei aller Sympathie und Unterstützung darauf hinweisen, dass Seelsorge noch bedeutend Anderes ist als medizinisch geprägte (westlich-säkulare) Spiritual Care." (115)

Wie es konkret gelingen kann, dass Seelsorge und Spiritual Care nicht in Konkurrenz zueinander treten, sondern z. B. in einem Spital Hand in Hand gehen können, wird anhand eines konkreten Praxisbeispiels sowohl aus seelsorglicher (*Pascal Mösli*) als auch aus medizinischer Sicht (*Steffen Eychmüller*) fokussiert auf die Chancen interdisziplinärer Kooperation beleuchtet.

Dass nicht nur Spiritual Care, sondern auch Palliative Care trotz weltweit zunehmender Akzeptanz inhaltlich durchaus kritisch hinterfragbar sind, zeigt sich in den kenntnisreichen und kämpferisch verfassten ethisch ausgerichteten zwei Beiträgen *Frank Mathwigs*. Sie fordern die Leser/innen unausweichlich dazu heraus, abzuwägen und Position zu beziehen.

Der Sammelband ist nach Meinung der Rez.in eine äußerst gelungene Dokumentation einer wegweisenden Fachkonferenz auf deutschsprachigem Boden. Das Bestechende an diesem Band ist, dass die Vf. aufeinander Bezug nehmen, sodass ein roter Faden spürbar wird. Bedauerlich ist wiederum, dass nur Mediziner/innen und keine Pflegefachkräfte und/oder Pflegewissenschaftler/innen zu Wort kamen. Da das kompakte Buch gut lesbar ist, ist es nicht nur Theolog/inn/en zu empfehlen!

Vallendar Doris Nauer

Religionspädagogik

Lebensweg, religiöse Erziehung und Bildung. Religionspädagogik als Autobiographie, hg. v. Horst F. Rupp / Susanne Schwarz. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2016. 400 S. (Forum zur Pädagogik und Didaktik, 6), geb. € 49,80 ISBN: 978–3–8260–5510–2

Mit diesem Buch wird die Reihe fortgesetzt, in der sich mittlerweile bereits über 100 religionspädagogisch Tätige vorstellten. Eine Besonderheit des vorliegenden sechsten Bandes ist ein ausführlicher Literaturbericht der beiden Hg., der den biographischen Essays vorangestellt ist. Darin wird auf 44 S. ein groß angelegter Überblick über „Stufen des Lebens" gegeben, der von antiken Schemata bis zur gegenwärtigen soziologischen und (entwicklungs-)psychologischen Theoriebildung reicht. Das Nebeneinander unterschiedlicher Forschungsansätze tritt hier deutlich hervor, ohne dass eine Synthese angestrebt wird. Ein gewisses Problem stellt bei dieser gründlichen und multiperspektivischen Ausarbeitung dar, dass der jeweils vorausgesetzte Religionsbegriff nicht reflektiert wird. Diesbezügliche Anfragen in den Religionswissenschaften und neuerdings auch in der Praktischen Theologie kommen nicht in den Blick. Insgesamt steht dieser Eingangsteil ohne Verbindung zum Folgenden. Er kann gut als Grundlagentext für ein entsprechendes Seminar dienen, ist aber für die autobiographische Präsentation von Religionspädagogik entbehrlich.

Im Zentrum des Bandes stehen 17 autobiographische Skizzen von 18 Religionspädagog/inn/en (ein Ehepaar, *Anita Müller-Friese* und *Peter Müller*, stellt sich in einem Doppelartikel vor). Ihnen sind jeweils eine Kurzbiographie und ein Porträtfoto vorangestellt, eine meist mehrseitige Auswahlbibliografie bildet jeweils den Schluss der 17 Skizzen. Dazu gibt ein Personenregister die Möglichkeit, interessanten Querverbindungen und Beziehungen auf die Spur zu kommen, die manche religionspädagogische Arbeit vertieft erschließen lassen. Die sich selbst vorstellenden Personen, zwischen 1944 und 1955 geboren, weisen schon in ihren Grunddaten auf gewisse Besonderheiten der Religionspädagogik hin. Neben Theolog/inn/en, die häufig auch weitere Fächer studierten, finden sich mit *Dietlind Fischer*, *Peter Fauser* und *Volker Ladenthin* auch drei Pädagogen. Dazu – und dies dürfte für das Profil des Faches nicht unwichtig sein – lehr(t)en nur vier der Dargestellten an Theol. Fak.en (katholisch: *Martin Jäggle*, *Werner Tzscheetzsch*; evangelisch: *Michael Meyer-Blanck*, *Friedrich Schweitzer*). Damit dominieren die Tätigkeiten in erziehungswissenschaftlichen o. ä. Fachbereichen bzw. an Instituten oder Schulen. Insgesamt überwiegt zwar die Zahl der in einem akademischen Lehramt Stehenden, doch sind bzw. waren auch fünf der Präsentierten außerhalb einer Hochschule tätig. Schon die bisher genannten Namen machen deutlich, dass sich hier sowohl evangelische als auch katholische Religionspädagogen vorstellen. Dazu tragen 13 Männer und 5 Frauen zu dem Band bei. Bei den Beiträgen der Frauen handelt es sich zudem meist auch um Berichte, wie sie in einem männerdominierten Bereich Fuß fassten bzw. vor welchen besonderen Hindernissen sie standen. Schließlich wirk(t)en drei der Vf./innen nicht in Deutschland, sondern in Österreich (*Hans-Ferdinand Angel*, *Martin Jäggle* und *Else Kögler*), was gerade im Zusammenhang interreligiösen Lernens von Interesse ist (siehe den entsprechenden Hinweis bei Angel, 73).

Wie nicht anders zu erwarten, spiegeln sich in den durchgehend sehr anschaulichen und zum eigenen Nachdenken anregenden Aufsätzen bestimmte kulturelle und gesellschaftliche Entwicklungen wider: angefangen bei der Politisierung der Studentenschaft in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jh.s über die Dritte Welt- und Öko-Bewegungen bis hin zu einem Neuaufbruch in den Erfahrungswissenschaften in den siebziger und achtziger Jahren. Dazu begegnen wiederholt Hinweise auf die Bedeutung der eigenen familiären Situation, v. a. der Kinder, für religionspädagogisches Entdecken und Theoriebilden. Schließlich kann der Band auch als ein biographisch

geprägter Bericht zur Erprobung der unterschiedlichen sog. religionspädagogischen Konzeptionen gelesen werden. V. a. ein hermeneutischer, thematisch-problemorientierter und symboldidaktischer Ansatz prägt die Generation der jetzt am Ende ihrer Berufstätigkeit stehenden bzw. vor kurzem pensionierten Religionspädagog/inn/en.

Durchgehend spielen Erfahrungen mit Kirche eine wichtige Rolle, und zwar sowohl bei den Berichten zum eigenen Aufwachsen als auch bei den Darstellungen zur Berufstätigkeit. Dabei treten auf evangelischer Seite wiederholt Pfarrhäuser als prägend hervor, auf katholischer Seite an traditioneller Frömmigkeit orientiertes Familien- und Gemeindeleben, das allerdings durch das II. Vaticanum einen wichtigen Impuls der Erneuerung erhielt. Bei den Schilderungen der eigenen Arbeit begegnet wiederholt eine problematische Seite von Kirche, insofern sie am Erhalt der eigenen Institution interessiert ist und sich nicht den Menschen zuwendet. Positiv fällt – v. a. bei evangelischen Beiträger/inne/n – die große Rolle kirchlich getragener religionspädagogischer Institute auf. Sie waren – zumindest für die hier präsentierte Generation, also in den achtziger und neunziger Jahren – wichtige Institutionen für die Entwicklung der Religionspädagogik. Dies dürfte der religionspädagogischen Arbeit bis heute ein besonderes Gepräge innerhalb der theologischen Disziplinen geben.

Insgesamt liegt hier ein in mehrfacher Hinsicht interessanter Band vor, in dem die informativen Beiträge bei weitem einige wenige, in dieser Gattung wohl unvermeidliche eitle Passagen überwiegen. Ökumenisch zeigt er die enge Verbundenheit, aber in manchem auch Verschiedenheit religionspädagogischer Arbeit in den beiden großen Konfessionen. Zeit- und kulturgeschichtlich tritt die Kontextualität religionspädagogischer Theoriebildung hervor. Wissenschaftstheoretisch werden lebensnah Modelle religionspädagogischer Arbeit vorgeführt, die sich in sehr unterschiedlicher Weise im Spannungsfeld von Theologie und Pädagogik verorten. Vielleicht am eindrücklichsten ist schließlich in diesem Fach die enge Verbindung von Biographie und wissenschaftlicher Arbeit. Die Arbeit als Religionspädagoge/Religionspädagogin scheint in besonderer Weise die Möglichkeit zu eröffnen, den eigenen „Lebensweg" und „religiöse Erziehung und Bildung" miteinander zu verbinden.

Münster Christian Grethlein

Grümme, Bernhard: **Öffentliche Religionspädagogik**. Religiöse Bildung in pluralen Lebenswelten. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 334 S. (Religionspädagogik innovativ, 9), pb. € 39,99 ISBN: 978–3–17–028921–5

Mit dem vorliegenden Band zieht Bernhard Grümme eine Zwischenbilanz seiner bisherigen religionspädagogischen Überlegungen, denn er stellt eine Mischung aus wenigen neuen und zahlreichen recycelten, d. h. bereits publizierten und für die vorliegende Veröffentlichung mehr oder weniger überarbeiteten, Texten aus seiner Feder dar. Das gemeinsame Motto dieser Textkomposition ist der Anspruch, das Geschäft der Religionspädagogik auf bildungstheoretischer Grundlage so zu denken, dass es auch in einer religiös pluralen Gegenwart noch aktuell und zeitgemäß ist.

Formal gliedert sich der vorliegende Band in sechs Abschnitte, die mit „wissenschaftstheoretische Grundlegung", „Kontextualisierung", „Hermeneutik", „Bildung", „Didaktik" und „Subjekte" überschrieben sind. Innerhalb dieser Abschnitte finden sich dann einzelne Kap., die die Kernidee des jeweiligen Abschnitts entfalten.

Die wissenschaftstheoretische Grundlegung argumentiert durchgehend alteritätstheoretisch. Im Kontext pluraler Lebenswelten erachtet G. die „asymmetrische Dialogizität" (43) dieser Denkfigur für angemessen, weil sie Verständigung in bleibender Differenz erfassen kann. Das Besondere wird nicht im Allgemeinen aufgehoben, sondern bleibt bei aller Annäherung im Verständigungsprozess als Fremdes erhalten. Auf der Grundlage dieser Denkfigur kann G. konvergenztheoretische Konzepte von Religionspädagogik ebenso kritisieren wie systemtheoretische. Alternativ schlägt G. eine „alteritätstheoretisch angeschärfte Theorie kommunikativer Vernunft" (77) als wissenschaftstheoretische Grundlage der Religionspädagogik vor. Sie kann die Differenz unterschiedlicher Systeme ebenso beschreiben wie die systemüberschreitenden und -verknüpfenden Kommunikationen von innerhalb und zwischen den Systemen handelnden Subjekte. Der religiöse Weltzugang könnte mit diesem Konzept als integraler Teil von Bildung formuliert werden, ohne seine Ansprüche relativieren zu müssen, aber auch ohne sie aus einer Position hierarchischer Überordnung zu formulieren.

Das zweite Kap., mit „Kontextualisierung" überschrieben, beginnt mit einer Definition des Begriffes „Öffentlicher Religionspädagogik". G. versteht darunter eine Religionspädagogik, die sich dann in den zivilgesellschaftlichen Diskurs einbringt, wenn sie dort aufgrund ihres christlichen Propriums etwas zu sagen hat. Das bedeutet zum ersten, dass sie die Regeln des zivilgesellschaftlichen Diskurses beachtet, zum zweiten, dass sie den Kontext, in dem sie spricht, ernst nimmt, und drittens, dass sie die Menschen, mit denen sie spricht, zu Mündigkeit befähigt. Als konkrete Kontexte einer solchen Religionspädagogik führt G. die Felder der Politik, der für die Moderne charakteristischen Beschleunigungsprozesse, der Ethik und der Menschenrechtsbildung an. Der Aspekt einer politischen Dimension religiösen Lernens wird dabei differenziert und überzeugend entwickelt. Die anderen Felder werden eher kursorisch gestreift. Insbes. beim Abschnitt „Ethik" wäre eine Erwähnung der Doppelnutzung dieses Textes auch für den Band *Strukturbegriffe der Religionspädagogik*, hg. v. Burkard Porzelt / Alexander Schimmel ethisch angemessen.

Im Hermeneutik-Abschnitt entfaltet G. im Wesentlichen seine Idee einer Bildungsgerechtigkeit. Demnach ist Bildung die Grundform jeglichen religionspädagogischen Handelns, in der sich eine alteritätstheoretisch orientierte Gerechtigkeit realisiert, indem sich religionspädagogisches Handeln aus der Bedürftigkeit der sich bildenden Subjekte speist und diese ins Recht setzt. Eine solche Praxis ist stets in Beziehung verwoben und nimmt gegenwärtige Kultur nicht nur wahr, sondern reagiert (ideologie-)kritisch-konstruktiv auf sie. Eine solche Bildung bringt die Ansprüche des christlichen Menschenbilds, folgt man dem Grundgedanken des folgenden Kap.s „Bildung", als eine Stimme unter vielen in die öffentliche Diskussion ein. Öffentliche Religionspädagogik nimmt somit die Pluralität von Wahrheitsansprüchen, welche eine moderne Gesellschaft charakterisiert, ernst.

Im Abschnitt „Didaktik" setzt sich G. mit dem Ansatz einer performativen Religionsdidaktik auseinander und gibt zwei knappe Plädoyers für das argumentative Gespräch und die Erzählung als Sprachformen religiöser Bildung. Leider bietet G. in diesen Kap.n, wenn es zum Spezifischen seines Ansatzes kommt, ein „allenfalls ahnungsweise skizzierte[s] Gerüst" (250).

Der letzte Abschnitt, „Subjekte", enthält drei Texte zur Kindertheologie und ein Plädoyer für eine Bildung von und mit alten Menschen. G. kritisiert den bildungsbürgerlichen Grundtenor herkömmlicher Kindertheologie und plädiert für einen marginalitätssensiblen Ansatz in diesem Kontext, ohne diesen Ansatz selbst aber konkret durchzubuchstabieren. Präziser fällt die Kritik am Theologie-Begriff der Kindertheologie aus. Unter Rückgriff auf Mirjam Schambeck schlägt G. vor, im Bereich der Katechese weiterhin von Kindertheologie zu sprechen, für den Religionsunterricht jedoch den Begriff eines „kindertheologischen Denkens" zu verwenden, weil hierin der unter Umständen fehlende Glaube der sich bildenden Subjekte im Religionsunterricht sprachlich gewahrt bleibt.

Insgesamt zeigt der vorliegende Band eindrücklich, wie G. Religionspädagogik konsequent bildungstheoretisch denkt. Hier knüpft er kundig an eine lange und tiefsinnige pädagogische Tradition an, die insbes. innerhalb der deutschsprachigen Religionspädagogik sehr breit rezipiert ist. Gleichzeitig verweisen die von G. vielfach verwendeten Ausdrücke „muss" und „darf nicht" auf den massiven normativen Gehalt dieser Tradition. Der Vf. rezipiert aber nicht nur den klassischen Bildungsdiskurs, sondern schärft ihn durch seine beiden Leitkonzepte der Alteritätstheorie und der Gerechtigkeit an. Bildung erweist sich im Kontext beider Konzepte als optionales „Regulativ" (Bernd Schröder), das sowohl den zeitgenössischen Kontext von Religionspädagogik als auch das Geschäft der Religionspädagogik selbst (ideologie-)kritisch hinterfragen kann. Die Plädoyers für Bildungsgerechtigkeit und eine marginalitätssensible Kindertheologie sind hierfür einschlägige und kraftvolle Beispiele und zeigen auf, wie eine Pädagogik aus christlicher Überzeugung auch in einer modernen Gesellschaft noch fruchtbar nach außen wie nach innen wirken kann.

Warum hinterlässt die Lektüre des Bandes den Rez.en dennoch nur gebremst begeistert? Das hat drei Gründe: Erstens bleibt das von G. propagierte alteritäts- und gerechtigkeitstheoretisch angeschärfte Bildungskonzept zu oft im Ansatz stecken. Statt z. B. eine marginalitätssensible Kindertheologie konsequent durchzubuchstabieren, wird sie nur als Desiderat erwähnt und extrem knapp angedeutet. Zweitens entfaltet die „Öffentliche Religionspädagogik" keine stringente Argumentation, die den gesamten Band durchzieht und zusammenhält. Sie ähnelt eher einem pointillistischen Gemälde, das im Zusammenspiel verschiedener Diagnosen die Konturen des Ansatzes G.s hervortreten lässt. Das liegt natürlich im Charakter des Bandes begründet, mutet

den Leser/inne/n aber dennoch viel Synthesearbeit zu. Drittens führt der Titel des Bandes tendenziell in die Irre. Es ist zwar richtig, dass der Religionsunterricht, der in fast allen versammelten Beiträgen ein wesentlicher Bezugspunkt der Reflexion ist, in gewisser Weise ein öffentliches Handeln darstellt. Im religionspädagogischen Sprachgebrauch wird unter Öffentlichkeit aber normalerweise das bezeichnet, was jenseits von Katechese und Religionsunterricht passiert. In diesem Sinn legt G. eher eine pluralitätsfähige Religionspädagogik vor als eine öffentliche. Für Letztere versammelt der Band gewichtige Überlegungen und bündelt sie zu einem weiterführenden Ansatz.

Siegen Ulrich Riegel

Keine Angst vor Inhalten! Systematisch-theologische Themen religionsdidaktisch erschließen, hg. v. Sabine Pemsel-Maier / Mirjam Schambeck. – Freiburg: Herder 2015. 392 S., kt € 29,00 ISBN: 978-3-451-32972-2

„Keine Angst vor systematisch-theologischen Inhalten!" Mit dieser Aufforderung beschäftigen sich die in sechs Abschnitte gegliederten einzelnen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes auf unterschiedliche Art und Weise. Durch den Titel wird der Eindruck erweckt, dass in der Religionsdidaktik Zurückhaltung, Scheu oder sogar Angst vor theologisch-systematischen Themen vorzuherrschen scheint. Diese Befangenheit theologischen Inhalten gegenüber zeigt sich z. B. im „Unbehagen von Lehrkräften, wenn sie theologisch-systematische ‚schwierige' bzw. anspruchsvolle Themen unterrichten" (9). Durch Unterrichtsanalysen der religionspädagogischen Forschungsgruppe Essen kann diese Zurückhaltung bestätigt werden. Es zeigt sich demnach bei Religionslehrkräften häufig die Unsicherheit, systematisch-theologische Themen und Fragestellungen so zu thematisieren, dass die Schüler/innen deren Bedeutsamkeit und Plausibilität erfassen und bearbeiten können und dabei über eigene Gedanken und Überlegungen hinauskommen.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes verfolgen somit das Ziel, gegen die Vernachlässigung der Inhaltsperspektive in der Religionsdidaktik vorzugehen und systematisch-theologische Inhalte wieder verstärkt in den Mittelpunkt zu rücken. Mit Hilfe einer Revitalisierung von Korrelation soll dieses Ziel erreicht werden, indem das Korrelationsprinzip im Religionsunterricht in seiner Bedeutung und Tauglichkeit erneut einer Prüfung unterzogen wird und als Schlüssel für die Unterrichtspraxis nutzbar gemacht werden soll. Anhand verschiedener Themenkomplexe setzen sich die einzelnen Beiträge mit dieser Zielsetzung auseinander.

Im ersten Teil des Sammelbandes werden Grundsatzfragen thematisiert. Die spezifische Aufgaben der Religionspädagogik mit Blick auf die Inhalte und das Verhältnis von Dogmatik und Religionspädagogik werden nicht nur beleuchtet, auch die Korrelation zu ihrer systematisch-theologischen Provenienz wird genauer erläutert. Abschließend wird zudem noch ein Weg zu einer korrelativen Unterrichtsplanung aufgezeigt.

Der zweite Teil befasst sich mit „Gott" als dem theologischen Inhalt schlechthin. Eine wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, die Gottesfrage als Einladung zum Denken zu begreifen und die Schüler/innen zum eigenen Theologisieren zu ermutigen. Hierzu werden didaktische Überlegungen beschrieben, die ein religionsunterrichtliches Nachdenken von Gott herleiten, sowie Kriterien für Lernwege und Zugänge zur Theodizee aufgeführt, um das für religiöse Sprache wesentliche Prinzip analoger Gottesrede nachvollziehen und selbst praktizieren zu können.

Didaktische Eckpunkte zum Lernen im Spannungsfeld von moderner Naturwissenschaft und christlichem Glauben, die Frage nach der altersstufenbezogenen Eignung von Inhalten aus Schöpfungstheologie und Astrophysik und das Thema „Freiheit" in der Spannung von Autonomie, Heteronomie und Determinismus beschreiben im dritten Teil das Verhältnis von Naturwissenschaft und (Schöpfungs-)Theologie.

Die Leistungsfähigkeit empirischer Studien zu christologischen Zugängen von Kindern und Jugendlichen als ein wesentlicher Beitrag zur Konturierung einer Christologie, das christologische Ur-Dogma vom wahren Menschen und wahren Gott und die Integration von theologischen Konturierungen in die Lebens- und Weltdeutung von Heranwachsenden werden im vierten Teil, in dem die Christologie im Mittelpunkt steht, erläutert.

Im fünften Teil werden die Sehnsucht nach der Überwindung des Todes und die Hoffnung auf Auferstehung thematisiert. Allgemein-eschatologische Zielsetzungen werden formuliert. Ein Begegnungsraum von christlichem Auferstehungsglauben und jugendlichen Lebensdeutungen wird eröffnet. Ein Angebot für Schüler/innen wird vorgestellt, um in der Deutung eines Liedes von Herbert Grönemeyer und eines Hymnus aus der Begräbnisliturgie eigene Sehnsüchte und Wirklichkeitsdeutungen zu klären.

Der sechste Teil befasst sich mit den Sakramenten. Hier werden didaktische Perspektiven für sakramentales Lernen – aus der Deutung von Kunstwerken hergeleitet – als Zugangsmöglichkeit für das Thema Eucharistie beleuchtet.

Ein abschließender Ausblick fasst die wichtigsten Thesen zusammen, weist Konvergenzen und Divergenzen auf und benennt offene Fragen, die weitergedacht werden müssen.

Den Vf.n dieses Sammelbandes ist es gelungen, das Gefühl für das Unbehagen gegenüber bestimmten systematisch-theologischen Inhalten zu sensibilisieren und aufzuzeigen, woher die Befangenheit bestimmten Themen gegenüber kommen kann. Gleichzeitig ermutigen sie dazu, sich genau diesen Inhalten und den daraus resultierenden Kontroversen im Unterricht zu stellen. Die Beiträge betreiben dabei eine religionsdidaktische Konturierung, indem sie auch didaktische und methodische Vorschläge für eine mögliche Umsetzung im Religionsunterricht geben. Hier wird eine Suchbewegung beschrieben, die zum Ausprobieren und zur anschließenden Diskussion und Weiterarbeit einlädt. Religionslehrkräfte, angehende Religionslehrpersonen und an der Religionsausbildung beteiligte Akteure sollen ermutigt werden, in diesem Lernfeld selbst neue Wege zu erkunden und zu erproben.

Durch den Rückgriff auf empirische Forschungsergebnisse wird die Relevanz, sich systematisch-theologischen Inhalten zu stellen, zusätzlich verstärkt. Mit Hilfe solcher unterrichtsbezogenen Forschung steht der Religionsdidaktik „ein Instrumentarium zur Verfügung, Inhalte im Blick auf Kinder und Jugendliche nicht nur hermeneutisch-rekonstruktiv zu entfalten, sondern lebensweltbezogen-explikativ zu konturieren" (212). Somit entsteht auch durch empirische Ergebnisse ein Referenzrahmen für die Wahrnehmung der eigenen Lerngruppe. Zudem geben diese Ergebnisse nicht nur Aufschluss über die Erfahrungen von Kindern und Jugendlichen, sie beschreiben auch deren Aneignungsprozesse, indem sie ihre bevorzugten Deutungs- und Argumentationsmuster aufzeigen. Schlussendlich dienen empirische Studien der Orientierung. Sie können im Rahmen ihres Forschungsdesigns und als situative Momentaufnahme bestimmte Einblicke in die Thematik ermöglichen. Allerdings stößt die Empirie an dieser Stelle auch an ihre Grenzen. Erzielte Ergebnisse können nicht einfach auf andere Unterrichtsarrangements und Klassen übertragen werden. Sie bieten eben nur ein *mögliches* Ergebnis von vielen. Dennoch können sie als Orientierungshilfe für den eigenen Unterricht und für den Umgang mit bestimmten Themen von großem Nutzen sein.

Wünschenswert wäre zu diesem gelungenen Buch, das didaktische Hinweise und nützliche Informationen bzgl. einer ersten Sachanalyse zu bestimmten Themen liefert, ein weiterführender Ergänzungsband mit unterrichtspraktischen Ausführungen und Erfahrungsberichten von Lehrkräften, die sich nun „getraut" haben, sich mit den geforderten Inhalten auseinanderzusetzen. Der vorliegende Band scheint sich hauptsächlich an Studierende und studierte Lehrkräfte des Faches Religionslehre zu richten. Für fachfremde Lehrpersonen, die die kirchliche Unterrichtserlaubnis nachträglich erworben haben, wäre es hilfreich gewesen, wenn Begriffe etwas ausführlicher erklärt worden wären oder in einem Glossar nachzulesen wären, da manche Begriffe doch ein gewisses Fachwissen voraussetzen und gerade fachfremde Lehrpersonen systematisch-theologischen Inhalten mit einer gewissen Distanz gegenüberstehen und ein solches Buch für die eigene Unterrichtsvorbereitung gut nutzen können.

Insgesamt gesehen bietet dieser Sammelband durch seine vielfältigen Beiträge einen Einblick in die Pluralität theologischer Konzepte und beschreibt zudem verschiedene theologische Verständnismodelle von Kindern und Jugendlichen. Es wird eine Vielzahl an nützlichen und hilfreichen Impulsen gegeben, wie systematisch-theologische Inhalte im Religionsunterricht sowohl im Hinblick auf die Kinder als auch von der Sache her angemessen behandelt werden können. In ihrer Gesamtheit vermitteln die einzelnen Beiträge den Mut, neue Lernwege auszuprobieren.

Münster Eva Katharina Gruber

Theologie und Gesellschaft

Steinacker, Peter: **„Erlösung ward der Welt zuteil"**. Säkularisierung und die Oper des 19. Jahrhunderts. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 148 S., geb. € 29,95 ISBN: 978-3-534-25432-3

Der Marburger Theologe und ehemalige Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Peter Steinacker hat vor Jahren schon ein Buch mit ähnlicher Thematik vorgelegt: *Richard Wagner und die Religion* (Darmstadt 2008). Darin kam er zu der Erkenntnis, dass der Komponist dezidiert die Gründung einer neuen Religion mit Ritus, Kultus und Mythos im Sinn gehabt habe. Als Beleg diente St. seiner-

zeit Wagners *Parsifal*, insofern die Titelfigur in vorbildlicher Weise den Weg in eine Nachfolge wähle. Nachfolge, so St. an anderer Stelle, bedeute im Wagner'schen Kosmos „die moralische Verpflichtung zu Askese und Mitleid, analog zur Religion Jesu" („‚Durch Mitleid wissend der reine Tor'. Wagners Religion im ‚Parsifal'", in: *Der Wald als romantischer Topos*, hg. v. Ute Jung-Kaiser, Frankfurt 2007, 185–212, hier: 211).

Dieser Argumentationslinie folgt St. auch in seinem neuen Buch. Ausgangspunkt seiner Darstellung ist die These, dass „[n]ach dem Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755 [...] die christliche Religion und die traditionelle Metaphysik in die Krise" (13) geraten seien. Die durch das Beben angeheizte Diskussion um die Theodizee spaltete die intellektuelle Welt Europas: Auf der einen Seite säkularisierten die zu jener Zeit neu entstehenden Philosophien – Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie und philosophische Ästhetik – die ehemals an Gott festgemachte Rechtfertigung vor dem Übel und wiesen damit dem Menschen diese Aufgabe zu. Sie ersetzten „Gott als die für das Dasein des Kosmos bürgende Legitimationsinstanz durch den Menschen" (14).

Hier schon deutet sich an, dass und wie St. das im Untertitel seines Buches thematisierte Phänomen der Säkularisierung mit Max Weber als „Entzauberung der Welt" (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1 [1920], Tübingen 1988, 94) definiert. Dabei galt damals, was auch heute noch gilt: Religion verschwindet weder völlig aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein noch flächendeckend aus dem öffentlichen Raum. Diese Entwicklung hat kompensatorischen Charakter, insofern der Mensch – der „Homo compensator" (so eine Formel von Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 2005, 42) – „sich auf vielfache Weise Ventile sucht, um sich von dieser ungeheuren Verantwortung eben auch für das Übel zu entlasten und Balancen und Kompensationen zu entdecken, in denen der Mensch gerade nicht mit seiner Verantwortung behaftet werden kann und sich nicht rechtfertigen muss" (14). Entzauberung und Wiederverzauberung stehen also in einem dialektischen Wechselverhältnis zueinander. Speziell im Feld der Ästhetik greift die Kompensationsstrategie. Religiöse Gehalte werden aus der kirchlich-institutionalisierten Form der Religion in eine säkularisierte Kunstreligion transformiert. Weber selbst hatte diesen Zusammenhang schon erkannt, wenn es in seiner „Zwischenbetrachtung" [1920] hellsichtig heißt: „Die Kunst [...] übernimmt die Funktion einer, gleichviel wie gedeuteten, innerweltlichen Erlösung: vom Alltag und, vor allem, auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus. Mit diesem Anspruch aber tritt sie in direkte Konkurrenz zur Erlösungsreligion." (A.a.O., 555)

Anhand einiger der wichtigsten Opern des 19. Jh.s unterzieht St. seine Theorie exemplarisch der Probe. Dabei kann er überzeugend zeigen, wie den Künstlern bewusst wurde, dass der Mensch nicht ohne göttliche Transzendenz existieren kann. Hier ist nicht der Raum, um die Argumentationen im Einzelnen nachzuzeichnen. Deshalb seien ganz knapp einige Ergebnisse resümiert: 1) An Beethovens *Fidelio* exemplifiziert St. das Mit- und Gegeneinander von zweifelnder Skepsis und einer (an Ernst Bloch geschulten) „Hoffnung, die gar nicht naiv auch da noch hofft, wo nichts zu hoffen übrig zu sein scheint" (40). 2) An Richard Wagners *Tannhäuser* zeigt St. auf, wie erotische Sinnlichkeit nicht notwendigerweise (!) gegen (vorgeblich bloß asketische) Religion in Stellung gebracht werden muss. 3) Am Beispiel des *Parsifal* führt er aus, wie Wagner „eine neue Religion der Immanenz" (131) geschaffen und ausgestaltet hat. 4) Und an Richard Strauss' *Salome* kann er deutlich machen, dass sich dessen Ablehnung des Christentums im Wesentlichen bloß auf eine Gestalt des Christentums bezieht, die sich bereits „selbst säkularisiert" (147) hat.

Die Opernreflexionen kommen – anders als die kurzen Resümees insinuieren – höchst nachdenklich daher. Jede Beobachtung wird an Gegenbeispielen abgeglichen, jede These wieder in ihr Gegenteil gewendet, jede scheinbar klare Erkenntnis neuerlich in Zweifel gezogen. Und hinter allen Analysen leuchtet das ganz persönliche Credo St.s auf; hier sei es mit einem Zitat von Carl Heinz Ratschow (*Von der Gestaltwerdung des Menschen*, Berlin/New York 1987, 148) wiedergegeben: „In allen Religionen ist das Heil [...] mit Leben und Lebensmöglichkeit verbunden. Es geht in den Religionen um Leben." Dass es St. damit ernst ist, merkt man seinem – lesenswerten – Buch an.

Berlin/Münster Ulrich Engel

Gerber, Uwe: **Fundamentalismen in Europa**. Streit um die Deutungshoheit in Religion, Politik, Ökonomie und Medien. – Frankfurt: Lang 2014. 154 S. (Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen, 15), geb. € 19,95 ISBN: 978–3–631–65778–2

Der Titel des Bandes zeigt bereits, dass Uwe Gerber, protestantischer Theologe und Prof. für Systematische Theologie, das Augenmerk seiner Auseinandersetzung mit Fundamentalismen zwar regional auf Europa, nicht aber auf den Bereich der Religionen beschränkt, wenngleich ein Gutteil seines knapp 140 S. schmalen Buches europäische Erscheinungsformen protestantischen Fundamentalismus' in ihrer Entstehungsgeschichte und ihren aktuellen Ausprägungen kenntnis- und detailreich bespricht (v. a. 59–97). G. behandelt Fundamentalismus „als konstitutives Phänomen der plural gewordenen Moderne", das sich sowohl in seinen religiösen als auch in seinen säkularen Erscheinungsweisen „der Selbstentdeckung des spätmittelalterlichen Menschen" und der Reformation verdanke (17). Insofern die Reformation die Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen des Spätmittelalters unverdrängbar sichtbar machte und weitere Pluralisierungsschübe ermöglichte, ist sie verstehbar als Ausgangspunkt verschiedener religiöser wie säkularer fundamentalisierender Gegenreaktionen, die als Protestbewegungen gegen die Moderne zugleich ihre Produkte sind (21). Auch deshalb bespricht G. zugleich mit dem protestantischen Fundamentalismus verschiedene strukturgleiche oder -ähnliche säkulare Fundamentalismen, wie etwa bestimmte kapitalistische Grundmaximen, die sich dem protestantischen Calvinismus verdankten (126f). Ein thesenartig und zugespitzt formulierter „Ausgriff auf den gesellschaftlichen Kontext" (55), innerhalb dessen sich aktuelle religiöse Fundamentalismen bewegen, nennt die von G. als Fundamentalismen identifizierten Phänomene einer „global internalisierten *Herrschaft des Kapitels*" (55), einer verabsolutierenden „*Wissenschaftsgläubigkeit*" ebenso wie Medienläubigkeit, „*Fortschrittsfundamentalismus*", die verpflichtenden Einführung einer „*Leitkultur mit eindeutigen Werten*" (56), im politischen Bereich das Umgehen demokratischer Institutionen in politischen Entscheidungsprozessen, durch die „offenes Begegnen, Dialogisieren und kritisches zustimmendes Miteinanderreden" (57) ausfallen (55–58).

Fundamentalistische Erscheinungsformen des römischen Katholizismus ebenso wie die vorkonziliaren Theologien, auf die sie zurückgreifen, werden von G. als vorneuzeitlicher Fundamentalismus beurteilt und aus seiner Betrachtung weitgehend ausgeklammert – der römische Katholizismus habe, so G., seine Auseinandersetzung mit dem modernen Fundamentalismus noch vor sich (12) –, aber mehrfach mit kritischen Randnotizen bedacht, die ihrerseits zur kritischen Auseinandersetzung (sowohl mit Fundamentalismen als auch mit G.s Thesen) herausfordern.

G. nimmt in seinen Ausführungen Bezug auf Theologie, Soziologie, aktuelle Philosophie und Fundamentalismusforschung sowie auf aktuelle Geschehnisse und populärwissenschaftliche Thesen, die mal mehr, mal weniger ausführlich besprochen werden (vgl. 14f). Dies regt zur weiteren theologischen Auseinandersetzung an, erschwert jedoch bisweilen auch das Nachvollziehen von G.s oft zugespitzten Thesen. Indem G. auf bestimmte Aspekte (z. B. die NSA) mehrfach in unterschiedlichen Zusammenhängen zu sprechen kommt, entsteht eine gewisse textliche Redundanz.

Den einleitenden Kap.n zu Begriffsgeschichte, exemplarischen Befunden und der Frage nach Kriterien (I.–IV.), der Darstellung gesellschaftlicher Entwicklungen und Hintergründe sowie von Fundamentalismen in Gesellschaft und europäischem Protestantismus (V.–VIII.) folgen in zwei Kap.n Auseinandersetzungen mit Thesen anderer Autoren. In Kap. IX. greift G. vier formal, von ihrem wissenschaftlichen Anspruch und von ihrer Bedeutung her sehr unterschiedliche Positionen und Werke auf, nämlich Peter Sloterdijks *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft* (Berlin 2013), Jan Assmanns bereits langjährig diskutierte Ausführungen zur Gewaltförmigkeit des Monotheismus, das Buch *Theology and Social Theory* (Cambrigde, MA 1990) des anglikanischen (nicht katholischen!) Theologen John Milbank sowie (nur kurz angerissen) Hamed Abdel-Samads Ausführungen *Der Islamische Faschismus* (München 2014). Die Auseinandersetzung mit diesen Werken und Thesen dient G. exemplarisch zur Analyse von (bzw. Warnung vor) theokratischen Tendenzen in den monotheistischen Religionen sowie zur exemplarischen Offenlegung eines sich wissenschaftlich gebenden Versuchs der Unterminierung wissenschaftlicher Pluralität durch das extrem voraussetzungsreiche theologische Konzept Milbanks. Kap. X. referiert zwei Erklärungsmodelle modernen Fundamentalismus', die über rein biographische Beweggründe Einzelner hinaus „psycho-historische" und „psycho-gesellschaftliche" Beweggründe sichtbar machen (113), nämlich Horst-Eberhard Richters schon 1979 erschienenes Buch *Der Gotteskomplex* (Neuauflage: Gießen 2005) sowie Hans-Joachim Maaz' *Die narzisstische Gesellschaft* (München 2012). Als Kehrseite neuzeitlichen Autonomiebewusstseins und Selbstwirksamkeitserlebens erweise sich die weiträumige gesellschaft-

liche Verdrängung aller Ohnmachtserfahrungen, denn diese würden erlebt als narzisstische Kränkungen. Säkulare Fundamentalismen etwa technischer oder wirtschaftlicher Art wurzelten, so G., wesentlich in dieser narzisstischen Kränkung neuzeitlichen Selbstverständnisses; moderne religiöse Fundamentalismen wiederum reagierten auf diese neuzeitlichen Selbstüberschätzungen in doppelter Weise mit einer radikal entgegengesetzten Haltung, „nach innen" mit einem totalen Gehorsam fordernden Gottesbild und „nach außen" mit einem „aus Ohnmacht geborenen Hass" und einer „Radikalverachtung der ‚bösen Welt'" (115).

Im Unterschied zu einer überkompensatorischen Selbstüberschätzung und Allmachtsphantasie eines „Gotteskomplexes" bedeute eine wirklich erwachsene Haltung der Welt und dem Leben gegenüber, neben der eigenen Selbstwirksamkeit, relativen Autonomie und Verantwortung auch die grundsätzlich immer gegebenen Grenzen der menschlichen Machbarkeiten wahrzunehmen und Fragilitäts-, Ohnmachts-, Leiderfahrungen, Sterblichkeit ebenso wie die unspektakulären Ebenen von Alltag und Normalmaß aushalten zu lernen.

Insofern G.s Blick multiperspektivisch ist und politische, wirtschaftliche und technische Fundamentalismen mitbedenkt, bewegen sich auch seine „Hinweise zu einem aufgeklärten Umgang mit Fundamentalismus (125; Kap. XII.) auf unterschiedlichen Ebenen. Auf wirtschaftlicher Ebene gehe es um die „Wiedereinbettung des kapitalistischen Marktes", der so humanisiert werden müsse, „dass wir Menschen den Markt für unser Zusammenleben organisieren können und nicht umgekehrt uns dem monopolistischen Markt unterwerfen müssen" (126). An die Stelle moderner Versuche, die Pluralität durch das Bemühen um eine einzige allen gemeinsame Idee (Weltvernunft, Weltethos, universale Einsehbarkeit des Guten etc.) einzudämmen, sei, so G., der Pluralismus als solcher zu akzeptieren ebenso wie die sich aus ihm ergebende Notwendigkeit permanenter Verständigung und Kommunikation (128). Diese ständige Kommunikations- und Reformbereitschaft sieht G. im reformatorischen Prinzip des „semper reformanda" theologisch benannt und in der Demokratie als Staatsform umgesetzt, sodass die „Gestaltung von Demokratie" und die „Realisierung von Menschenrechten" (128) Aufgaben eines Christenmenschen sind. Fundamentalisieren sei eine Gefahr, vor der niemand gefeit ist (129), Antifundamentalisieren demgegenüber eine „Gratwanderung" (130). Mit Skepsis zu betrachten seien alle Behauptungen perfekter dies- oder jenseitiger Welten; das Perfektionieren sei die zentrale Versuchung, der gegenüber die Erfahrung „unverfügbarer Widerfahrnisse" und des Scheiterns als Bestandteile menschlichen Lebens und seiner Einzigartigkeit stark zu machen seien (130ff).

Das Buch benennt vielfältige Formen des Vereindeutigens, Verabsolutierens und Alternativlossetzens und zwar als Tätigkeiten statt als charakterliche Eigenarten. Es zeigt auch jenseits der üblichen religiösen Verdächtigen Fundamentalisierungstendenzen in Gesellschaft und Politik auf, die die moderne europäische Gesellschaft grundlegend prägen und in unserer Mitte zu verorten sind. Säkularismus und Laizismus können ebenso fundamentalistisch sein wie Religiosität und sind dann aufgrund ihrer Strukturähnlichkeit keine Heilmittel derselben.

Osnabrück Sonja Angelika Strube

Höhne, Florian: **Einer und alle.** Personalisierung in den Medien als Herausforderung für eine Öffentliche Theologie der Kirche. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 427 S. (Öffentliche Theologie, 32), kt € 48,00 ISBN: 978–3–374–04063–6

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete, gekürzte und aktualisierte Fassung des zweiten und dritten Hauptteils der 2013 im Fachbereich Theol. der Univ. Erlangen-Nürnberg eingereichten Diss. dar, mit der der Vf., Florian Höhne, eine theologische Orientierung bieten will, wie in der kirchlichen Praxis „in den auf Personalisierung bezogenen Spannungsfeldern jeweils gedacht und gehandelt werden kann" (17). Ausgehend von der medialen Debatte um Margot Käßmanns Satz „Nichts ist gut in Afghanistan" macht H. die Personalisierungstendenzen in den Medien – die aktuellen politischen Ereignisse wie die Landtagswahlen in Deutschland oder die Vorwahlen in den USA unterstreichen dieses Problem deutlich – als eine wesentliche Herausforderung für kirchliches Agieren wie theologische Reflexion aus. Das Ziel der Untersuchung, praxisrelevante und theologische Orientierungen in diesem Feld gewinnen zu können, verortet der Vf. als „Unterfangen Öffentlicher Theologie" (17). Was Öffentliche Theologie ist, hat H. in dem unter dem Titel *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen* (Leipzig 2015) veröffentlichten ersten Hauptteil seiner Diss. breiter erläutert. Die eigentliche Problematik der „personalisierten Medienöffentlichkeit" (16) unterbestimmt der Vf. allerdings in der einleitenden Frage: „Wie soll die evangelische Kirche mit diesen medialen Personalisierungstendenzen umgehen?" Denn seine Arbeit wie auch ihr Titel greifen weiter aus. So bietet H. eine umfassende Reflexion zur Wirkbeziehung zwischen Kirchen und Medien und der in dieser Beziehung stehenden medialen Personalisierungen, wie sie auch in der katholischen Kirche, etwa durch die starke Fokussierung auf Papst und Bischöfe, zu finden ist. Das titelgebende „Einer und alle", das auf das Motto „Einer für alle" aus A. Dumas' Roman *Die drei Musketiere* anspielt („Tous pour un, un pour tous."), illustriert die hier wirkende Spannung, der sich diese Arbeit bewusst ist: Die Spannung zwischen der Relevanz, die der oder die „Eine" (der Star, der/die Intellektuelle, der Bischof, die Bischöfin etc.) für alle (die Glaubenden, die Kirche/n) besitzt, und der Problematik, die entsteht, wenn mediale Öffentlichkeit auf die Darstellung und Wahrnehmung „Aller" (Christ/inn/en, Kirchenmitgliedern, Gläubigen etc.) zugunsten des Fokus auf „Eine" oder „Einen" verzichtet.

Die umfangreiche Studie bietet neben der knappen Einleitung (I.), in der die zentralen Begriffe der Arbeit geklärt werden (Öffentliche Theologie, Kirche im Rahmen Öffentlicher Theologie, Medien, Kommunikation und Personalisierung), fünf Teile.

Zunächst entfaltet der Vf. die versprochene theologische Orientierung (II.). Diese wird aus der Ekklesiologie Jürgen Moltmanns im Sinne einer „Kirche als Gestalt christlicher Hoffnung" (118) extrahiert. Die „Ekklesiologie der Hoffnung" (67) bestimmt H. plausibel als mögliche theoretische Grundlage für eine Öffentliche Theologie, wie sie auch deutlich zu machen hilft, dass Öffentliche Theologie zugleich Sozialethik und „öffentliche Dogmatik" (ebd.) sein muss. Sozialethisch, so argumentiert der Vf., ist Öffentliche Theologie als gesellschaftsbezogene Theologie zu deuten, die sich in kritischer Distanz zur Gesellschaft wie auch in Solidarität zu ihr befindet, und sie thematisiert als öffentliche Dogmatik, dass und wie Kirche – auch in medial vermittelten Kommunikationsprozessen – als Konkretion der Hoffnung erfahrbar wird.

Die Leitthese von der „Kirche als Gestalt der Hoffnung" (386) entfaltet der Vf. in zehn „Grundorientierungen" (118). Sie wird zudem in den folgenden Kap.n immer wieder aufgerufen, um deutlich zu machen, welche Potentiale, aber auch Schwierigkeiten in der Personalisierung liegen (193ff; 304ff; 340ff; 383ff u. ö.).

Kap. III. ergänzt das Orientierungspotential des Moltmann'schen Kirchenverständnisses um die Auseinandersetzung mit dem Öffentlichkeitsbegriff. Dieser dient als „Link", um Christentum und Öffentlichkeit in ein Verhältnis zu setzen und „die erarbeiteten Orientierungen differenziert auf öffentliche Personalisierungen zu beziehen" (121). Dabei bezieht sich der Vf. v. a. auf die Konzeptualisierungen von Öffentlichkeit durch Jürgen Habermas. Ergänzend greift H. die Mythentheorie Roger Silverstones auf, mit der sich Personalisierung in den Medien im Sinne eines „mythischen Nachdenkens einer Kultur über sich selbst" (198) verstehen lässt.

Die beiden folgenden Kap. IV. und V. reflektieren auf eine Beantwortung der zentralen Frage: „Was bewirkt Personalisierung?" (41). Kap. IV. entfaltet die Wirkbeziehungen zwischen Kirchen und Medien. Methodisch greift der Vf. für die Analyse der Personalisierung als Bewirktes und der Wirkungen von Personalisierungen auf den dynamisch-transaktionalen Ansatz (nach Früh / Schönbach) zurück. Abgesichert wird die Darstellung dieses Modells durch die Auseinandersetzung mit medienwissenschaftlichen Konzepten zur Medienproduktion. Diese medienwissenschaftlichen Konzeptualisierungen, die das Phänomen der Personalisierung verstehen helfen, bringt H. nun mit den theologischen Orientierungen aus Kap. II. ins Gespräch. Hier kommt der Vf. zu dem plausiblen Schluss, dass nur dann, wenn Personen für Gruppen und Inhalte stehen und Sachinhalte nicht ersetzen, die Personalisierung eine nicht-ambivalente orientierende Wirkung entfalten kann.

Kap. V. schließlich zielt auf die Dynamiken, die durch die Personalisierung in Gang gesetzt werden. Hier werden drei typische Personalisierungdynamiken herauspräpariert (Star, Intellektuelle/r, Exemplar), die in besonderer Weise die konstruierte Konstellation von Rezipienten, Personen und Medien widerspiegeln. Prägnant werden Problematik wie Chancen der jeweiligen Personalisierungsdynamik herausgearbeitet.

Das Schlusskap. sichtet die Erträge der Arbeit (VI.) und zeichnet die wichtigsten Stationen des Argumentationsweges anhand von neun Leitfragen heraus.

Insgesamt legt H. mit seinem Band eine gut lesbare, systematische und innovative Auseinandersetzung mit dem in Kirche wie Öffentlichkeit relevanten Problem der Personalisierung vor und ermöglicht einen kritisch-konstruktiven Umgang mit diesem Phänomen. Der immer wieder greifbaren Verunsicherung im Umgang mit einer massenmedialen Kommunikation, die zunehmend religiöse, gesellschaftliche und politische Realitäten durch Personenerzählungen konstruiert und rekonstruiert, stellt der Vf. eine reflektierte theologische Position zur Seite. Zu Recht betont H., dass solche Personalisierungen Ambivalenzen in sich tragen. Im Umgang damit schlägt er eine abwägende Haltung als probates Mittel vor, die situativ und kontextuell – auf der Basis zentraler Grundorientierungen – medialen Personalisierungen begegnet. Ebenfalls überzeugend ist die Einsicht der Arbeit, dass Personalisierungen multikausal sind. Die Verantwortung solcher Personalisierungen liegt damit nicht allein auf der Seite der Medienproduktion, sondern eben bei allen Akteuren medialer Kommunikationsprozesse. Damit legt der Vf. auch die systematische Grundlage für einen oft schon vorhandenen Umgang der verfassten Kirche(n) mit und in Öffentlichkeit durch ihre Pressearbeit, Öffentlichkeitsarbeit u. a. Aus medienethischer Perspektive hilft so die Arbeit von H., gerade auf Seiten der Kirche vorhandene Personalisierungen wahrzunehmen und in Blick auf ihre inhaltlichen Überzeugungen und Orientierungen mitzugestalten.

Bamberg Thomas Laubach (Weißer)

Ruhstorfer, Karlheinz: **Freiheit – Würde – Glauben.** Christliche Religion und westliche Kultur. – Paderborn: Schöningh 2015. 249 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–78278–6

Den Titel des anzuzeigenden Werkes kann man auch als Antwort auf die Frage: „Würde Freiheit glauben?" (12) oder als Aufforderung, an Freiheit und Würde zu glauben (13), verstehen. Versammelt sind verschiedene Arbeiten des Vf.s aus den letzten drei Jahren: meist regionale Vorträge und auch in weniger gut erreichbaren Zeitschriften („Meditation" muss richtig heißen: „Inspiration" [226]) abgedruckte Artikel. Das Lokalkolorit des Wahl-Dresdners ist gut sichtbar, wenn er sich u. a. sowohl mit Pegida als auch mit dem zutiefst säkularen Umfeld Sachsens auseinandersetzt. Um einen Einblick in aktuelle Problemlagen und Diskurse zu geben, bringt der systematische Theologe, der sich selbst als durch eine Phase des Atheismus gegangener Niederbayer bezeichnet (176), also gute Voraussetzungen mit. Ziel der oft materialreichen und scharfsinnigen Ausführungen ist die Proklamation eines starken Denkens aus dem christlichen Glauben und seiner jahrtausendelangen Tradition (besonders auch dem scholastischen Erbe) heraus – dies geschieht in Absetzung von G. Vattimos „schwachem Denken" (vgl. 21f). Das meint näherhin eine an der Philosophiegeschichte geschärfte und an Hegel kritisch orientierte Vernunftdialektik, welche den Impuls der Aufklärung konstruktiv aufnimmt (Gott selbst nämlich ist Vernunft) und sich um systematische Einheit, um ein wohlüberlegtes *„hen kai pan"* bemüht (Gott als *coincidentia oppositorum*). Der Vf. richtet sich somit gegen eine reine Verstandeslogik des Entweder-oder, wie sie sich z. B. in der analytischen angelsächsischen philosophischen Theologie, aber auch in den „Frontstellungen" (23) der Kirche gegenüber den geistigen Strömungen der jüngeren Vergangenheit findet. Bei letzterer moniert der Vf. verschiedentlich, dass sie zumeist nicht oder viel zu spät das Eigene im Fremden erkannt habe (vgl. besonders 94–97). So seien die Wende zum Subjekt und die neuzeitlich-moderne Anthropozentrik und Individualisierung Implikate der Christologie, der Deutsche Idealismus assoziiert die Pneumatologie, die nachnietzscheanische Gottesferne reflektiert das Karfreitagsgeschehen. Insbes. die „Negation des Christlichen in der Moderne und die Dekonstruktion in der Postmoderne" seien „als sogenannte ‚fremde Orte' (*loci alieni*) in das Interpretationsgeschehen" einzubeziehen (20). Darin trifft R. sich übrigens – mit stärkerem wissenschaftlichen Anspruch – mit einem Grundanliegen des benachbarten Pragers Tomáš Halik (*Geduld mit Gott.* Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg ^{7}2014). Die kritische Distanz zu Hegel bedeutet bei aller affirmativen Grundhaltung und systematischen Anstrengung um Versöhnung eine stärkere Beachtung der (post-)modernen Differenzerfahrung: Welt und Gott finden nicht mehr so zusammen wie im Denken des beginnenden 19. Jh.s, Gott ist Post-Nietzsche auch der bleibend Entzogene (203f).

Die einzelnen Artikel decken ein breites Themenspektrum ab: das Verhältnis von Christentum und Kultur (I.); Pegida und die Forderung nach einem christlichen „Abendland" (obwohl doch Muslime den Christen hinsichtlich des Glaubens näher stehen als die Atheisten) (III.); Michel Houellebecqs „Unterwerfung", wo das lebendige Christentum nach Reformation und Zweitem Vatikanischen Konzil offenbar ausgeblendet wird (IV.); die wichtige Unterscheidung von äußerem Wert und innerer Würde – letztere zu sichern ist Aufgabe sowohl christlicher als auch säkularer Bildung (V.); eine Konfrontation von *Evangelii Gaudium* mit Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern*, welche zu einer Suche nach einer „Christotechnik" anregt, in der gleichermaßen vertikale Orientierung und „Horizontspannung" (91) eingeübt werden: „Warum wirkt die Verkündigung heute nicht wie der verbeulte und zerschlagene Torso Apolls?" (90f) (VI.); dies zu leisten wiederum erfordert eine erneuerte, genuin christliche, ja trinitarische Spiritualität (VII.) und – so ein sich eher in üblichen Gedankengängen bewegender Text – die immer wieder zu bedenkende Botschaft vom Kreuz (VIII.).

Zwei in der Nacharbeit den Umfang eines Vortrags sprengende Artikel sind besonders zu empfehlen. Der erste ist eine mit umfassendem Material unterlegte Auseinandersetzung mit der derzeitigen Diskussion um die Freiheit des Menschen angesichts der Vorhersehung Gottes (Pröpper-Schule, Prozesstheologie, Open View-Theology, Thomas Schärtl) – hier plädiert der Vf. mit Hegel gegen verschiedene Varianten einer bipolaren Logik der Entgegensetzungen und mit Phil 2,13 und Ignatius von Loyola für die Aufrechterhaltung des Paradoxons, dass nur wo wahre Freiheit ist, Gott gegenwärtig sein kann (IX.). Ähnlich orientiert bietet ein zweiter Artikel dieser Art eine historisch breit informierte Analyse der derzeitigen Diskussion um einen erneuerten Panentheismus, wobei wohlwollend-kritisch Klaus Müllers Vorschläge den Hintergrund bilden (X.). Ziel besonders des letztgenannten Artikels ist ein den aktuellen ökonomischen und ökologischen Herausforderungen entsprechendes Bild Gottes, dessen Körper das Universum ist (so metaphorisch mit Sallie McFague [36]), wie das in einem vorhergehenden Text skizziert wird (II.).

Viele Artikel basieren auf präzis-knappen und übersichtlichen Begriffsgeschichten, die schon als solche manche Fundgrube bieten (z. B. zum Begriff des „Abendlandes" [51ff]). Dass den Vf. zuweilen der systematische Furor und die hegelianisch angeregte Liebe zum dialektischen Dreischritt überwältigen, besonders wenn er in verschiedenen Variationen immer wieder ein trinitarisches Geschichtsschema á la Joachim von Fiore oder Gotthold Ephraim Lessing durch-‚spielt' (siehe dazu auch das oben zum Titel Ausgeführte), wird man ihm gerne nachsehen. Trotzdem bleiben die Vermittlungsbemühungen im Blick auf die je verschiedenen diskutierten Positionen am Ende vieler der Artikel aus den obengenannten Gründen bewusst offen, zuweilen allerdings auch etwas formal und nur imperativisch andeutend: „Das Christentum sollte sich seine kulturkritischen Potentiale erhalten und zugleich ein beherztes Aggiornamento betreiben." (26; vgl. auch 47) Angesichts der komplexen Problemkonstellationen und der vom Vf. wiederholt angemahnten Inkulturation des Christentums in eine Gegenwartskultur, deren Hauptmerkmal Unübersichtlichkeit ist, wird man derzeit wahrscheinlich auch nicht viel mehr erwarten können. Weil die Artikel unterschiedlich tiefgründig und umfassend sind, findet sich für verschiedene Interessenniveaus Anregendes und Weiterzudenkendes; ein intellektuelles Vergnügen bereitet die Sammlung auf jeden Fall.

Erfurt Eberhard Tiefensee

Ellis, Robert: **The Games People Play**. Theology, Religion and Sport. – Cambridge: Lutterworth Press 2014. (XII) 323 S., pb. £ 24,00 ISBN: 978–0–7188–9371–2

Die Forschungsinteressen von Robert Ellis, Direktor des Regent's Park College in Oxford, UK, liegen auf der Schnittstelle von Glaube und Lebenspraxis. Nach einer Theologie der Fürbitte (*Answering God*: Towards a Theology of Intercession, Milton Keynes 2005) hat er nun eine Theologie des Sports im Bemühen vorgelegt, die Beziehungen des Christentums zum allgegenwärtigen Phänomen des Sports zu erforschen und es den Überlegungen von Gottes Handeln in der Welt und einer christlichen Lebenspraxis zuzuordnen.

E. beginnt mit einem historisch orientierten Abriss über das Verhältnis von Sport und Religion (Kap. 1). Er unterscheidet drei historisch in etwa aufeinanderfolgende Strömungen: eine positiv religiös konnotierte, eine Sport ablehnende und eine den Sport pädagogisch funktionalisierende Strömung. Dabei begreift E. Sport als ein transkulturelles Phänomen der Geschichte. Im zweiten Kap. beschreibt E. Sport als Merkmal der Gegenwartsgesellschaft anhand der Themen Wirtschaft, Medien, Konsumverhalten, Gender, Rasse und Politik. Sein Argument ist, dass gesellschaftliche Werte und Missstände im Sport abgebildet würden. Im dritten Kap. fragt E. nach den sozialen Funktionen von Sport und Religion. Von dem Religionswissenschaftler Ninian Smart übernimmt er sieben religionsphänomenologische Dimensionen (rituelle, doktrinale, ethische, soziale, erfahrbare und materiale) und arbeitet einen quasireligiösen Charakter des Phänomens Sport heraus.

In den Kap.n 4–6 entwickelt E. eine Theologie des Sports. Den Begriff „Sport" definiert er anhand von vier Kriterien: 1. Moderner Sport ist eine Form bürokratisierten Spielens mit universalisierten Regeln; 2. Sport hat Agon-Charakter; 3. Sport ist verkörperter Wettbewerb; 4. Sport ist gekennzeichnet durch besondere, in der Praxis verfeinerte Fähigkeiten. Seine Theologie des Sports begründet E. schöpfungstheologisch. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen interpretiert E. als menschliche Kreativität, die sich auch im Spiel ausdrücke. Grenzen, die im Spiel gesetzt würden, ermöglichten Freiheit. Mit Jürgen Moltmann versteht E., das Motiv von der spielenden Weisheit Gottes aus Sprüche 8,22–31 aufnehmend, das Schöpfungshandeln Gottes als Spiel. Im Spiel erfolge eine Öffnung zum Schöpfer. Sport sei ein dramatisiertes und ritualisiertes Spiel und Teilnahme an Gottes spielerischer Kreativität, ja an Gott selbst – was einen Missbrauch nicht ausschließe. Die schöpfungsgemäße Kreativität der Athleten übe sich in der Verbesserung und Verfeinerung ihres Repertoires aus. Von dem Soziologen Peter Berger nimmt E. den Gedanken auf, dass die neue Welt, die im Spielen geschaffen werde, über sich selbst in eine andere Welt hinausweise und dabei Leid, Tod und die Trostlosigkeit der Alltagswelt ausklammere. Die Hoffnung, die dadurch entstehe, sei nur im Glauben wahrnehmbar. Spielen lasse sich als ein Signal der Transzendenz verstehen, die sich auch in Selbstvergessenheit ausdrücke.

Nach den Motiven, Sport zu treiben, fragt E. im fünften Kap. Als Ergebnis einer eigenen qualitativen Erhebung nennt er fünf Hauptmotive: Fitness und Gesundheit, Entlastung von Stress, soziale Motive, Freude am Wettbewerb und Vergnügen. Die Erfahrung zu siegen zeige sich als besonders wichtig. Die fünf Motive interpretiert E. im Spiegel religiöser Erfahrung. Menschen seien geschaffen und konditioniert, um zu konkurrieren. Reinhold Niebuhrs Auffassung, dass gegenseitige Konkurrenz Sünde sei, weist er zurück. Als Ausdrücke der Sünde diskutiert er Gewaltausbrüche, Respektlosigkeit, Doping, Stolz sowie die Meinung, Erfolg sei eine Belohnung durch Gott. Letzterer setzt er die Rechtfertigungslehre entgegen.

Die unkritische Anwendung von Wettkampfmetaphern auf Jesus, wie sie in den USA zu finden sei, lehnt E. ab. Er verfolgt aber selbst eine christologische Interpretation des Sports und betont den Siegescharakter des Heilswerkes Jesu Christi mit Hilfe der klassischen Motive vom Sieg über Tod und Teufel. Sich an Moltmanns Kreuzestheologie anlehnend betont E., Glaubende stünden im Konflikt zwischen Gegenwartserfahrung und Hoffnung. Diesen Konflikt interpretiert er als „competition". Sport habe seinen Ort in der Hoffnung und der Aktualisie-

rung von Gottes versprochener Zukunft. Hoffnung sei einer der Hauptgründe, nach einer Niederlage ins Spiel zurückzukehren. In jedem sportlichen Sieg lasse sich ein Ausdruck der Hoffnung sehen, die durch Gottes und Jesu Sieg über das Böse, das Kreuz und den Tod eröffnet werde.

Die Hoffnung auf gute Leistung und das Perfektionsstreben beschreibt E. im sechsten Kap. als Transzendenzbezug, in dem sich die Suche nach Gott zeige, die ein Handeln Gottes am Menschen sei. Eine Teilnahme am Sport mache zwar niemanden zu einem Gläubigen, führe aber „godward" (238), erklärt er im Anschluss an Michael Novak. Die Zuschauerdimension des Sports interpretiert E. mit dem Stellvertretungsgedanken.

Den Menschen als komplexe psychosomatische Einheit beschreibend betont E. die leibliche Auferstehung. Daraus leitet er die Forderung nach Respekt im Umgang mit dem eigenen Körper ab und folgert „[…] a concern for fitness and health does have a proper part in a fully rounded doctrine of salvation" (271). Im Sport ereigne sich verkörperte Erlösung. Gott erlöse Menschen durch sein Wirken in der Welt, wenn er sie zu größerer Vollkommenheit des Lebens führe.

E. tritt ausdrücklich nicht mit dem Anspruch auf, alle Fragen einer Theologie des Sports zu klären. Er trägt interessante historische Fakten zusammen und setzt sich in Bezug auf den Sport intensiv mit biblischen Texten und Motiven sowie klassischen dogmatischen Topoi auseinander. Vergleichbares gibt es wenig in der theologischen Literatur, im deutschsprachigen Bereich gar nicht. Damit leistet E. einen wichtigen Beitrag zur theologischen Diskussion über das Phänomen Sport.

E.' *homo ludens* ist ein *homo religiosus*. Da die These eine religiöse Vereinnahmung des Menschen als solchen impliziert, nimmt sie Menschen, die sich als „religiös unmusikalisch" beschreiben, in ihrem Selbstverständnis nicht ernst. Solche Menschen dürfte es auch im Sport geben. Gut biblisch ist E.' schöpfungstheologische Begründung seiner Theologie des Sports. Sie übergeht aber die Übel, die in der Schöpfung ebenfalls erfahren werden. E.' Zuspitzung des Sportbegriffs auf den Wettkampfsport trifft zwar auf den in den Massenmedien präsenten Sport zu, aber nicht auf den von der Mehrheit der Menschen betriebenen Freizeitsport. Wenn E. in der Konsequenz den Transzendenzbezug mit der Steigerungssemantik des Leistungssports verbindet, verbleibt für die Mehrzahl der Menschen, die sportliche Wettkämpfe allenfalls als Zuschauende wahrnehmen, der Transzendenzbezug des Sports auf der Ebene von Stellvertretung – deren Betonung allerdings ein wichtiger Beitrag zur Diskussion ist. Der Hingabe an die physische Bewegung gesteht E. nur einen natur-mystischen Charakter zu, eine christlich-spirituelle Dimension erkennt er nicht. Sie ließe sich über den meditativen Charakter, den Bewegungen annehmen können, schöpfungstheologisch gewinnen. Hier liegt auch deshalb ein Desiderat, weil es E. um die leibliche Auferstehung geht, die Neuschöpfung logisch einschließt. Indem E. den sportlichen Wettkampf als Bild für die Überwindung des Bösen durch Jesus Christus interpretiert, kommt die Ambivalenz von Sieg und Niederlage zu kurz. Dem Sport ist es eigen, gerade keine endgültigen Entscheidungen zu treffen. In jeder neuen Saison ist wieder alles offen. Damit ist der sportliche Sieg eher ein Bild für verlierbares Glück. Dass bei E. die Verlierer zum Bild des endgültig überwundenen Bösen werden, ist ein seelsorgliches Desaster. M.E. ist der metaphorische Charakter des Sports in anthropologischer Hinsicht ergiebiger als in christologischer: Der Widerfahrnischarakter von Erfolg und Misserfolg, Sieg und Niederlage und das Zusammenspiel von eigener Leistung und günstigen Umständen spiegeln die Alltagserfahrung vieler Menschen wider und damit auch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen schlechthin, weil er anders als Christus das Heil eben nicht erringen kann. Kritisch sehe ich auch E.' Grundannahme „we are, in some way, born to compete" (240) verbunden mit dem Bedürfnis, jede erreichte Stufe zu transzendieren, worin sich die imago dei spiegele. Angesichts von E.' Betonung der *theologia crucis* müsste diese Annahme eigentlich christologisch rückgekoppelt werden. Das würde zweifellos mit der Steigerungssemantik brechen und Heilsmetaphoriken auch für die Interpretation von Niederlagen ermöglichen.

Hamburg Frank Martin Brunn

Fischer, Ernst Peter: **Die Verzauberung der Welt.** Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften. – München: Siedler 2014. 336 S., geb. € 24,99 ISBN: 978–3–88680–981–3

Der ehemals in Heidelberg und Konstanz tätige, inzwischen em. Prof. für Wissenschaftsgeschichte, Ernst Peter Fischer ist auch ein geübter Wissenschaftspublizist. Er hat Mathematik, Physik und Biologie studiert und vermag so seine Fach- mit seiner Vermittlungskompetenz zu kombinieren. Dieses Buch schreibt er gegen die „groteske Idee einer Entzauberung der Welt durch die Naturwissenschaften. Wie zu zeigen sein wird, vermehrt eine naturwissenschaftliche Erklärung der Welt das Geheimnisvolle in ihr und führt damit zu ihrer Verzauberung und unserer Verzückung." (11) Gegen Webers, Horkheimers und Adornos Diktum von der „Entzauberung der Welt", die sie offenbar mit der Berechenbarkeit identifizierten, stellt F. am Beispiel der Gravitation klar, dass gerade das Berechenbare geheimnisvoll bleibt, dass Naturwissenschaft ganz im Gegenteil zu ihrer Entzauberung gerade ein Beitrag zur Verzauberung der Welt ist. Das Rätsel, das eine „abschließbare (zu vollendende) Lösung" aufweise, grenzt F. gegen das Geheimnis ab, das „eine offene (offen bleibende) Geschichte" habe (18). Die großen Fragen haben keine Lösungen, sondern nur eine Geschichte. Und die erzählt er dann etwa am Beispiel der Frage nach der Gravitation über die wissenschaftshistorischen Zwischenschritte von Massen, von Fernwirkungen, von Feldern, vom gekrümmten Raum bis zu den Higgs-Bosonen unserer Tage, die das Geheimnisvolle noch immer nicht zur Strecke gebracht haben. Die großen Fragen als große Geschichte erzählt der Vf. am Beispiel der Frage nach dem, was das Licht sei. Ist es Welle oder Korpuskel oder je nachdem mal dies mal das? Was ist ein Atom? Was ist ein Gen? Was ist Leben? Ist Leben rein mechanistisch oder nur vitalistisch zu verstehen? (50ff) Bei aller unbezweifelbaren Wissenschaftsentwicklung macht F. doch immer wieder auf die Persistenz von Grundfragen aufmerksam. Auch all diese Fragen führen jeweils zu einer schier unendlichen Geschichte und nicht zu einer endgültigen Antwort? Jede Antwort, so kann F. mit seiner im besten Sinne journalistischen Art zu schreiben zeigen, ist eine vorläufige und nur die Formulierungshilfe für eine neue Frage.

Ein umfangreiches Kap. widmet F. der Bildung. Hier plädiert er, um bei Kindern die Liebe an der Naturwissenschaft zu wecken, für den Start bei dem „in der Natur sinnlich Erlebten – dem ästhetisch Zugänglichen" und nicht für den Beginn mit wissenschaftlich korrekter Terminologie und Gesetzmäßigkeit. „Die erstaunte Wahrnehmung lohnt mehr als das bestaunte Gesetz." (112) Hier klingt manches an, was er in seinem Bestseller *Die andere Bildung* von 2001 auch schon gründlich ausgeführt hat.

In der Deutungs- bzw. Interpretationsbedürftigkeit sieht F. Übereinstimmungen zwischen der Kunst und der Wissenschaft. Das exemplifiziert er mit der Welle-Teilchen-Dualität anhand der Kopenhagener Deutung quantenphysikalischer Phänomene mit ihrer Unschärferelation nach Heisenberg und ihrer Komplementarität nach Bohr (198ff). Dass die Naturwissenschaften, wie F. hier und auch in *Die andere Bildung* unterstellt, bei manchen Zeitgenossen noch immer nicht als wesentlicher Teil der Kultur gelten (201ff), darf vielleicht doch zu den erledigten Kämpfen der Vergangenheit gezählt werden. Dass die von dem Physiker und Romancier Charles P. Snow am Ende der 1950er-Jahre beklagte und die Naturwissenschaft kulturell benachteiligende Dichotomie zwischen den hermeneutischen und szientistischen Teilkulturen noch in der Weise besteht, darf bezweifelt werden. Vielleicht muss inzwischen umgekehrt gefragt werden, ob die Art von Wissenschaften, die die Amerikaner „arts" nennen, überhaupt noch gegenüber den Wissenschaften, die sie als „sciences" betiteln, kulturell reüssieren können, ob es nicht längst den nicht minder unsinnigen umgekehrten „Kulturbestreitungswettbewerb" gibt.

Wichtig bei Fragen der Bildung ist für F. nicht primär die Ausbildung etwa für einen bestimmten Beruf, sondern anknüpfend an Meister Eckhart die „Ein-Bildung" (110), das Entstehenlassen von inneren Bildern. Und an anderer Stelle ausgehend von Erfahrungen Einsteins und anderer stellt er dazu fest: „Wir wissen also dann etwa über die Welt, wenn wir sie uns durch Bilder zu eigen gemacht haben, wenn wir sie uns also – im Wortsinne – ‚ein'gebildet haben. Das lateinische Wort für diesen Vorgang der Ein-Bildung heißt informatio." (219)

Gewiss, der Begriff des Geheimnisses taucht in F.s Werk immer wieder auf. Wer nun aber meint, über den Begriff des Geheimnisses sollte oder könne der Gottesbegriff mit eingeführt werden, der stößt auf eine biographisch nicht besonders gut begründete harsche Äußerung wie: „Gott ist für mich persönlich mausetot, und ich fühle nichts, wenn von ihm gesprochen wird." (267) Gleichwohl sieht F. „die religiöse Bindung und das wissenschaftliche Treiben als zwei zugleich widersprüchliche und miteinander verträgliche Fähigkeiten von Menschen" (269) und lehnt beide, einen evolutionistisch begründeten Atheismus wie einen biblizistisch begründeten Theismus, ab. Er macht mit Einsteins spinozistischem Gott, Plancks Nomotheismus und Heisenbergs Komplementaritätsvermutung zwischen religiösem und naturwissenschaftlichem Zugang zur Welt vertraut. F. konstatiert gegen alle Untergangsprophezeiungen für Religionen und gegen die damit verbundenen Säkularisierungsbehauptungen die Hartnäckigkeit des Überlebens religiöser Erfahrungen (283).

Den Zufall als Ersatz für einen Schöpfergott, wie er sich bei Jacques Monod und Ernst Mayr oder auch Stephen Jay Gould findet, thematisiert F., ebenso auch das Konvergenztheorem Conway Morris', das die Unvermeidlichkeit des Auftretens von Menschen in dieser Evolution und damit, ohne dass es an dieser Stelle angesprochen würde, eine Art Anthropisches Prinzip nicht von vornherein für einen abwegigen Gedanken hält. Da, wo dann vom Anthropischen Prinzip die Rede ist (301ff), fällt diese leider etwas dürftig aus. Mit Wolfgang Pauli führt F. gegen das überschätzte Zufallsprinzip komplementär zum Kausalitätsprinzip ein Synchronizitätsprinzip ein. „Durch Synchronizität könnten Ereignisse miteinander verbunden sein, auch wenn es keine kausalen Beziehungen zwischen ihnen gibt. [...] Synchronizität meint im weiteren Sinne etwas wie eine Sinnkorrespondenz." (298) Leider bricht dann der interessante Gedanke mit Blick auf die noch weithin fehlende Rezeption in der Biologie ab.

In grau unterlegten Feldern informiert F. – in der Themenwahl nicht immer ganz einsehbar – über physikalische Grundeinsichten (12), die Quantentheorie und ihre Protagonisten (43), Information (46), das Chlorophyll (73f), das Gesetz der Gravitation (167), Anmerkungen zu Blumenberg (237f), den Evolutionsgedanken bei Lamarck (294) etc. Die neun in den Text eingestreuten Exkurse, z.B. „Die zehn Geheimnisse des Menschen" (79ff) oder „10 x wichtigstes Wissen" (163ff), sind nicht immer so ganz verzahnt mit dem umstehenden Kontext, entstammen ganz offensichtlich anderen Kontexten und erfahren hier eine auffüllende und manchmal erheiternde Wiederverwendung. Ein Sach- und Personenverzeichnis hilft das Werk zu erschließen.

Ist es, wie der Untertitel sagt, wirklich „Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften"? Eine Geschichte im Sinne eines streng historischen Werkes ist das nicht. Es ist nicht die nur anders erzählte „Geschichte der Naturwissenschaften", es sind eher andere lesenswerte Geschichten aus den und über die Naturwissenschaften. Wer mit wissenschaftlichen Ansprüchen zu diesem Buch greift und Einsichten sucht, die nicht anderweitig bereits so oder ganz ähnlich gesagt sind, der wird enttäuscht sein. Dieses Buch bietet aber – und das ohne selbstimmunisierendes Fachchinesisch und für jedermann gut lesbar geschrieben – intelligente Wissenschaftsunterhaltung und stellt auch das naturwissenschaftliche Tun auf gelungen zu nennende Weise in den Kontext einer „Verzauberung der Welt".

Aachen Ulrich Lüke

Corrigendum

Im letzten Heft der ThRv (3/16) wurde in der Rezension von Dr. Eckart David Schmidt zu Sabine Bieberstein: *Jesus und die Evangelien*, Zürich 2015 (Sp. 199–201) in Sp. 200 fälschlicherweise der *Katholische Erwachsenen-Katechismus* zur Weiterarbeit genannt. In diesem Kontext hätte jedoch *Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* aufgeführt werden müssen. Wir bitten diesen Fehler zu entschuldigen.

Die Redaktion

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 17, 53111 Bonn
Prof. Dr. Edmund Arens, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Claus Arnold, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz
Dr. Patrick Becker, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. Dr. Albrecht Beutel, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
PD Dr. Frank Martin Brunn, Sedanstr. 19, 20148 Hamburg
Prof. Dr. Ulrich Dahmen, Theologische Fakultät, AB Alttestamentliche Literatur und Exegese, 79085 Freiburg i. Br.
PD Dr. René Dausner, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Ulrich Engel OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Domfreihof 3, 54290 Trier
Prof. Dr. Massimo Faggioli, 800 Lancaster Avenue, Villanova, PA 19085, USA
Prof. Dr. Peter Gemeinhardt, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen
Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ostenstr. 26–28, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster
Eva-Katharina Gruber, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Dr. Dr. Isabella Guanzini, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Christian Halbrock, Karl-Liebknecht-Str. 31/33, 10178 Berlin
Dr. Andreas Henkelmann, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum
Prof. Dr. Rudolf K. Höfer, Heinrichstr. 78B, 8010 Graz, Österreich
PD Dr. Birgit Hoyer, Bismarckstr. 1, 91054 Erlangen
Prof. Dr. Rupert Klieber, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Prof. Dr. Thomas Laubach (Weißer), An der Universität 2, 96047 Bamberg
Dr. Markus Lersch, Deutschhausstr. 24, 35037 Marburg
Dr. Jan Loffeld, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller OP, Frohburgstr. 3, 6002 Luzern, Schweiz
Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, Postfach 1406, 56174 Vallendar
David Olszynski, Im Feldchen 5, 53757 Sankt Augustin
Prof. Dr. Ulrich Riegel, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Prof. Dr. Thomas Ruster, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Cornelia Scherer, Kochstr. 4/BK 9, 91054 Erlangen
Dr. Eckart David Schmidt, Forum Universitatis 5, 55099 Mainz
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Pallottistr. 3, 56179 Vallendar
Adrian Schütte, Greifswalder Weg 20, 53119 Bonn
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Georg Steins, Schlossstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Christoph Stenschke, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
PD Dr. Sonja Strube, Kamp 46/47, 49074 Osnabrück
Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universitätsstr. 31, 93040 Regensburg

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Hüfferstr. 27, 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, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2016 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X

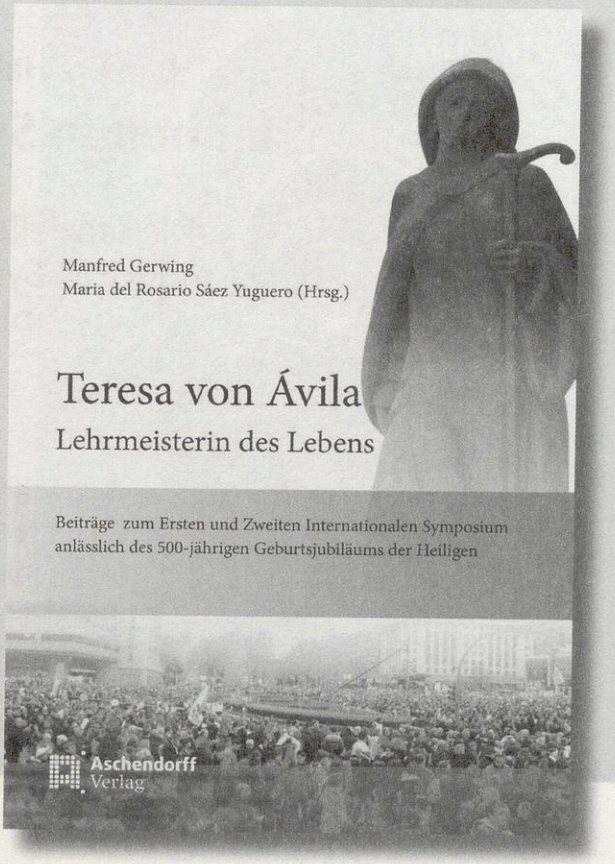
Manfred Gerwing
Maria del Rosario Sáez Yuguero (Hrsg.)

Teresa vonÁvila

Lehrmeisterin des Lebens

Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposion anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen

2016, 336 Seiten, kart. 39,90 €
ISBN 978-3-402-13179-4



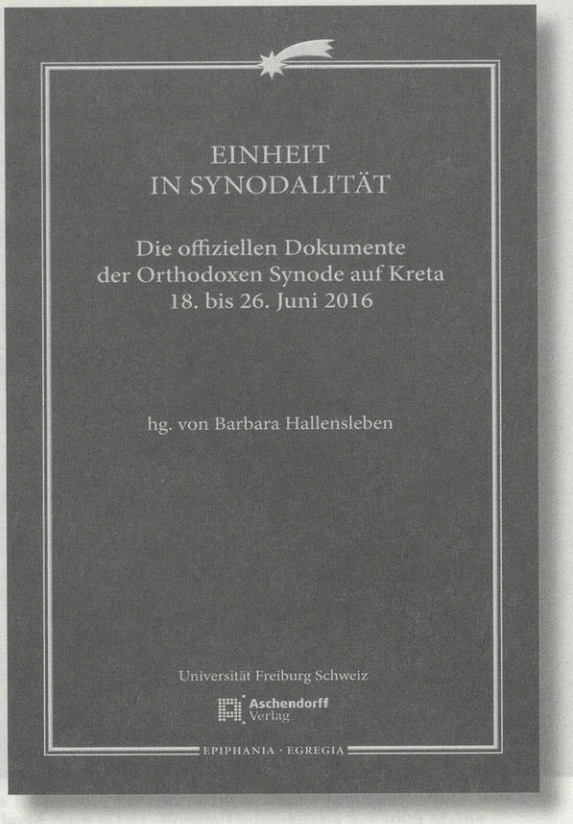
Die Kirchenlehrerin Teresa von Ávila ist eine der bedeutendsten Frauengestalten der Kirchengeschichte. Sie hat uns einen großen Reichtum an Schrifttexten hinterlassen. Der vorliegende Sammelband hebt diesen Schatz. Die Früchte zweier internationaler Symposien zu Teresa von Ávila werden dargeboten. Beiträge von verschiedenen Autoren zum Schriftwerk der Heiligen, vor allem zum „Buch der Gründungen" und zur „Seelenburg", lassen erkennen: In einmaliger und beeindruckender Weise vermag Teresa die ihr Anvertrauten in ihrer Spiritualität anzuleiten, auf dem Weg der Gottsuche zu begleiten und sie zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. So erweist sich Teresa als Lehrmeisterin des wahrhaft christlichen, ja des wahrhaft menschlichen Lebens – damals wie heute. Sei es die Frage der Unterscheidung der Geister oder das Mühen um das rechte Beten, sei es das Ringen um die eigene Vollkommenheit, sei es die Sehnsucht nach der Gottesfreundschaft oder seien es so aktuelle Herausforderungen wie die Neuevangelisierung: Teresa hat Antworten.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Barbara Hallensleben (Hg.)

Einheit in Synodalität

Die offiziellen Dokumente
der Orthodoxen Synode auf Kreta
18. bis 26. Juni 2016



2016, 118 Seiten, kart. 12,– €
ISBN 978-3-402-12068-2
Epiphania. Egregia, Band 12

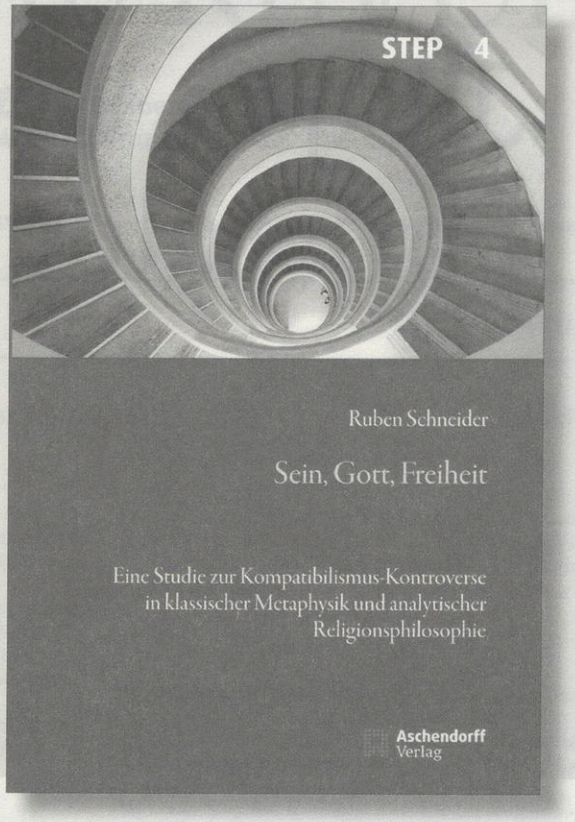
Die Orthodoxe Synode (18. bis 26. Juni 2016) führte zehn der vierzehn autokephalen orthodoxen Kirchen auf Kreta zu Beratungen und Beschlussfassungen unter dem Vorsitz von Patriarch Bartholomäus von Konstantinopel zusammen. Die Synode verabschiedete eine „Botschaft an das orthodoxe Volk und alle Menschen guten Willens", eine Enzyklika und sechs thematische Dokumente über das Fasten, die Ehe, die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation, die orthodoxe Diaspora, die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt und über die Sendung der Kirche in der Welt von heute. Der hier vorgelegte Band bietet alle Texte in deutscher Übersetzung, ergänzt durch die Enzyklika zur Einberufung der Synode, die Geschäftsordnung, die Eröffnungsansprache von Patriarch Bartholomäus und die Namen der Delegationsmitglieder, Berater und Beobachter. Neben den vier offiziellen Sprachen der Synode – Griechisch, Russisch, Englisch und Französisch – steht damit sehr zeitnah auch für deutschsprachige Interessierte eine vollständige Dokumentation zur Verfügung, die es ermöglicht, die Stimme aus der orthodoxen Welt authentisch zu hören und im Dialog und im theologischen Nachdenken darauf einzugehen.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Ruben Schneider

Sein, Gott, Freiheit

Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und alalytischer Religionsphilosophie



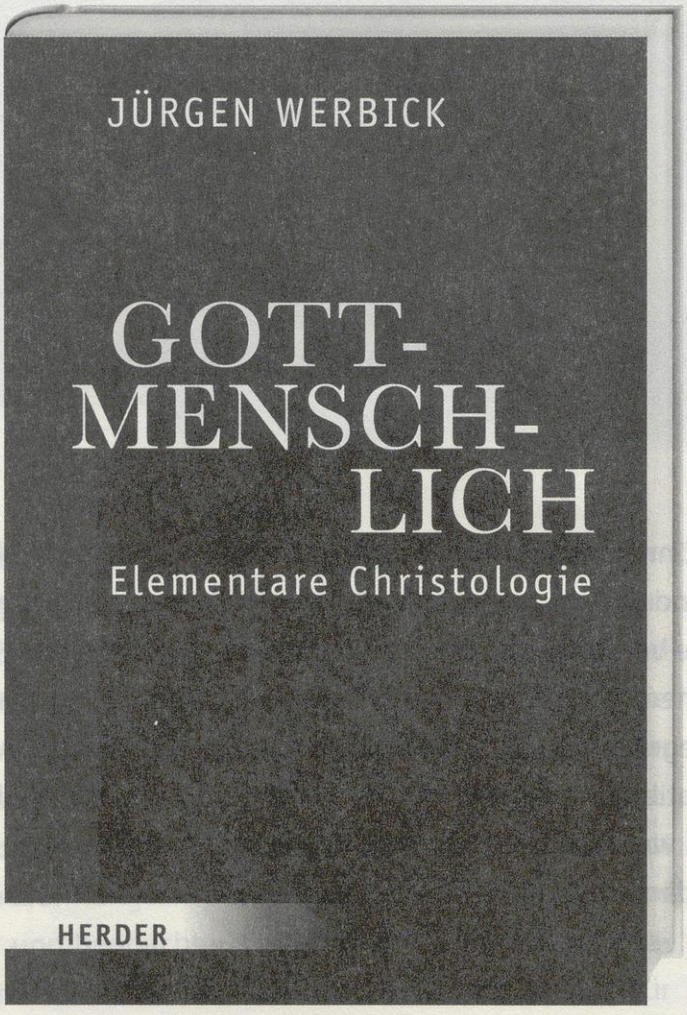
2016, 426 Seiten, kart. 57,– €
ISBN 978-3-402-11897-9

Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, Band 4

Können unsere Handlungen frei sein, wenn sie von einem absoluten Intellekt vorhergewußt werden? Und können unsere kontingenten Willensakte autonom und selbstursprünglich genannt werden, wenn sie von einem absoluten Urgrund abhängen? Diese Kohärenzfrage ist nicht nur für die systematische Theologie, sondern auch für die analytische Religionsphilosophie von eminenter Bedeutung. Die vorliegende Studie widmet sich den jüngsten Entwicklungen auf dem Gebiet des theologischen Kompatibilismus. Dabei wird insbesondere der meta-religionsphilosophische Gesamtrahmen thematisiert, in welchem die Frage nach der Vereinbarkeit von endlicher und unendlicher Freiheit überhaupt erst adäquat gestellt werden kann.

Aschendorff Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Jürgen Werbicks christologischer Entwurf



Wie kann man heute von Jesus und seiner Gottmenschlichkeit sprechen, ohne von vornherein den Eindruck des Widersinns oder eines belanglosen theologischen Fachchinesisch zu erwecken? Jürgen Werbick legt eine Christologie vor, der es gelingt, theologisch fundiert und spirituell anregend zugleich die Bedeutung des Lebens Jesu für die heutige Zeit zu erschließen. Das Buch behandelt die grundlegenden Themen der Christologie, vor allem aber die Glaubens-Motive, die in der Ausgestaltung der »hohen Christologie« der ersten fünf Jahrhunderte und aus den Zeugnissen des Neuen Testaments heraus entstanden sind.

Jürgen Werbick
Gott-menschlich
Elementare Christologie
336 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 32,- / SFr 41.50 / € [A] 32,90
ISBN 978-3-451-34930-0

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2016 | 112. Jahrgang

Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent (Gregor Maria Hoff) . . . . . Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 375

The Shape of the Writings, hg. v. Julius Steinberg / Timothy J. Stone (Beat Weber)

Ebach, Ruth: Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (Karin Finsterbusch)

Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, hg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza / Renate Jost (Marie-Theres Wacker)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 381

Bibelübersetzung und (Kirchen-)Politik, hg. v. Markus Mülke / Lothar Vogel (Gudrun Nassauer)

Porter, Stanley E. / Pitts, Andrew W.: Fundamentals of New Testament Textual Criticism (Gregory S. Paulson)

Vinzent, Markus: Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels

Klinghardt, Matthias: Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Band 1: Untersuchung; Band 2: Rekonstruktion – Übersetzung – Varianten

Roth, Dieter: The Text of Marcion's Gospel (Angela Standhartinger)

Sommer, Michael: Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition (Beate Kowalski)

Porter, Stanley E.: John, His Gospel, and Jesus. In Pursuit of the Johannine Voice (Hans Förster)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . . Sp. 392

Clauss, Manfred: Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums (Stefan Klug)

Origenes: Über das Gebet, eingeleitet und übersetzt v. Maria-Barbara von Stritzky (Reimund Haas)

Philostorgios Kirchengeschichte. Band 1: Einleitung, Text und Übersetzung; Band 2: Kommentar, hg. v. Bruno Bleckmann / Markus Stein (Christian Hornung)

Libri vitae. Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters, hg. v. Dieter Geuenich / Uwe Ludwig (Hubertus Lutterbach)

Willershausen, Andreas: Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337–1378) (Andreas Sohn)

Celary, Ireneusz: Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878–1951). Pfarrer von Radzionkau, hg. v. Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte (Maik Schmerbauch)

Jaspert, Bernd: Kirchengeschichte verstehen. Evangelische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts in Deutschland (Gunther Wenz)

Philosophie . . . . . Sp. 403

Kant-Lexikon. Band 1: a priori/a posteriori–Gymnastik; Band 2: Habitus–Rührung; Band 3: Sache–Zyniker, Zynismus, hg. v. Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Norbert Fischer)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823, hg. v. Niklas Hebing (Gunther Wenz)

Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, hg. v. Jan-Heiner Tück (Norbert Fischer)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 412

Grosse, Sven: Ich glaube an die Eine Kirche. Eine ökumenische Ekklesiologie (Ralf Miggelbrink)

Rivera, Mayra: Poetics of the Flesh (Miriam Leidinger)

Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten. Ein Experiment, hg. v. Rainer Bucher / Renate Ochsenknecht-Witzsch (Joachim Valentin)

Dogmatik . . . . . Sp. 417

Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik, hg. v. Julia Knop / Magnus Lerch / Bernd J. Claret (Gregor Predel)

The Oxford Handbook of Christology, hg. v. Francesca Aran Murphy (Karl-Heinz Menke)

Bruckmann, Florian: In IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels (Hermann Stinglhammer)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 424

Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs, hg. v. Rupert M. Scheule (Gerhard Marschütz)

Müller, Stephan E.: Bausteine zur theologischen Ethik. Band 1: Menschenbild, Lebensschutz, Sexualität und Ehe (Christof Breitsameter)

Bedford-Strohm, Heinrich: Leben dürfen – Leben müssen. Argumente gegen die Sterbehilfe (Marco Hofheinz)

Rosenberger, Michael: Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik (Martin M. Lintner)

Frambach, Hans / Eissrich, Daniel: Der dritte Weg der Päpste. Die Wirtschaftsideen des Vatikans (Marianne Heimbach-Steins)

Missionswissenschaften / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 432

Wijsen, Frans: Christianity and Other Cultures. Introduction to Mission Studies (Chibueze Udeani)

Fuß, Martin: Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam (Klaus Bieberstein)

Waldenfels, Hans: Rückwärts blickend vorwärts schauen. Zeitbetrachtungen zu Christentum und Menschsein, Religionen, Kulturen und Gesellschaft (Karl-Heinz Menke)

Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ernst Fürlinger (Ulrich Ruh)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

20

Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent

Von Gregor Maria Hoff

1. Religion in Europa: Rezente Entwicklungen und Diskurse

Das europäische Jahr 2015 wird als ein Krisenjahr mit extremem Herausforderungswert in die Geschichte eingehen. Es begann mit den Pariser Anschlägen auf die Redaktion des Satire-Magazins „Charlie Hebdo"; die terroristischen Attacken legten sich wie ein Rasternetz über den europäischen Raum und seine offenen Grenzen: von Syrien über Israel und Ägypten bis nach Libyen und Tunesien und bis in die europäischen Metropolen hinein. Flüchtlingsströme ungeahnten Ausmaßes verschoben europäische Grenzen und konfrontierten das europäische Projekt mit der Möglichkeit seiner Auflösung. Sie stand und steht mit verschiedenen Ausstiegsszenarien weiterhin im Raum: Der Grexit wurde ökonomisch abgewendet, der Brexit wird kommen. Eine neue Ökonomie politischer Lastenflucht dämmert angesichts außen- und innenpolitischer Druckwellen heran, die finanziell veranschlagt und gesellschaftspolitisch ausgemünzt werden, wenn es um die Kanalisierung der afrikanischen und eurasischen Flüchtlingsströme geht.

Dabei zeichnet sich immer deutlicher ab, dass in den komplexen Risikoformularen des globalisierten 21. Jh.s die Bedeutung von Religionen auch für Europa neu veranschlagt werden muss. Für die ökonomische Analyse sind auch religiöse Faktoren heranzuziehen, exemplarisch in Griechenland, wo die orthodoxe Kirche den größten Landbesitz verwaltet und religionskulturell bestimmte Einstellungen nachwirken – wobei diese feuilletonistisch gerne mit einem nationalreligiösen Grundhabitus verrechnet werden.[1] Aber noch in anderer Hinsicht fallen religiöse Motivlagen auf: Schulden und Schuld werden ebenso semantisch verschränkt wie Kredite mit Glauben und Vertrauen.[2] Religionsökonomische Neuansätze im religionswissenschaftlichen Feld tragen dem Rechnung und suchen nach Wechselwirkungen und Überlagerungen, indem religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart auch unter dem Gesichtspunkt ihrer ökonomischen Steuerungsformen erforscht werden.[3]

Am rechten politischen Rand führen Bewegungen wie „Pegida" europäische Ansprüche mit religiösen Titeln zusammen, wobei die Berufung auf „christliche Werte" islamophob motiviert und keiner religiösen Grundhaltung zuzurechnen ist.[4] Diffuse Identitätskonstruktionen im Zeichen religionskultureller Abstoßung verzahnen sich mit terroristischen Gefahren für die Zivilgesellschaft. Der „Islamische Staat" arbeitet daran, einen auch religiös motivierten Bürgerkrieg in Europa zu entfesseln.[5] Protest von muslimischen Gelehrten und Verbänden gegen eine „falsche" Interpretation des Koran sowie eine terroristische Vereinnahmung des Islam verkomplizieren religionskonfliktive Kartierungen, zumal sich gleichzeitig neue Allianzen zwischen Religionsgemeinschaften bilden. Nach den antisemitischen Kopenhagener Anschlägen vom Februar 2015 solidarisierten sich Muslime in Oslo demonstrativ mit ihren jüdischen Mitbürgern und in Deutschland unterstützten jüdische Gemeinden muslimische Flüchtlinge gerade in der Sorge um einen Zustrom auch antisemitisch eingestellter Migranten. Eine interreligiöse Allianz wurde bereits im Zuge der Beschneidungsdebatte im Anschluss an ein Urteil des Kölner Oberlandesgerichts aus dem Jahr 2012 politisch wirksam.[6]

Die komplexen Transformationsprozesse religiöser Gegenwarten[7] in Europa schlagen sich in kulturwissenschaftlichen Neuansätzen nieder, die mit einer höheren Bedeutung religiöser Traditionen rechnen und sie methodisch wie inhaltlich in disziplinäre Vermessungen aufnehmen. Das gilt für die Geschichtswissenschaften, die einen Sensibilitätszuwachs für religiöse Faktoren verzeichnen, profiliert in Jürgen Osterhammels Globalgeschichte des 19. Jh.s[8], konzentriert in Studien zur Bedeutung der neuzeitlichen Missionsgeschichte, mit denen die Zusammenhänge von imperialer Machtentfaltung und religiösen Akteuren erfasst werden können, sich aber auch andere Modellierungen für die Zuschreibungen von Säkularität und Moderne abzeichnen.[9]

Soziologisch entsprechen dem seit geraumer Zeit neue Diskussionen über die empirische Validität und die interpretatorischen Deutungskapazitäten der Säkularisierungsthese[10], die methodologisch verfeinert wurde und zu historischen Vergewisserungen veranlasste. V. a. wurden soziologische Detailaufnahmen von religiösen Gruppierungen in Europa angefertigt und – neben den verschiedenen Religionsmonitoren – als Religionsatlanten ausgearbeitet.[11] Damit verbinden sich Abgleichungen der Postsäkularitätsthese.[12] In einer groß angelegten Modellstudie, die von der EU hochrangig gefördert wird, untersucht Kristina Stoeckl postsäkulare gesellschaftliche Konfliktfelder am Menschenrechtsdiskurs der russisch-orthodoxen Kirche und seine Auswirkungen, um eine postsäkulare Theorie moralischer Konflikte mit religiösem Hintergrund zu erarbeiten.[13] Mit dem Stichwort „Postsäkularität" lässt sich auch ein philosophisch profiliertes Interesse an der öffentlichen Spielstärke religiöser Traditionen und ihrem Investment in den Sinn- und Wertehaushalt des säkularen Staates artikulieren[14], um Fragen nach der Unverzichtbarkeit religiöser Bezugnahmen spezifisch philosophisch zu erkunden.[15]

In kulturwissenschaftlicher Hinsicht entsprechen dem Forschungsansätze, die Sakralisierungsprozessen in (post-)modernen (europäischen) Gesellschaftsformationen nachgehen – im Bereich von Literatur und Film[16], aber auch sozialgeographisch[17] oder im Horizont einer politischen Ökonomie.[18] Im politischen Handlungsfeld erschließen Religionskonflikte und die sich anschließenden Debatten Aufmerksam-

1 Vgl. Berthold Seewald: „Ein Albtraum von Nationalismus und Orthodoxie", in: *Die Welt* (1.3.2015); abgerufen wurde: http://www.welt.de/debatte/kommentare/article137913959/Ein-Albtraum-von-Nationalismus-und-Orthodoxie.html (letzter Abruf: 14.1.2016).

2 Peter Sloterdijk / Thomas Macho: *Gespräche über Gott, Geist und Geld*, Freiburg u. a. 2014.

3 Vgl. Anne Koch: *Religionsökonomie*. Eine Einführung, Stuttgart 2014.

4 Vgl. *Protestforschung am Limit*. Eine soziologische Annäherung an Pegida, erarbeitet von Priska Daphi u. a., Berlin 2015, 39, Anm. 27; abgerufen wurde: https://www.wzb.eu/sites/default/files/u6/pegida-report_berlin_2015.pdf (letzter Abruf: 14.1.2016).

5 Vgl. Gilles Kepel / Antoine Jardin: *Terreur dans l'Hexagone: 2005–2015*. Genèse du djihad français, Paris 2015. Die religiöse Interpretation islamistischen Terrors muss nach Olivier Roy v. a. die Entwurzelung der Akteure, meist junger Männer aus prekären Milieus, in den Blick nehmen; vgl. Olivier Roy: *Heilige Einfalt*. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2010.

6 Vgl. *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik*. Zur Debatte um das Kölner Urteil, hg. v. Johannes Heil / Stephan Kramer, Köln 2012.

7 Zum soziologischen Konzept einer „Gesellschaft der Gegenwarten" vgl. Armin Nassehi: *Gesellschaft der Gegenwarten*. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II, Berlin 2011, besonders 11–41.

8 Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt*. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009.

9 *Mission Global*. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, hg. v. Rebecca Habermas / Richard Hölzl, Köln u. a. 2014.

10 Vgl. mit besonderem Akzent auf dem Zusammenhang von Säkularisierung und Moderne Detlef Pollack / Gergely Rosta: *Religion in der Moderne*. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2015.

11 *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen*. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, hg. v. Markus Hero / Volkhard Krech / Helmut Zander, Paderborn u. a. 2007.

12 Vgl. *Religion in postsäkularer Gesellschaft*. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Sigrid Rettenbacher, Frankfurt 2013 (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 3).

13 Vgl. Kristina Stoeckl: *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London/New York 2014. Das Projekt wurde mit dem EU-Förderpreis 2015 sowie dem START-Preis des österreichischen Wissenschaftsfonds FWF 2015 ausgezeichnet und legt ein breit angelegtes interdisziplinäres Forschungsprogramm auf.

14 Vgl. Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, besonders 238–327; vgl. den eigenständigen Entwurf einer postsäkularen Religionsphilosophie von Hans J. Höhn: *Zeit und Sinn*. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010.

15 Vgl. Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns*. Versuch über das Göttliche, München 2014.

16 Vgl. die Modellstudien in: *Religious Turns – Turning Religions*. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen, hg. v. Andeas Nehring / Joachim Valentin, Stuttgart u. a. 2008 (ReligionsKulturen, 1).

17 Vgl. Anne Koch: „Sakralisierte Orte. Raum als (religiöser) Sinnstifter und Medium der Exklusion in postsäkularer Zeit", in: *Religion in postsäkularer Gesellschaft*, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Sigrid Rettenbacher, 35–55. Zur Bedeutung spatialen Denkens für die Theologie, die sich religionsbezogenen Herausforderungen des kulturwissenschaftlichen *spatial turn* stellt vgl. den Literaturbericht von Hans-Joachim Sander: „Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn*", in: *Theologische Revue* 109 (2013), 91–110.

18 Vgl. Joseph Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich ^{6}2012 (2010).

keitsspeicher für die Bedeutung von Religionen in Europa als gesellschaftliche Faktoren – namentlich anlässlich neu zu verhandelnder Toleranzmarker, material im Zuge akuter Blasphemie-Diskurse[19] oder anlässlich des bereits angesprochenen Beschneidungs-Urteils. Damit steht jeweils auch die strukturelle Gewaltförmigkeit von Religionen auf dem Prüfstand.[20] Religionswissenschaftliche Neuvermessungen des Monotheismus, die eine von Jan Assmann ausgelöste Diskussion[21] fortsetzen, belegen den anhaltenden Erregungswert einer Frage[22], die sich v. a. durch die transformative Präsenz des Islam in Europa verschärft hat. Islamwissenschaftliche Studien konnten in jüngster Zeit nicht nur die „Ambiguitätstoleranz" des Islam als eine bleibende Option des kulturellen Gedächtnisses profilieren[23], sondern der These von der Zugehörigkeit des Islam zu Europa profunden Ausdruck verschaffen.[24] Historisch gesättigt, erreichen die möglichen politischen Implikationen dieser These indes rasch erneut die gesellschaftlichen, aber auch theoretischen Kampfzonen. Der „New Atheism", vor zehn Jahren in Reaktion auf eine fundamentalistische Religionsinternationale aufgekocht, jedoch inzwischen mehr aus zeithistorischen Gründen interessant, dokumentiert Verschiebungen im religiösen Diskurs, in dem sich religiöse und atheistische Einstellungen überschneiden. Sie führen nicht nur zu neuen Texten, sondern hinterlassen auch lebensweltliche Spuren, die nur noch von multiplen religiösen Gegenwarten in Europa sprechen lassen – an neuen religiös-säkularen Schnittstellen.[25]

2. Der Religionskontinent Europa: Angst vor Religion?

Gerade die Unübersichtlichkeit der religiösen Lage Europas löst Ängste aus. So sehr religiöse Traditionen in Europa als Modernisierungsfaktoren wirkten, so starke Widerstandspotentiale konnten sie in Stellung bringen. Der katholische Antimodernismus des 19. und frühen 20. Jh.s, der seinerseits modernisierungsaffin operierte, erscheint charakteristisch, hat aber auch protestantische Parallelen, die im evangelikalen Fundamentalismus bis in die politische Gegenwart des Westens (v. a. der USA) nachwirken. Nicht zuletzt die vermeintlich irrationalen Aufgebote religiöser Traditionen, v. a. das nie ganz still zu stellende, aber auch nie völlig domestizierbare Transzendenzmotiv, stellen für säkular organisierte Gesellschaften und den modernen Verfassungsstaat institutionalisierte Irritationsherde dar.

Angesichts der neuesten religionspolitischen Eskalationen hat der Religionssoziologe José Casanova sein Buch über *Europas Angst vor der Religion*[26] in erweiterter Fassung vorgelegt. Dabei präzisiert er seine Diagnose vor dem Hintergrund der europäischen Schuldenkrise, in der sich – dramatisch verschärft durch die Flüchtlingskrise seit Herbst 2015 – eine Krise des europäischen Projekts zeigt. Aus inneren Gründen bricht Europa auseinander, wobei religionskulturelle Differenzen zwischen dem (vermeintlich sparsamen) protestantischen Norden und dem (verschuldeten) Süden in dem Maße an Bedeutung verloren, in dem sich die ökonomische Belastbarkeit der entsprechenden Deutungen auflöste. Durch den islamistischen Terror des Jahres 2015 wird der Islam als innenpolitisches Schreckgespenst (man denke an die Reaktionen auf die Ereignisse der Kölner Silvesternacht), aber auch als außenpolitische Gefahr (IS) zum wichtigsten Einigungsfaktor Europas. Europäische Zusammenarbeit wird militärisch möglich, wo sie bei der Flüchtlingspolitik versagt. Das labile Konzept einer „europäischen Identität", das einmal von christlichen Politikern entwickelt wurde, ökonomisch veranlagt, kulturell kaum mehr als behauptet, büßte im Zuge der EU-Osterweiterung sowie verschiedener Säkularisierungs- und Migrationswellen, die eine deutlich pluralere Religionslandschaft hinterlassen haben, seine religiösen Bezugsquellen weitgehend ein. Damit wurde Europa säkular handlungsfähiger, was v. a. die Rechtskultur angesichts neuer ethischer Herausforderungen wie der Bioethik, der Sterbehilfe oder der Einführung der Ehe für homosexuelle Paare belegt. In Zeiten religiöser Globalisierung reagierte das politische Europa oft ratlos – was exemplarisch der Umgang des laizistischen Frankreich mit seinen nordafrikanischen (französischen) Muslimen zeigt. Islamistischer Terror löst unabhängig von der Frage, wie religionsförmig seine Motive ausfallen und welche politischen Gründe die entscheidende Rolle spielen, stereotype Schuldzuschreibungen aus, die von jenen rechtspopulistischen Gruppen lautstark vertreten werden, die ihrerseits das europäische Projekt am stärksten gefährden, indem sie nationale Denkmuster reaktivieren und autoritäre Politik gegen die offenen Gesellschaften in Stellung bringen. Casanova diagnostiziert hier eine religionspolitische Transformation der europäischen Identitätskonstruktion.

> „Es wurde deutlich, dass der ‚Islam' paradoxerweise dazu geführt hatte, eine transnational europäische Öffentlichkeit zusammenzuführen, ja, in gewisser Weise sogar geschaffen zu haben." (8)

Dem entsprechen nach Casanova historisch gewachsene „Ängste der säkularen europäischen Demokratien" vor Religion (15ff). Sie hängen mit der spezifisch europäischen Auffassung einer säkularen Demokratie zusammen, die exemplarisch die Frage aufwirft, wie sich religiöse Akteure mit ihren glaubensbasierten Argumenten in einer deliberativen Demokratie in den öffentlichen Diskurs einbringen können. Die Forderung nach der Übersetzbarkeit religiöser Vorstellungen in säkular kommunizierbare Gehalte setzt ein Ungleichgewicht voraus, das sich nur aufheben lässt, wenn sich religiöse Bürger aus theologischen Gründen mehr zumuten lassen als rein säkulare – indem sie sich (1.) in ihrer Glaubensposition von Gott selbst getragen, aber auch relativiert wissen und (2.) in der formalen Transzendenz-Immanenz-Kopplung ihrer Denkweise und Lebenspraxis eine Doppelperspektive einzunehmen vermögen (also säkularen und religiösen Argumenten Raum geben).

Diese religionskulturelle Verkomplizierung stellt einen erheblichen Gewinn für die kommunikative Transferleistung offener, säkular koordinierter Demokratien dar, wurde aber politisch erst mit den neuzeitlichen Religionskonflikten auch für die – dominierenden christlichen – Religionsgemeinschaften durchsetzungsfähig. (Für das Judentum als europäische Minderheiten- und Diasporareligion stellte sich das Problem in der Regel anders dar, jeweils angewiesen auf säkular verbürgte Toleranz.)

Casanova rekonstruiert nun jene Narrative, die sich das säkulare Europa zugelegt hat, um an der Trennung von Religion und Staat bzw. Politik zu arbeiten. Es seien eben die Religionskriege der Neuzeit gewesen, auf deren Basis sich die Säkularisierung des Staates vollzogen habe (16f). Freilich haben die europäischen Glaubenskriege „nicht – zumindest nicht unmittelbar – den säkularen, sondern den konfessionellen Staat hervorgebracht [...]. Nirgendwo in Europa führten religiöse Konflikte zur Säkularisierung, sondern vielmehr zur Konfessionalisierung des Staates und zur Territorialisierung von Religionen und Völkern." (18) Bis in die Gegenwart ist dieser Ursprungsmythos aber wirksam, und er wird – empirisch verbürgt (20ff) – mit einer strukturellen Intoleranz und Gewaltförmigkeit von Religionen assoziiert. Dabei wäre historisch präzise zu fragen, wie säkular die europäischen Demokratien überhaupt waren und sind (24ff). Europa hat verschiedene Modelle für den Umgang des Staates mit seinen Religionsgemeinschaften hervorgebracht: von Staatsreligionen bis hin zu kooperativen Ansätzen oder laizistischen Verfassungen, wobei Frankreich der einzige offiziell säkulare Staat ist, ohne darum seine religionspolitischen Probleme besser in den Griff bekommen zu haben als jene Staaten, in denen Staatskirchen existieren oder Religionen über Konkordate besonderen Rechtsschutz genießen und staatlich geförderte Mitwirkungsspielräume besitzen. Die Demokratien sind dort jedenfalls nicht aus religiösen oder religionspolitischen Gründen gefährdet. Umgekehrt lässt sich festhalten: „Man kann keine Demokratie ohne Religionsfreiheit haben." (25) Dass dies wiederum eine Entwicklung darstellt, die nicht losgelöst von religiösen Dissentern des 17. und 18. Jh.s und nicht isoliert von theologischen Reflexionsmustern verstanden werden kann, macht zwar die Religionsgemeinschaften nicht zu den entscheidenden Protagonisten dieser

[19] Vgl. *Kann man Gott beleidigen?* Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, hg. v. Thomas Laubach, Freiburg u. a. 2013 (Theologie kontrovers).

[20] Vgl. religionswissenschaftlich Hans Gerhard Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst.* Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

[21] Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

[22] Vgl. *Die Gewalt des einen Gottes.* Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf Schieder, Berlin 2014; *Monotheismus unter Gewaltverdacht.* Zum Gespräch mit Jan Assmann, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg u. a. 2015. Jan Assmann hat seine These mehrfach modifiziert, zuletzt mit einer Akzentverschiebung von der Wahrheitsdimension des exklusiven Monotheismus auf das Bundesmotiv, das Treue „ins Zentrum der Religion" stellt (Jan Assmann: *Exodus.* Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 11), und damit eine Spur legt, die sich mit dem im Folgenden referierten Ansatz Zanders motivgeschichtlich verbinden lässt.

[23] Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität.* Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

[24] Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike.* Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

[25] Vgl. Gregor Maria Hoff: *Die neuen Atheismen.* Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009.

[26] *Casanova*, José: *Europas Angst vor der Religion.* Berliner Reden zur Religionspolitik. – Berlin: Berlin University Press 2015. 141 S., geb. € 20,00 ISBN: 978-3-7374-1304-6.

Entwicklung des demokratischen Rechtstaates, belegt aber dessen komplexe Genese. Das Narrativ des religiös emanzipierten säkularen Staates ist von daher ebenso zu verkomplizieren wie das verbreitete Modell einer konstitutiven Verbindung von Modernität und Säkularität.

Dieses Narrativ macht deutlich, warum das Auftreten von Public Religions in Europa so starke Irritationen, mithin Ängste vor dem vermeintlich Überkommenen auslöst. Was tot schien, überlebt als gewaltbesetzter Wiedergänger. Die Metapher vom „Gespenst der Religion", die Peter Sloterdijk prägte, macht diesen Komplex sinnfällig, aber auch politisch wirksam – v. a. im Blick auf den Islam, der mit den europäischen Ambitionen der Türkei auch politisch an Europa heranrückt:

> „Das Paradox und das Dilemma besteht für moderne säkulare Europäer – die ihre traditionellen christlichen Identitäten in einem rasanten und drastischen Prozess der Säkularisierung abgestreift haben, der zufällig mit dem erfolgreichen Prozess der europäischen Integration zusammenfiel und die deswegen Modernität mit Säkularisierung gleichsetzen – darin, dass sie den umgekehrten Prozess in der Türkei mit einiger Besorgnis beobachten. Je ‚moderner' oder zumindest demokratischer die türkische Politik wird, desto öffentlich muslimischer und weniger säkularistisch scheint sie zu werden." (33)

Gerade vor diesem politischen Hintergrund, der sich mit der Frage nach der Identität Europas verschränkt, gehören die säkularen Narrative und Religionserzählungen auf den Prüfstand. Es bedarf dabei nicht zuletzt historischer Expertise, um die pluralen Gegenwarten der Religionen in Europa zu bestimmen und Casanovas These von „Europas Angst vor der Religion" in einen weiteren Zusammenhang zu stellen.

3. Historische Komplizierung: Das Projekt einer Europäischen Religionsgeschichte

Insofern erscheint es problematisch, von „Religion" in Europa zu sprechen. Am Übergang zwischen historischen Vergewisserungen und normativen Festlegungen hat Rémi Brague[27] seine These von der „exzentrischen Identität" Europas (Kap. VI [117–139]) entwickelt und sie auf den Gedanken einer konstitutiven „Sekundarität" festgelegt (63). Das Christentum in Europa fußt auf seinen römischen Voraussetzungen, es partizipiert an seinen Techniken kultureller Überlieferung („‚Romanität' als Modell" [35–52]). Brague meint damit einen besonderen Habitus:

> „Römer sein heißt, die Erfahrung des Alten als Neuem zu machen, als etwas, dessen Erneuerung sich durch die Verpflanzung in neue Erde vollzieht; eine Verpflanzung, die aus dem Alten den Wirkstoff zu neuer Entfaltung gewinnt. Römisch ist die Erfahrung des Beginns als Wiederbeginn." (44)

Das schließt die imperiale Fassung jener religiösen *implicatio romana* mit ein, mit der sich das römische Pantheon nahezu beliebig erweitern ließ – mit Ausnahme jener widerständigen Monotheismen, die über das Judentum und Christentum Entschiedenheitsgrenzen markierten. Grundsätzlich aber steht mit diesem Modell die Möglichkeit offen, Alterität als Gewinn zu begreifen, die eigene kulturelle Identität aber auch als abgeleitet, übernommen, eben *sekundär* v. a. gegenüber der griechischen Zivilisation zu erfahren. Das schließt einen Gewinn an Beweglichkeit und Mehrsprachigkeit ein, freilich auch ein Unbehagen in der eigenen Kultur. Das Empfinden und Bewusstsein von Sekundarität ermöglicht ein Mehrfaches: destruktive Abstoßung und Überwältigung, aber auch kreative Übernahme, Traditionsbildung im Zuge der Entstehung einer erforderlichen historischen Bestimmung der eigenen Identität, die immer auch an anderen Orten Wurzeln hat. Pluralisierung und Differenzierungsbewusstsein (auch das der Mächte und Gewalten an den verschiedenen Orten, profanen wie sakralen) können hier entstehen und über die geschichtlichen Wege dieses römischen Europas und seiner christentumshistorischen Ausdifferenzierungen ein normativ gehaltvolles Angebot zur Auffassung Europas als Projekt entfalten. Und so sieht Brague einen europäisch wichtigen Unterschied zum Islam darin, dass er „kaum daran gedacht [habe], sein Wissen vom Fremden als Instrument zu nutzen, das ihm erlaubt hätte, durch Vergleich und Selbstdistanzierung sich selbst besser zu verstehen und ein Bewusstsein davon auszubilden, welche Unklarheiten seine kulturelle Praxis enthält" (119).

Die historische Frage nach Religion in Europa und ihrer Bedeutung für den Kontinent wird von Brague kulturgeschichtlich aufgesetzt und normativ beantwortet, wobei die Leitthese von der Sekundarität dem Christentum wie Europa einen Stachel der Selbstkritik einsetzt. Selbstüberhebung wird fragwürdig, auch wenn sich in diesem Prozess kritischer Vergewisserung noch einmal ein diskretes Überlegenheitsmotiv absetzt. In jedem Fall bedarf die Kombination von Religion und Europa, wie sie Brague vorschlägt, religionswissenschaftlicher Präzisierung und historischer Vergewisserung.

Helmut Zander hat sie mit dem Neuentwurf einer *„Europäischen" Religionsgeschichte*[28] riskiert. Dass es sich um ein Risiko handelt, belegt der behutsam in Anführungszeichen eingekleidete Titel. Nichts ist selbstverständlich, wenn man von „Religion" oder „Europa" spricht und beide aneinander koppelt. Das aber tut Zander ausdrücklich, indem er die grundlegende Besonderheit des Christentums als einer Religion der Entscheidung präpariert. Diese Codierung „religiöser Zugehörigkeit" legt „im interkulturellen Vergleich" eine *differentia specifica* frei, die religionskulturelle Folgen für Europa bis in die Gegenwart zeitigt. In historischen Modellen wie der europäischen Stadt (463–484) und der Universität (485–512), auf den Wegen „neuzeitlicher Naturforschung" (513–538), v. a. entlang der Bedeutung der „Schrift" (355–462), folgt Zander den Spuren seiner These und entschlüsselt einen Zusammenhang, der es ihm erlaubt, ein kohärentes und detailplausibles Narrativ europäischer Religionsgeschichte anzulegen.

Er schreibt sich damit in einen Projektzusammenhang ein, der unweigerlich an der Unüberschaubarkeit seiner Akteure und Diskurse, seiner Themen und Motive, ihrer historischen Überlagerungen und Wechselwirkungen laboriert. Gerade deshalb erscheint aber der Versuch, einen deutungsstarken Darstellungsquerschnitt anzubieten, so lukrativ und förmlich unverzichtbar, zumal auch die Absage an eine zusammenhängende Interpretationshypothese durch die (systemische) Ordnung des Materials im religionshistorischen Zuschnitt zur These gerinnt. Zander nimmt die methodologischen Einsichten ernst, die sich einem pluralistischen Darstellungs- und Interpretationsansatz verpflichtet fühlen. Er gibt den Differenzen religiöser Traditionen Raum und legt ihren Zusammenhang strukturbezogen an, um „die Rolle der Religion in der europäischen Religionsgeschichte" zu bestimmen.[29] Aber auch auf diese Weise wird eine interpretative Vorentscheidung getroffen, die sich im Horizont religionspolitischer Auseinandersetzungen geltungstheoretisch auswirken muss: Der Akzent auf dem Plural der religiösen Traditionen in Europa einschließlich ihrer entlegenen Differenzmilieus, für die Zander ein besonderes Augenmerk entwickelt hat,[30] entkoppelt zwar Christentum und Europa nicht, bildet ihren Konnex aber so ab, dass die überragende Bedeutung der Großkirchen als politischer, gesellschaftlicher, kultureller und religionsbezogener Funktor tendenziell in den Hintergrund tritt. Zanders Entscheidung, beim Christentum in Europa als Akteur anzusetzen, verbindet sich mit der Annahme, dass nicht das Pluralisierungsmoment die Besonderheit der europäischen Religionsgeschichte ausmacht, sondern dass vielmehr Pluralität und Komplexität historisch wie traditionsreflexiv auch andere Religionsformationen bestimmen (30f). Methodisch kombiniert Zander daher eine Darstellung der Religionsgeschichte in Europa mit der Heuristik einer „nichtgentilen Organisation der Zugehörigkeit als Unterscheidungskriterium" (31) mit einer religionswissenschaftlichen Komparatistik. Dass Glaubensvorstellungen und die sie reflektierenden Theologien inhaltliche Differenzkriterien bieten, liegt dabei so auf der Hand, dass zwar in der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum anhand christologischer Deutungskonflikte oder im Zuge der theologischen Reaktionen, die der Koran auf spätantike religiöse Konstellationen entwickelt, religionskonstitutive Grunddifferenzen sachlich verbürgt sind. Diese Unterschiede aber machen noch nicht verständlich, ob und inwiefern es sich auch um unterschiedliche *Religionstypen* handelt. Nicht einfach über die theologischen Inhalte, die am Bezug auf die Religionsgemeinschaften haften, werden diese Unterschiede kulturell virulent (auch wenn die fortlaufenden theologischen Reflexionsformen mit ihren Einträgen und religionskulturellen, aber auch politischen Wechselwirkungen gelegentlich prononciert werden könnten – v. a. stellt sich die Frage, warum es zu jener „Theologisie-

[27] *Brague*, Rémi: *Europa – seine Kultur, seine Barbarei.* Exzentrische Identität und römische Sekundarität. – Wiesbaden: Springer 2012. 249 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft, 2), geb. € 34,99 ISBN: 978–3–531–18473–9.

[28] *Zander*, Helmut: *„Europäische" Religionsgeschichte.* Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich. – Berlin: De Gruyter 2015. (VII) 635 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–11–041783–8.

[29] *Europäische Religionsgeschichte.* Ein mehrfacher Pluralismus, hg. v. Hans Gerhard Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009 (2 Bände).

[30] Vgl. Helmut Zander: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa.* Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999; vgl. weiterhin seine Mitarbeit am Bochumer Projekt „Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen" und die dazugehörige Publikation *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen* (vgl. Fußnote 11).

rung des Christentums" kam, die am Prozess der Universitätsbildung entscheidend beteiligt war). Bestimmender erscheinen die traditionalen Transformationsprozesse, die die Religionsgemeinschaften formieren, indem sie von ihnen kreiert und autorisiert werden. Sie prägen das „kommunikative Gedächtnis" (51) Europas.

Zander fasst Europa dabei in einer normativ entkoppelten Definition mit dem Gebiet der heutigen EU sowie offenen Übergängen zu Nachbarstaaten und -territorien (15), verzichtet also auf die geographische Leitdifferenz von Westen und Osten, die zu statisch erscheint, jedenfalls metaphorisch Schieflagen erzeugt, wenn es gilt, die komplexen Einträge des einen im anderen abzubilden (Osten im Westen etc.). Historisch präzise wird das Konzept „Europa" dann nur *neuzeitlich* zu verwenden sein, wobei Zander die – im Zuge der Postcolonial Studies und des Orientalism (E. W. Said) problematisierte – Differenzformel des *Okzident* für vorhergehende Epochen einsetzt, weil dieser Begriff „mit einer vergleichsweise geringen normativen Aufladung historisch verwandt worden ist" (15).

Das semantische Feld ist vermint, und das verweist bereits auf die Tektonik dieser *europäischen* Religionsgeschichte, die um die eigene *eurozentrische* Autorenperspektive weiß, sie aber erkenntnistheoretisch als unausweichlich ausweist und auf diese Weise kontextrelativ wiederum externer Komparatistik zur Verfügung stellt. Der Ansatz steht damit konsequent unter interkulturellen und interreligiös-komparativen Vorzeichen, schon weil das Christentum als missionarische Religion der Entscheidung eine imperiale Kolonialgeschichte ausgelöst hat, durch die sich nicht nur Religionskontakte mit weitreichenden geschichtlichen Auslagerungen ergaben, sondern auch Konstitutionseffekte anderer Religionen wirksam wurden (Hinduismus, Neo-Hinduismus *entstehen* rezeptionsgeschichtlich im Horizont des europäischen Religionsverständnisses). Auf dieser Basis plausibilisiert Zander dann auch den zugrunde liegenden *kulturrelativen* Religionsbegriff, der sich weder formal (über Transzendenzbezüge) noch inhaltlich (über Motive wie das „Heilige" oder „The Real", über „Gottes"-Bezüge oder distinkte Themen, Rituale und Normen) definitorisch stillstellen lässt.[31] Stattdessen wählt Zander das Modell eines offenen Bezugsfeldes, in dem mehrere Faktoren und Aspekte auftreten, die sprachpragmatisch in den auftretenden Referenzen auf „Religion" die lebensweltliche Bespielung dieses Feldes (als religiös identifiziertes) erlauben:

„Der Religionsbegriff bleibt so ein offener Signifikant und folglich unscharf, umschreibt aber ausreichend klar einen Diskursraum, der es ermöglicht, einen Begriff von Religion zu diskutieren. Immerhin lässt sich in diesem Verständnis sinnvoll der Kollektivsingular ‚Religion' nutzen." (22f)

Wenn *Religion* wie *Europa* als Diskurs begriffen werden, schließt dies die Notwendigkeit ein (bzw. führt sie performativ ein), Entscheidungen hinsichtlich der Bestimmung eines diskursiven Raums zu treffen. Es geht um Diskursordnungen, die Alternativen einschließen und andere Optionen zu treffen erlauben, weil es sich um ein – wie die kognitive Metapherntheorie verdeutlicht, nicht zufällig in spatial bildgebenden Verfahren erschlossenes – *diskursives* Feld handelt.[32] Auf ihm werden auch die Regeln des Diskurses über das Geben und Nehmen von Gründen bestimmt, was wiederum nur im Rahmen einer Diskursgemeinschaft möglich ist, die sich ihre Regeln gibt. Die neuzeitlichen Wissenschaftskulturen, v. a. die Universitäten und Wissenschaftsgesellschaften, beruhen dabei auf einer alles bestimmenden Voraussetzung: auf der „freie[n] Vergemeinschaftung als Handlungsbedingung" (526).

Zivilisatorisch eingebürgert wurde diese Kultur entscheidungsbasierter Zugehörigkeit über das Christentum, das den Zugang über Entscheidung, v. a. aber eine entscheidungskonsequente Zugehörigkeit auf Dauer, stellt. Damit lassen sich auch gespannte Zugehörigkeitsverhältnisse rekonstruieren (christentumsgeschichtlich etwa über die Frage nach den *lapsi* im 3. Jh.), wobei es nach Zander nicht darauf ankommt, dass zu jedem Zeitpunkt auch großkirchlich dieser Regie Folge geleistet wurde. Im kulturellen Langzeitgedächtnis der christlichen Tradition und ihrer Filiationen aber hat sich dieses Konstrukt als Maßstab gehalten. Zander wählt das epistemologische Modell einer „Pfadabhängigkeit" (49), die keine Teleologien kennt, Raum für kontingente Abzweige lässt, aber in Übergängen rekonstruktiv Linien zu ermitteln gestattet, ohne die das spätere Phänomen nicht wirklich verständlich gemacht werden könnte. Das Christentum führt ein wirkungsgeschichtlich nachhaltiges, in verschiedenen Transformationsprozessen (als Tradition und Innovation [47]) durchschlagendes „neues Konzept der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft" (53) im mediterranen Raum der Antike ein.

„In ihm wird die Zugehörigkeit, pointiert gesagt, nicht mehr über die Geburt, sondern über eine Entscheidung geregelt. Dieses Konzept besitzt Wurzeln in der paganen und jüdischen Antike, wurde aber v. a. durch Paulus und in den paulinischen Gemeinden zu einem programmatischen Teil des Christentums. Ein weiteres Charakteristikum war die aus jüdischen Quellen erfolgte Aufladung dieser Vorstellung mit der Forderung nach monotheistischer Exklusivität." (53)

Zugehörigkeit wurde damit doppelt verschränkt: freiwillig, zugleich exklusiv, damit aber auch mit scharfen Unterscheidungen – ursprünglich v. a. von paganen, später auch von anderen religiösen Traditionen. Übergänge und Hybridbildungen blieben nicht nur erhalten, sondern schufen eine differenzbezogene und zumindest über den trinitarischen Gottesbegriff auch differenzstarke Religionsform, die das Eine und das Viele rekombinierte – wobei dies institutionssoziologisch unterschiedlich austariert wurde, oftmals mit identitätslogischem Überdruck. Die entscheidungsbasierte Zugehörigkeit legte ein Pfadmuster von Pluralität qua Option an, was kulturgeschichtlich auf Dauer auch den Toleranz-Diskurs entband (53) und für die Ausstattung des Menschenrechtsdiskurses Entscheidendes beisteuerte, insofern „die verfassungsrechtliche Absicherung einer entschiedenen Religionszugehörigkeit nur deshalb möglich war, weil der Pfad entschiedener Zugehörigkeit offenblieb und die Forderung nach einem Religionswechsel seit Paulus und seinen Gemeinden nicht mehr zu eliminieren war" (351).

In der Taufe (155–166), der Katechese (166–178), einer universalistischen Entgrenzung (statt einer abstammungsbesetzten Beschränkung) sowie einer missionarischen Dynamik (205–233) mit Konversionsavancen als „einem Markenzeichen des antiken Christentums" (225) wird diese religiöse Zugehörigkeitskonstruktion wirksam – liturgisch ritualisiert, theologisch reflektiert, lebensweltlich kulturalisiert. Es entsteht eine Gemeinschaft, die sich von gentilen Voraussetzungen löst und sich von antiken Vereinen zugleich durch eine exklusive Bindung auszeichnet: „Ein monotheistischer Wahrheitsanspruch christlicher Gemeinden schloss Mehrfachmitgliedschaften aus." (144) Markante Unterschiede zeigen sich auch im interreligiösen Vergleich, der es erlaubt, die Zugehörigkeitscodierung als entscheidende Differenz zu markieren. Das zeigt sich in besonderer Weise mit Blick auf den Islam, der seinerseits missionarisch aktiv ist und den entscheidungsbasierten Religionswechsel forciert:

„In komparativer Hinsicht ist entscheidend, dass das Verhältnis zwischen entscheidungsbegründeter Zugehörigkeit, die tribale Strukturen im Prinzip auflöste und im Konzept der Umma eine universal ausgerichtete Organisationsform erhielt, einerseits und gentilen Strukturen andererseits, die die soziale und die religiöse Zugehörigkeit im Prinzip geburtsabhängig festlegte, anders konfiguriert war als in christlichen Traditionen. Auch dort findet sich ja die starke, weitenteils dominierende Rolle gentiler Zugehörigkeitsmuster, aber mit der Zugehörigkeitskonzeption der paulinischen Gemeinden stand eine Theorie zur Verfügung, die tribale Strukturen und gentile Vergemeinschaftungsmuster delegitimierte." (185)

Mit der Integration des Christentums in das Römische Reich, zumal als Staatsreligion, wird die Vergemeinschaftungsform des Christentums wirkmächtig und legt strukturelle Langzeitmuster fest. Sie zeigen sich in der Organisation des Wissens sowie in der religiösen Kommunikation und werden in einer theologischen Reflexionskultur so an die Gegenwart vermittelt, dass sich starke Geltungsansprüche mit ihren Relativierungen verschränken. Für die kulturelle und politische Ausprägung Europas „spielen Formen nichtgentiler Vergemeinschaftung eine mitentscheidende Rolle" (354), die Zander an vier Modellen verdeutlicht, die jeweils das Moment der Entscheidung zur Geltung bringen – nie als allein ausschlaggebend, dennoch aber als prägend verstanden: „keine Schriftcorpora ohne Menschen, die sich schreibend und lesend als Gemeinschaft konstituieren, keine okzidentale Stadt ohne Stadtrat, keine Universität ohne eine Wissenschaftlergemeinschaft mit dem Recht auf Selbstergänzung, keine neuzeitliche Naturforschung ohne scientific community" (354). Anhand von Detailstudien kann Zander in den interkulturellen Kontakten Wechselwirkungen aufweisen, welche die „nicht auflösbare Interferenz von Religion mit anderen Faktoren" (537) ausleuchten. Aber es ist die pfadabhängige Generierung eines entscheidungsbasierten Religionssystems, das mit dem Christentum „zu einer Reihe von Innovationen nötigt: etwa in Eintrittsritualen, in der Wissensvermittlung oder in der Ausbreitung" (538).

[31] Für eine „Flexibilität im definitorischen Herangehen" plädieren auch Pollack und Rosta (*Religion in der Moderne*, 72), die ihren Religionsbegriff über die Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung entwickeln, um sie funktionstheoretisch einzuholen und an Formen eines *re-entry* koppeln: an Vermittlungen von Transzendenz in Immanenz (a. a. O., 66).

[32] Der komparative Ansatz legt sich also schon deshalb nahe, weil ein solches religiöses Feld Kontakte voraussetzt und Vernetzungen aufweist (Zander, 3).

Zander führt in Einzelstudien die Komplexität der europäischen Religionsgeschichte vor Augen, indem er den Einflüssen verschiedener religiöser Traditionen in Europa Raum eröffnet, sie aber auch deshalb in ihrer Eigenart zu bestimmen erlaubt, weil er jenen Unterschied präpariert, der sozialorganisatorisch wie theologisch alle weiteren Anschlussdifferenzen *prägt* – mit der von Paulus etablierten exklusiven Entscheidung als einer „regulativen Idee" (121), mit der „Trennung religiöser Praxis von der gentilen Herkunft" (126) und allen Folgen einer religiösen Universalisierung. Dass Europa davon geprägt ist, belegt sein Imperialismus, eng verbunden mit missionarischen Expansionen. Die Korrelationsgeschichte von religiöser Gewalt und exklusivem Wahrheitsanspruch hat eine entscheidende Wurzel eben in der entscheidungsbasierten Zugehörigkeitsfassung des Christentums. Da dieser Übergang aber auch bei Paulus immer bereits theologisch grundiert ist und Gott als Akteur eingeführt wird, wird ein konstitutives Relativierungsmoment dauerreflexiv zur Verfügung gestellt – im Gegenüber v. a. der kanonisierten Schrift, die ihrerseits das Resultat der spezifisch christlichen Vergemeinschaftungsform ist. Dem religionskulturellen Relativismus, an dem Zander aus historischen Gründen festhält, begegnet das Christentum mit einer Rekombination von Entschiedenheit und Selbstrelativierungskompetenz, das sich für die Etablierung offener demokratischer Gesellschaften als prägend und als bleibende Inspirationsquelle erwiesen hat – gerade auch in Konflikten zwischen dem säkularen Staat und Religionsgemeinschaften.

Zanders *„Europäische" Religionsgeschichte* bietet ein leistungsstarkes und höchst inspirierendes Narrativ zum Verständnis religionsbezogener Gegenwarten an, das pluralistisch offen angelegt ist, also anderen Zugängen Raum lässt (und sie methodisch einkalkuliert), die sich aber an der Explorationskraft dieses theoretisch gut begründeten und historisch materialintensiv begründeten Vorschlags messen lassen müssen. Ein theologisch durchlaufender Kommentar zu einem solchen Großentwurf, nicht zuletzt ein religionsinformierter Innenblick der verschiedenen Traditionen, muss ein Desiderat bleiben – aber auch darum weiß der Vf., der das Problem des Kulturrelativismus im Horizont der religionskulturellen Disposition Europas zu profilieren erlaubt. Vor diesem Problem steht Europa in seinen politischen und zivilgesellschaftlichen Gegenwarten.

Dieses religionspolitische 21. Jh. verdankt dem Christentum indes noch anderes. Seinen europäischen Nachlass arbeitet Peter Sloterdijk in seinem „anti-genealogischen" Aufriss der Moderne über *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* heraus.[33] Wie Zander markiert er mit der Ablösung ererbter Zugehörigkeiten eine historische, v. a. kulturelle Zäsur. Allerdings geht Sloterdijk Ideenspuren nach, die er religionsanalytisch anders verzahnt. Einen Ausgangspunkt entdeckt er in jenen biblischen Erzählkomplexen, die mit dem Topos der Vertreibung ein Weltgefühl artikulieren.

> „Durch den Erfolg des Christentums hat sich in der westlichen Zivilisationssphäre die biblische Auslegung des Unbehagens am In-der-Welt-Sein durchgesetzt […]. Im Licht des mächtigsten Mythos des Westens sind die Post-Adamiten Wesen, an denen eine Bestrafung ihre Spuren hinterlassen hat, unverbüßlich, irreversibel, in jeder Generation von neuem. Er handelt von der fortbestehenden Vertreibung, die uns aus der paradiesischen Situation in die jetzige Verlegenheit versetzt hat. Die Lage des Menschen ist Sündenfolge." (10)

Aber nicht nur diese Spur gilt es zu verfolgen, sondern auch den einmal installierten Habitus zu markieren: die „Wesensverwandtschaft von Theologie und Extremismus" (11), die sich mit den theologischen Auslegungen und Anwendungen dieser Weltenteignungserzählung des Menschen durchsetzen, exemplarisch mit Augustinus, der das *peccatum originale* mit „primärmasochistischer Eindringlichkeit" (11) abdichtete.

Sloterdijks Methode liegt von Anfang an frei: der genealogische Zugriff in antigenealogischer Absicht – eine europäische Wurzelbehandlung, die in der christlich ererbten Freisetzung einer Zukunft, die vor uns liegt und die es also zu erhandeln gilt, zugleich die religionskritischen Erträge sichtet. Eine eigene Säkularisierungsgeschichte rollt ab:

> „An die Stelle der Erbsünde tritt bei den Menschen der Neuzeit die janusköpfige Entdeckung des realen Erbes als Last und Chance. Wo die moderne Welt wirklich modern wird, nimmt sie die Form eines Experiments über die Zulassung von Ambivalenzen an. Wo große Lasten zu tragen sind, dürfen entsprechende Vorteile nicht fehlen. Der größte unter den neuen Vorteilen wird darin bestehen, daß der Akzent vom Leben nach dem Tod auf das Dasein davor versetzt werden kann." (22)

Diese metaphysische Wende entsteht auf der Basis einer kulturellen Neuverschalung der Erbsündenlehre und ihrer Vor- und Anhängsel. Die Entdeckung der Zukunft, also von Handlungsmöglichkeiten jenseits von genealogischen Triftigkeiten und Festlegungen, basiert auf einer Zeiterfahrung, die von der Zukunft das – soteriologisch – Beste noch zu erwarten hat.

Zumindest am Rande sei vermerkt, dass Sloterdijk dabei die eschatologische Dynamik der jesuanischen Reich Gottes-Botschaft glatt entgeht. Die Spannung des *Schon* und *Noch nicht* bleibt präsentisch grundiert, und wer Jesus erfährt, in seiner Zeit und seinen Zeichen, die in Schrift und als Tradition *kirchlich* im Heiligen Geist kommuniziert werden, ist *immer jetzt* mit diesem *ankommenden Besten* konfrontiert. Ob man daran glaubt oder nicht: Die futurische Zeitkonstruktion funktioniert christlich anders, als Sloterdijk wähnt.

Sloterdijk jedenfalls beansprucht kulturtheoretisch, „die religiös codierten Sachgehalte […] in weltlichen Ausdrücken zu reformulieren" (25) – und damit eine christlich aufgeschiente, aber säkular entkoppelte Geschichte der neuzeitlich säkularen Moderne zu erzählen. Sie läuft in großen Schritten ab, die sechs Kap. füllen, jedes mit interessanten Episoden und anregenden Einsichten angereichert, überraschenden Beobachtungen, manche abwegig, andere bedenkenswert. So geht es mit der „permanenten Flut" (31–53) los, dem „Nach uns die Sintflut!", das permanente Krise mit Aussichten auf eine doch noch folgende Zukunft verbindet. Diesem Bruch entsprechen weitere, v. a. das Zerbrechen von gegebenen Kausalketten, historischen, theologischen oder philosophischen Konsistenzannahmen über den Ablauf der kontingenten Geschichte mit ihren Sinnverweigerungen (Kap. 2: „Dasein im Hiatus" [54–74]). Sie verwickelt die bürgerliche Gesellschaft in Freiheitsprozesse, die latent überfordern, weil an die Stelle von Tradition die Notwendigkeit zur immer neuen Selbsterfindung tritt (Kap. 3: „Dieser beunruhigende Überschuß an Wirklichkeit" [75–94]). Das „Offene" bestimmt „das Grundgefühl des Weltalters" (86), „Die große Freisetzung" (Kap. 6 [312–481]), was Sloterdijk mit dem „zivilisationsdynamischen Hauptsatz" verbindet, „wonach die Summe der Freisetzungen von Energien im Zivilisationsprozeß regelmäßig die Leistungsfähigkeit kultivierender Bindekräfte übersteigt" (87). In der „rhizomatischen ‚Gesellschaft'" (483) wird die sich selbst überbietende Fluidität der – individuellen wie sozialen, der wissenschaftlichen wie kulturellen – Innovationstechniken zum leer laufenden Konservatismus, der das „Gesetz wachsender Fragilität bei zunehmender Verfestigung" (484) in Kraft setzt und angesichts ökologischer Forderungen nach einem nachhaltigen Umgang mit Lebensressourcen eine eigene Apokalyptik erzeugt.

Einen entscheidenden Umschlagspunkt dieser Entwicklung markiert Sloterdijk, „als die Flutwellen von Aufklärung und Französischer Revolution eine jähe Legitimitäts- und Souveränititätsübertragung von der Ordnung der aristokratischen Familien auf die sich ‚Volk' nennende Bourgeoisie und deren plädierende, postulierende und dissertierende Protagonisten bewirkten" (428). Mensch und Gesellschaft legen sich auf die Selbsterfindung fest, auf Optionen, für die eine spätere Zukunft aufzukommen hat. Im atomaren Endlager findet dieser Prozess seinen terminalen Ausdruck (485f). Dem entspricht eine Ökonomie, die auf Verzinsungseffekte begründet ist, ohne dass sich ihre Schulden verbürgen, geschweige denn abtragen ließen. „Der Weltinnenraum des Kapitals dehnt sich unaufhaltsam aus" (484), verschluckt dabei aber die Zukunft, an deren Entdeckung sein System hängt, während sie sich schier unaufhaltsam verliert: Welt und Leben werden fiktiv.

Darin liegt eine ironische genealogische Volte. Das Christentum wirft nämlich mit seinen großen Erzählungen den ideengeschichtlichen Motor des „anti-genealogischen Experiments der Moderne" an: mit der Erzählung der Vertreibung aus dem Paradies, den Exodus- und Exilsgeschichten, die im Narrativ des Jesus von Nazareth eine halb historische, halb erfundene Biographie zum Kulturmaßstab verdichtet. Was jüdisch ererbt wurde, wird christlich enteignet, indem alles auf den neuen Messias zugeschnitten wird, auf die „Jesus-Zäsur" (Kap. 5 [278ff]). Mit dem Nazarener wird ein Vaterloser mit dem Vatergott verfugt (280), wird der „Bastard Gottes" (278) zur Möglichkeit, Gott an den genealogisch freigesetzten Menschen zu binden und sein Projekt theologisch zu autorisieren.

> „Wo der reale Vater in unklaren Konturen verschwimmt oder völlig fehlt, kann im Sohn ein Prozeß in Gang kommen, der die unbesetzte Position im psychischen Raum mit den Gebilden der eigenen patro-poietischen Energie ausfüllt." (282)

[33] *Sloterdijk*, Peter: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit.* – Berlin: Suhrkamp 2015. 489 S. (suhrkamp taschenbuch, 4603), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–518–46603–2.

Hier ist der anti-genealogische Nukleus des Buches erreicht und der tiefenpsychologische Code der Moderne entschlüsselt. Religionskritisch wirkt er nach, wo die theologische Konstruktion auf ihren fiktiven Kern gebracht wird. Der aber hat ein ganzes Zeitalter ermöglicht, das sich also konsequent ins Virtuelle des World Wide Web auflöst, so wie Jesus aus dem entzogenen realen Vater den himmlischen Abba-Gott (287) machte. In der Imitatio Christi werden die Nachfolge-Biographien auch fiktiv (295), zumal sie mit einer besonderen Form der Zeiterschließung verbunden sind.

„Die Zeitstruktur der essentiellen ‚Geschichte' wird grundlegend durch den Wahrheits-Verkündigungswert der ‚guten Botschaft' bestimmt. Mit dessen Hilfe gewinnt sie ihre futurische Spannung. Was später ‚Geschichte' heißt, entsteht infolge der Auskühlung der Apokalpytik zur Zeit des Wartens – wobei sich alle Zeit in eine befristete Zwischenzeit wandelt. Dieses Schema wird zu Beginn der Neuzeit durch die Umformung von Wartezeit in entfristete Fortschrittszeit aufgehoben." (297)

Mit der Kirche wird dann ein anti-genealogisches Unternehmen zur Gründungsinstitution der europäischen Fortschrittskultur – in jener Form einer Selbstermächtigung als Traditionserfindung und -verwaltung, die u. a. den modernen Phänotyp des Unternehmers als *self made man* ermöglicht. Darin liegt aber auch ein tiefer, wiederum christlich ererbter Bruch der Moderne verborgen, die an ihren Selbstwidersprüchen laboriert:

„Der Stoff, aus dem die filiarchischen Transmissionen sind, ist aus anti-autoritärer Autorität und autoritärer Gegenautorität gemacht. Als ob zu beweisen gewesen wäre, daß nur Unmögliches Zukunft hat, sicherte diese Widersprüchlichkeit dem Christentum seine Fortdauer als unheilbare Irritationsbewegung." (309)

Damit wäre Europa ein auf Dauer gestelltes postsäkulares Modell attestiert – eine geschichtsphilosophische Ironie ersten Ranges. Produktiv würde sie nach Sloterdijk in den Freiheitseinträgen, die der Bastard Gottes hinterlässt und auch die „Sakralität der Person"[34] begründet. Dass sie indes an der besonderen Zeitauffassung haftet, die sich in der Dynamik der Reich Gottes-Botschaft Jesu offenbart, unterschätzt Sloterdijk gerade in der temporalen Konstruktion seines Narrativs. Christlich sind Transzendenz und Immanenz so aneinander gekoppelt, dass menschlich Unverfügbares auch zeitlich in Form gebracht wird. Denn in allem, was geschieht, vollzieht sich bereits eine Übertragung auf Ausstehendes, auf Vollendung hin, das am schöpferischen Ursprung der Welt haftet. Biblisch handelt es sich damit gerade nicht um eine *Utopie* (wie bei Sloterdijk), auch nicht um eine *regulative Idee*, sondern um die Vergewisserung jenes theologischen Geltungsgrundes, der die Botschaft Jesu bestimmt und den er biographisch als einen Lebensraum erschließt, in dem sich die „Sakralität der Person" nicht mehr abschaffen lässt und die auch *post Christum* kommunikativ (kirchlich) verbürgt wird. Auf dieser Basis verschieben sich die Proportionen des anti-genealogischen Experiments der Moderne entscheidend – und die Produktivkräfte des Christentums werden v. a. unter dem Aspekt seiner Humanisierung unter den Bedingungen *befristeter Zeit* und *verantworteter Hoffnung aus Erinnerung* zu verhandeln sein.

Sloterdijks neuzeitliche Erzählung nutzt die großen Darstellungsflächen, freigelegt durch seine leitende anti-genealogische Intuition, mit der er eher kombinatorisch das historische, auch das religionsgeschichtliche Material verwaltet. Detailprüfungen, die sich an der komplexen Widerständigkeit des Befundes reiben könnten, werden durch Miniaturen ersetzt, die so beliebig erscheinen wie der Eindruck, den die „Sieben Episoden aus der Geschichte der Drift ins Bodenlose: 1793 bis 1944/1971" (95–221) hinterlassen. Ob es sich wirklich um „Leçons d'historie" handelt oder nicht vielmehr um die Hinterlassenschaft eines Vf.s, der immer findet, was er sucht? Nicht zuletzt die exegetisch unbelasteten Bibelstücke nähren diesen Verdacht. „Mehr denn je gehorcht der Lauf der Dinge dem Gesetz der permanenten Improvisation" (221), lautet der Abschluss dieses Kap.s – als handelte es sich um die Auskunft einer literarischen Selbstanwendung. Dies mag Sloterdijks Diagnose entsprechen, der Wechsel von der fortschrittsfrohen und projektintensiven Moderne zur flüchtigen Postmoderne führe zur Einsicht nicht nur in eine „durch die Logik wachsender Asymmetrien bestimmte Welt" (94) und einen Mangel an Zielperspektiven, sondern erhöhe auch einen Handlungsdruck, der apokalyptische Züge annimmt:

„Sollte die Zukunft, wie zu befürchten ist, sich immer mehr zu der Dimension entwickeln, in der die Gegenwärtigen ihre teils geerbten, teils selbstgewagten Schulden bei Gläubigern und anderen Instanzen lastender Vergangenheit tilgen müssen, werden die Überschuldeten früher oder später der reizlos gewordenen Zukunft trotzig den Rücken kehren." (486)

Mit dem Hinweis, dass auch Zivilisationen sterblich seien, forciert Sloterdijk diesen Gedanken geschichtsphilosophisch und meint jenes Europa, das im 18. Jh. die „Zukunft" erst wirklich entdeckte und erfand – als Projekt. Es bedarf nach Sloterdijk eines neuen Hoffnungsschubes, der an der „psychopolitischen Sanierung korrupter Systeme" (487) orientiert ist. Was immer das konkret bedeuten mag: Am Ende mutiert der Philosoph zum Propheten, mithin zum Prediger – und holt so zumindest typologisch die rollenfigurative Kraft der religiösen Traditionen Europas wieder ein.

4. Europäische Sonderwege und religiöse Globalisierung

Die „europäischen Sonderwege" (Friedrich Wilhelm Graf) religiöser Traditionen auf dem politischen Feld, aber auch in ihrer kulturellen Bedeutung sind im 21. Jh. zunehmend global verwoben. Friedrich Wilhelm Graf präzisiert seine These von der *Wiederkehr der Götter*[35] von daher unter dem Stichwort *Götter global*[36]. Er identifiziert „vier Prozesse religiöser Globalisierung: die weltweite Ökumene, die Glaubensrevolution der Pfingstchristen, die kreationistische Internationale und die Wiederkehr des Heiligen Krieges" (13). Diese Prozesse sind global bedingt und werden lokal sichtbar, zunehmend auch in Europa, wo sich die Religionsgegenwarten dramatisch verschieben. Das betrifft die „Vielfalt der Christentümer" (14ff), die einen christentumsgeschichtlichen Pluralisierungsschub ohnegleichen auslösen, der über rasant zunehmende Migrationsströme die pastorale Organisation der Gemeinden erreicht. Im Zuge einer europäisch immer greifbareren Entkonfessionalisierung verändert sich der europäische Religionsmarkt mit flottierenden Zugehörigkeiten. Die historisch gewachsene Anpassungsfähigkeit des Christentums ermöglicht hier unterschiedliche Anschlüsse, seine Inkulturationskompetenz basiert dabei auf der Ausbildung einer theologisch-religiösen Grammatik, die mit Differenzen umzugehen erlaubt. „Das christliche Symbolsystem ist in sich sehr spannungsreich und widersprüchlich, stark geprägt von zahlreichen Vorstellungselementen der religiösen Umwelt." (20) Dem entsprechen unterschiedliche Formen kirchlicher Vergemeinschaftung, wobei sich die nationalkirchlichen Traditionen auflösen und andere kirchliche Erfahrungsräume nicht zuletzt im Zeichen von Event-Religiosität schaffen. Die Pentekostalisierung und Evangelisierung der römisch-katholischen Kirche (Weltjugendtage, Nightfever, Loretto-Bewegung) kann belegen, wie sich die von Graf markierten Trends z. T. überschneiden und wechselseitig verstärken, wie marktförmig sie dabei als Angebotinszenierung formatiert sind.[37] Religiöse Distinktionen schärfen Profile und liefern (auch fundamentalistische; vgl. 237ff) Identifizierungsmöglichkeiten, die angesichts religionskultureller Verunsicherung – exemplarisch durch das Anwachsen muslimischer Communities – auch kulturelle Irritationen auslösen. Dabei kann man nach Graf nicht von einem *clash of civilizations* (Samuel Huntington) sprechen, weil diese These „die Homogenität und innere Geschlossenheit von Gesellschaften überschätzt. Religionspolitisch viel gewichtiger, gerade in Europa, sind die normativen Konflikte innerhalb religiös pluralistischer Gesellschaften." (33) Anhand von bioethischen Fragen und symbolpolitisch aufgeladenen Diskussionen über sexuelle Identitäten und ihren rechtlichen Status entzünden sich reguläre Kulturkämpfe, in denen sich wiederum konservative Allianzen über konfessionelle und religionsgemeinschaftliche Grenzen bilden. Dieser pluralismusskeptisch getragene Pluralismus religiöser Akteure entspricht spiegelverkehrt der „Bricolage" von „Sinnbastlern" (34): „Alles Mögliche, Sport, Politisches, die Kunst, auch Sex, kann mit religiösem Sinngehalt aufgeladen werden." (35) Das wiederum führt zu religionskonfliktiven Entladungen (vgl. Kap. VII: „Heilige Kriege" [203ff]), die Graf entlang der bezeichneten religiösen Globalisierungsprozesse rekonstruiert. Gerade weil religiöse Sprache konstitutiv mehrdeutig ist, ermöglicht sie plurale Anwendungen, demonstriert aber auch Formen theologisch begründeter Ambiguitätstoleranz als zivilisatorisches Gegengift angesichts religionspolitischer Übergriffe auf die eine Wahrheit im Namen des jeweils eigenen Gottes. Graf plädiert für eine Domestizierung der Religion durch Religion (251) und sieht sie

[34] Hans Joas: *Die Sakralität der Person.* Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

[35] Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter.* Religion in der modernen Kultur, München ^{3}2005.

[36] *Graf,* Friedrich Wilhelm: *Götter global.* Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird. – München: Beck 2014. 285 S., kt € 16,95 ISBN: 978–3–406–66023–8.

[37] Vgl. *Nightfever.* Theologische Grundlegungen, hg. v. Hanns-Gregor Nissing / Andreas Süß, München 2013.

zumal von jenen monotheistischen Religionssystemen lizenziert, die den Glauben an den einen Gott mit Differenzierungsmustern reflexiv verbinden und Transzendenz auch in der Weise Ausdruck geben, dass die unterschiedlichen religiösen Bezugsformen die eigene Kontingenz markieren (79ff). Im Gegenzug ergibt sich das Problem, dass sich z. B. „religiöse Schöpfungssemantik" (80) ins Beliebige auflöst und als allgemeine Sakralisierungstechnik auch in säkulare Kontexte übergreift. Als soziologische Tatsache mit theologischem Vermerk ist freilich festzuhalten: „Der eine Gott wird von unterschiedlichen Akteuren auf je eigene Weise ausgelegt und vergegenwärtigt." (81) Und gerade vor diesem Hintergrund schlägt mit der religionspolitischen Globalisierung des 21. Jh.s auch die Stunde der Religionsexpert/inn/en und eben auch der Theolog/inn/en (vgl. den Epilog „Die Zivilisierung der Religionen" [246ff]).

Das belegt ein gleichfalls von Friedrich Wilhelm Graf gemeinsam mit Heinrich Meier herausgegebener Band zu *Politik und Religion*[38]. Er versammelt Diagnosen zur Gegenwart mit religionsbezogenen Vermerken, die sich zwischen philosophischen (Jürgen Habermas, Giorgio Agamben), soziologischen (Hans Joas), religionswissenschaftlichen und historischen Expertisen auf Standortbestimmungen religiöser Gegenwarten und ihrer politischen Bedeutung zubewegen. In der Koppelung von religiöser Wahrheit mit politischen Ansprüchen, wie sie sich im Islam traditionsstiftend seit dem 7. Jh. durchsetzte, identifiziert *Hillel Fradkin* (121–161) eine utopische Überforderung, die den Islam in Diasporasituationen unter Druck setzt und sich im Islamismus politisch expansiven Ausdruck verschafft. Der IS betreibt das utopische Projekt eines idealen islamischen Staates als räumliche Strategie, die sich in Europa deterritorialisiert und über Migrationsströme, aber auch durch terroristische Aktionen in Europa die innen- wie außenpolitischen Grenzziehungen Europas in Bewegung bringt. Das europäische Projekt einer menschenrechtsbasierten Politik sieht sich vor diesem Hintergrund mit unvorhergesehenen Belastbarkeitsgrenzen konfrontiert, die wiederum das Interesse auf die Konstruktion des europäischen Menschenrechtsdiskurses lenken. *Hans Joas* rekonstruiert ihn als eine religiös imprägnierte, aber säkular entwickelte „Sakralisierung der Person", die wiederum eine besondere Dynamik von „Sakralisierung und Entsakralisierung" (259–285) freilegt. In dem Maße, in dem säkulare Machtinstanzen entsakralisiert wurden, lassen sich aber auch Selbstsakralisierungen im Zeichen „Europas" beobachten – mit „Tendenzen zur Idealisierung Europas, seiner Kultur und seiner Vergangenheit" (284), die neue Ausschließungen produzieren. V. a. die Konstruktion eines christlichen Europas auf Kosten des Islam zieht nach Joas „die Notwendigkeit einer Entsakralisierung der jeweiligen politischen Macht" (285) nach sich. Damit verbindet sich auch die Frage, inwiefern religiöse Akteure im öffentlichen Raum mit ihren spezifisch religiösen Argumenten auftreten können. *Jürgen Habermas* führt einen „Übersetzungsvorbehalt" (290) für religiöse Bürger ein, der säkulare Anschlüsse ermöglichen soll:

> „Religiösen Bürgern und Religionsgemeinschaften muß es freistehen, sich auch in der Öffentlichkeit religiös darzustellen, sich einer religiösen Sprache und entsprechender Argumente zu bedienen. In einem säkularen Staat müssen religiöse Bürger freilich auch akzeptieren, daß der politisch relevante Gehalt ihrer Beiträge in einen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt werden muß, bevor er in die Agenden staatlicher Entscheidungsorgane Eingang finden kann." (290)

Dieser Imperativ ist indes insofern problematisch, als eine rein säkulare Basis eine begründungspragmatisch erhebliche Beschneidung religiöser Bürger darstellt. Sie lässt sich – über Habermas hinaus – nur aus *theologischen* Gründen als eine legitime und zudem alternativlose Forderung in einem säkular organisierten Staat adressieren, wenn man zur Geltung bringen kann, dass sich religiösen Akteuren ein höheres Maß an Selbstrelativierung zumuten lässt als umgekehrt säkularen Bürgern, die sich eine spezifisch religiöse Begründungsfigur aneignen müssten. Das hängt zum einen am Unterschied zwischen expliziter Behauptung einer transzendenten Wirklichkeit und säkularer Urteilsenthaltung, v. a. aber daran, dass sich zumindest für die monotheistischen Traditionen, aber auch für hinduistische und buddhistische und viele mehr, eine konstitutive Relativierung der eigenen *innerweltlichen* Position durch einen (monotheistisch: im Gottesbegriff verankerten und eschatologisch wirksamen) Transzendenzvorbehalt ergibt. Man muss die eigene Wahrheitsüberzeugung nicht mit allen Mitteln in dieser Welt durchsetzen, auch wenn dies das eigene religiöse Gewissen bis zum Äußersten belastet (für viele religiöse Akteure etwa angesichts der Abtreibungsproblematik).

Damit steht erneut das Toleranzproblem auf der religionspolitischen Agenda. In einem u. a. von Detlef Pollack herausgegebenen und mit vier Beiträgen maßgeblich verantworteten Band zu den *Grenzen der Toleranz* werden *Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa* empirisch untersucht und soziologisch verortet.[39] Mehrere Parameter erschließen das Spektrum religiöser Pluralität in Europa „auf Basis einer zufallsgenerierten Stichprobe in fünf europäischen Ländern" (15): Niederlande, Portugal, Frankreich, Dänemark und Deutschland, wobei zwischen West- und Ostdeutschland differenziert wurde. Haltungen zu verschiedenen Religionsgemeinschaften, Assoziationen zum Islam, Kontakte zu religiösen Akteuren, die Frage nach Rechten religiöser Gruppen sowie damit verbundene Detailfragen erschließen in einem komplexen Setting von Fragen religionsbezogene Einstellungen und Toleranzbereitschaft. Wie nicht anders zu erwarten, ergibt sich ein differenziertes Bild, das länderbezogene Abweichungen entlang spezifischer Kontextbedingungen aufnimmt, aber auch Tendenzen und Verlaufsrichtungen herausbildet. So nimmt es nicht wunder, dass die Ablehnungsbereitschaft sinkt und Toleranzofferten zunehmen, je häufiger und enger die Befragten in Kontakt zu religiösen Akteuren stehen (225). Umgekehrt zeigt sich, dass besonders der „Muslim" als Projektionsfolie auftritt. Ernüchternd fällt das Ergebnis für Deutschland aus, was gerade angesichts der politischen Debatten um den Zustrom von Flüchtlingen seit dem Herbst 2015 höchst relevant erscheint: „Das Bild vom Fremden und insbesondere von den Muslimen ist in Deutschland eindimensionaler und weniger ambiguitätstolerant." (*Pollack*, 34) Ein diffuses „gemeinschaftliches Gefühl der Bedrohung", das sich v. a. in Ostdeutschland nachweisen lässt, konstruiert in diesem Zusammenhang überhaupt erst „den Muslim als Fremden" (Pollack, 44; vgl. 227: Ablehnung des Islam korreliert mit Angst vor Fremdem). Als ein wichtiger Grund ließ sich die unterschiedliche Regelung von Staatsbürgerschaft bestimmen. Es zeigt sich, dass „in Ländern, in denen die Bevölkerung dem Abstammungsprinzip eine große Bedeutung für das Nationalgefühl beimisst, die Ablehnung von Muslimen größer ist, als in Ländern, in denen man das Prinzip eher für unbedeutend hält" (*Yendell*, 123). Das erklärt auch den deutschen Befund im Gegensatz zu einer toleranteren Einstellung in Frankreich, Dänemark und den Niederlanden. Es wäre wichtig zu sehen, wie die Studie, die auf Interviews aus dem Jahr 2010 beruht, nach den Entwicklungen des Jahres 2015 mit den Terroranschlägen von Paris und den großen Flüchtlingsströmen ausfiele. Aber bereits auf der Grundlage dieser Befragungsserie „sprechen die Ergebnisse dafür, dass Toleranz als Ressource für die Vermeidung bzw. Lösung sozialer Konflikte nur bedingt vorhanden ist" (*Friedrichs*, 153; angesetzt wird ein „mehrdimensionaler" Toleranzbegriff, Abstufungen und Nuancierungen berücksichtigt: 136–139). Davon ist jeweils in besonderer Weise der Islam betroffen, für den negative Stereotype kursieren. Dennoch scheint religionspolitisches „Konfliktpotential eher in der Frage von religiösen oder säkularen Deutungsmustern zu liegen als in einem interreligiösen Vergleich" (Friedrichs, 178). Insgesamt ergibt sich ein differenziertes Bild der Einschätzung religiöser Pluralität in Europa, das auch in den jeweiligen Ländern nicht auf eine einzige Linie (tolerant / intolerant) reduziert werden kann. Ambiguitäten zeigen sich allenthalben. Wertschätzung von religiöser Vielfalt ist an Sorge um religionsbezogene Konflikte gekoppelt. Ängste spielen eine wichtige Rolle, während man zugleich eine positive Einstellung auch gegenüber Angehörigen nicht-christlicher Religionen artikuliert. „Diese ambivalente Haltung ist wohl zunächst einmal als Ausdruck einer realistischen Situationswahrnehmung zu interpretieren" (*Pollack u. a.*, 222), was sich auf die komplexen und mehrdimensionalen religiösen Gegenwarten in Europa bezieht. Von daher empfiehlt es sich, gegebene Ängste ernst zu nehmen, aber auch kritisch auf Klischees und projektive Entstellungen hin zu befragen. Nicht zwischen religiösen und säkularen Bürgern, nicht zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen verläuft die toleranzbestimmende Trennungslinie, sondern letztlich zwischen Bürgerinnen und Bürgern, die als differenzierungsfähige Akteure in offenen Gesellschaften auftreten.

[38] *Politik und Religion.* Zur Diagnose der Gegenwart, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier. – München: Beck 2013. 324 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–406–65297–4.

[39] *Grenzen der Toleranz.* Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, hg. v. Detlef Pollack / Olaf Müller / Gergely Rosta / Nils Friedrichs / Alexander Yendell. – Wiesbaden: Springer 2014. 259 S. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), kt € 39,99 ISBN: 978–3–531–18678–8.

Das betont auch Martha Nussbaum in ihrem Buch über *Die neue religiöse Intoleranz.*[40] Religion wird in einer „Zeit der Angst und der Verdächtigung" (12) als Bedrohung wahrgenommen, aber zugleich auch konstruiert. Fiktionen nationaler Identität und Homogenität (z. B. in Finnland) machen den Nativismus als regulative Idee attraktiv.

„Im Gegensatz dazu ist Europa sehr wohl in der Lage, zu einer mehr inklusiven und politischen Definition nationaler Zugehörigkeit überzugehen, bei der Land, Ethnizität und Religion weniger wichtig sind als gemeinsame politische Ideale. Die Europäer können also ihr Konzept der Nation benutzen, um ihre gegenwärtige Haltung und Politik zu erklären, nicht aber, um sie zu rechtfertigen." (26)

V. a. im Blick auf religionsrechtliche Entscheidungen sieht Nussbaum europäischen Nachholbedarf gegenüber der US-amerikanischen Rechtstradition. Religiöse Unterschiede steuerten zu den Gründungsmotiven der USA Entscheidendes bei. Die Pluralität religiöser Milieus und Gemeinschaften gehört zum amerikanischen Identitätspool, was auch die Bildung eines anderen Begriffs von „Nation" als freiheitsbasierte Selbsterfindung bestimmte. Darin sind auch Gegengifte gegen eine religionsbezogene „Politik der Angst" eingelassen: im „Bewusstsein für die Vielfalt der Menschen und ihre Lebensumstände" (194), wobei „Respekt für Menschen zugleich die Anerkennung vieler verschiedener religiöser und säkularer Lebensweisen bedeutet" (195). Ob diese Toleranzkonstruktion alltagssoziologisch, aber auch hinsichtlich der militärischen Interventionspolitik der USA nach 9/11 empirisch belastbar ist, wird man bezweifeln dürfen. Dass aber spezifische Toleranzpotentiale der US-amerikanischen Religionsgeschichte Quellen für eine religionsoffenere europäische Politik bereitstellen, deckt sich mit den Befunden José Casanovas. Religionsfreiheit wäre mit Nussbaum konsequent als Wahrnehmung reziprok möglicher Weltdeutungen und Lebensformen umzusetzen – mit einem durchsetzungsstarken Minderheitenschutz, der gerade in religionskonfliktiven Situationen greift (Burkaverbot). Ihr scharfes Urteil, dass Europa in dieser Hinsicht Nachholbedarf habe, adressiert Fragen, die angesichts zunehmender Islamophobie an Bedeutung gewinnen dürften.[41]

Europas Angst vor dem Islam ist dabei älter als aktuelle Bedrohungsszenarien und reicht auch vor den 11. September zurück, u. a. auf Erfahrungen mit muslimischen Immigranten. Erwartungen aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaften wurden unter dem Stichwort „Integrationsfähigkeit" verhandelt. Sie vermischten kulturelle und religiöse Aspekte, die als Außenwahrnehmung des Islam die grundsätzlichere Frage aufwarfen, ob *Islam und Moderne*, so der Untertitel von Slavoj Žižeks *Blasphemische[n] Gedanken*, überhaupt kompatibel seien.[42] Als Reaktion auf die Pariser Anschläge vom Januar 2015 verfasst, will Žižek die Schärfe des Ereignisses präparieren, aber auch einer doppelten Versuchung entgehen: weder „in blinde Islamophobie zu verfallen" (12) noch in die Falle einer selbstkritischen Toleranz zu tappen:

„Je mehr die westlichen Linksliberalen ihrer eigenen Schuld nachspüren, desto massiver werden sie von muslimischen Fundamentalisten als Heuchler bezichtigt, die ihren Hass auf den Islam zu verbergen suchen." (11)

Für Žižek folgt der terroristische Islamismus „einem genauen religiösen und politischen Programm" (12), das einerseits rationale Kalküls einschließt und andererseits von Žižek zugleich als „dämonischer Mythos" (12) bezeichnet wird und so wieder in die Umlaufbahn irrationaler, diffuser Wertungen eintritt. Damit ist aber das religiös imprägnierte Zueinander von verschiedenen Motiven und Sphären markiert, das Žižek auch darin ausmacht, dass die Islamisten glaubensschwach seien:

„Im Unterschied zu wahren Fundamentalisten sind die terroristischen Pseudofundamentalisten vom sündigen Leben der Ungläubigen zutiefst umgetrieben, fasziniert, bezaubert. Man spürt, wie sie ihre eigene Versuchung bekämpfen, wenn sie den sündigen anderen bekämpfen." (13)

Das zeigt sich im Kampf gegen vermeintliche blasphemische Übergriffe, die im Übrigen auch Christen umtreiben: „Wie anfällig muss der Glaube eines Muslim sein, der sich von einer dummen Karikatur in einer satirischen Zeitung bedroht fühlt?" (14) Unabhängig davon, dass Žižeks Expertisen auf psychoanalytischen Ferndiagnosen beruhen, macht er auf das Problem der inneren Ambiguität des islamistischen Terrors aufmerksam, der die eigenen religiösen Traditionen oft nicht hinreichend kennt und ihre differenzierte Anlage mit komplexen Interpretationsangeboten nicht wahrzunehmen, geschweige denn auszureizen versteht. Žižeks „Blick in die Archive des Islams" (Teil II [35ff]) geht dem nach, indem er die sexuelle Codierung religiöser Macht am Beispiel Hagars und an Muhammads Frau analysiert. Hagar interpretiert er – atl. eingeführt, von Paulus als Muster göttlicher Erwählung entwickelt, im Koran als Gedächtnisspur verankert – als ein Modell der indirekten Wahl: Gott wendet sich der verworfenen Frau und Traditionslinie zu. Nur auf dem Umweg über Hagar wird Sara schwanger. Und es ist der Umweg der Frau, der im Islam eine sublime weibliche Gründungslinie anlegt, die sich über die Rolle von Chadidscha bestätigt. Sie unterzieht Muhammads Vision einer Probe, die Echtheit erst produziert. Ohne sie kein Glaube, dann aber auch keine Verkündigung (Koran) als *Offenbarungsgeschehen*. Die Frauen stehen nach Žižek für verdrängte „Gründungsgesten" (42) des Islam, mit denen Gott als „ein Unmöglich-Reales" (39) zu bestimmen ist. Darin liegt eine utopische Versuchung begründet, aber v. a. eine theologische Relativierung, die jede Gottesaneignung und jede Identifizierung Gottes mit dem eigenen Willen und Plan unter Vorbehalt stellt. Der innere Widerspruch aber ist es, der im Terror durchbricht und sich in der Rekonstruktion von – sexuell konnotierten – Machtphantasien als eigentliche Blasphemie dekuvrieren lässt. So wird Žižek zum atheistischen Anwalt der theologischen Deutungsmacht des Islam, der Europa mit den Grenzen moderner Toleranzpolitik konfrontiert: Angesichts „unvereinbarer Lebensweisen" (26) entsteht Toleranz erst gegenüber dem, „was wir als ‚unmöglich zu ertragen' erfahren" (25). Das betrifft auch die Konstruktion *moderner westlicher Werte*: Ihr Universalismus ist partikular bestimmt und kulturhistorisch bedingt, ohne dass man im Wissen um diese epistemische Begrenzung von der universalen Geltung der Menschenrechte lassen wollte noch könnte, weil man auch so dem Problem des Universalismus nicht entkommt (denn dann wäre eben das Partikulare das Universale bzw. universal Gültige). Žižek führt dieses Problem angesichts des Verbots einer Verschleierung von muslimischen Frauen vor. Wenn die Frau selbst entscheidet, handelt es sich um eine persönliche Wahl, aber mit der Wahl verändert sich der Code der Verschleierung, der politisch und gemeinschaftlich, individuell und spirituell eingegeben werden kann. „Eine Wahl ist stets eine Meta-Wahl, nämlich die Wahl der Art und Weise, wie die Wahl selbst vollzogen wird" (32f). Entlang dieser Linie, die in offenen Gesellschaften einstellungsdifferenzierte Akteure *religiös wie säkular* fordert, formieren sich die eigentlichen Konflikte. Blasphemisch handelt, wer unter dem Niveau der damit verbundenen Zumutungen von Gott und Religion spricht – das gilt für Religionskritiker wie für Gläubige.

5. Säkularisierungsdiskurse und die Frage nach der Bedeutung von Religion für Europa

Unter dieser Voraussetzung stellt sich die Frage nach der Modernisierungsfähigkeit des Islam radikal anders. Sie transportiert bereits eine Verzerrung, die vor säkularisierungstheoretischem Hintergrund auf die normativen Implikationen des Konzepts „Moderne" aufmerksam macht und ihre Fortschrittsteleologien problematisiert. Wo sie mit europäischen Überlegenheitsvorbehalten aufgeladen sind, lösen postkoloniale Theorien sich auf.[43] Von daher bietet es sich an, den *Transformationsprozessen* nachzugehen, denen religiöse Traditionen unterliegen, mit denen sie aber auch die europäischen Gesellschaften verändern. Das betrifft in besonderer Weise Migrationsbewegungen, die in sich höchst differenziert sind, mit verschiedenen Anlässen, aber auch anhaltenden Dynamiken verbunden sind. Das Wiener Forschungsprojekt „Religion and Transformation in Contemporary European Society" hat in einer Serie von Konferenzen und einer eigenen Buchreihe diese Transformationsdynamiken untersucht und u. a. mit dem Band *Religion im Wandel* die *Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration* analysiert.[44] Interdisziplinär aus-

[40] Martha Nussbaum: *Die neue religiöse Intoleranz.* Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt 2014.

[41] Vgl. das von Farid Hafez seit 2010 herausgegebene *Jahrbuch für Islamophobieforschung*; Naime Cakir: *Islamfeindlichkeit.* Anatomie eines Feindbildes in Deutschland, Bielefeld 2014. Wolfgang Benz (*Antisemitismus und „Islamkritik"*, Berlin 2011) analysiert einen Zusammenhang, den Gergely Rosta empirisch bestätigt: In Deutschland existiert eine „einzigartige Kombination von antiislamischen und antisemitischen (sowie in Ostdeutschland auch ausländerfeindlichen) Einflüssen auf die politische Einstellung" (Gergely Rosta: „Links-Rechts und religiöse Vielfalt", in: *Grenzen der Toleranz*, 197–220, hier: 219).

[42] *Žižek*, Slavoj: *Blasphemische Gedanken.* Islam und Moderne. – Berlin: Ullstein 2015. 63 S., pb. € 4,99 ISBN: 978-3-550-08116-3.

[43] Vgl. Maria do Mar Castro Varela: „Europa – ein Gespenst geht um", in: *Europa.* Entgrenzungen, hg. v. Gregor Maria Hoff, Innsbruck 2015, 49–82; vgl. dies. / Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorien.* Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015.

[44] *Religion im Wandel.* Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Regina Polak / Wolfram Reiss. – Göttingen: V&R unipress 2015. 400 S. (Religion and Trans-

gerichtet, erweitert der Band die bisherige Forschungsperspektive um ein *transnationales Paradigma*.

„[Es] lässt Religion im Kontext von Migration als wesentlichen Faktor in der Entstehung transnationaler personaler Räume und Netzwerke wahrnehmbar werden, die u.a. dem Austausch religiöser, sozialer und kultureller Identitäten dienen. Diasporatheorien erschließen religiöse Mobilität und lassen Religion als eigenständiges kulturelles Praxis- und Deutungssystem erkennbar werden, das zugleich untrennbar mit sozialen, ökonomischen und politischen Dimensionen verbunden ist." (8f)

Die Migrationsdynamiken greifen einschneidend in die Kartierungen der europäischen Religionsgegenwarten ein. Das betrifft auch die klassische Frage nach *Religion und Säkularisierung*.[45] Das Exzellenzcluster „Religion und Politik" der Univ. Münster hat diesen Zusammenhang anhand mehrerer Gesichtspunkte unter dem Titel *Umstrittene Säkularisierung* neu zur Diskussion gestellt.[46] Historisch geht der Band in vier Analyseschritten vor, die jeweils mit säkularisierungstheoretisch relevanten Themen verbunden sind: Das 11. Jh. als ein möglicher Konstruktionspunkt für geschichtliche Weichenstellungen hin zu einer späteren Säkularisierung wird mit den Herausforderungen des Investiturstreits verbunden. Die Umbrüche des 16./17. Jh.s werden mit der Konfessionalisierungsthese gekoppelt, die Epoche der Aufklärung und der amerikanischen bzw. französischen Revolution über die Frage nach dem Ursprung der Menschenrechte erschlossen und das 19. Jh. auf jene Säkularisierungsprozesse hin untersucht, die die „rechtliche Trennung von Kirche und Staat" gerade in Europa vollziehen (417–438). Ein Theorieteil schließt den Band nicht einfach ab, sondern ermöglicht – wie die Kommentare zu den einzelnen Teilen bereits – eine methodologische Revision, damit aber auch den kritischen Nachvollzug jener Interpretationsthesen, die in die historischen Expertisen eingelassen sind. Einen besonderen Lesereiz, v. a. aber einen Gewinn für den Abgleich möglicher Zugänge zum Säkularisierungsdiskurs bietet dieser Schlussteil, weil er mit Detlef Pollack und Hans Joas die prominentesten Vertreter der deutschen Säkularisierungsdebatte mit ihren kontrastiven Positionen zusammenführt. Dass es in der Einschätzung von Säkularisierungsdynamiken nicht einfach um die Erhebung und Einschätzung empirischer Befunde gehen kann, zeigt sich im jeweiligen Theoriesetting. Während Pollack auf die Systemtheorie Luhmanns zurückgreift, setzt sie *Joas* erkenntnistheoretisch unter Druck. Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung hält Joas für „[g]efährliche Prozessbegriffe"[47], mit denen sich die verwickelte „Dynamik der immer neu entstehenden Sakralisierungen" (619) nicht angemessen abbilden lässt, weil sie normativ aufgeladen (Moderne) und mit sublimen Teleologien verbunden bleiben.

„An die Stelle der Vorstellung von linearen Prozessen der Säkularisierung oder Entzauberung muss die Analyse des Wechselspiels von Sakralisierung und Desakralisierung, eines Wanderns des Sakralen treten; an die Stelle von ‚funktionaler Differenzierung' und ‚Rationalisierung' die Analyse von ergebnisoffenen Prozessen des Wechselspiels institutionalisierter Handlungslogiken. Dabei sorgt die Sakralisierungsdynamik auch immer erneut für einen Umbruch und die Neuentstehung von Traditionen." (619)

Mit dem Aspekt einer institutionellen Verstetigung ist aber auch die Frage berührt, welche Strukturmuster angelegt werden, die auf Dauer bestimmte „Pfadabhängigkeiten" der europäischen Religionsgeschichte zu rekonstruieren erlauben. Hier setzt *Pollack*[48] seinen Akzent:

„Die prinzipielle Bestreitung von Entwicklungstendenzen und kausalen Zusammenhängen wird den interdependenten historischen Veränderungen, in denen sich durchaus Muster, Abhängigkeiten und Teillinearitäten finden lassen, so wenig gerecht wie die Behauptung eines die Geschichte determinierenden Telos." (557)

Von dieser Perspektive aus bietet sich der Blick in die historischen Prozessmodellierungen an. Auch sie ergeben keine eindeutigen Resultate, sondern dokumentieren einen hintergründigen Theoriestreit, liefern aber doch Längsschnitte, mit denen die Prozesse jener europäischen Entwicklung sichtbar werden, die vom 19. Jh. bis in die Gegenwarten des 21. Jh.s spezifische religionskulturelle und -politische Konstellationen angelegt haben, zumal mit den mediävistischen Partien die Anwendbarkeit der Kategorie „Säkularisierung" in Frage steht (*Gerd Althoff, Wilfried Hartmann*). Der Investiturstreit bedeute nicht den Ausgangspunkt der Säkularisierung, sondern sei Ausdruck eines hierokratischen Interesses der Päpste (*Otto Gerhard Oexle*). Es bewege sich in einem Ordnungsrahmen, der mit Ständen und eigenständigen Rechtsformen schon im Mittelalter ein komplexes Verhältnis von geistlicher und weltlicher Sphäre ergebe. Dem entsprechen dann auch die Wege, die die Entwicklung der Universitäten nimmt, etwa mit der Ausdifferenzierung von Philosophie und Theologie im 12. und 13. Jh. (*Sita Seckel*). Das konfessionelle Zeitalter zeigt unterschiedliche Wege, auf denen die Beziehungen zwischen Religion, Politik und Gesellschaft geregelt wurden. *Philip S. Gorski* warnt vor einer Vermischung von Differenzierungsprozessen, die sich besonders zwischen Politik und Religion (*Matthias Pohlig*), aber auch im Recht beobachten lassen (*André Krischer*), mit dem Master-Narrativ der Säkularisierung; „secularization theory itself is a foundation myth, an attempt to provide the contingent emergence of a secular Europe with a historical depth and gravity it may in fact not have" (224). Historisch zeigt sich immer wieder, dass sich komplexe Entwicklungen mit den Deutungsrastern Differenzierung/Entdifferenzierung oder eben auch dem Säkularisierungsmodell nicht angemessen erfassen lassen. Das gilt gerade für die Konfessionalisierung

„als in sich selbst widersprüchliche Fortschreibung heterogener Entwicklungstendenzen […]. Die Mehrgleisigkeit von Kopplung und Entkopplung, von Differenzierung und Entdifferenzierung, von Zentrifugalität und Zentripetalität führte in Theorie wie Praxis zu einer Reihe unterschiedlicher Konzeptionen." (Pohlig, 242)

Das bestätigt auch die Entstehung des Menschenrechtsdiskurses und seine politische Umsetzung in Europa und den USA im Horizont der Revolutionen des 18. Jh.s in den USA, v. a. angesichts der aus vielen verschiedenen Motiven installierten Religionsfreiheit und der mit ihr verbundenen Beschränkung staatlicher Eingriffsrechte in religiöse Fragen. Religiöse Akteure spielen genau bei dieser Differenzierung eine Rolle, begründungsreflexiv und umsetzungspraktisch, ohne dass man von einem religiösen Ursprung der Menschenrechte und des staatlich verbürgten Rechts auf Religionsfreiheit sprechen könnte. Oft genug werden diese Rechte *gegen* die Kirchen umgesetzt – der katholische Antimodernismus des 19. Jh.s, der seinerseits modernisierungstheoretisch zu lesen ist (*Karl Gabriel*), bietet dafür reiches Anschauungsmaterial.

„Geschichte und Vorgeschichte der Menschenrechte haben sich zwischen Interesse, Rahmenbedingungen und Tradition zum Teil als diskontinuierlicher Differenzierungsprozess von Religion und Politik dargestellt. Sie lassen sich aber nicht darauf reduzieren, weil sie älter sind als das Problem der Religionsfreiheit. Nichtsdestoweniger waren sie in ihren Anfängen undifferenziert politisch und religiös zugleich, weil Gerechtigkeit religiös verankert war, Naturrecht und göttliches Recht zusammengedacht wurden." (*Wolfgang Reinhard*, 358)

Die Säkularisierungsthese wird gerade auf dieser Basis noch einmal kompliziert, weil sich in der Begründungssphäre westlicher Demokratien Prozesse einer *säkularen Sakralisierung* aufweisen lassen. Nach Reinhard wäre dies als radikale Konsequenz neuzeitlicher Sakralisierungsprozesse zu beschreiben, die über das 19. Jh. die Gegenwart des 21. Jh.s erreichen:

„Sollte die von Hans Joas identifizierte ‚Sakralisierung der Person' auf eine neue Entdifferenzierung von Religion und Politik hinauslaufen, auf eine gemeinsame Weltreligion der Menschenrechte, zumindest für den Bereich der so genannten ‚westlichen' Kultur? Das wäre freilich wegen ihrer radikalen Diesseitigkeit nichts anderes als die Vollendung von Säkularisierung, für die selbst Transzendenz zu diesem *Saeculum* gehört, nachdem ihr der jenseitige Gott unwiderruflich abhanden gekommen ist." (358)

Reinhards Fazit weist die fließenden Übergänge der Säkularisierungsthese zu (1.) *teleologischen* („Vollendung") Vorstellungen mit einer (2.) *nicht mehr zurückzunehmenden* Tendenz in Richtung einer (3.) gesellschaftlichen *Auflösung theistischer Überzeugungen* auf. Gleichzeitig macht er darauf aufmerksam, dass sich neue Übergänge zwischen religiösen und säkularen Diskursen und Lebenssphären ausbilden können, dies aber auf der Basis eines entschlossen *säkularen* Codes. Die neuen Spielformen einer „Religion ohne Gott"[49] oder einer „Spiritualität ohne Gott"[50], die einer Revitalisierung religiöser Tradi-

formation in Contemporary European Society, 9), geb. € 54,99 ISBN: 978–3–8471–0369–1.

[45] Vgl. *Religion und Säkularisierung*. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann, Stuttgart/Weimar 2014.

[46] *Umstrittene Säkularisierung*. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, hg. v. Karl Gabriel / Christel Gärtner / Detlef Pollack. – Berlin: Berlin University Press 2014. 645 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–86280–077–3.

[47] Hans Joas: „Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung", in: a.a.O., 603–622.

[48] Detlef Pollack: „Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien", in: a.a.O., 545–564.

[49] Ronald Dworkin: *Religion ohne Gott*, Berlin 2014.

[50] André Comte-Sponville: *Woran glaubt ein Atheist?* Spiritualität ohne Gott, Zürich 2008 (original: *L'esprit de l'athéisme*, 2006).

tionen unter atheistischen Vorzeichen zuarbeiten[51], lassen sich ihrerseits als Transformationen religiöser Gegenwarten beschreiben[52] – mit Aufmerksamkeit für religiöse Anschlussmöglichkeiten, aber auch unter dem Vorzeichen einer *Gewinnwarnung*[53].

Theologisch stellt sich angesichts dieses Befunds die Frage nach der Bedeutung religiöser Überzeugungen: ihrer Deutungskapazitäten wie ihrer institutionellen Bleiberechte.[54] Über das historisch dokumentierte kulturgeschichtliche Interesse hinaus, das die Einflusszonen religiöser Vorstellungen und Praktiken freilegt, aber auch Wechselwirkungen zwischen „modernem" (europäischem) Denken und Theologien nachzuzeichnen erlaubt,[55] stellt sich die Herausforderung, diesen Zusammenhang systematisch zu bestimmen. Jörg Lauster[56] unternimmt den „Versuch einer Sinngeschichte des Christentums" (15), die er in der Rekonstruktion des historischen Materials durch die Jh.e zu einem Panorama ausbaut, das sich von seinem modernen Ausgang her erschließt. Das Christentum vermag immer wieder seine biblischen Potentiale begründungstheoretisch zu aktivieren und eingriffsstark abzurufen. Unverfügbare Transzendenz wird mit ethischen Perspektiven kombiniert und letztverbindlich ausgemünzt. Ein Beispiel:

> „Durch die bloße Erinnerung an einen möglichen Wirklichkeitsüberschuss konnte der christliche Aufruf gegen die Sklaverei eine enorme affektive Kraft entfalten. Die Antisklavereibewegung ist ein früher Beleg für das, was heute als Böckenförde-Diktum gerne zitiert wird: ‚Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.' Zur modernen Transformation des Christentums gehört es, die Erinnerung an diese Voraussetzungen als Ausblick auf einen letzten Motivationsgrund menschlichen Handelns wachzuhalten [...]. Das zeigt [...], dass das Christentum in der Moderne nicht nur verloren hat [...]. Denn erst unter den Bedingungen der Moderne fand es die Plausibilität und die sittliche Kraft, die es zur Wirklichkeit werden ließ. In diesem Punkt hat das Christentum nach einem langen Weg in die Moderne zu sich selbst gefunden." (554)

Indem Lauster seine Interpretation als eine – hegelianisch inspirierte (15) – emanzipatorische Sinngeschichte ausrichtet, legt er sie zugleich auf einen normativen Begriff der Moderne fest. Wesenskalkulationen, die am liberal-bürgerlichen Plakat des Christentums haften, werden mit jenem Transzendenzvermerk verschnitten, der als systematischer Ausweg erscheint: Religion tritt im Modus kritischer Aufklärung über kulturgeschichtliche Konstitutionsverhältnisse auf; Religion spielt das Unverfügbare ein; Religion modelliert symbolisch erreichbare Aussichten auf „das Andere der Vernunft" (Böhme/Böhme) und stellt Ressourcen für das Selbstverständnis des modernen Subjekts zur Verfügung. Das christliche Zentralkonzept „Auferstehung" lässt sich dann als „Symbolisierung von Freiheit oder innerweltlicher Transzendenz"[57] rekonstruieren, setzt also produktive Überschreibungen von religiösen Konzepten im Rahmen ihrer säkularen Auffassungsmöglichkeiten frei.

Eine funktionstheoretische Rekonstruktion von Religion lässt sich damit verbinden, weist aber zugleich auf einen bleibenden Störfall hin: Religion ist im Selbstverständnis seiner Akteure immer noch einmal mehr und anderes als das, was in ihren Funktionen aufgeht. Diesen Sinnüberschuss kalkulieren religionsphilosophische, aber auch theologische Modelle, die sich aber – wie Graf zeigt – entlang den Grenzen ihrer säkularen Übersetzbarkeit bewegen. Zwei Bände der Wiener Reihe *Religion and Transformation in Contemporary Religion* gehen dem nach. Aus philosophischer Sicht steht dabei die Frage nach *Religion in der globalen Moderne*[58] im Mittelpunkt des Interesses. Verbunden mit der Evaluierung verschiedener Impulse der religionsphilosophischen „europäischen Tradition" (Teil II des Bandes) sowie „neuer Ansätze im 20. Jahrhundert" (Teil III) werden Begründungslinien interkultureller Religionsphilosophie (Teil I) ausgezogen und in konkreten Dialogmodellen (Teil IV) zur Diskussion gestellt. Indem *Volker Gerhardt* die konstitutive Bedeutung einer religionsphilosophisch perspektivierten Sinnreflexion aufweist („Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur" [21–44]), markiert er zugleich die Grenzen jener grundsäkularisierten Moderne, die in sich selbst leer läuft, weil sie die letzte „Einheit des Sinnhorizonts" preisgibt (42): etwas, was den Sinn des Sinns garantiert, der sich nicht verliert, in dem überhaupt erst so etwas wie Geist und Verstehen nicht nur als kontingente, letztlich zufällige Prozesse *zu verstehen* wären. Ohne eine solche objektive Sinndimension, so Gerhardt, keine Welt- und Selbsterkenntnis.[59] Sie erschließt sich zwar reflexiv, weist aber in ein Feld, das eine solche letzte Sinninstanz zwar als notwendiges Postulat erschließen, aber geschichtlich nicht verbürgen kann. Erfahrung tritt hier ein, unverrechenbar, als Glaube erschlossen: „Glaube ist ein von der Vernunft getragenes Gefühl, das der Vernunft die Sicherheit gibt, die sie aus eigener Kraft nicht gewinnen kann." (44) *Thomas Rentschs* Gedanken schließen daran an, indem er Religion und Theologie „als Aufklärung über Transzendenz bzw. als *Aufklärung über sinnkonstitutive Unverfügbarkeit*" („Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes" [45–62], hier: 62) definiert. Dieses Transzendenzmotiv führt in den europäischen Diskurs ein Begrenzungsmotiv ein, das zugleich eine universale Entschränkung erlaubt. Limitiert werden fundamentalistische Transzendenzmarker, lizenziert wird die bestimmte Erfahrung von Transzendenz, die in Religionsgemeinschaften um die eigene kulturelle Kontextualität weiß (*Raúl Fornet-Betancourt:* „Interkulturalität und Religion. Zur interkulturellen Interpretation der Krise des Christentums in Europa" [63–73]), die aber ihren geschichtlich erfahrenen Sinn – christlich in Jesus von Nazareth – kulturell und kirchlich „als *kenotische Universalität*" kommuniziert (*Franz Gmainer-Pranzl*: „‚universale salutis sacramentum' [LG 48]. Katholizität als Modell diskursiver, responsiver und polyloger Katholizität" [75–105], hier: 105). Kirche muss die Erfahrung des Heils so kommunizieren können, dass sie es im menschlichen, sozialen Kontakt selbst als einen „Diskurs der Entgrenzung, Vermittlung und Befreiung" (78) zur Geltung bringt, der der Reich Gottes-Botschaft Jesu entspricht. Sinn wird hier geschichtlich erschlossen, wobei die Form der religiösen Kommunikation das Grenzen überschreitende Moment des Evangeliums als Sinnangebot zur Verfügung stellt: in der Form einer *diskursiven, responsiven* und *polylogen* (105) Vergemeinschaftung. In dieser Form kirchlicher Kommunikation lassen sich nicht nur historische Wurzeln des christlichen Europas wiederbeleben, sondern auch Herausforderungen adressieren, die Ökonomien der Sinnbildung betreffen: immer dann, wenn es um Lebensressourcen in einem komplexen Sinn geht. Auch auf diese Weise muss sich das Christentum als exzentrisch erweisen, als eine Religion, die ihre europäische (eurozentrische) Identität zu überschreiten vermag (Fornet-Betancourt, 64–67).

Der zweite anzuzeigende Band der Reihe kann hier mit seiner Frage nach einem *Europa mit oder ohne Religion* problemorientiert anschließen, wobei das systematische Interesse den Ton angibt.[60] Der Hg. *Kurt Appel* interpretiert Europa als ein Projekt, das mit seinen offenen Grenzen auch eine entsprechende Denkform und diskursive Praxis zur Verfügung stellt. „Das Wesen Europas besteht darin, über sich hinauszuweisen" (so der Titel seiner Einführung [13–22]) – das betrifft

[51] Vgl. Bruno Latour: *Jubilieren.* Über religiöse Rede, Berlin 2011; Alain de Botton: *Religion für Atheisten.* Vom Nutzen der Religion für das Leben, Frankfurt 2013.

[52] Vgl. Gregor Maria Hoff: *Ein anderer Atheismus.* Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015.

[53] Hans-Joachim Höhn: *Gewinnwarnung.* Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn u. a. 2015. „Vielleicht kann auf beiden Seiten die säkulare Wiederentdeckung der in religiösen Traditionen eingelassenen säkularen Weisheiten paradoxerweise der Schlüssel zur Wiederentdeckung der genuin religiösen Wahrheiten werden. In diesem Fall wäre dem Phänomen einer sacrophilen Säkularisierung des Christentums durchaus etwas theologisch Produktives abzugewinnen. Es könnte jenem Vorgang zugerechnet werden, der auf zunächst irritierende Weise die modernitätsabhängigen Erhaltungs- und Entfaltungsbedingungen religiösen Denkens und Handelns vor Augen stellt." (144)

[54] Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Kirchendämmerung.* Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011.

[55] Vgl. *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought,* hg. v. Nicholas Adams / George Pattison / Graham Ward, Oxford 2013.

[56] Vgl. Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt.* Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

[57] So Friedrich Wilhelm Graf in einem Gespräch („Sind wir Christen noch bei Trost? Ein Gespräch mit dem katholischen Schriftsteller Martin Mosebach und dem evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf") in der Weihnachtsausgabe der FAZ vom 24.12.2015 (Nr. 299, 11f).

[58] *Religion in der globalen Moderne.* Philosophische Erkundungen, hg. v. Hans Schelkshorn / Friedrich Wolfram / Rudolf Langthaler. – Göttingen: V&R unipress 2015. 321 S. (Religion and Transformation in Contemporary European Society, 7), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–8471–0319–6.

[59] An diesem Punkt treffen sich Überlegungen Gerhardts mit der (atheistisch justierten) Naturalismus-Kritik von Thomas Nagel: *Geist und Kosmos.* Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2013: „Mir scheint, dass man die wissenschaftliche Weltsicht nicht wirklich verstehen kann, wenn man nicht annimmt, dass die Intelligibilität der Welt, wie sie mit den von der Wissenschaft aufgedeckten Gesetzen beschrieben wird, selbst ein Bestandteil der tiefschürfendsten Erklärung ist, warum die Dinge so sind, wie sie sind." (31)

[60] *Europa mit oder ohne Religion?* Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa, hg. v. Kurt Appel / Isabella Guanzini / Angelika Walser. – Göttingen: V&R unipress 2015. 268 S. (Religion and Transformation in Contemporary European Society, 8), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–8471–0320–2.

auch die apokalyptische Drift, die Appel jüdisch-christlich an dieses Projekt heranträgt. Die Begrenzung unserer Möglichkeiten, das Heil herzustellen, verbindet sich mit dem Blick auf die apokalyptischen Geschichtskatastrophen Europas, die in seinem „Leidensgedächtnis" (21) die Selbstdurchsetzungsmacht der freien Märkte und des bürgerlichen Subjekts mit der Erinnerung an die „Fragilität des Lebendigen" (21) konfrontieren.

„Das Potenzial der Religion in Europa, einer europäischen Ausprägung der monotheistischen (und vielleicht auch einer kommenden europäischen Ausprägung der süd- und ostasiatischen) religiösen Traditionen liegt im affektiven und perzeptiven Gedächtnis der Verwundbarkeit des Menschen, im Wissen darum, dass jeder Sinn jener verletzbaren Ausgesetztheit und Offenheit, die der Mensch ist, niemals mit einem letzten Symbol beglichen werden kann." (22)

Thomas M. Schmidt sieht in dem so zugespitzten Prozess einer *reflexiven Säkularisierung* (23–37) den Beitrag des Christentums in einer „Grammatik der Differenz", die es für die europäische Selbstverständigung anbietet. „Religiosität ist nicht länger zu verstehen als Bewusstsein der Integration und der partikularen Veranschaulichung des Wesens des Menschen, sondern wird zwangsläufig zum Bewusstsein der Differenz und der Unanschaulichkeit" (32), das sich in Form des fortlaufenden Bezuges von Immanenz-Transzendenz-Motiven lebensweltlich aktivieren lässt und interpretativ zur Geltung zu bringen ist.

„Religiöses Bewusstsein hat nicht die Funktion, das Wesen der menschlichen Gattung zu bestimmen und zu veranschaulichen, sondern an seine Unbestimmtheit und Unanschaulichkeit zu erinnern" (36).

Das kann, wie *Martin Riesebrodt* notiert, dem gegebenen religiösen Pluralismus in Europa über seine historischen Wurzeln und seine soziologischen Gegebenheiten hinaus vitale Spielfelder toleranter Religionskontakte in Formen konkreter Selbstüberschreitung religiöser Identitäten eröffnen („Die Rolle der Religion im pluralistischen Europa" [71–91], hier: 86). Erfahrungen in der Schattenseite dieses Diskurses haben nicht zuletzt die europäischen Minderheitenreligionen herausgebildet, weil sie sie machen mussten: Muslime in der Konstruktion als das (undifferenziert wahrgenommen, als Block gesetztes) Andere Europas (*Tahir Abbas*: „Islam and Muslims in Europe today: from cultural assimiliation to social integration" [205–219], hier: 211), das europäische Judentum mit seinen Diaspora-Identitäten – nahezu durchgängig bedroht, oft systemisch verfolgt (*Isolde Charim*: „Die jüdische Erfindung. Diaspora und Europa" [173–181]). Der europäische Weg zu einer religiösen Kultur der Differenz könnte von diesen Erfahrungen profitieren: indem sich junge Muslime in Europa als Akteure eines offenen Islam entwickeln, den sie mit demokratischen Erfahrungen verbinden (Abbas); indem das Judentum sein „strukturelles Marranentum" (174) als Lebensform gespaltener Identität unter Bedingungen einer religiös-säkularen Pluralisierung zur Geltung bringt:

„Die Pluralisierung macht die jüdische Erfahrung für die Mehrheit schlagend, die Erfahrung, dass die eigene volle Identität nur noch eingehegt gilt, die Erfahrung, dass sie gewissermaßen nur noch als nicht-volle Identität zu haben ist." (177)

Das zeigt sich christlich nach *Marcello Neri* („Nach dem Ende der Institutionen der Moderne. Christentum und Europa: ein gemeinsames Schicksal" [183–202]) gerade im Zentrum seiner theologischen Bestimmung, in der Inkarnation als Erfahrung, aber auch als Grammatik der bezeichneten Denkform der Differenz. Der Gotteskontakt wird hier so konstelliert, dass sich Gott und Mensch nicht mehr trennen lassen, ohne dass ihre Differenz aufgehoben würde. Dieser sakrale Raum ist menschlich erschlossen. Sein theologischer Code besagt:

„[D]as sinnliche Geschehen der gegenseitigen Affektion, die weder den Menschen noch Gott unberührt sein lässt, lässt im gemeinsamen Raum des Mitmenschlichen etwas entstehen, das auch der göttliche Logos nicht kontrollieren kann: der Leib dieses Menschen ist der Logos selbst geworden, weil sich das christologische Wort Gottes am Leib des Menschen so phänomenalisiert, dass er zur unerschöpflichen Weitergabe der leiblichen Phänomenalisierung Gottes wird." (199f)

An dieser theologischen Bestimmung, wie Transzendenz im Menschen und als Mensch auftritt, entzündet sich ein Diskurs über die irreduzible Würde des Menschen. Zugleich wird ein Symbolsystem aufgesetzt, das den Gedanken an Transzendenz bereits als Erfahrung des *Unendlichen* im Endlichen so beschreibt, dass sein Aufkommen als *Offenbarung* gefasst wird. Das aber bezeichnet die benannte Grenze, die dieser Diskurs zwischen religiöser Glaubenswelt und säkularer Rekonstruktion freilich erst erschließt – und damit die Denkform differenter Unverfügbarkeit freisetzt: als ein Prozess der *Humanisierung* (201f). Denn es ist ja gerade „der säkularisierte Gott, durch den die Welt sakralisiert wird"[61] – wobei dieser Gedanke, als religiöse Erfahrung reflexiv gespeichert, eine eigene kulturelle Grammatik von Immanenz-Transzendenz-Codierungen anlegte. Dieser Code des transimmanenten Gottes stellt ein Gegengift gegen jede „Verabsolutierung endlicher Größen" dar, aber auch gegen jede Form des religiösen Eskapismus, und vermag auf diese Weise den religiösen wie den säkularen Immunhaushalt Europas nachhaltig zu stärken. Kein geringer Beitrag für ein Europa, das auch im 21. Jh. ein Europa der Religionen bleiben wird – womöglich dramatischer, aber auch vitaler, als man es sich an seinem Beginn vorstellen konnte.

[61] Karlheinz Ruhstorfer: *Freiheit – Würde – Glauben.* Christliche Religion und westliche Kultur, Paderborn u. a. 2015, 220. Das im Text folgende Zitat: 222.

Exegese / Altes Testament

The Shape of the Writings, hg. v. Julius Steinberg / Timothy J. Stone. – Winona Lake: Eisenbrauns 2015. (XIII) 370 S. (Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures, 16), geb. $ 54,50 ISBN: 978–1–57506–373–7

Der Sammelband behandelt die kontrovers debattierte „Kanonfrage". Der dritte, zuletzt etablierte Teil der hebräischen Bibel (Ketubim, Hagiographen, Schriften) weist im Blick auf Zugehörigkeit, Platzierung und Sequenz der Bücher die größte Variationsbreite auf, was innerhalb einer strittigen Thematik den Komplexitätsgrad zusätzlich erhöht.

Es ist das Verdienst der Hg., die je eine wichtige Monographie zur Thematik vorgelegt haben (J. Steinberg: *Die Ketuvim*, 2006; T. J. Stone: *The Compilational History of the Megilloth*, 2013), mit diesem Band die Diskussion weiterzuführen. Da die kontinentaleuropäischen Beiträge erstmals ins Englische übersetzt und mit angelsächsischen zusammengestellt sind, wird damit eine Internationalisierung der Debatte angeregt. Zunächst seien die Beiträge in einer (zitierfähigen) Übersicht dargeboten:

Julius Steinberg / Timothy J. Stone: „The Historical of the Writings in Antiquity" (1–58); *Peter Brandt*: „Final Forms of the Writings: The Jewish and Christian Tradition" (59–85) (deutsch 2001 [Auszug]); *Stephen Dempster*: „A Wandering Moabite: Ruth – A Book in Search of a Canonical Home" (87–118); *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger*: „Thoughts on the ‚Davidization' of the Psalter" (119–130) (deutsch 2010); *Will Kynes*: „Reading Job following the Psalms" (131–145); *Julius Steinberg*: „The Place of Wisdom Literature in an Old Testament Theology: A Thematic and Structural-Canonical Approach" (147–173); *Timothy J. Stone*: „The Search for Order: The Compilational History of Ruth" (175–185); *Amber Warhurst*: „The Associative Effects of Daniel in the Writings" (187–205); *Hendrik J. Koorevaar*: „Chronicles as the Intended Conclusion to the Old Testament Canon" (207–235) (deutsch 1997); *Georg Steins*: „Torah-Binding and Canon Closure: On the Origin and Canonical Function of the Book of Chronicles" (237–280) (deutsch 1996); *Stephan B. Chapman*: „‚A Threefold Cord Is Not Quickly Broken': Interpretation by Canonical Division in Early Judaism and Christianity" (281–309); Responses: *John Barton* (311–316), *Tamara Cohn Eskenazi* (317–327), *Christopher R. Seitz* (329–352).

Der Rez. beschränkt sich auf einige Hinweise und Kommentierungen zu den einzelnen Beiträgen und bilanziert am Ende den Ertrag dieses Bandes.

Im wichtigen Eingangsbeitrag der Hg. werden Forschungslage, Diskussionsstand, Begrifflichkeit und methodische Zugänge zur Kanondebatte erörtert und grundsätzliche Folgerungen gezogen. Es schließt sich eine Evaluation der Quellen für eine tripartite Struktur der Hebräischen Bibel an (ProlSir; Jos., C. Ap. 1,38–41; 4Esra 14,44–47, zurückhaltend hinsichtlich 4QMMT; Lk 24,44). Die Bedeutung der Bücheranordnung, die älter ist als die Kodex-Form, wird herausgestellt. Als gewichtige Zeugen werden bBB 14b (Ruth – Ps – Hi – Prov – Koh – Cant – Thr – Dan – Est – Esr-Neh – Chr) und MT (Chr – Ps – Hi – Prov – Ruth – Cant – Koh – Thr – Est – Dan – Esr-Neh) erörtert. „In our view, the received form of the canon – both in its tripartite structure and even in the arrangements of the books within these divisions – is organically linked to the canonical process […]. We think it is necessary to add a dimension to this debate by examining the books in the OT for signs of their compilation into well-ordered collections." (52) Der Beitrag von *Brandt* enthält eine Zusammenstellung und Auswertung des Befunds in Handschriften und Bibelausgaben hinsichtlich der Anordnungen im Kanonteil „Schriften". Es fällt auf, dass die talmudisch bezeugte Abfolge (bBB 14b, vor 200 n. Chr.?) handschriftlich erst spät auftaucht (ab dem 12. Jh.). *Steinberg* bietet einen

Entwurf einer Theologie des dritten (hebräischen) Kanonteils. Dieser basiert auf der Kombination einer thematischen mit einer kanonstrukturellen Zugangsweise und nimmt die Reihung von bBB 14b zur Grundlage. Er geht von einer doppelten Serie aus, einer weisheitlichen (individuellen) mit Hi – Prov – Koh – Cant und einer geschichtlich-nationalen mit Thr – Dan – Est – Esr-Neh. Den Rahmen bilden die Großbücher Ps (Anfang) und Chr (Ende), und als Vorspann leitet Ruth den Psalter ein.

Die weiteren Beiträge widmen sich spezifischen Fragestellungen. *Dempster* und *Stone* beschäftigen sich mit der Platzierung des Buches Ruth. Dieses kennt v. a. drei Orte: Erstplatzierung im dritten Kanonteil, also vor Ps (bBB 14b) – nach Prov und vor Cant (MT) – zwischen Ri und Sam (LXX, vgl. Josephus, Melito). Dempster plädiert für ein „original home" von Ruth vor Ps und erklärt die „Wanderung" des Buches. Stone dagegen tendiert zur ursprünglichen Platzierung in den Nebi'im, verzichtet aber auf eine Wertigkeit und beurteilt alle drei Arrangierungen als „configured not by mistake but by design" (183). Der kompositionsgeschichtliche Beitrag von *Hossfeld / Zenger* zeichnet die fortschreitende Davidisierung des Psalters nach: im Durchgang durch die davidischen Sammlungen und im Hinblick auf die Königspsalmen. Das David-Bild lässt sich so charakterisieren: „As David, so every man." (126) *Kynes* bedenkt die durch die Reihenfolge Ps → Hi der Hiob-Lesung eingestifteten Sinnhorizonte. Dabei kommen Thema, Analogie und Charakterisierung stärker zum Tragen als eigentliche Textverbindungen, die sich auf Ps 8 / Hi 7 konzentrieren. Dem Buch Dan widmet sich *Warhurst*. Gegenüber der zurückstufenden Versetzung von Dan vom zweiten in den dritten Kanonteil bietet sie eine „Rehabilitierung" von Dan im Kontext der Ketubim: Der Bezug zum Tempel, insbes. den Tempelgeräten, ist ein wesentliches Verbindungsmotiv zu Chr und Esr-Neh, das in den Kontext der Erfahrung und Interpretation des (anhaltenden) Exils einzuzeichnen ist. Gemeinsam ist den Beiträgen von *Koorevaar* und *Steins* ihr Plädoyer für eine der Chronik eingeschriebene Abschlussfunktion (die von Koorevaar verwendete Metapher der „Versiegelung" ist unglücklich). Die Begründungsweisen sind unterschiedlich, ebenso die Datierung: Ende des 5. Jh.s v. Chr. (Koorevaar) oder im 2. Jh. v. Chr (Steins). Im abschließenden Beitrag von *Chapman* setzt sich dieser mit der „atomistischen" Verwendung der Schrift durch Barr und Barton auseinander. Er zeigt anhand von Rezeptionen bei den Rabbinen und im NT auf, dass öfters Aufnahmen aus allen drei Kanonteilen in ein- und derselben Texteinheit verbunden werden und erachtet dies als indirektes Indiz für einen dreiteiligen Kanon.

Der Sammelband zeichnet sich in einer teils polemisch geführten Debatte durch eine wissenschaftlich vorbildliche Vorgehensweise mit Offenlegung der Methodik, Differenzierung von Beobachtungen und Folgerungen sowie einer fairen Diskussionskultur aus. Davon zeugen auch die drei „Responses", zu denen unterschiedliche, mit der Debatte vertraute Vertreter zur Beurteilung der Beiträge eingeladen wurden. Diese Metaebene der Reflexion bietet eine zusätzliche Vertiefung.

Den Ertrag möchte ich folgendermaßen bilanzieren und einige weiterführende Überlegungen beisteuern: 1. Ein „Kanonbewusstsein" (Schriften weisen über ihre Zeit hinaus, sind autoritativ und aufeinander verweisend etc.) findet sich in der Bibel selbst und lässt sich nicht als Anachronismus abtun; 2. Externe Belege bezeugen ein Schriftkorpus mit hervorgehobener Autorität (teils mit Hinweis auf seine Strukturiertheit); 3. Die (externe) Bezeugung der Buchanordnung im dritten Kanonteil ist vielfältig, aber nicht beliebig und belanglos. Es lassen sich drei Hauptsequenzen (bBB 14b, MT, LXX) herausschälen; 4. Die Sequenzialität ist nicht im gleichen Maß mitgegeben wie den ersten beiden Kanonteilen. Die Gruppe der „Schriften" ist disparater und ungefügter (die Fluidität bei einigen Juxtapositionen bzw. Reihungen stärker als in anderen). Gleichwohl werden durch Zusammenstellung und Abfolge Sinnstiftungen generiert; 5. Die Frage, ob eine Abfolge historisch ursprünglich ist (z. B. bBB 14b) oder ihr höhere kanonische Dignität zukommt, bleibt strittig (die Abfolge der „Schriften" kann nicht bzw. nicht in gleicher Weise wie deren Inhalt als autoritativ bzw. „kanonisch" gelten); 6. Die Einschätzungen hängen nicht unwesentlich daran, ob Phänomene und Folgerungen sich als intentional aus den biblischen Schrift(en) selbst erheben lassen, als rezeptive Wahrnehmungen einzustufen sind oder sich externen Evidenzen verdanken; 7. Für weiterführend halte ich die Aufgabe, die Schriften über die Erhebung einzelner Intertextualitäten hinaus umfassend auf ihre Verwiesenheit auf andere Schriften in den Blick zu nehmen und auszuwerten. Dazu knappe Hinweise und Fragen aus dem eigenen Forschungsgebiet: a) Dem Psalter ist aufgrund der David-Präskribierungen und der situativen Angaben die vektorielle Verstehensrichtung Sam ← Ps mitgegeben (der Psalter setzt die Samuelbücher als bekannt voraus); b) Psalter und Chronik haben als signifikanteste „Schnittstelle" Ps 96; 105f / 1 Chr 16. Was „bedeutet" diese für die Verbindung beider Bücher, und präferiert sie eine Lesesequenz?; c) Wie sind die Ähnlichkeiten zwischen Ps und Prov zu beurteilen? Sind beide Bücher Anthologien ohne engere Konturen in und unter sich, oder sind sie wohl komponiert und generieren Verbindungen? Falls ja, sind diese einer (weisheitlichen) Redaktionsstufe zuzuordnen? Etc.

Fazit: Zu einem wichtigen Themenbereich ein anregender und weiterführender Sammelband, dem Verbreitung und gute Aufnahme zu wünschen ist.

Linden Beat Weber

Ebach, Ruth: **Das Fremde und das Eigene**. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen. – Berlin: De Gruyter 2014. (XII) 345 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 471), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–036173–5

Bei der zu besprechenden Monographie handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung einer Diss., die unter der Betreuung von R. Albertz (WWU Münster) entstanden ist. Die Arbeit ist diachron angelegt, wobei sich Ruth Ebach bei der Einordnung der Texte an den Modellen von E. Nielsen, M. Rose, T. Veijola und insbes. E. Otto orientiert (vgl. 26–29). Wie in der Einleitung (1–33) erklärt, beschränkt E. – im Unterschied zu den umfassenden Untersuchungen zu den Fremden im AT/im alten Israel von A. Bertholet, Ch. van Houten, Ch. Bultmann, J. E. Ramírez Kidd und M. Zehnder – ihre Untersuchung auf das Deuteronomium; zudem liegt der Schwerpunkt nicht auf der Rekonstruktion des Umgangs mit Fremden, sondern gefragt wird nach dem Beitrag der Fremdendarstellung zu den kollektiven Identitätskonstruktionen Israels (8).

In einem ersten Hauptkap. („Exklusion und Inklusion – Das vorexilische Deuteronomium" [34–148]) werden die Aussagen bzgl. des „Fremdlings" (גר) (u. a. Dtn 14,21a; 16,11.14; 24,14–22*; 26,12; 28,43f) und des „Ausländers" (נכרי) (u. a. Dtn 15,3; 14,21a; 23,20f) in den Blick genommen; es wird das sog. Gemeindegesetz Dtn 23,2–9* analysiert, auf den Umgang mit ausländischen Menschen im Rahmen der Kriegsgesetzgebung eingegangen (Dtn 20*, 21,10–14) und Dtn 13,2–12* daraufhin befragt, ob die Verführer oder die anderen Götter dem Bereich des Fremden zuzuschreiben sind; zudem wird die בערת-Gesetzgebung untersucht. Nach E. sind die Texte des vorexilischen Deuteronomiums weder fremdenfreundlich noch fremdenfeindlich ausgerichtet, es können sowohl nichtisraelitische Menschen zur Gemeinschaft hinzukommen als auch israelitische Menschen durch Fehlverhalten oder kultische Unreinheit ausgeschlossen werden (146). Das Fremde hat aus Sicht der dtn Autoren keine Konnotation des Bedrohlichen für die eigene Religion, so wird das Problem der Apostasie in Dtn 13,2–12* als ein von den Menschen aus der eigenen Mitte ausgelöstes (und nicht als von Fremden hineingetragenes) dargestellt.

E. versteht das vorexilische Deuteronomium als eine Zusammenstellung einzelner Vorschriften, die in exilischer Zeit von sich in Babylon befindenden Vf.kreisen fortgeschrieben und als Mosereden stilisiert wurden. Dadurch wurde das Gesetz zu einer Art „Verfassungsentwurf" (156). Die Fremden- und Selbstsicht der von E. als exilisch bestimmten Texte steht im Mittelpunkt des zweiten Hauptkap.s („Rettung der Gottesbeziehung – Das exilische Deuteronomium" [149–189]). Gefragt wird nach der Rolle der Völker in den Landnahmeerzählungen in Dtn 1–3*, im Amalekitergesetz Dtn 25,17–19 und in der Segensverheißung für Israel Dtn 28,1–14; einbezogen wird zudem die Rolle des גר beim Bundesschluss in Moab in Dtn 29,1–14. Ein zentrales Ergebnis der Textanalysen ist, dass sich die Bezugnahme auf Nichtisraeliten v. a. auf die Ebene der Völker verlagert, wobei aber nicht deren Besonderheiten interessieren (z. B. werden keine Götter benannt): In Dtn 1–3 und Dtn 28,1–14 nehmen die Völker die Rolle von Statisten ein; die Frage nach der gelingenden Landnahme und nach dem dauerhaften Bleiben im Land hängt nicht von dem Agieren der Völker, sondern einzig und allein vom Gebotsgehorsam Israels ab. Bei Amalek steht nicht das konkrete Fremdvolk, mit dem Israel in Kontakt kommt, im Vordergrund, sondern anhand von Amalek wird gezeigt, welches Verhalten Israel auf ewig fremd bleiben soll. Als einzelner Fremder spielt weiterhin der גר eine Rolle, wobei nicht mehr nur wie in den vorexilischen Texten seine wirtschaftliche Situation im Fokus steht, sondern seine Anwesenheit beim Bundesschluss in Moab gefordert wird.

In der frühen nachexilischen Zeit wurde das exilische Deuteronomium nach E. noch einmal intensiv weitergeschrieben; zu diesen Weiterschreibungen werden u. a. die sog. antiquarischen Notizen in Dtn 2–3, die sog. historisierenden Gebotseinleitungen, Dtn 4,1–40, Königsgesetz, Prophetengesetz, Banngebote und Dtn 31,12 gerechnet. Den verschiedenen Perspektiven auf die Fremden in diesen Weiterschreibungen wird im dritten Hauptkap. („Abgrenzung und Weltoffenheit – Das nachexilische Deuteronomium" [190–293]) nachgegangen. Die nachexilischen Redaktoren redeten nach E. die wieder ins Land kommenden Rückkehrer aus dem babylonischen Exil mit „Du" an (z. B. in den historisierenden Gebotseinleitungen). Als Chiffre für die im Land gebliebene israelitische Bevölkerung wählten die Redaktoren die kanaanäischen Völker (z. B. Dtn 7; Dtn 20,15–18), die gebannt werden sollen (vgl. 211 und inbes. 222f). Diese Abgrenzung hat nach E. ihren Grund darin, dass die israelitische Bevölkerung die im babylonischen Exil ausgebildeten religiösen Grundüberzeugungen (insbes. die Alleinverehrung JHWHs) nicht teilte (vgl. z. B. 236; 238f; 317). Neben dieser harten Grenzziehung zum Fremden kam es „zunehmend zu einer positiven und zugleich distanzierenden Darstellung der Fremden, die sie in der Position der objektiven Beurteiler von außen wahrnimmt. So ist es der Blick von außen, der die wahrhafte Größe Israels aufgrund der gerechten Gesetzgebung konstituiert (Dtn 4,6–8), die Ausländer können wie die Kinder, die an der Katastrophe des Exils keine Schuld tragen, Israels Versagen von außen beurteilen (Dtn 29,21–28). Die Völker werden nicht mehr primär in ihrer Alienität, sondern in einer stärker

positiv besetzten Alterität wahrgenommen." (317) In Bezug auf den גר lässt sich nach E. noch einmal eine Verstärkung des Grades der Integration erkennen: Über das aktive Lernen des Gesetzes (Dtn 31,12) kann er Teil des Gottesvolkes werden.

In einem vierten Hauptkap. („Israel als Jhwhs Volk – Ein Geschehen in der Fremde" [294–310]) reflektiert E. die Kernaussage des Deuteronomiums, dass Israel JHWHs Volk ist, und zeigt, wie tief die Volkswerdung Israels mit dem Fremden zusammenhängt: So ist nicht nur die Erwählung Israels mit einer Trennung von den Völkern verbunden, sondern Israel wurde nach dem Deuteronomium zu Gottes Volk in der Fremde. E. deutet letzteres als Aufwertung der israelitischen Gruppen, die selbst die Erfahrung der Fremde (i.e. des Exils) gemacht haben (310). Die Untersuchung wird mit einer ausführlichen Zusammenfassung der Ergebnisse, einem Literaturverzeichnis und Stellenregister abgeschlossen.

Die Untersuchung zeigt, wie lohnend es ist, die Texte der Hebräischen Bibel zur Thematik „Fremde/Fremdes" im Hinblick auf die kollektiven Identitätskonstruktionen Israels in der Antike zu befragen. E. hat in Bezug auf das Deuteronomium eine Fülle von Aspekten herausgearbeitet, die auch dann von Interesse sind, wenn die von ihr vertretenen literarkritischen Entscheidungen nicht geteilt werden.

Gelegentlich hätte es sich gelohnt, kleinteiligere Textexegesen durchzuführen. Ein Beispiel: Der Hauptsatz in Dtn 29,9a („Ihr steht heute alle vor JHWH, eurem Gott") wird in V. 11 durch eine Infinitivkonstruktion weitergeführt („damit du hindurchgehst/eintretest in den Bund […]"). Die Syntax impliziert, dass alle in Dtn 29,9b.10 aufgelisteten Personen(-gruppen), die das „ihr" in V. 9a lediglich erläutern, aktiv am Bundesschlussritual teilnehmen. Der u.a. aufgelistete גר ist also keinesfalls bloß anwesender Zuschauer (vgl. 177).

Für nicht plausibel hält die Rez.in die These, dass die kanaanäischen Völker von den nachexilischen Redaktoren als Chiffre für die im Land gebliebene israelitische Bevölkerung eingesetzt wurden. Erhebliche Spannungen zwischen Rückkehrenden und im Land Gebliebenen spiegeln sich zwar durchaus in mehreren auf das 6./5. Jh. v. Chr. bezogenen Schriften (vgl. hierzu insbes. die Arbeiten von D. Rom-Shiloni, die E. nicht zitiert). Doch die These E.s würde implizieren, dass die Redaktoren die aus dem Exil Zurückkehrenden mit Hilfe von Texten wie Dtn 20,15–18 oder Dtn 7* dazu aufgerufen hätten, die israelitische Bevölkerung im Land ohne Ausnahme (!) zu bannen, d.h. auszurotten (vgl. Dtn 7,1–2: „Wenn JHWH, dein Gott, dich in das Land bringt […] und vertreibt viele Völker vor dir her […], sieben Völker, größer und mächtiger als du, und sie JHWH, dein Gott, dir preisgibt, so dass du sie schlägst: Bannen, [unbedingt] bannen sollst du sie!"). Dies ist nicht nur in pragmatischer und politischer Sicht äußerst unwahrscheinlich: Wie hätten die (wohl eher wenigen) Rückkehrenden einen bewaffneten Krieg in der nunmehr unter persischer Herrschaft stehenden Provinz Jehud führen sollen? Dagegen spricht auch die theologische Plausibilität: Der „Fremdling" soll/darf die dtn Tora am Laubhüttenfest des Siebtjahres in Jerusalem (kennen-)lernen (Dtn 31,12) – der im Land lebenden israelitischen Bevölkerung wird dazu a priori keine Chance gegeben?

Landau Karin Finsterbusch

Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, hg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza / Renate Jost. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 454 S. (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, 9.1), pb. € 89,99 ISBN: 978–3–17–028989–5

Das zu besprechende Buch ist als Band 9.1 Teil der Enzyklopädie *Die Bibel und die Frauen*, eines internationalen Großprojekts zur Dokumentation des Standes der feministischen Bibelwissenschaft und zur Erforschung der frauenspezifischen Rezeptionsgeschichte der Bibel (für weitere Informationen vgl. www.bibleandwomen.org). Der vorliegende Band hat sich nichts Geringeres vorgenommen, als eine geographische und methodologisch-hermeneutische Landkarte der feministischen Bibelwissenschaft weltweit zu zeichnen.

Der erste Teil umfasst einen Überblick, der kontinentweise vorgeht, der zweite Teil Schwerpunkte jüdischer, christlicher und muslimischer Arbeit an Heiligen Schriften, der dritte eine Zusammenstellung unterschiedlicher Methoden bzw. Hermeneutiken, die gegenwärtig eine Rolle spielen, und der vierte Teil gibt Einblicke in praktische Bibelarbeit und Institutionalisierungen feministischer Bibelwissenschaft. Eine mehr als 40-seitige Bibliographie trägt die in den Beiträgen benutzte Literatur übersichtlich zusammen. Herausgegeben wird der Band von Elisabeth Schüssler Fiorenza, der derzeit wohl bekanntesten feministischen Bibelwissenschaftlerin, und von Renate Jost, Inhaberin des Lehrstuhls für Feministische Theologie und Geschlechterforschung an der Augustana-Hochschule der Bayerischen Landeskirche in Neuendettelsau. Gabriele Stein hat den Band umsichtig und kompetent aus dem Englischen übersetzt.

Im Einführungskap. stellt *Elisabeth Schüssler Fiorenza* in komprimierter Form ihren Ansatz einer herrschaftskritischen feministischen Bibelwissenschaft vor. Damit werden Leitperspektiven des gesamten Bandes deutlich, die implizit in seiner Gesamtanlage und explizit an verschiedenen Stellen aufgenommen werden, insbes. auch durch den Beitrag von *Jacqueline M. Hidalgo* im dritten Teil, der unter der Überschrift „Kampf mit Herrschaftsmentalitäten" die feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Rassismus und Kolonialismus darstellt und weiterhin als notwendig einfordert. Die Schwierigkeit, den Begriff des Feminismus inhaltlich zu bestimmen, unterläuft Schüssler Fiorenza dadurch, dass sie das „F-Wort" als Oberbegriff für methodisch, hermeneutisch und geographisch unterschiedliche Ansätze im „Spannungsfeld zwischen den Gerechtigkeits- und Befreiungsbewegungen von Frauen einerseits und der akademischen Forschung zu den Heiligen Schriften andererseits" (14) und in diesem Sinne „performativ" verstanden wissen will.

Den Anfängen der feministischen Bibelwissenschaft, die in den USA liegen, widmet sich *Judith Plaskow*, eine der Pionierinnen jüdisch-feministischer Theologie in Nordamerika. Sie konzentriert sich auf die 1970er-Jahre und nennt die „Klassikerinnen", allen voran Phyllis Trible, erwähnt aber auch die bereits in diesen frühen Anfängen (u.a. von ihr selbst formulierte) Kritik jüdischer Feministinnen am unaufgearbeiteten christlich-feministischen Antijudaismus.

Elsa Tamez (Costa Rica) beleuchtet den Stand der feministischen Bibelauslegung in Lateinamerika und der Karibik von den Anfängen im Rahmen der Befreiungstheologie an. In ihrer Darstellung tritt die *Rivista Biblica Latino-Americana* als bedeutendes Organ auch der feministischen Exegese hervor. *Susanne Scholz* schließt an den Beitrag von Plaskow an und skizziert die weitere Entwicklung der feministischen Bibelauslegung in den USA. Die zunehmende Vielfalt beteiligter Stimmen (womanists, mujeristas etc.) ist ihr ebenso wichtig wie die Betonung der Notwendigkeit von Koalitionen zur Förderung von Alternativen zur Allgegenwart des Neoliberalismus. *Dora Mbuwayesango* geht den Anfängen und dem Stand der Bibelauslegung von Frauen in afrikanischen Kontexten (konzentriert auf das englischsprachige Afrika) nach. Dabei ist der Kristallisationspunkt auch für die Exegese der *Circle of Concerned African Women Theologians*. Als große Herausforderung tritt HIV/AIDS in den Blick, als hermeneutische Perspektive die postkoloniale Bibelauslegung und als beliebte Methode die Einbeziehung von lokalen Erzähltraditionen. Der Überblick zu Europa (*Mercedes Navarro Puerto*) beschränkt sich im Wesentlichen auf Spanien, mit einigen Ausblicken auf die katholischen Länder Italien, Portugal und Frankreich. Für Nordwesteuropa wird dieser bedauerliche Ausfall teilweise kompensiert durch den Beitrag von *Renate Jost* im vierten Teil, der in großer Akribie und mit hohem Aufwand Institutionen feministischer Bibelwissenschaft weltweit – und eben auch in Europa – in den Blick zu nehmen sucht: Professuren und Studienprogramme, Zeitschriften sowie Handbücher, Einführungen oder Kommentarwerke, aber auch universitätsnahe Zentren und Basis-Initiativen. Auch der Beitrag von *Helen Schüngel-Straumann* im dritten Teil, der von frühen Weichenstellungen der Auslegung von Gen 1–3 durch Frauen in Westeuropa handelt und eine eigene Interpretation dieser grundlegenden biblischen Erzählungen bietet, füllt teilweise diese Lücke. *Monica J. Melanchthon* dagegen ist wiederum um einen umfassenden diachronen und synchronen, geographischen und systematischen Überblick über den vielschichtigen asiatischen Kontinent bemüht.

Es kommen auch diverse methodische Ansätze zur Sprache: die das von Elisabeth Schüssler Fiorenza grundgelegte theoretische Gerüst weiter ausfaltende feministisch-biblische Geschichtsschreibung (*Shelley Matthews*), eine biblische Frauenforschung zwischen Feminismus, Genderforschung und kritischer Auseinandersetzung mit dem Lehramt der katholischen Kirche (*Marinella Perroni*), das Schnittfeld von Text und Lektüre bzw. textueller Rhetorik und Ethik des Lesens (*Melanie Johnson DeBaufre*), Erkundungen postkolonialer Exegese (*Tan Yak-hwee*), Queer Studies und kritische Männerforschung (*Joseph A. Marchal*) und die Frage nach Entgrenzung des Kanons (*Denise Kimber Buell*).

Die christlich-feministische Bibelauslegung wird zum einen repräsentiert durch den eben genannten Beitrag Schüngel-Straumanns, der ersten feministischen Exegetin auf einer Professur im deutschsprachigen Raum, zum anderen durch *Rosa Cursach Salas'* Darstellung des Ansatzes von Schüssler Fiorenza. *Cynthia Bakers* Ausführungen zu Perspektiven jüdisch-feministischer Bibelwissenschaft stechen insbes. dadurch hervor, dass sie ausdrücklich reflektieren, was bei der Auslegung einer so stark christlich dominierten Schrift denn das spezifisch Jüdische sein könne. *Zayn Kassam* informiert über Ansätze muslimischer Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen, die in den USA tätig

sind; andere Kontexte fallen dadurch weg, wie Südafrika, Indonesien oder auch Westeuropa, insbes. Deutschland mit seinen neuen Zentren für islamische Theologie und den ersten Stimmen einer „Muslima-Theologie".

Den Band beschließen neben dem bereits genannten Überblick von Jost Beiträge zu feministischem Bibliodrama (*Leony Renk*), zur Bibel in gerechter Sprache als einem beispielhaften Übersetzungsprojekt (*Claudia Jansen / Hanne Köhler*) und zu feministischen Ansätzen in Liturgie, Kunst und Musik (*Regula Grünenfelder*).

Der Band bietet eine beeindruckende Fülle an Detailinformationen und ist das erste Kompendium dieser Art überhaupt. Er macht gleichzeitig Desiderate weiterer vertiefender Forschung in den meisten der angesprochenen Bereiche deutlich. Ein höchst informatives und engagiert geschriebenes Handbuch, das nicht nur in den Stand der feministischen Bibelwissenschaft einführt, sondern die Exegese und Theologie insgesamt kritisch herausfordert.

Münster Marie-Theres Wacker

Exegese / Neues Testament

Bibelübersetzung und (Kirchen-)Politik, hg. v. Markus Mülke / Lothar Vogel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 189 S. (Kirche – Konfession – Religion, 64), geb. € 39,99 ISBN: 978–3–8471–0379–0

„Dire quasi la stessa cosa." – „Quasi dasselbe mit anderen Worten." – So hat Umberto Eco sein Buch über das Übersetzen betitelt, und in der vagen Formulierung mit „quasi" deutet sich bereits an, dass Übersetzen mehr ist und mehr verlangt als das bloße Übertragen der Wörter von einer Sprache in die andere. Dies gilt insbes. für die Übersetzungen von Texten, die für eine Gruppe von Lesern identitäts- und kulturbildend wirken. Die Übersetzungen der Hl. Schrift haben durch die Jh.e hindurch eine solche Wirkung entfaltet, und die von ihnen geprägte Kultur und christliche Identität hat ihrerseits wieder neue Übersetzungsprozesse ausgelöst. Je nach Zeit, Ort und Umständen der Entstehung sind in Bibelübersetzungen auch politische und kirchliche Interessen eingeflossen, die sich die prägende Wirkung der Hl. Schrift bewusst zu Nutze gemacht haben.

Auf einer bilateralen Tagung Ende des Jahres 2013 haben sich Wissenschaftler der Augustana-Hochschule (Neuendettelsau) und der Facoltà Valdese di Teologia (Rom) mit den Wechselwirkungen zwischen kulturell-religiöser Identität, (Kirchen-)Politik und Bibelübersetzung beschäftigt. Nach einer ausführlichen Einleitung (*Mülke / Vogel*, 9–25) spannt der zweisprachig gestaltete Tagungsband den Bogen von der erklärenden Interpretation der Schrift im Corpus Paulinum (*Redalié*, 27–40) über wichtige lateinische Übersetzungen (*Mülke*, 41–68; *Garrone*, 69–84) zu den ersten Übersetzungen ins Deutsche (*Schneider-Ludorff*, 85–94; *Buntfuß*, 105–114) und Italienische (*Fiume*, 95–104). Drei weitere Beiträge widmen sich der Revision traditionsreicher Bibelübersetzungen in neuerer Zeit bzw. der ökumenischen Übersetzung in „heutiges" Italienisch (*Utzschneider*, 135–155; *Mazzinghi*, 157–173; *Bertalot*, 115–133). Grundsätzliche Überlegungen zur Übersetzbarkeit von sprachlichen Phänomenen (*Ricca*, 175–181) beschließen den Band.

Der Tagungsband will v. a. die Wechselwirkungen zwischen politischer Situation bzw. politischen Absichten der Machthaber und der Entstehung und Gestalt von Bibelübersetzungen beleuchten. Dass auch die interpretierende Relecture der Schrift eine „Übersetzungsleistung" darstellt, zeigt *Yann Redalié* anhand einiger Beispiele aus dem 1. Korintherbrief und dem Galaterbrief auf. Wie die von Hieronymus unternommene Revision der *Vetus Latina* zu einem maßgeblichen Baustein in der päpstlichen Politik zur Konsolidierung und Einigung der Kirche wurde, diskutiert *Markus Mülke*. *Daniele Garrone* widmet sich der Intention und Eigenart der protestantischen Übersetzung des AT ins Lateinische durch Franciscus Iunius und Immanuel Tremellius. *Gury Schneider-Ludorff* stellt heraus, wie protestantische Fürsten in der Stiftung von Bibelübersetzungen und -ausgaben ihr Mitspracherecht in Fragen des Glaubens gegenüber der Kirche bekräftigt haben. *Markus Buntfuß* beleuchtet die identitäts- und kulturbildende Wirkung von Luthers Bibelübersetzung und macht deutlich, wie der Schriftgebrauch einer christlichen Gruppe und deren Schriftthermeneutik sich wechselseitig bedingen. *Emanuele Fiume* widmet sich der Entstehung und Wirkungsgeschichte der ersten und über lange Zeit maßgeblichen protestantischen Übersetzung der Bibel ins Italienische durch Giovanni Diodati. *Helmut Utzschneider* diskutiert die Revision der Lutherübersetzung zwischen Treue zum Luthertext, Anpassung an heutige Sprache und neueren textkritischen oder exegetischen Erkenntnissen. *Luca Mazzinghi* zieht ein kritisches Resümee zum Revisionsprozess der von den katholischen Bischöfen Italiens verantworteten Übersetzung (Bibbia CEI). *Valdo Bertalot* widmet sich der Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte der interkonfessionellen italienischen Übersetzung „Traduzione Interconfessionale nella Lingua Corrente" (TILC). *Paolo Ricca* bündelt seine Überlegungen zum Phänomen der Übersetzbarkeit unter dem Begriff „Treue – fedeltà" und plädiert jenseits von Treue zum Urtext und Treue zum (heutigen) Adressaten für die Vermittlung zwischen beiden Interessen.

Das Werk ist im Schnittfeld zwischen Kirchen- und Exegesegeschichte situiert und behandelt das Wechselspiel zwischen Übersetzung und (Kirchen-)Politik an drei exemplarischen Orten: der Spätantike als der Epoche einer institutionellen Konsolidierung der Kirche und des Papsttums, der Reformationszeit und der Gegenwart mit ihren jeweils veränderten politisch-kulturellen Gemengelagen und neuen Anforderungen an die Übersetzung. Dabei erhellen v. a. die Beiträge zur *Nova Vulgata* (Mülke) und zu den Übersetzungen der frühen Reformationszeit (Schneider-Ludorff, Buntfuß) das Thema. Die Beiträge zur lateinischen Übersetzung von Tremellius/Iunius (Garrone) und zur italienischen Übersetzung Giovanni Diodatis (Fiume) heben in verdienstvoller Weise selten bedachte Schätze der Übersetzungsgeschichte hervor. Die kritische Diskussion der Revision der Lutherübersetzung anhand der Exempel „Dachsfell" und „Gnadenthron" (Utzschneider) macht deutlich, wie sehr die Entscheidung für die eine oder die andere Übersetzung auch heute noch im Diskurs zwischen kirchlichen oder auch liturgischen Interessen, exegetischen Forschungserkenntnissen und Tradition steht. Auch die kritische Würdigung der revidierten „CEI" durch Mazzinghi zeigt deutlich auf, wie die Verbreitung einer Übersetzung und ihre Nutzung durch einzelne Leser von politischen bzw. institutionellen Vorentscheidungen geprägt und durch bestimmte Lesetraditionen determiniert wird. Gegenüber diesen gewinnbringend zu lesenden Überlegungen werden bei anderen Beiträgen des Tagungsbandes der Zusammenhang mit dem Leitthema „Übersetzungspolitik" und das spezifische Erkenntnisinteresse des jeweiligen Aufsatzes weniger deutlich: Der Durchgang durch die Übersetzungsgeschichte zu Beginn des Beitrages von Redalié ist verdienstvoll, bleibt aber mehr oder minder unverbunden neben den wenig innovativ wirkenden Überlegungen zur paulinischen Schriftthermeneutik im zweiten Teil des Beitrags stehen. Über die bloße Entstehungsgeschichte der interkonfessionellen Übersetzung „TILC" als Meilenstein im ökumenischen Dialog hätte man sich eine stärkere Würdigung der Wechselwirkungen mit eben diesem Dialog gewünscht: Ist die „TILC" Ergebnis oder auch Startpunkt eines weiterführenden ökumenischen Weges italienischsprachiger Christen? Die zusammenfassenden Überlegungen Riccas wirken nach der Lektüre der übrigen Beiträge wenig differenziert. Sie leisten inhaltlich weder eine bündelnde Zusammenschau der Beiträge noch führen sie die Diskussion im Sinne eines Ausblicks wesentlich weiter.

Insgesamt ist der Tagungsband all denen als Lektüre zu empfehlen, die an den virulenten Fragen der „Übersetzungspolitik" interessiert sind. Die Lektüre hätte noch weiter gewonnen, wenn die Beiträge sich jeweils deutlicher am Leitthema orientiert hätten.

München Gudrun Nassauer

Porter, Stanley E. / **Pitts**, Andrew W.: **Fundamentals of New Testament Textual Criticism**. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XVI) 202 S., pb. $ 22,00 ISBN: 978–0–8028–7224–1

This book is part of the Eerdmans' Greek language series, which so far has published the *Fundamentals of New Testament Greek* textbook and workbook. The book under review was conceived as a mid-level primer for New Testament textual criticism (hereafter NTTC) and intends to educate the reader about related fields. The authors, Stanley E. Porter and Andrew W. Pitts, aim to situate their work between advanced NTTC introductions by Metzger (revised by Ehrman), the Alands, and Parker, and elementary introductions by Black and Greenlee.

In chap. 1, the authors provide basic definitions of NTTC stating that, essentially, the traditional model attempts to recover the "original" text, and a model that is gaining more popularity, the sociohistorical model, tracks "the history of textual transmission in order to gain insight into the social history of early Christianity" (1). One surprising omission in this chap. is a discussion of the differences and compatibility between the traditional concept of "original text" and the more contemporary understanding of the "initial text". (This notion of *Ausgangstext*, or initial text, is not mentioned until chap. 7, and the ubiquitous German term is never used in the book.) Also surprising is that Philip Comfort is noted as a recent "significant" text critic and is therefore put on par with other distinguished scholars mentioned such as K. Aland, Vaganay, Colwell, Greenlee, and Fee. The authors conclude the chap. by informing the reader that the book will proceed in terms of the traditional model because they are convinced that "reconstructing the original text must remain the principle aim of text-critical studies" (6). In my estimation, this preference for the traditional model at the

expense of a more contemporary concern of the field greatly limits the usefulness and originality of the book.

Chap. 2, a discussion of the formation of the NT canon, contains pertinent statements from Church Fathers and lists of NT books in biblical manuscripts. The authors adopt an early date for the Muratorian fragment and attempt to refute nine arguments for a later date (from McDonald: *The Biblical Canon*). Unfortunately their counter arguments are too terse to effectively engage the historical evidence offered by McDonald—and one wonders if this is an appropriate venue at all for a defense here since their book is an introduction to NTTC, not to canon formation.

Chap. 3 provides informative and relatively straightforward discussions of books and literacy in the first century, writing materials (papyrus, scroll etc.), and writing styles (documentary, professional etc.). There are, however, several puzzling discussions. First, the section titled "Scribal Additions, Alterations, and Aids" confuses terminology that is used to express paratextual features in manuscripts (e. g. *nomina sacra*, marginal notations etc.) with terminology that is used to describe variant readings. For example, chap. divisions should not be explained as intentional scribal changes. The paragraph dedicated to discussing the classification system of manuscripts is unhelpful and gives the reader an overly complicated impression of the current system. The section "Statistics for New Testament Manuscripts" is objectively one of the most misinformed presentations in the book: the authors' baffling claim that "by one count there are over seventy-two hundred Greek [NT] manuscripts [...]" is patently inaccurate (33, 50). More flummoxing still is that after citing this figure, readers are advised to turn to the INTF for more information, the *de facto* keeper of the list of extant manuscripts, which currently claims approximately 5,600 as the count of Greek NT manuscripts. It would have been beneficial if the authors had availed themselves of the INTF's figures, instead of relying on more dubious sources.

Chap. 4 delves into the witnesses of the NT, e. g. Greek manuscripts, old versions, and patristic citations. Unfortunately, their explanation of how manuscripts are categorized contains some inaccuracies and misinformed statements (which seems to be a continuation of the same topic from the previous chap.). For example, Wettstein, not Gregory, began the convention of identifying majuscules by a capital (Roman) letter. The authors provide a chart of witnesses to the text of the NT, but fail to organize them chronologically as they intend. Furthermore, the dates they provide for the papyri are different than the standard *Liste* dates, and though that in and of itself is not problematic, they fail to provide any reasons for deviating from the generally held dates. Upon investigation, it seems the authors have adopted the dates provided by Comfort and Barrett (*Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*), whose dates are generally not accepted by the scholarly community.

Chap. 5 contains rather laconic descriptions of text types. The authors include Alexandrian, Western, Caesarean, Byzantine, but chief characteristics of each text type is entirely lacking except for one sentence about the Byzantine text containing longer readings—of course this then would not distinguish it from the Western text, if they had elaborated on it. The Caesarean text type is generally not accepted as a distinct type of text anymore.

Chap. 6 is a brief discussion of what a textual variant is, using Colwell, Tune, Epp, and Fee exclusively as conversation partners. In this chap., they propose to define variation units within linguistic parameters and helpfully refer the reader to OpenText.org where such divisions for the entire NT have already been marked.

The next four chap.s (7–10) concern methodology. Chap. 7 is a discussion of four methodologies currently used in NTTC. In their discussion of the stemmatic approach, which includes a discussion of the CBGM, the authors helpfully explain why this approach has traditionally been used in textual criticism outside of the NT and why only now it is becoming more widely used. Lamentably, the Byzantine/Majority Text approach, as the authors describe it, conflates theory and method: The Byzantine text is more correctly a state of the text during its historical transmission, where as the Majority text is, in essence, mathematically the majority of extant manuscripts. The authors discuss thoroughgoing eclecticism and reasoned eclecticism in their discussion of eclectic methods. What they call the "single text model", in lieu of its universal name, the "diplomatic text model", is more of a wishful promotion of a diplomatic edition of Codex Sinaiticus rather than an informative discussion about benefits and weaknesses of the model.

The following three chap.s (8–10) are discussions of the traditional criteria that are used in eclectic methods: external evidence, transcriptional probabilities, and intrinsic probabilities. These discussions are generally straightforward and because the authors intend the book to focus on the traditional goal of textual criticism, establishing the "original text", the placement of such discussions in the book is warranted.

Chap. 11 is a discussion of the most important editions of the Greek NT of the last five centuries. They quickly take the reader from the inception of the printing press to the first printed Greek New Testaments while highlighting significant text critical developments. The authors also provide a historical synopsis of the Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (NA) and United Bible Societies' *Greek New Testament* (UBS) editions.

Chap. 12 endeavors to provide a manual of sorts on "how to use the $NA^{27/28}$ and $UBS^{4/5}$". In summary, the material chosen for this chap. is already explained accurately in the editions themselves. The authors offer little in the way of new insights or explanations here and their choice of symbols and conventions to explain is prohibitively selective. As their lengthiest chap., it contains a large number of key errors and oversights (elaborated on in the following), which lamentably detract from the chap.'s purpose to facilitate the use of the NA and UBS in significant ways.

One troubling area in this chap. pertains to the use of square brackets in the $NA^{27/28}$. The authors state that they find this convention "rather bizarre" and not helpful (151), which displays their apparent unfamiliarity with the edition in general, and more broadly with NTTC. In their discussion of the NA (not the UBS), there are several deficiencies in their conjecture that, " [i]f the UBS committee is editing the text, and they cannot decide, they are in effect deferring judgment by including these points of indecision in bracketed text" (151). First, the use of brackets is a convention in both the NA and UBS editions, not only the NA; second, it is not the "UBS committee" that edits the editions, but the joint committee of the NA and UBS editions; and third, the intended use of brackets in the editions shows the transparency of the editorial committee's decisions because in some instances establishing the text cannot be done with complete certainty. Therefore the editors of the NA/UBS editions are doing the readers a service by refusing to decide on a textual variant solely for the sake of textual sanguinity.

Still in chap. 12, the example provided to aid the reader in deciphering the apparatus conventions and sigla is taken from the NA^{27}, last published in 2006 (9^{th} corrected printing), and not the current edition, the NA^{28}. At this particular textual variant unit, Lk 6:26, the two editions, the NA^{27} and NA^{28} are quite disparate, contrary to the authors' statement that they contain "essentially the same information" (159). In fact, this particular example would have been a better segue to show how the two editions differ from one another—this conflation again shows that the authors either do not fully understand the improvements made in the NA^{28} or at the very least, are unwilling to engage with them in any substantive manner. Also, the authors overlook the upgrades from the UBS^4 to the UBS^5—in particular the modern translations added to the apparatus, which offer a real boon to the translator.

Finally in chap. 12, the comparison charts (cf. 174, figure 12.4) of the $UBS^{4/5}$ and $NA^{27/28}$ are not entirely helpful. For example, although the $NA^{27/28}$ does not have a discourse segmentation apparatus as the $UBS^{4/5}$ does, the $NA^{27/28}$ does in fact have two items that offer similar data: the traditional segmentation (*kephalaia*) and punctuation variants—the authors fail to tell the reader this, giving a misleading synopsis of the editions. When viewed individually each of these errors or omissions in chap. 12 may seem like quibbles, however, their sum total has a devastating impact on the work's usefulness and reliability.

Moving on to chap. 13, the authors discuss the major English translations, beginning chronologically with Tyndale and quickly moving to twentieth-century translations. The authors give an overview of translation methods, and it seems evident that this subject matter is actually more in their realm of expertise than NTTC.

In the final chap., 14, despite their tendency toward technological circumvention, the authors do enlighten the reader about electronic tools for NTTC, such as *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*, the NT.VMR, as well as a few other important institutions that house digital images or transcriptions of manuscripts freely available online.

To summarize the merit of the work, the chap.s with the most value are ironically the ones that are not directly related to the practice of textual criticism, such as the discussion of the NT canon (chap. 2) and translation theory (chap. 13). The brief chap.s on defining a textual variant (chap. 6) and the history of modern editions (chap. 11) are also worthwhile reads.

One particularly troubling problem throughout the book, mentioned briefly above, is the repeated joint reference to the NA^{27} with NA^{28} (= $NA^{27/28}$), and UBS^4 with UBS^5 (= $UBS^{4/5}$). The authors state that they combine the two editions as $NA^{27/28}$ and $UBS^{4/5}$ because "we are not always convinced that the new editions are steps forward at this stage" (147 n. 1). Unfortunately, this conflation demonstrates that the authors have missed the distinctions between the editions, as well as the nuances of a new methodology introduced in NA^{28} and UBS^5 (primarily the CBGM via the ECM). Furthermore, the practical textual and apparatus examples they provide only come from out-of-print editions, the NA^{27} and UBS^4. The failure to genuinely engage the current editions is a lamentable retrogression and drastically minimizes the books usefulness. I cannot imagine a student buying an older edition (i. e. the NA^{27} or UBS^4) and not wanting to understand how to use the current editions (i. e. NA^{28} and UBS^5). The new conventions of these current editions will eventually supersede the old ones as editions are published in the future—and in that case, in the long run, the authors have done a great disservice to the students interested in NTTC.

Unfortunately, the authors' desire to introduce the student to the quest for the "original text" at the outset of the book relegates this primer to the twentieth century. At best the authors could only have hoped to attain the usefulness of other established primers (e. g. the Alands and Metzger/Ehrman). Also contributing to the outdated feel of the book is that the traditional criteria for establishing the text (comprising three chap.s of the book) is, in modern articles and monographs, being called into question concerning its reliability for modern NTTC. That said, an "old school" primer as the authors envision could, however, still find a place in modern academia, but because of their multitude of shortcomings, mistakes, and inability to achieve a level of sophistication on par with an intermediate understanding of the subject matter, it would take a major rewrite for this one to be ready for the classroom.

Münster Gregory S. Paulson

Vinzent, Markus: **Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels**. – Leuven: Peters 2014. (XI) 353 S. (Studia Patristica Supplements, 2), pb. € 78,00 ISBN: 978–90–429–3027–8

Klinghardt, Matthias: **Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien**. Band 1: Untersuchung; Band 2: Rekonstruktion – Übersetzung – Varianten. – Tübingen: Francke 2015. (IX; VI) 1279 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 60/1; 60/2), pb. € 198,00 ISBN: 978–3–7720–8549–9

Roth, Dieter: **The Text of Marcion's Gospel**. – Leiden: Brill 2015. 491 S. (New Testament Tools, Studies and Documents, 49), geb. € 158,00 ISBN: 978–90–04–24520–4

Glaubt man einigen christlichen Schriftstellern des 2.–4. Jh.s, so trug die Auseinandersetzung mit einer mit dem Namen des 140 n. Chr. in Rom wirkenden Markion verbundenen Theologie entscheidend zur Festigung der von ihnen als orthodox empfundenen christlichen Identität bei. Dabei spielt auch die Ablehnung seiner aus einem Evangelium und einer Sammlung von Apostelbriefen bestehenden Schriftensammlung eine Rolle für die Profilierung der erstmals von Irenaeus von Lyon (ca. 135–200 n. Chr.) behaupteten Sammlung der vier heute im Kanon vertretenen Evangelien. Markions Reputation als einer der ersten „Ketzer" hat die Überlieferung des mit seinem Namen verbundenen Evangeliums auf Zitate seiner Gegner zusammenschmelzen lassen. Alle drei der hier zu besprechenden Entwürfe möchten Markions Evangelium seinen Ort in der Entwicklungsgeschichte frühchristlicher Evangelientraditionen zurückgeben.

Der am King's College in London lehrende Patristiker Markus Vinzent vertieft in *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* die bereits in seiner 2011 erschienenen Monografie *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament* (Burlington 2011 [= *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum*, Freiburg 2014]) entwickelte kanonsgeschichtliche These. Sie lautet zusammengefasst: Markion ist der Erfinder der Gattung „Evangelium". Sein Evangelium entstand als Vorlesungsskript in seiner Schule und wurde von seinen Schülern unautorisiert verbreitet (20; 97; 277). Bevor Markion es veröffentlichen konnte, wurde es von Johannes, Markus, Matthäus und Johannes „plagiiert" (98; 277), d. h. in Bezug auf die jüdische Traditionsgeschichte überarbeitet und jeweils unter eigenem Namen veröffentlicht. Schließlich gab Markion sein eigenes Evangelium mit dem Vorwort der Antithesen heraus, die nicht nur die Unterschiede zwischen seinem Evangelium und dem AT hervorhoben, sondern auch Kritik an den judaisierenden Tendenzen der Überarbeitungen übte (99). In einer zweiten Edition verband er es mit einer Sammlung von Paulusbriefen zum NT (100). Hauptbeleg ist die von Tertullian in Adversus Marcionem IV.4 hypothetisch durchgespielte ähnlich lautende „absurde" Behauptung.

Vertieft wird diese These in vier Kap.n. Kap. 1 (1–158) geht die häresiologischen Belege zu Markion durch, um nachzuweisen, dass zwar eine Reihe von Büchern gegen Markion geschrieben wurden, jedoch erst Irenaeus und Tertullian behaupten, Markion habe das Lukasevangelium gefälscht (133). Ein umstrittenes Fragment des Papias (Bihlmeyer, Papias frgm. 13; vgl. 12–19) bezeuge, dass Johannes ein Evangelium gegen Markion abfasste, und eine nicht identifizierte Stelle aus den Acta Timotheus (21) macht Johannes sogar zum Redaktor und Kommentator aller vier Evangelien. Trypho und Celsus benutzten in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s Markions Evangelium (Justin, Dial 10,2 [44f; 108f]). Das von Markion edierte und mit seinem Namen versehene Evangelium, dem er die Widerlegung der Plagiate (Johannes und die Synoptiker) in den Antithesen voranstellte, stamme von 144 n. Chr. Daher müssten die heute kanonischen Evangelien zwischen 138 und 144 verfasst worden sein, wobei Johannes das älteste Evangelium darstelle (138f). Kap. 2 (159–214) referiert summarisch eine breite Spanne von Datierungen der heute kanonischen Evangelien und die Lösungsversuche des Synoptischen Problems aus den letzten 200 Jahren. Dabei kommt es V. auf die Vielfalt der Meinungen und nicht auf die Plausibilitäten der Argumente an. Kap. 3 möchte zeigen, dass es materielle Belege (215–224) und keine Zitate der Evangelien vor 150 n. Chr. gibt (224–255). Schließlich wird anhand exemplarischer Vergleiche kurzer Textpassagen versucht, die literarische Abhängigkeit der kanonischen Evangelien voneinander und von Markions Evangelium (255–276) aufzuzeigen. Zudem hänge das Petrusevangelium von Markions ab. Kap. 4 (277–282) bringt Ansätze einer Zusammenfassung und verweist auf V.s vorhergehende Studie. Bibliografie, Stellen- und moderner Autorenindex folgen.

V.s Umgang mit antiken Quellen und ihrer modernen Kommentierung ist durchgehend tendenziös. Jede bei Irenaeus und Euseb behauptete Quelle wird als historisches Faktum betrachtet. Referenzen auf Augenzeugen, wie z. B. in Mk 9,1 oder Lk 1,1–4, werden nicht diskutiert. Mit der anderswo (vgl. die Monografie von 2011) begründeten These, Paulus sei allein Markions Apostel, der „orthodoxe" Teil der Kirche halte dagegen nur die Zwölf (einschließlich Nachwahl) in apostolischem Rang – eine These, die das lukanische Doppelwerk voraussetzt –, kann V. sogar Inhalte der bei Irenaeus und Euseb erwähnten Buchtitel antimarkionitischer Schriften rekonstruieren. Z. B. den Inhalt der Schriften von Irenäus (Adv. haer. IV.6.2), des Presbyters bei Iren. Adv. haer IV.27–32 und des Bischofs von Antiochien bei Eus. h. e. IV.24 (10–13; 52–61). Sekundärliteratur wird eklektisch ausschließlich im Dienste der eigenen Argumentation benutzt. Z. B. wird auf S. 226 Silke Petersens in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 97 (2006), 250–284 vorgetragene These zitiert, die Vierevangeliensammlung sei erst bei Iraenaeus bezeugt. Auf S. 277f beruft sich V. auf Hengels Gegenthese, Evangelienüberschriften unterschieden die Evangelien seit ihren Ursprüngen. Auf eine Diskussion der beiden Positionen lässt sich V. ebenso wenig ein, wie er neuere papyrologische Forschungen zur ausschließlich informellen Verbreitung frühchristlicher Schriften von Eldon Epp, Roger Bagnall (er darf aber die Spätdatierung ntl. Papyri bezeugen [217]), Anne Marie Luijendijk u. a. nutzt, die das Modell abschließender Editionen oder sogar zweiter Auflagen zum Wanken bringen würden.

Während V. lediglich eine nicht begründete Kostprobe (266–272) eines von ihm erst noch zu edierenden Textes von Markions Evangelium gibt (88. n. 330; 273 n. 188 kündigen ein weiteres Werk *Marcion's Gospel: A Synoptic Commentary* an), bemühen sich Klinghardt und Roth um eine Rekonstruktion. Allerdings rekonstruiert Matthias Klinghardt nicht Markions Evangelium, sondern das eine „Urevangelium", von dem seiner Meinung nach die heute kanonischen Evangelien in direkter Linie vom Markus- über das Matthäus-, Johannes- zum Lukasevangelium literarisch abhängen.

K. begründet seine These in fünf Kap.n bzw. 15 Paragraphen (Band 1). Sein Ansatzpunkt ist die Beobachtung, dass sich die Herausbildung der Zweiquellentheorie zu einer Zeit entwickelte, als man meinte, das literarische Verhältnis zwischen Markions Evangelium und dem Lukasevangelium zu Gunsten einer Ursprünglichkeit des letzteren bestimmen zu können. Diese Entscheidung hält K. im Anschluss an die frühen Thesen von Albrecht Ritschel, Ferdinand Christian Baur, John Knox und Joseph B. Tyson für falsch. Das Fehlen eigenständiger Handschriften von Q sowie die sog. Minor Agreements zwängen darüber hinaus zu einer Revision der Zweiquellentheorie (Kap I; § 1–2). Kap. II legt die Grundlagen für die Rekonstruktion des markionitischen Evangeliums (Mcn 24). Es habe Tertullian, Epiphanius und Pseudo-Adamantius als griechischer Text vorgelegen (§ 3–4). Wegen einer hohen Übereinstimmung von Mcn und dem sog. Westlichen Text (D, it, syr) könnte man dessen Textzeugen zur Rekonstruktion des „ältesten erreichbaren Text[es] eines Evangeliums" hinzuziehen (§ 5). Kap. III möchte die Priorität von Mcn vor Lk begründen. Da die Häresiologen keine einheitliche theologische Redaktion von Mcn durch Markion erweisen könnten (§ 6) und Mcn außerdem in 400 Varianten der kanonischen Evangelientexte eingegangen sei, sei

Mcn älter als die kanonischen Evangelien. Exemplarische Analysen von Lk 1,1–4,30 und Lk 24 (§ 7–8) sollen dagegen eine einheitliche Redaktion für das Lukasevangelium nachweisen (§ 9). Kap. IV entwirft ein redaktionsgeschichtliches Modell der Evangelienüberlieferung im Anschluss an die umstrittenene These einer Endredaktion des Kanons im 2. Jh. von David Trobisch: *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, Freiburg 1996 (Novum testamentum et orbis antiquus, 31) (20; 150; 343–347 u. ö.). Wegen Mk-Q-Overlaps könne es Q nicht geben (§ 10). Mk 1,1–16,8 stelle eine Bearbeitung von Mcn dar. Damit ist ein vorkanonisches Markusevangelium (*Mk) etabliert (§ 11), *Mt bearbeite *Mk (§ 12), *Joh *Mk und *Mt, was an der joh. Passionserzählung demonstriert wird (§ 13). Das Lukasevangelium sei gleichzeitig mit einer kanonischen Endredaktion der übrigen Evangelien entstanden (§ 14). Kap. V fasst die Thesen zusammen. Da Justin in seiner ersten Apologie auf die kanonische Ausgabe der Evangelien rekurriere (374–378), müsse sie um 155–157 n. Chr. datiert werden; Mcn dagegen 90–150 n. Chr. (378). Band 2 bringt dann eine Rekonstruktion von Mcn aus den Zeugnissen der Häresiologen (455–1168), wobei K. nicht nur den von den Häresiologen bezeugten Text (dieser ist durch unterstrichenen Fettdruck hervorgehoben), sondern die ganze jeweils angesprochene Perikope inkludiert. Der Apparat bevorzugt die Zeugen des Westtextes und begründet das textkritische Urteil. Anhang II gibt eine deutsche Übersetzung dieses „Urevangeliums" Mcn (1171–1208) und Anhang III listet die von den Häresiologen bezeugten Varianten von Mcn gegenüber dem kanonischen Lukastext mit textkritischem Apparat auf (1211–1279). Quellen und Literaturverzeichnis befinden sich am Ende von Band 1 (393–445).

Anders als V. (Diskussion von V.s Thesen auf S. 384–388) versteht K. Markion nur als einen Rezipienten und Überlieferer des „Urevangeliums" und als Katalysator der kanonischen Endredaktion (388–392). Möglicherweise mag man K.s Kritik an der einlinigen Rezeption der Thesen von Markions Fälschung des Lukasevangelium zustimmen, zumal wenn man bemerkt, dass die erstmals bei Irenäus formulierte These v. a. die Liste von häretischen Evangelienfälschungen füllt (Ebioniten Mt, Markion Lk, Doketen Mk, Valentianer Joh, Iren. Adv. Haer III.11.7) und Tertullian durchaus nicht unabhängig von Irenäus Markions Evangelium vom apostolischen Ursprung abrücken möchte, da Markion eben nicht das Evangelium eines Apostels, sondern lediglich eines Schülers zweiter Ordnung rezipiere („non apostolus sed apostolicus" [Tert. Adv. Marc. IV.2.4]). Wenn man also den Häresiologen nicht folgen möchte, so scheint der Rez.in doch die Annahme wahrscheinlich, Markion, oder genauer: die ihn 50 Jahre später bekämpfenden Autoren, benutzten wie Justin eine frühe Evangelienharmonie. Ungewiss ist, ob Epiphanius und Adamantius dieselbe Fassung von Markions Evangelium wie Tertullian lasen und wie man sicher von Tertullians lateinischen Anspielungen auf den griechischen Text von Mcn zurückschließen kann. Einflüsse der altlateinischen Überlieferung überraschen bei einem nordafrikanischen Autor kaum. K.s Thesen bieten eine Mischung aus Kritik an Kirchenvätern und Zweiquellentheorie (mit wiederholtem Verweis auf die sog. Minor Agreements, die sich nur am artifiziellen Text der Arlandsynopse und nicht durch antike Handschriften behaupten lassen) und gleichzeitigen Setzungen, wie Trobischs problematische Endredaktionsthese oder folgende: „Die Produktionsbedingungen der Evangelien setzen durchweg eine gediegene und sehr gründliche ‚Schreibtischarbeit' voraus." (362f) Wie man sich die unter den Bedingungen des 2. Jh.s vorstellen soll, lässt K. offen. Die Behauptung K.s, Mcn Text sei weniger hypothetisch als Q, scheint der Rez.in daher äußerst gewagt. K.s Modell der Evangelienentstehung rechnet nicht mit den Bedingungen antiker Textproduktion und Rezeption.

In seiner 2009 in Edinburgh abgeschlossenen Diss. möchte Dieter Roth nicht das ursprüngliche, sondern lediglich „the best attainable text for Marcion's Gospel according to the sources" (4) aus den Anspielungen und Zeugnissen der 438 Verse in Tertullian, Adversus Marcionem IV; Epiphanius, Panarion 42 und 75; Pseudo-Adamantius, Dialogus de vera in Deo fide 1–2 und 33 weiteren verstreuten Zeugnissen rekonstruieren. Anders als Harnack und seine Vorläufer stützt R. sich jedoch nicht auf tendenzkritische Überlegungen zu Markions Theologie, sondern benutzt die bereits von Ulrich Schmid (*Markion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der markionitischen Paulusbriefausgabe*, Berlin 1995) auf Markions Paulusbriefsammlung angewendete Methode, die die jeweiligen Text- und Zitiergewohnheiten der Häresiologen untersucht, um Zitate zu identifizieren (78ff).

Nach der Einleitung (1–6) gibt R. in Kap. 2 (7–45) einen umfassenden Überblick über die Forschungsgeschichte seit 1689 bis zur ersten Vorstudie K.s und dem Entwurf von BeDuhn. Kap. 3 klärt Quellen und Methodik und gibt eine sehr hilfreiche Liste der für Markion belegten Verse (nach Lukas gezählt) in der Doppel- und Mehrfachüberlieferung, Verse, deren Fehlen belegt ist, und nicht erwähnte Verse, die sofort hervorstechen (49–78). Kap. 4 untersucht die Verse, die mehrfach von Tertullian zitiert werden (92–184). Mit einer elaborierten Argumentation votiert R. für eine griechische Vorlage von Tertullians Markionzitation (85f) und beschreibt zunächst Tertullians Zitatgebrauch (86–91). Die aus dieser Untersuchung erschlossenen Zitationsgewohnheiten werden dann auf die nur in Adversus Marcionem gebrauchten Verse übertragen (Kap. 5 [185–269]). Auch der Untersuchung der Zeugnisse des Epiphanius (Kap. 6 [285–346]) ist eine ausführliche Diskussion einer durchaus häufig freien Zitierweise vorangestellt (271–285). Der Untersuchung des Pseudo-Adamantius (Kap. 7) geht eine kritische Diskussion seines (sehr unzuverlässigen) Quellenwertes voraus (347–358). Von den übrigen Zeugnissen anderer Autoren, v. a. Origines, Ephraem und Eznik, bringt allein Letzterer zwei Worte aus Lk 24,42f, einem sonst nirgendwo anders belegten Vers (Kap. 8). Kap. 9 („The Reconstruction of Marcion's Gospel") stellt dann den hier herausgearbeiteten Text in einem hohen Differenzierungsgrad vor. In der Anordnung des Lukasevangeliums werden nicht belegte Verse gekennzeichnet und in solche, die nicht belegt sind, und solche, die vermutlich auch nicht enthalten waren, differenziert. In sechs Abstufungen von sicher (Fettdruck), sehr wahrscheinlich belegt (fett und kursiv), wahrscheinlich möglich (kursiv), wahrscheinlicher Text, aber unsichere Wortanordnung (kursiv in Klammern), sicherer Text, aber unsichere Anordnung ({}) und Auslassungszeichen eckige Klammern für nicht belegten Text sind die rekonstruierbaren Verse und Versteile dargeboten. So entsteht eine hochdifferenzierte Sammlung, die die jeweilige Quellenbasis und Wahrscheinlichkeiten deutlich macht (412–436). Kap. 10 zieht Schlüsse und formuliert Aufgaben für die Zukunft. Wegen des von Michael Wolter (*Das Lukasevangelium*, 3) für die lukanische Redaktion reklamierten Ausdrucks ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται in 4,43 und 16,16 votiert R. für eine markionitische Redaktion des Lukasevangeliums (437f). In 11,38 und 22,20 enthalte der Text außerdem nicht-westliche Lesarten (438). Schließlich gibt R. Hinweise für die Korrektur von Markions Lesarten im kritischen Apparat von NA[28] (439). Quellen- und Literaturverzeichnis (441–460) und ausführliches Stellenregister (461–488) sowie Indizes zu modernen Autoren und Schlagwörtern (488–491) beschließen die Untersuchung.

R. ist die Rekonstruktion eines Arbeitstextes gelungen, dessen Quellenwert differenziert diskutiert und dargeboten wird. Damit liegt nun endlich eine Edition von Markions Evangelium vor, die Harnacks Rekonstruktion ersetzen kann und den Standards von Schmids Rekonstruktion von Markions Apostolos folgt. Auch wenn man nicht allen Entscheidungen R.s folgen möchte, so ist seine gut dokumentierte Diskussion ein wichtiges Hilfsmittel, das die Möglichkeiten und Grenzen unseres Wissens über den positiven Text von Markions Evangelium zu Tage treten lässt. Im Vergleich ist der in K.s Text unterstrichene Fettdruck als durch Kirchenväter belegte gekennzeichnete Text zu geschätzten 80 % mit dem von R.s gebotenem identisch. Aber bei K. fehlt die Differenzierung von „möglich", „wahrscheinlich" und „sicher" von dem von Markion gebotenen Text und die ganze Perikope wird zum „Urevangelium" hinzugerechnet. Eines aber verbindet den Ansatz R.s und K.s: Beide versuchen den Theologen Markion so weit wie möglich aus ihrer Rekonstruktion auszuschließen. Kommt er bei V. immerhin als Schulhaupt und Urheber einer unautorisiert verbreiteten Jesuserzählung vor, so ist er für R. und K. nur der stumme Zeuge eines unter seinem Namen überlieferten Evangeliums. Will man etwas über Markion als Theologen des 2. Jh.s und die Vielfalt der vom 2.–5. Jh. entworfenen Markionbilder erfahren, so seien die geneigten Leser auf das dritte soeben erschienene Markionbuch von Judith Lieu (*Markion and the Making of a Heretic*, Cambridge 2015) verwiesen.

Marburg Angela Standhartinger

Sommer, Michael: **Der Tag der Plagen**. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XX) 294 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 387), kt € 84,00 ISBN: 978–3–16–153117–0

Die vorliegende Monographie hat Michael Sommer als theologische Diss. an der Univ. Regensburg vorgelegt (Gutachter: Tobias Nicklas, Jörg Frey). Seine Untersuchung ist einer zentralen intertextuellen Fragestellung gewidmet, die der Klärung bedarf: der Rezeption von Ex 7–11 in den Plagenvisionen der Johannesoffenbarung. Damit greift der Vf. eine offene Fragestellung innerhalb der Forschung zur Offb auf, die er mit einer Weiterentwicklung intertextueller Methoden und Fragen verbindet.

Das Thema wird in neun Kap.n angegangen, deren Ergebnisse abschließend zusammengefasst werden:

Kap. 1 bietet einen Forschungsrückblick und beschreibt die Aufgabenstellung. Bereits im ersten Kap. weist der Vf. auf das Novum und Ziel seiner Studie hin: die Vermeidung einer Monoperspektive und die Verschiebung hin zu einer Multiperspektivität bei intertextuellen Studien. Die Textauswahl ist gut gewählt, da der Zusammenhang zwischen Exodusplagen und den Plagenreihen in der Offb ein Desiderat der Forschung ist. Methodisch schließt sich S. dem Paradigma einer Multiperspektivität an, die das Verhältnis der verschiedenen Intertexte zueinander und ihrer Rezeptionsweise in der Offb untersucht. In einem Forschungsüberblick bietet er Einblicke in die Intertextualitätsforschung zur Offb, indem er besonders auch auf den mehrfachen Gebrauch desselben Intertextes in der Offb

und den Respekt vor dem Kontext eingeht. Zudem richtet er seinen Fokus auf die Erforschung des Plagennarrativs in der Offb, aus deren Ergebnissen er die Fragestellung und den Aufbau der Arbeit ableitet. Drei Desiderata versucht seine Arbeit zu beantworten: 1. Der Vf. vermeidet eine Harmonisierung des Plagennarrativs (Rekapitulationstheorie, chronologische Position). 2. Der Vf. vermeidet einen wirkungs- und rezeptionsgeschichtlichen Ansatz, der die Verwendung der ägyptischen Plagen in neuen Kontexten entweder als Warnung oder als Strafe versteht. 3. Der Vf. sieht die prophetische Literatur als Bindeglied zwischen Ex 7–11 und der Offb; er vermutet, dass Johannes die Exodusplagen zusammen mit der Vorstellung vom Tag des Herrn versteht.

Methodisch entscheidet sich S. für einen produktionsorientierten Ansatz und eine multiperspektivische Lektüre, die von einer Kombination von atl. Intertexten (Motiv- und Traditionsvermischungen) und einem kreativen Umgang des Johannes mit diesen ausgeht. So kann aufgezeigt werden, dass Johannes die Plagen mit den beiden Gerichtsszenen verknüpft – ähnlich wie die Propheten des AT. Im Kontext dieser Untersuchung kann der Vf. auch das Desiderat einer noch ausstehenden Erforschung des Motivs vom Tag des Herrn (Offb 6,12–17; 16,14) füllen. Dabei beachtet S. nicht nur die 16 expliziten Texte, in denen das Motiv vorkommt, sondern wendet inhaltliche Kriterien an, um Texte zu identifizieren, in denen Johannes das Motiv vom Tag JHWHs erkannt haben könnte. Dies ist natürlich hypothetisch belastet, jedoch entstammen alle anderen Klassifizierungsversuche neuzeitlichem Denken.

Kap. 2 behandelt die sprachliche Kohärenz und moralische Aussage des Plagennarrativs. Als Ausgangspunkt einer intertextuellen Analyse einer ntl. Schrift mit der atl. Forschung zu beginnen, ist sehr begrüßenswert. Die theozentrisch-doxologische Funktion des Plagennarrativs und das damit verbundene Gottesbild werden herausgestellt. Menschliche Freiheit wird darin dem Plan Gottes untergeordnet. Weniger die Schuldfrage als vielmehr die Macht Gottes steht im Zentrum der Erzählung. Für die Rezeption innerhalb der Offb bedeuten diese Erkenntnisse aus der atl. Wissenschaft, dass ein Sünde-Strafe-Umkehr-Schema ebenso wenig wie eine Rekapitulationstheorie zu halten sind. Die Möglichkeit der Umkehr ist gar nicht angezielt, da es um die Demonstration der Macht Gottes geht.

Kap. 3 behandelt die Intertexte der Tag-des-Herrn-Szene (Offb 6,12–17), bei denen sich nach gründlicher Untersuchung herausstellt, dass sie mit dem Plagennarrativ verbunden sind (Joël 3; Jes 34; 50; Ez 38). Mit Hilfe dieser atl. Texte gestaltet Johannes die Begleiterscheinungen des Gerichtstags. Teils werden diese in den Posaunen- und Schalenvisionen erneut rezipiert.

Kap. 4 nimmt die intratextuelle Relation der ägyptischen Plagen zu den Tag-JHWHs-Passagen in den Blick. Dazu versteht S. Offb 6,12–16,21 als Einheit, in der es um den Tag des Herrn geht und in die die Plagenrezeption eingearbeitet ist. Stichwort- und Motivverknüpfungen sind die Technik, mit der die Tag-des-Herrn-Szene mit dem universalen Gericht in 20,11–15 verbunden wird; dies wird in detaillierten Textanalysen aufgezeigt.

Kap. 5 behandelt den Tag JHWHs, die ägyptischen Plagen und die Schöpfungstheologie. Die traditionsgeschichtliche Weiterentwicklung der Tag-JHWHs-Tradition im AT ist der Ausgangspunkt der Überlegungen, wobei eine Universalisierung und Kosmologisierung in jüngeren Schriften zu erkennen ist. Auch die ägyptischen Plagen werden in der Offb universalisiert und mit schöpfungstheologischen Vokabeln verbunden. Gott wird als Schöpfer und Herr der Schöpfung vorgestellt.

Kap. 6 hat die Identität der Gemeinden zum Thema, die den Tag des Herrn erwarten. S. geht davon aus, dass die Plagenerzählungen in Offb 16, aber auch das Endgericht und der Tag JHWHs eine identitätsstiftende Funktion für die Gemeinden Kleinasiens hatten. Dazu zeigt er die Verbindung zwischen der Rezeption von Ex 7–11 in Offb 16 und den Demarkationsforderungen der Sendschreiben (Offb 2–3) und Offb 13 auf. Diese Verkettung habe eine identitätsstiftende Demarkation, die Aufforderung zur Umkehr und Vertiefung der Beziehung zu Christus. Identität sei in erster Linie durch Gottesbeziehung charakterisiert. Der Vf. fragt weiter, ob nicht nur ein sprachlicher, sondern auch ein inhaltlicher Zusammenhang mit der Tag-JHWHs-Tradition besteht und zieht den Bogen zum deuteronomisch-deuteronomistischen Denken.

Kap. 7 untersucht den inneren Zusammenhang zwischen dem Gericht über Babylon, dem Tag des Herrn, dem zweiten Exodus und den ägyptischen Plagen. Insbes. Offb 18,4 wird auf den Zusammenhang zu den Plagen und dem zweiten Exodus hin untersucht; zum Verständnis des schwierigen Verses wird auf Jer 50–51 als Intertext zurückgegriffen.

Kap. 8 nimmt schließlich die Motive vom Tag des Herrn, den Krieg und die Heuschrecken in den Blick. Das Motiv vom Tag des Herrn steht häufig mit Kriegsgeschehen in Zusammenhang, teils auch mit der Nordfeindtradition und dem Ansturm der Fremdvölker. Johannes kennt ebenfalls die Vorstellung einer eschatologischen Schlacht und den Krieg als Stilmittel, nachdem diese Verbindung in der postprophetischen Literatur zum Tag JHWHs bereits aufgegeben war.

Im neunten Kap. werden die Erträge dieser breit angelegten Studie zusammengefasst. Die Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen im Zusammenhang mit dem Motiv vom Tag des Herrn wird aufgezeigt. Die Verbindung beider Motive lässt sich atl. bereits in den Prophetentexten (Joël 3; Jes 34; 50; Ez 38) erkennen. Die verschiedenen Funktionen der ägyptischen Plagen in den Schalen- und Posaunenvisionen konnten nachgewiesen werden. In einem zweiten Punkt werden die gewählte Methode, die Multiperspektivität und die Textauswahl methodenkritisch reflektiert. Die zahlreichen Detailuntersuchungen bestätigen die Methodenentscheidung, auch wenn die historische Rückfrage bei dieser Vorgehensweise naturgemäß an Grenzen stößt. Und schließlich wird in einem dritten Punkt die Bedeutung des Tag des Herrn in der Offb in den Blick genommen, um das Profil der Tradition in dieser Schrift zu erarbeiten; dabei wird eine Übereinstimmung mit postprophetischer Literatur deutlich. Johannes wird als kreativer Schriftinterpret verstanden, der es verstand, die biblische Tradition aktualisiert auszulegen.

Die Diss. S.s greift mehrere Desiderata der Forschung auf, die er methodisch reflektiert und mit detailgenauen Textuntersuchungen in Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur mit fundiert begründeten Lösungen füllt. Die Vorgehensweise, bei den atl. Texten und ihren forschungsgeschichtlichen Problemen anzusetzen und multiperspektivisch vorzugehen, bringt die intertextuelle Forschung weiter. Die Arbeit bietet neue theologische Einsichten in die schwierigen Plagenerzählungen und Gerichtstexte der Offb, die auf dem komplexen atl. Hintergrund erschlossen werden. Dabei werden bisherige Forschungsergebnisse aufgegriffen und weiterentwickelt, aber auch die methodischen Grenzen dieser Vorgehensweise benannt. S.s Studie ist hinsichtlich ihrer Komplexität richtungsweisend für weitere Diskurse innerhalb der Intertextualitätsforschung.

Dortmund Beate Kowalski

Porter, Stanley E.: **John, His Gospel, and Jesus**. In Pursuit of the Johannine Voice. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XII) 297 S., pb. $ 30,00 ISBN: 978–0–8028–7170–1

Den Untertitel des Werkes könnte man durchaus mit „Der Stimme des Johannes auf der Spur" übersetzen. Dieser Untertitel zeigt bereits, dass es sich bei dem vorliegenden Werk nicht um eine systematische Untersuchung, sondern vielmehr um einzelne Mosaiksteinchen handelt, die den einzelnen Elementen eines Kaleidoskops gleichen, indem sie ein größeres Ganzes ergeben.

In der kurzen Einleitung (1–12) stellt der Vf. die Struktur des Bandes vor. Das Werk beginnt dann mit einem ersten Kap., in dem es um das Verhältnis des Johannesevangeliums zur frühchristlichen Literatur geht („John's Gospel, Competing Gospels, and Jesus"; 13–36). Der Vf. führt die unterschiedlichen Datierungen, die für eine Abfassungszeit des Johannesevangeliums angenommen werden, an. Diese reichen von „before a.d. 70" bis „a.d. 160–170" (15–17). Anstatt sich auf die hermeneutischen Zirkel von Adressatengruppen und Datierungsfragen einzulassen, geht der Vf. einen anderen Weg: Aufbauend auf der handschriftlichen Überlieferung argumentiert er, dass ein Papyrusfragment der John Rylands Library (P.Rylands Greek 457 = P^{52}) als *terminus ad quem* die ersten Jahrzehnte des zweiten Jh.s bezeugt: „On the basis of these comparisons [...] I would hold firm to the early second century date of P. Rylands Greek 457, placing it around 100–120." (27) Es wäre für den theologischen Leser hilfreich gewesen, wenn der Diskussion der paläographischen Besonderheiten einzelner Buchstaben ergänzend Bildmaterial beigegeben worden wäre. Was die Datierung anlangt, so hätte der Vf. sich auch mit dem grundsätzlichen Beitrag von Orsini / Clarysse[1] auseinandersetzen können. Diese datieren P^{52} auf 125–175 n. Chr. Die Datierung in einen auffällig kurzen Zeitraum widerspricht auch dem, was der Vf. selbst gegen Ende der Diskussion anführt: „As almost every scholar who works with ancient manuscripts admits, the dating of manuscripts is extremely difficult when all one has is undated manuscripts for comparison." (30) Der gewählte Zugang ist jedoch sehr wichtig und bringt Bewegung in eine Diskussion, der neue Argumente fehlen, da die Zeitspanne zwischen Entstehung des Textes und erster Bezeugung durch einen Papyrus aus Ägypten nicht zu gering angesetzt werden sollte.

Das zweite Kap. setzt sich mit der intendierten Leserschaft des Evangeliums auseinander („Public Proclamation of Jesus in John's Gospel"; 37–62). „I contend that it was originally written, not for a particular ecclesial community (whether in Ephesus or elsewhere), but as a full and public declaration to all people of who the Messiah, who is also the Son of God, is: Jesus (John 20:31)." (37) Um dies wahrscheinlich zu machen, verweist der Vf. auch auf eine mögliche Auseinandersetzung zwischen Jesus und dem römischen Herrscher: „Jesus not only is said to be a rival to Caesar (as Son of God) but is said to possess his own rival throne (as King of Israel)." (50) Dieser Anspruch wird jedoch in dem Gespräch zwischen Jesus und Pilatus eher relativiert (vgl. Joh 18,36b: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.").

Im dritten Kap. geht es um die Frage der möglichen vom Evangelisten verwendeten Quellen („The Sources of John's Gospel and Jesus"; 63–88). Mit Recht weist der Vf. darauf hin, dass das Johannesevangelium eine geringe Rolle für die Frage nach dem historischen Jesus

[1] Vgl. P. Orsini / W. Clarysse: „Early New Testament Manuscripts and Their Dates. A Critique of Theological Palaeography", in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88 (2012), 443–474.

spielt: „The tendency in the Johannine scholarship of the last century was progressively to distance John's Gospel from the Synoptic Gospels and, as a result, to distance it from authentic Jesus source material." (63) Der Vf. stellt hier in durchaus innovativer Weise einzelne Passagen des Evangeliums zusammen, die in engerer Verbindung mit synoptisch bezeugten Ereignissen gesehen werden sollten (73–81).

Ein eigenes viertes Kap. ist der schwierigen Frage nach dem Prolog gewidmet („John's Gospel Prologue and Jesus"; 89–119). Der Vf. diskutiert die traditionellen Zugänge (Formkritik: 91–99; Quellenkritik: 100–108), um diese dann durch einen ungewöhnlichen Zugang zu bereichern, den er als „Musical-Liturgical Criticism" bezeichnet (108–113). In seiner Zusammenfassung weist der Vf. mit Recht darauf hin, dass unter Berücksichtigung der wichtigen Ergebnisse dieser Methoden die Möglichkeit in Betracht gezogen werden muss, dass mit Hilfe von Zugängen wie Form- oder Quellenkritik auch Ergebnisse erzielt werden können, die dem Umgang des Evangelisten mit seinen Prätexten nicht gerecht werden: „To say, for example, that a passage reflects a particular form, reflects a theological perspective similar to that of other thought of the time, or functions in a particular way can constitute a legitimate conclusion, but such a finding does not mean that the author is not also creatively employing the passage for his own purposes." (119)

Im fünften Kap. widmet sich der Vf. den Ich-Bin-Worten („Jesus and the ‚I Am' sayings in John's Gospel"; 120–148). Dabei berücksichtigt er v. a. philologische Aspekte: „This review will show that, whereas there has been much useful discussion, some of the most important aspects of this particular linguistic structure have yet to be fully appreciated." (121) Mit Bezug auf den hebräischen Text hält er fest: „This Hebrew usage is particularly prominent in so-called Deutero-Isaiah and in some of the Wisdom literature, and it seems to be used in some contexts where the Hebrew ‚I am YHWH' is rendered by ‚I am' in the Septuagint." (124) Darauf aufbauend betont P.: „[…] absolute constructions are used in their Johannine context to affirm boldly that Jesus is the Messiah (the Christ)." (128) Bzgl. Joh 18,35 sieht sich der Rez. allerdings gezwungen, die Frage aufzuwerfen, ob der Vf. die syntaktische Struktur korrekt analysiert hat. Der Vf. bemerkt hierzu: „The final example, John 18:35, is an example of absolute use uttered by Pilate […]." (147) Der griechische Text lautet: μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι. Hierbei handelt es sich um eine rhetorische Frage, die aus Subjekt (ἐγὼ), Kopula (εἰμί), Prädikat (Ἰουδαῖος) und Negation (μήτι) besteht. Ein absolutes „Ich-Bin" (dieses wird auch als prädikatslos bezeichnet), das als „grammatisch so falsch und so ganz ungriechisch" in der ntl. Diskussion beschrieben wird[2], ist das nicht.

In einem eigenen Kap. wird die Frage der Juden im Johannesevangelium behandelt („Jesus, ‚the Jews,' and John's Gospel"; 149–173). Der Vf. kommt angesichts der schwierigen und oft diskutierten Frage zu folgendem Ergebnis: „If my analysis is plausible, then the author of John's Gospel, rather than having strong anti-Jewish tendencies, merely employed clear terms and used reasonable linguistic means to depict Jesus' opponents." (173) Der Vf. behandelt in diesem Zusammenhang die bekannte Stelle Joh 8,44, an der Jesus seine jüdischen Zuhörer als „Kinder des Teufels" bezeichnet, leider nicht. Nach Urban C. von Wahlde darf diese Anrede als Teil eines (polemisch geführten) innerjüdischen Dialogs bezeichnet werden.[3]

Das siebte Kap. behandelt das Thema „Wahrheit" im Johannesevangelium („John's Gospel, Truth, and Jesus"; 174–197). In diesem Kap. wird – allerdings sehr kurz – auch auf Joh 8,44 eingegangen.

Im achten Kap. wird die Passah-Thematik des Evangeliums diskutiert (Jesus, the Passover Theme, and John's Gospel; 198–224). Diese prägt bereits den Anfang des Evangeliums: „At the outset of Jesus' ministry, he is proclaimed the sacrificial lamb of God, introducing a theme that is maintained and developed throughout John's Gospel." (224)

Das neunte Kap. ist dem Schluss des Evangeliums gewidmet („Jesus and the Ending of John's Gospel"; 225–245). Der Vf. hält das letzte Kap. des Johannesevangeliums (Joh 21), das aus literarkritischen Gründen in der exegetischen Literatur oftmals als Doppelung zum potentiellen Abschluss des Textes in Joh 20,30–31 gesehen wird, für einen integralen Bestandteil dieses Evangeliums (244). Hierfür führt er mit Recht an, dass die handschriftliche Überlieferung – durchaus im Gegensatz zur Überlieferung des Markusevangeliums – das Ende des Evangeliums als integralen Bestandteil zumindest des *veröffentlichten* Textes erweist.

Kurze „Conclusions" schließen das Werk ab (246–250). Nach einer Bibliographie (251–279) werden zwei Indices („Modern Authors"; 280–286 und „Ancient Sources"; 287–297) geboten.

Mit diesem Werk weist der Vf. auch auf alternative Zugänge zur Frage der Entstehung und des theologischen Ortes des Johannesevangeliums hin und bereichert damit die theologische Diskussion.

Wien Hans Förster

[2] Vgl. H. Zimmermann: „Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel", in: *Biblische Zeitschrift* (4/1960), 54–69, hier: 68.

[3] Vgl. U.C. von Wahlde: „‚You are of your Father the Devil' in Its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47", in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Papers of the Leuven Colloquium, 2000, hg. v. R. Bieringer / D. Pollefeyt / F. Vandecasteele-Vanneuville, Assen 2001, 418–444.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Clauss, Manfred: **Ein neuer Gott für die alte Welt**. Die Geschichte des frühen Christentums. – Berlin: Rowohlt 2015. 536 S., geb. € 34,95 ISBN: 978–3–87134–794–8

Im Zuge der Debatte um das problematische Verhältnis von Religion und Gewalt gerät die Geschichte des Christentums derzeit wieder verstärkt in den Blick.[1] Der Althistoriker Manfred Clauss, der bis zu seiner Emeritierung als Prof. in Frankfurt und Berlin lehrte, wendet sich in seinem neuen Buch ausgiebig der Frühzeit der Kirche zu und beschreibt kenntnisreich die Ausbreitung des Christentums – genauer: der Christentümer – von den Anfängen bis ins 6. Jh. Aus althistorischer Perspektive verfasst, in Abgrenzung zu einschlägigen Einführungswerken aus der Feder von Kirchenhistorikern, die C. bewusst nicht rezipiert, durchzieht das gesamte Buch ein aufklärerischer und religionskritischer Unterton. Dieser sorgte bei Erscheinen für eine gewisse mediale Aufmerksamkeit, als u. a. bemerkt wurde, der Vf. hätte das frühe Christentum als eine Art „Islamischen Staat" der Antike charakterisiert.[2] Anders als der generalisierende Untertitel suggeriert, handelt es sich bei dem Werk nicht um eine „Geschichte des frühen Christentums", sondern vielmehr um die Darstellung eines Teilaspekts, nämlich des (früh-)christlichen Fundamentalismus, sowie um eine kontroverse, tendenziöse und bisweilen polemische Generalabrechnung mit der Alten Kirche. Anhand einer Fülle von Quellenbelegen will der Vf. nachweisen, dass Rechthaberei, Intoleranz und Ausgrenzung von Andersgläubigen maßgeblich zur Ausbreitung und zum Erfolg der frühchristlichen Religion beigetragen haben.

Nach dem kurzen Vorwort (6–11) ist dem Buch ein programmatisches Kap. vorangestellt, worin der Vf. seine Hauptthese entfaltet, die im weiteren Verlauf immer wieder durchscheint: Ausgehend von dem exklusiven Wahrheitsanspruch sei das christliche Selbstverständnis durch Irrationalität, Kompromisslosigkeit, Diffamierung von Gegnern und eine aggressive Sprache bis hin zur Rechtfertigung von Gewalt als Mittel der Bekehrung gekennzeichnet gewesen (13–27). Nach dem ersten Kap. über die Anfangszeit (Bedeutung Jesu Christi, Rolle des Paulus, Christentum und Staat im 1. Jh.) (29–96) beschreibt der Vf. das schwierige Verhältnis von Weltflucht und Anpassung an die Umwelt unter den frühen Christen, wobei in diesem Zusammenhang auch die Martyrien und die Märtyrerverehrung thematisiert werden (97–135). Danach folgt eine Darstellung des Verhältnisses von Christentum und Staat im 2. und 3. Jh. einschließlich der Christenverfolgungen und der damit verbundenen innerkirchlichen Folgen (137–195). Das vierte Kap. behandelt Fragen der gemeindlichen Organisation (Bischofsamt) und des Alltagslebens wie z. B. Katechumenat, Taufe, Gottesdienst und Ehe sowie die Entstehung des Mönchtums (197–291). Das 4. und 5. Jh. steht im Fokus des fünften Kap.s, in dem der Vf. zunächst die Christenverfolgungen unter Diocletian und die Förderung des Christentums durch Konstantin d. Gr. erörtert, um sich dann ausführlich dem Donatistenstreit und den theologischen bzw. kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um den Arianismus zu widmen (293–379). Unter der Überschrift „Gott und Teufel" befasst sich das sechste Kap. mit einigen Elementen der frühchristlichen Glaubenswelt wie z. B. Dämonenkult, Vorstellungen von Himmel und Hölle oder Wundern und Magie, wobei auch das (teils gewaltsame) Vorgehen von Christen gegenüber heidnischen Kulten erörtert wird (381–423). Im Mittelpunkt des siebten Kap.s steht der tiefgreifende Streit um die Natur Christi (Mia- gegen Dyophysitismus), den der Vf. anhand des Konflikts zwischen der Schwester des Kaisers Theodosius II., Pulcheria, und dessen Gattin Athenaïs sowie anhand der Auseinandersetzungen zwischen den gegnerischen Parteien auf den Synoden von Ephesus 431/449 und Chalkedon 451 veranschaulicht. Des Weiteren handelt dieses Kap. von den nachfolgenden christologischen Streitigkeiten im 5. und 6. Jh. und skizziert die gescheiterte Kirchen- und Religionspolitik des Kaisers Justinian (425–472). Das Buch beschließt ein Epilog über die Ausdifferenzierung der ver-

[1] Vgl. Philippe Buc: *Heiliger Krieg*. Gewalt im Namen des Christentums, Darmstadt 2015.

[2] Lucas Wiegelmann: „War das Christentum der IS der Antike?", in: *DIE WELT* vom 26.10.2015; abgerufen wurde: http://www.welt.de/kultur/article148039788/War-das-Christentum-der-IS-der-Antike.html (letzter Abruf: 08.06.2016).

schiedenen Christentümer in Ost und West, über die folgenreiche Parteinahme der Kaiser für die Kirche und über die Frage der Gewalt bei der Durchsetzung des Christentums (473–480).

Der Vf. hat bei seiner Darstellung klare Schwerpunkte gesetzt: Es dominiert die Politik- und Konfliktgeschichte, während kulturgeschichtliche Hintergründe weitgehend zu kurz kommen. Es gelingt ihm überzeugend, das antike Erbe des Christentums aufzuzeigen und die vielen heidnischen Elemente im Glauben und Leben der frühen Christen anschaulich herauszuarbeiten. Jedoch offenbaren die Schwerpunktsetzung und die Auswahl des Stoffes in mehrfacher Hinsicht das Hauptproblem des Buches: Der Vf. erörtert nur jene Aspekte bzw. zieht nur jene Quellen heran, die seiner Grundthese des (früh-)christlichen Fundamentalismus entsprechen oder zumindest so skurril und befremdlich erscheinen, um das Christentum als irrationale und intolerante Religion zu diskreditieren. Allerhand Belastendes wird so zusammengetragen, Entlastendes kommt so gut wie nicht vor.[3] Das führt u. a. dazu, dass sich der Vf. bei bestimmten historischen Ereignissen mitunter in kaum belegbaren bis abwegigen Vermutungen ergeht, offenbar weil diese zu seiner Grundthese bestens zu passen scheinen. Zwei Beispiele: Den Brand Roms im Jahr 64 könnten christliche Gruppierungen selbst gelegt haben (80) und der alexandrinische Patriarch Cyrill sei für den Mord an der heidnischen Philosophin Hypathia verantwortlich (435). Viele andere Ereignisse und Zusammenhänge werden hingegen weitgehend historisch zutreffend dargestellt, auch mit Blick auf die komplexen theologischen Streitigkeiten der Spätantike. Das Werk besticht durch einen außerordentlichen Quellenreichtum und alle Texte werden auch sorgfältig ausgewiesen, jedoch hat man oft den Eindruck, dass einzelne Quellenaussagen sehr pauschal zur Illustrierung eines (vermeintlichen) Gesamtbildes herangezogen werden. Beispielhaft sei ein Zitat Augustins über die Rechthaberei gegenüber Häretikern (19) genannt oder die Bemerkung des Vf.s, bei Johannes Chrysostomus sei „nichts zu finden von Vergebung und Feindesliebe" (23). Im Abschnitt über die christliche Askese (287ff) führt der Vf. besonders seltsam anmutende Quellen an, die das Phänomen in keiner Weise hinreichend beschreiben. Der wichtige Bereich der frühchristlichen Ethik bzw. Nächstenliebe taucht nur am Rande auf (213ff). In diesem Zusammenhang liegt dem Vf. mehr daran, den zweifelhaften Umgang der frühen Christen mit Geld und Vermögen zu problematisieren. Wenig erstaunlich ist, dass das berühmte Zitat Kaiser Julians über die Attraktivität der christlichen Armenfürsorge (ep. 89b), das in nahezu jeder gängigen Überblicksdarstellung angeführt wird, hier keine Erwähnung findet. Zu Recht verweist der Vf. allerdings auf viele Facetten der Alten Kirche, die aus heutiger Perspektive in der Tat sehr befremdlich erscheinen: die strategisch bedingte Übernahme heidnischer Praktiken, die innere Zerstrittenheit, die bedingungslose Härte im Kampf gegen konkurrierende Lehren, die merkwürdige Leibfeindlichkeit, eine aggressive Sprache oder die Todessehnsucht der Märtyrer. Als die Christen mit der staatlichen Macht in Berührung kamen, zeigte sich oft, dass es mit Toleranz und Friedfertigkeit nicht allzu weit her war. Positiv zu sehen ist auch, dass der Vf. mit manchen Legenden der alten Kirchengeschichte aufräumt, indem er z. B. die Christenverfolgungen weitgehend als Mythos entlarvt (74ff), wobei diese Erkenntnis niemanden mehr sonderlich überraschen dürfte. Bei seinem Drang zur Mythenzerstörung schießt der Vf. manchmal deutlich übers Ziel hinaus, etwa wenn er polemisch anmerkt, die Passionsgeschichte Jesu in den Evangelien habe mit dem realen Geschehen so viel zu tun wie der Film *Das Leben des Brian* der berühmten britischen Komiker-Truppe Monty Python (56). Offenbar war ihm die Lust an der eigenen These und an der Provokation wichtiger als eine faire und nüchterne Betrachtung der historischen Zusammenhänge. Darüber hinaus macht das häufige Hin- und Her-Springen zwischen den Jh.en und historischen Gestalten das Buch streckenweise zu einer etwas mühseligen Lektüre – hier wäre mehr erzählerische Stringenz angebracht gewesen.

Für den Vf. steht fest: Entscheidend für die Ausbreitung der christlichen Religion sei die Gewalt gewesen, mit der die Christen ihren Glauben durchsetzten (479): „Man wird sicherlich nie ausmachen können, ob die Attraktivität christlicher Existenz oder die Aggressivität des Christentums den entscheidenden Faktor für seine Durchsetzung bildete." (400) Andere Erfolgsfaktoren scheinen nicht zu gelten, mehr noch: Der Vf. gibt dem Leser nicht einmal die Möglichkeit, sich selbst ein Urteil zu bilden, da er eine andere bzw. alternative Sichtweise komplett ausblendet. Woher die frühen Christen ihre Überzeugung nahmen, was ihre Bewegung so attraktiv machte, welche Impulse und Potenziale zur Humanisierung des sozialen und gesellschaftlichen Zusammenlebens von der christlichen Religion ausgingen, solche Fragen werden erst gar nicht aufgeworfen. Jenseits mancher unheiliger Gewalt und fundamentalistischer Tendenzen gab es unbestreitbar auch einen friedfertigen Glauben, der dem Leben vieler Menschen Richtung und Heimat zu geben vermochte.

Abgesehen von der zuspitzenden Perspektive beinhaltet das Buch im Detail nur wenig neue Erkenntnisse, und zu vielen Einzelfragen liegen Spezialuntersuchungen vor, die umfassender und ausgewogener informieren.[4] Wenn man zuverlässige Kenntnisse über das frühe Christentum erhalten möchte, sind nach wie vor die gängigen Überblicksdarstellungen heranzuziehen.[5] Das vorliegende Buch wird der Geschichte der Alten Kirche aufgrund der Voreingenommenheit und Antipathie des Vf.s nicht gerecht, weil es zu einseitig auf den Topos des Fundamentalismus fokussiert ist und durch die Versteifung auf die Hauptthese eine notwendige Sachlichkeit bei der Deutung der frühchristlichen Geschichte vermissen lässt. Es zielt vielmehr auf die gegenwärtige Fundamentalismus-Diskussion und stellt in diesem Kontext einen durchaus relevanten Debattenbeitrag dar, der insbes. die altkirchenhistorische Forschung daran erinnert, im Sinne einer Selbstvergewisserung und ohne unangebrachte Verklärung auch die Schattenseiten und die Gewaltproblematik im frühen Christentum verstärkt in den Blick zu nehmen.

Münster Stefan Klug

[3] Bei der Lektüre fühlt man sich streckenweise fast an Karlheinz Deschner, den Altmeister der historischen Christentumskritik, erinnert (vgl. K. Deschner: *Kriminalgeschichte des Christentums*, Bände 1–10, Hamburg 1986ff).

[4] Beispielhaft sei die Studie von Arnold Angenendt: *Toleranz und Gewalt.* Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster ^{5}2012, genannt. Zur kulturgeschichtlichen Einordnung des frühen Christentums vgl. Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt.* Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

[5] Älteren Datums, aber immer noch einschlägig: Norbert Brox: *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf ^{3}2008 (^{1}1983); vgl. ferner Paul Veyne: *Als unsere Welt christlich wurde.* Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, München 2011; Christoph Markschies: *Das antike Christentum*, München ^{2}2012.

Origenes: Über das Gebet, eingeleitet und übersetzt v. Maria-Barbara von Stritzky. – Freiburg/Berlin: Herder/De Gruyter 2014. 329 S. (Werke mit deutscher Übersetzung, 21), Ln. € 99,95 ISBN: 978–3–451–32947–0 bzw. 978–3–11–037512–1

Ein kleines rotes Buch „über das Gebet" mag im säkularisierten 21. Jh. vielleicht auf den ersten Blick noch vereinzelt Leser ansprechen, auch wenn der als Autor genannte Vf. im normalen digitalen Word-Programm zunächst als „Schreibfehler" rot markiert wird. Dass das Buch dann sowohl von zwei renommierten wissenschaftlichen Forschungsinstitutionen (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften und Forschungsstelle Origenes der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster) als auch von zwei profilierten theologischen Wissenschaftsverlagen (De Gruyter und Herder) herausgegeben wurde, spricht ebenso für den besonderen wissenschaftlichen Charakter des Werkes wie die Zweisprachigkeit (griechisch-deutsche Edition) und die zweifach promovierte Bearbeiterin, die als Emerita für Alte Kirchengeschichte Zeit für eine solche arbeitsaufwändige Edition mit über 400 Fußnoten gefunden hat.

Die solide in Leinen gebundene Edition gliedert sich in drei Teile: eine über 90-seitige, sehr differenzierte und fundierte Einleitung, den rund 190-seitigen zweisprachigen Editionshauptteil und den Anhang mit Bibliographien und drei Registern, von dem zu den Bibelstellen angefangen über das zu Stellen aus anderen Origenes-Werken bis zu dem der Namen und Sachen in dieser Edition.

Als Anlass, Ort und Zeit der Entstehung des Werkes erfahren wir zunächst in der Einleitung, dass vor dem Hintergrund christlicher und gnostischer Gruppierungen des 2. und 3. Jh.s, die „das Gebet für nutzlos, unnötig und gar verwerflich hielten", Origenes in Caesarea dem Anliegen „seines Freundes Ambrosius" nachkam und neben seinen Arbeiten am Johannes-Kommentar auch diese Gebetsschrift in den Jahren 232–235 erstellte und Ambrosius und einer (nicht näher bekannten und) theologisch interessierten Christin Tatiana widmete. Dabei „bediente sich Origenes der Stilmittel, die ihm geeignet erschienen, seinen Adressaten einen tieferen Schriftsinn zu erschließen, um sie zu einer dem christlichen Glauben entsprechenden Auffassung vom Gebet zu führen" (10). In dem Stilelement des „genus deliberativum" und „in assoziativer Weise" will Origenes seinen Adressaten bzw. Lesern „erst einmal mit der christlichen Gebetstheorie vertraut machen (orat. 3–17), deren Elemente er am Schluss (orat. 31–33) zusammenfassend und

ergänzend aufnimmt, um sie danach zum Vaterunser (orat. 18–30), dem christlichen Gebet schlechthin, hinzuführen" (11) (vgl. VIII., genaue Gliederungsübersicht der Schrift [92f]). Zum Schluss der Einleitung findet sich im Abschnitt VII („Textüberlieferung und Ausgaben") „der abenteuerliche Weg der Handschrift T" nach dem Dreißigjährigen Krieg von Worms nach Stockholm sowie Canterbury und Paris beschrieben, der „ein Paradebeispiel für die Fährnisse der Überlieferung gerade der griechischen Werke des Origenes ist, von denen meist nur ein Exemplar durch reinen Zufall erhalten geblieben ist" (91).

Nach diesen allgemeinen Einführungen (I.–III.; VII.) bieten die noch lesenswerteren thematischen Einführungen zunächst im IV. Kap. „Die Erörterung der Gebetsproblematik vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie" (12–22). Zielsetzung der Schrift ist die „christliche Antwort auf die philosophische Erkenntnistheorie und Hermeneutik"; und „indem sie Gotteserkenntnis und Gebet miteinander verknüpft, ist sie als christliche Antwort auf die entsprechenden philosophischen Fragestellungen zu werten" (15). Weiter wird „die Widerlegung der Argumente gegen das Gebet auf der Grundlage von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit" dargelegt. „Wenn sich der Mensch nach dem Ablegen seiner Unzufriedenheit mit der Vorsehung im Gebet Gott zuwendet, antwortet er damit auf das Heilsangebot Gottes, das dieser für ihn bereithält […]." (22)

Ein weiterer Höhepunkt ist gemäß dem Aufbau des Origenes-Textes das V. Einführungs-Kap. über „Die Theologie des Gebets" (23–39). Darin ist die Breite der Gebetstheologie grundgelegt von der „Mittlerschaft Jesu im Gebet zum Vater" sowie „der Anwesenheit der Engel und verstorbenen Heiligen" bis hin zum „unablässigen Gebet" und zur „Erhörung des Gebets". „So gehen wir als betende Menschen der Vollendung entgegen, wenn wir uns nach dem Wort des Paulus ‚nach dem ausstrecken, was vor uns ist, und das, was hinter uns liegt, vergessen' (Phil. 3,14)." (37)

Die fast 50 S. der Einführung in „Die Vaterunsererklärung" (40–89) des Origenes durch die Hg.in bieten ausgehend von „der rechten Einstellung zum Gebet" die sieben bzw. fünf Vaterunser-Bitten, „da er als einziger frühchristlicher Theologe beide Vaterunsertexte zitiert und die jeweiligen Einleitungen in seine exegetischen Überlegungen mit einbezieht" (41). V. St. bilanziert ein durchaus aktuelles theologisches Anliegen der Origenes-Studie: So „steht im Zentrum der Überlegungen des Origenes zum Vaterunser sein pastorales Anliegen, nämlich die Festigung des Glaubens bei seinen Adressaten, die aber nur auf dem Weg der Annahme und Beachtung der zeitgenössischen Fragen und Schwierigkeiten erreicht werden kann" (88).

Diese fundierten und hilfreichen Einführungskap. bereiten gut für die eigentliche Lektüre der übersichtlich gegliederten eigentlichen Origines-Texte vor, die mit ihren deutschen Zwischenüberschriften das gezielte Studium erleichtern.

Gerade dadurch, dass sich das Vaterunser in postvatikanisch-ökumenischer Fassung auch als Kernbestand des Christentums in säkularer Gesellschaft profiliert hat, gewinnen die Ausführungen und Erläuterungen des Kirchenvaters Origines dazu und über den Kreis der wenigen Studierenden der Patristik hinaus eine besondere und breitere Bedeutung auch für das neue Modefach der „Spiritualität", zumal wenn sie in dieser handlichen und sehr ansprechenden Edition vorliegen.

Köln Reimund Haas

Philostorgios Kirchengeschichte. Band 1: Einleitung, Text und Übersetzung; Band 2: Kommentar, hg. v. Bruno Bleckmann / Markus Stein. – Paderborn: Schöningh 2015 (Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike, E 7). Band 1: (LXIII) 439 S.; Band 2: 618 S., Ln. € 128,00 ISBN: 978–3–506–78199–4

Seit 2012 fördern die Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste sowie die Union der deutschen Akademien der Wissenschaften das Forschungsprojekt „Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike". Im Mittelpunkt des Interesses stehen Historiker des 3.–6. nachchristlichen Jh.s, die oftmals nur fragmentarisch erhalten und aufgrund einer problematischen Überlieferungslage bislang schwer zugänglich sind. Ihre Werke werden im Rahmen des Forschungsprojekts neu ediert, übersetzt und kommentiert, um sie allgemein der altertumswissenschaftlichen Forschung zur Verfügung zu stellen.

Mit einem Text- und Übersetzungs- sowie einem eigenständigen Kommentarband zur *Kirchengeschichte* des Philostorgios haben jetzt der Althistoriker Bruno Bleckmann und der Altphilologe Markus Stein, die Leiter des Forschungsprojekts und der dazugehörigen Arbeitsstelle an der Univ. Düsseldorf, ein wesentliches Ergebnis ihrer Arbeiten zu den „kleinen" Historikern vorgelegt. Philostorgios' *Kirchengeschichte* ist neben den Werken der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret eine der wesentlichen historiographischen Schriften des 5. Jh.s, die sich gegenüber den letztgenannten nicht nur durch ihre Priorität, sondern v. a. durch ihre spezifische Perspektive auszeichnet: Philostorgios, selbst Eunomianer, beschreibt die Geschichte seit Konstantin bis in die erste Hälfte des 5. Jh.s nicht aus der Sicht der „orthodoxen" Mehrheits-, sondern einer „heterodoxen" Minderheitenkirche. Er ergänzt damit wesentlich die Kenntnis um profan- und kirchenhistorische Ereignisse des 4. und 5. Jh.s, die andernfalls nur aus der Perspektive „orthodoxer" Kirchenhistoriker rekonstruierbar wären.

Trotz seiner Bedeutung blieb Philostorgios, wohl auch aufgrund der schwierigen Überlieferungssituation, lange unberücksichtigt. Noch im Jahr 2003 bilanzierte der Althistoriker Gabriele Marasco: „Nevertheless, Philostorgius' writings are not very popular among historians." (Gabriele Marasco: „The church historians [II]. Philostorgius and Gelasius of Cyzicus", in: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, hg. v. Gabriele Marasco, Leiden 2003, 257–288, hier: 258). In den letzten Jahren veränderte sich jedoch dieser Befund. Das Interesse der Forschung an spätantiker Historiographie nahm merklich zu; das dokumentieren Studien und Sammelbände (u. a. der in Kooperation mit B. herausgegebene Sammelband: *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, hg. v. Doris Meyer, Stuttgart 2011 [Collegium Beatus Rhenanus, 3]) ebenso wie neuere Übersetzungen, nicht zuletzt zur *Kirchengeschichte* des Philostorgios (engl. Übersetzung: *Philostorgius, Church History*, hg. v. Philip R. Amidon, Leiden 2007 [Writings from the Greco-Roman World, 23]; frz. Übersetzung: *Philostorge, Histoire ecclésiastique*, hg. v. É. des Places, Paris 2013 [Sources Chrétiennes, 564]). Mit ihrer Edition, einer deutschsprachigen Übersetzung und einem Kommentar der *Kirchengeschichte* fügen sich B. und S. demnach passgenau in das aktuelle Forschungsinteresse.

Die beiden Bände sind folgendermaßen aufgebaut: Der erste Band präsentiert im Anschluss an ein Vorwort (VII–X) und ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (XIII–LXXIII) eine umfangreiche Einleitung zu Philostorgios (1–117) sowie den Text und die Übersetzung der *Kirchengeschichte* (130–439). Ihnen vorangestellt sind Testimonia (122–129). Im zweiten Band schließt sich der Kommentar an, der Philostorgios' Werk sowohl philologisch als auch (kirchen-)historisch erschließt (5–618).

Zum Einzelnen: Der Text der *Kirchengeschichte* des Philostorgios ist nicht unmittelbar erhalten, sondern nur über verschiedene Zeugen, Fragmente und Exzerpte bei anderen Autoren rekonstruierbar. Zu Beginn der Einleitung befasst sich B. daher mit der Textrekonstruktion, führt die Überlieferung bei Photios (9. Jh.), in der Artemii Passio, der Suda und der Vita Constantini BHG 365 an (1–36). Notwendige biographische Informationen über Philostorgios folgen. Gegen Bidez, der zu Beginn des 20. Jh.s eine bis heute maßgebliche historisch-kritische Edition der *Kirchengeschichte* vorlegte und ihre Abfassung vor dem Jahr 433 annahm, erwägt B. einen Entstehungszeitraum in den „fortgeschrittenen 30er Jahren" des 5. Jh.s (43f). Aufschlussreich sind Anmerkungen zu Aufbau, Inhalt und Gestaltung der *Kirchengeschichte*, bei denen Unterschiede zu anderen zeitgenössischen historiographischen Werken untersucht werden, etwa in der Darstellung und Charakterisierung einzelner Kaiser, deren Herrschaftszeiten bei Philostorgios wie in anderen „Kirchengeschichten" als Gliederungsprinzip dienen (48f).

In einem eigenen Kap. behandelt B. „christliche Quellen" (54–71) und „profangeschichtliches Material" (71–86) der *Kirchengeschichte*. Neben Eusebius von Caesarea, als dessen Nachfolger sich Philostorgios begreift, gehören zu den christlichen Referenzen besonders ein anonymer homöischer Historiker, Konzilsakten und hagiographische Texte. Dabei ist das Abhängigkeitsverhältnis im Einzelnen nur schwer zu präzisieren und bedarf weiterer Untersuchung (vgl. etwa 57 zum homöischen Historiker). Im Bereich profangeschichtlicher Quellen gestaltet sich eine Verhältnisbestimmung kaum leichter: B. untersucht unter Rückgriff auf den Apparat bei Bidez die Beziehung zu Eunapios; das Ergebnis ist wenig eindeutig. Dass Eunapios die „profangeschichtliche Hauptquelle des Philostorgios" gewesen sei, wie in der Forschung verschiedentlich angenommen wurde (75), kann dabei überzeugend entkräftet werden. Möglicherweise steht dort, wo Eunapios und Philostorgios Ähnliches bieten, schlicht eine gemeinsame Quelle im Hintergrund, die beide unabhängig voneinander benutzen; über den Grad der Spekulation wird man in vielen Fällen nicht mehr hinauskommen. Vergleichbares gilt auch für das Verhältnis zu den (nichtchristlichen) Historikern Ammianus Marcellinus und Olympiodoros, die Philostor-

gios wahrscheinlich nicht unmittelbar für seine Darstellung heranzog, die aber ähnliche Traditionen bewahren und darüber oftmals erstaunlich Paralleles zur *Kirchengeschichte* berichten.

Die Geschichte des 4. und 5. Jh.s, so arbeitet B. schließlich heraus, ist für Philostorgios insgesamt von einer Auseinandersetzung zwischen Heterousie und Homousie gekennzeichnet: Der wahre heterousische Glaube, der Glaube der Apostel, sei dabei im Verlauf der Geschichte immer wieder verwirrt worden. Vor diesem Hintergrund dient die *Kirchengeschichte* v. a. der Erklärung dafür, warum der wahre Glaube trotz zeitweiser politischer Förderung und Unterstützung nicht zum Durchbruch gelangte, warum sich der Glaube eines Aëtios und Eunomios bis in die Zeit des Philostorgios hinein nicht als reichsweites Bekenntnis etablieren konnte (95f): „Geschichte als Argument", so fasst B. Philostorgios' Intention treffend zusammen (86). Philologische Anmerkungen zur Textgrundlage und zur Übersetzung beschließen die Einleitung (101–117).

Eine überaus gelungene Übersetzung und Kommentierung der *Kirchengeschichte* stehen im Zentrum der neuen Ausgabe. Beide sind umso wertvoller, als damit nach englischen und französischen Vorgängern erstmals eine deutschsprachige Übersetzung des Textes und umfassende Kommentierung vorliegen, die den sicheren und informierten Zugriff auf Philostorgios überhaupt erst eröffnen. Der Kommentar überzeugt durch die Verbindung philologischer und historischer Angaben; er gewährt wichtige Informationen über sprachliche Eigenheiten des Vf.s, den Kontext der jeweiligen Ereignisse und die beteiligten Personen. Die Angabe von Parallelstellen und weiterführende Literaturangaben ermöglichen die intensivere Auseinandersetzung mit Einzelepisoden. Qualität und Tiefe der Kommentierung werden sich dabei in der weiteren Arbeit mit dieser Ausgabe ohne jeden Zweifel erweisen.

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: Die Edition, Übersetzung und Kommentierung der *Kirchengeschichte* des Philostorgios ist eine große Leistung, die in jeder Hinsicht überzeugt. Philostorgios, ein zentraler Vf. für die Kirchengeschichte des 4. und 5. Jh.s, wird damit neu erschlossen und der altertumswissenschaftlichen Forschung über die Grenze einzelner Disziplinen hinaus allgemein zugänglich gemacht. Von der Ausgabe und Auseinandersetzung mit ihr sind daher wesentlich neue Impulse für die Historiographie der Spätantike zu erwarten.

Siegen Christian Hornung

Libri vitae. Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters, hg. v. Dieter Geuenich / Uwe Ludwig. – Köln: Böhlau 2015. 464 S., geb. € 52,90 ISBN: 978–3–412–20943–8

Frühmittelalterliche Menschen verstanden die *Libri vitae* als die irdischen Abbilder jenes großen *Liber vitae*, von dem die Offenbarung des Johannes (Offb 3,5; 13,8; 21,27) spricht. Gemäß dem religionsgeschichtlichen Grundgesetz „Wie im Himmel, so auf Erden" war man gewiss, dass die, die im irdischen Lebensbuch verzeichnet sind, auch in Gottes Lebensbuch eingehen und so für immer bei ihm präsent sind. Umgekehrt bedeutet dies: Wer keinen Eingang in Gottes Lebensbuch gefunden hat, verfällt am Jüngsten Tag dem ewigen Verderben – so entnahm man es gleichfalls der Apokalypse.

Entwicklungs- und liturgiegeschichtlich gehen die *Libri vitae* auf die altkirchlichen Dyptichen zurück, in denen die Namen lebender und verstorbener Glaubensbrüder und Glaubensschwestern ebenso eingetragen waren wie die Namen derer, die ihre Gaben bei der eucharistischen Mahlfeier darbrachten. All der im Dyptichon genannten Menschen gedachte man im Rahmen der Messe fürbittend vor Gott.

Der vorliegende Sammelband will die vor mehr als 60 Jahren gestartete und überhaupt erst durch die Erfindung des PC machbar gewordene Erforschung der *Libri vitae* mit ihren bisweilen mehrere zehntausend Namen umfassenden Listen dokumentieren: sowohl im Panoramablick auf die gesamte Quellengattung als auch konkret im Blick auf einzelne *Libri vitae*. Somit bietet die Publikation eine wichtige Übersicht zu einem entscheidenden Bereich der bislang von den historisch ausgerichteten Disziplinen der Theologie noch kaum berücksichtigten Memoriaforschung.

Im anzuzeigenden Werk dominieren sozialgeschichtliche gegenüber sprachgeschichtlichen Fragestellungen. Insofern diese für das Frühmittelalter erstrangigen Quellen die verzeichneten Menschen in ihren sozialen Bindungen (Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klosterkommunität etc.) zu erkennen geben, eröffnen sie wichtige Einblicke in das frühmittelalterliche Sozialleben. Darüber hinaus gibt die Art, wie Einzelpersonen und/oder Gemeinschaften in den *Libri vitae* dokumentiert werden, den Blick frei auf die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster der gedenkbuchführenden Kommunitäten. Entsprechend sind die Aufsätze vier übergeordneten Kategorien zugeordnet.

Kategorie I ist überschrieben mit „Memoria, Memorialquellen und ihre Erforschung" und bietet zwei grundlegende, äußerst lesenswerte Überblicksaufsätze von zwei Historikern, die an der Erforschung der *Libri vitae* seit Jahrzehnten immer wieder pionierartig beteiligt waren: *Rudolf Schieffer*: „Memorialquellen in den Monumenta Germaniae Historica" (17–32) und *Joachim Wollasch*: „Formen und Inhalte mittelalterlicher *memoria*" (33–55).

Die Aufsätze unter der Kategorie II „Die Ordnung des Gedenkens in frühmittelalterlichen *Libri vitae*" beziehen sich auf die Lebensbücher einzelner Gemeinschaften: *Meta Niederkorn-Bruck*: „*Nomina scripta sunt in coelo*" (59–86), *Franz-Josef Jakobi*: „Der *Liber Memorialis* von Remiremont" (87–121), *Dieter Geuenich*: „Das Reichenauer Verbrüderungsbuch" (123–146), *Uwe Ludwig*: „Die beiden St. Galler *Libri vitae* aus dem 9. Jahrhundert" (147–173), *Alfons Zettler*: „Otmars Gefährten. Studien zum St. Galler Gelübdebuch und zu den ältesten St. Galler Mönchslisten" (175–201), *Thomas Schilp*: „Überlegungen zur Sakramentarhandschrift D1 als *Liber vitae* der Essener Frauenkommunität" (203–220).

Die Beiträge der Kategorie III „Personen und Personengruppen in der frühmittelalterlichen Gedenküberlieferung" konzentrieren sich entweder auf ein bestimmtes Lebensbuch oder auf eine bestimmte Personengruppe in einem oder mehreren *Libri vitae*: *Eva-Maria Butz*: „Herrschergedenken als Spiegel von Konsens und Kooperation. Zur politischen Einordnung von Herrschereinträgen in den frühmittelalterlichen *Libri memoriales*" (305–328), *Maximilian Diesenberger*: „Könige und Herzöge im Salzburger Verbrüderungsbuch um 800" (329–341), *Herwig Wolfram*: „Die *Libri vitae* von Salzburg und Cividale und das Bayerische Ostland (799–907)" (343–377), *Andreas Bihrer*: „Angelsächsische Könige in der kontinentalen Memorialüberlieferung" (379–402).

Unter der abschließenden Kategorie IV „Sprachwissenschaftliche Forschungen zu frühmittelalterlichen *Libri vitae*" folgen zwei Aufsätze: *Wolfgang Haubrichs*: „Romanische und bairische Personennamen im Salzburger Verbrüderungsbuch" (405–439), *John Insley*: „The Old English and Scandinavian Personal Names of the Durham *Liber vitae* to 1200" (441–452).

Ein „Namensregister", ein „Ortsregister" und ein „Register der Handschriften liturgisch-memorialen Inhalts" runden die Publikation ab.

Im Blick auf die gesamte Publikation seien die Beiträge von Rudolf Schieffer und Joachim Wollasch wegen ihres grundlegenden Charakters nochmals hervorgehoben: Während Schieffer mit entwicklungs- und institutionengeschichtlichen Perspektiven all die Institutionen und Einzelforscher vorstellt, die bis jetzt an der Erforschung der *Libri vitae* beteiligt waren, um so die netzwerkartigen forschungsgeschichtlichen Verbindungen heraus zu konturieren, ordnet Wollasch die *Libri vitae* in das große Spektrum an Formen und Inhalten mittelalterlicher *memoria* ein.

Zwar sind grundlegende Editions- und Handschriftenkenntnisse für das Tiefenverständnis der weiteren Beiträge des Sammelbandes hilfreich; nichtsdestoweniger lernt auch der Nicht-Spezialist aus diesen Aufsätzen, wie im Frühmittelalter die jeweilige Klostergemeinschaft den Horizont ihres Gebetsgedenkens ausgestaltet hat. Erstrangig empfohlen sei der Aufsatz von Dieter Geuenich zum Reichenauer Verbrüderungsbuch, zumal der Mediävist es in Form und Inhalt mit namhaften Exemplaren anderer zeitgenössischer Gemeinschaften vergleicht. Mit umfänglichem Kartenmaterial veranschaulicht er die regional weit ausgreifende Welt der Reichenauer Gedenkbeziehungen. Ähnlich aussagekräftig wirkt der bestens illustrierte Beitrag von Alfons Zettler zum St. Galler Gelübdebuch, wenn er u. a. herausarbeitet, wie spätere Mönche ein Gelübdebuch „rekonstruierten", um auf diese Weise die Zeit ihres Gründerabtes umso unmittelbarer in ihrer eigenen Gegenwart zu aktualisieren.

Es sei nicht verschwiegen, dass der Sammelband einen redaktionell stellenweise etwas nachlässigen und uneinheitlichen Eindruck macht: Manche Beiträge verzichten auf eine Ausgangsfrage und eine knappe Zusammenfassung (z. B. der Beitrag von Meta Niederkorn-Bruck), andere kommen ohne Zwischenüberschriften aus (z. B. der Beitrag von Jens Lieven auf 30 S. ohne ein einziges Zwischenkap.). Die Titel-Überschriften mancher Beiträge wirken wenig prägnant (z. B. fehlt im Beitrag von Niederkorn-Bruck der Ortsbezug [Salzburg], obwohl alle anderen Aufsätze der Kategorie II den jeweiligen Ortsbezug in der Überschrift aufweisen). Wenige (zudem sehr ausführlich daherkommende) Aufsätze resümieren nichts als seit Jahrzehnten bekannte, aber eben für das Gesamtpanorama des Bandes dennoch notwendige Forschungsergebnisse (z. B. der Beitrag von Franz-Josef Jakobi). Vor diesem Hintergrund fragt man sich als Leser, warum nicht alle Beiträge so prägnant formuliert, luzide strukturiert und sogar noch mit einer Desideratenliste weiterer Forschungsaufgaben versehen sind wie beispielsweise der zeit- und raumüberspannende *Libri vitae*-Beitrag von Herwig Wolfram!

Kurzum: Der u. a. mit 32 Farbtafeln aufwändig gestaltete Sammelband lässt sich als perspektivreich angelegter Forschungsüberblick zu den frühmittelalterlichen *Libri vitae* charakterisieren. Umso mehr empfiehlt sich die Lektüre für Angehörige aller theologischen Disziplinen, die sich mit der Erforschung des irdisch-himmlischen Gedenkens und den damit verbundenen Austauschbeziehungen befassen.

Essen Hubertus Lutterbach

Willershausen, Andreas: **Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg**. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337–1378). – Berlin: De Gruyter 2014. 474 S., geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–006336–2

Päpste als Vermittler in Konflikten und Initiatoren von Friedensverhandlungen: Diese Rolle kennzeichnet nicht nur das Wirken der römischen Bischöfe im 20. und 21. Jh., sondern begegnet bereits in der Frühen Neuzeit und im Mittelalter. Die vorliegende Augsburger Diss. von Andreas Willershausen, fast 500 S. umfassend, behandelt einige eng gefasste Aspekte aus dieser Geschichte. Der Vf. wendet sich dem sog. Hundertjährigen Krieg zwischen England und Frankreich zu und begrenzt seine Untersuchung auf die Zeitspanne vom Ausbruch der militärischen Auseinandersetzungen (1337) bis zum Tod Gregors XI. (1378). Diese zeitliche Wahl erscheint als sehr sinnvoll, weil das danach ausbrechende Große Abendländische Schisma zu zwei, später sogar zu drei Obedienzen (die Römische, die Avignoneser, die Pisaner) führte und eine neue Epoche einleitete.

Im Mittelpunkt der fein gegliederten und anmerkungsreichen Diss. stehen konkrete Vermittlungen der Päpste und der Kurie in diesem Zeitraum, die schrittweise zu einem dauerhaften Friedensschluss zwischen der englischen und französischen Monarchie führen sollten. Dementsprechend sind Mittel und Argumente päpstlicher Friedensdiplomatie, die konkreten Interaktionen von Mittlern und Kriegsparteien sowie die Verhandlungsorte Gegenstand der Untersuchung, die auf eine Reihe von instruktiven Beiträgen zur Thematik im Spätmittelalter, u. a. von Werner Maleczek, Heribert Müller und Jean Gaudemet, zurückgreifen kann. Das gewählte methodische Instrumentarium knüpft an klassische Forschungsansätze wie z. B. aus der Diplomatie- und Rechtsgeschichte an und erweitert sie um moderne Zugänge aus der jüngeren Konflikt- und Ritualforschung, wobei die Beiträge des Münsteraner Mediävisten Gerd Althoff am ausgiebigsten zitiert und rezipiert werden. Der Vf. macht überdies Anleihen bei der modernen Soziologie und den Kommunikationswissenschaften.

Nach den Skizzierungen des Forschungsstandes und der Quellenlage setzt die Darstellung mit Benedikt XII. (1334–1342) und seinem Pontifikat ein, um die *viae pacis* zu beleuchten (in den Zeugnissen mit Bezug auf Jes 59,8 und Lk 1,79). Die Darlegungen, strukturell-systematisch und chronologisch verzahnt, stützen sich auf serielle vatikanische Registerüberlieferungen, Quellenbestände von Königtum und Hof in England und Frankreich, Chroniken und andere Zeugnisse, auch aus weiteren Ländern Europas. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister beschließen die Publikation.

Indem systematisierende Überblicke wie bspw. zum päpstlichen Residenzort Avignon (mit Papstpalast, Kurie bzw. Hof und Stadt) als „Milieu politischer Entscheidungen" (124ff) vorgestellt und mit beispielhaften ereignisbezogenen Analysen wie der des „Ersten Friedensgipfels" 1344/45 in der Rhonestadt verbunden werden, gelingen dem Vf. tiefere Einsichten in die vielfältigen Problemlagen und Herausforderungen päpstlicher Friedensvermittlung, in Informationsaustausch und Kommunikationsstruktur der beteiligten Protagonisten sowie in Vorbereitung und Ablauf der Verhandlungen. Die Akteure des päpstlichen Gesandtschaftswesens bedürfen einer differenzierten Terminologie, wie hier in der Diss. ein weiteres Mal recht deutlich wird (vgl. u. a. 349ff). Prosopographische Skizzen wirken erhellend, eine gilt bspw. dem Kardinal Gui de Boulogne († 1373). Näher werden u. a. der Waffenstillstandsvertrag von Calais (1347) und der Vertrag von Brétigny (1360) sowie die Verhandlungen im flandrischen Brügge untersucht, die in den 70er-Jahren des 14. Jh.s geführt wurden und vom Vf. als „Dezentralisierung der päpstlichen Friedensvermittlung" gewertet werden (271ff).

In diesem Zusammenhang erwartet sich der Leser etwas mehr vom „topographischen Überblick der Verhandlungen in Brügge" (vgl. 296–299). Nur wenige Sätze beziehen sich hier auf *ecclesiam sancti Donaciani Brugensis* (vgl. 298), auf das 1799 fast gänzlich zerstörte Kollegiatsstift, wo die Delegationen aus England und Frankreich untergebracht waren und der Friedensgipfel stattfand. Ein Stadtplan des spätmittelalterlichen Brügge, Abbildungen des baulichen Ensembles nordöstlich des Marktes und des Kollegiatsstiftes wären dienlich gewesen (wie zuvor schon zu Avignon oder anderen Verhandlungsorten). Gemäß dem Verzeichnis auf S. 413 ist dem gesamten Band bedauerlicherweise nur eine einzige (!) Abbildung beigegeben, allerdings hier ohne Seitenverweis. Diese Abbildung, eine genealogische (!) Tafel zur strittigen französischen Thronfolge des Jahres 1328, findet sich auf S. 100. Die Diss. hätte durch entsprechende Abbildungen zur Topographie der einzelnen Verhandlungsorte nicht nur an Anschaulichkeit, sondern auch an Prägnanz gewonnen.

Letztlich waren alle Bemühungen der Avignoneser Päpste um Frieden zwischen den Königen von England und Frankreich nicht von Erfolg gekrönt. Was bislang schon Einzelstudien nahelegten, ist nun – auf einer breiteren Grundlage – bestätigt worden. Päpstliche Friedensappelle verhallten ungehört, Waffenstillstände und partielle Friedensübereinkommen waren allenfalls kurzfristig wirksam; zu weit lagen die politischen Positionen der englischen und französischen Monarchie auseinander. Doch fanden Päpste mit ihren Vermittlungsversuchen immerhin mehr Beachtung und Anerkennung als weltliche Herren und Mächte, und so mögen die Hoffnungen jener, trotz aller realpolitischen Widrigkeiten zu reüssieren, nicht gänzlich unbegründet gewesen sein, zumal in den Anfangsjahren eines Pontifikats.

Eines der Ergebnisse der Diss. lautet: „Hinsichtlich der Methodik der Konfliktbeilegung, der Verhandlungstechnik und selbst den prinzipiellen, liturgisierten Formen der Vertragsratifikation konnten nur wenige Unterschiede zu Formen weltlicher Konfliktbeilegung festgestellt werden." (401) Dieses verdient es, hier herausgestellt zu werden.

Paris Andreas Sohn

Celary, Ireneusz: **Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878–1951)**. Pfarrer von Radzionkau, hg. v. Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte. – Münster: Aschendorff 2015. 144 S. (Arbeiten zur Schlesischen Kirchengeschichte, 24), kt € 19,80 ISBN: 978–3–402–10182–7

Das vorliegende Werk des Kattowitzer Theologen Ireneusz Celary ist 2015 in der wissenschaftlichen Reihe *Arbeiten zur Schlesischen Kirchengeschichte* als Band 24 erschienen. Das Thema wurde im Rahmen der Ausschreibung des Kardinal Bertram-Stipendiums 2012 vom Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte Regensburg mit dem Kattowitzer Theologen C. zum ersten Mal an einen polnischen Stipendiaten vergeben. Seine zweijährigen Forschungen zum Thema wurden von zwei deutschen Wissenschaftlern und einem Kattowitzer Kirchenhistoriker beratend begleitet. Dem Werk liegt deshalb eine deutsch-polnische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der schlesischen Kirchengeschichte zugrunde. Es umfasst 144 S. mit einem deutsch-polnischen Orts- und Personenregister.

Dem Werk liegen neben der Pfarrchronik von Radziankau Recherchen in Dokumenten in kirchlichen und staatlichen Archiven zugrunde, so z. B. dem Archiv der Erzdiözese Kattowitz, dem Archiv der Erzdiözese Breslau, dem Archiv der Diözese Oppeln oder dem Staatsarchiv Kattowitz. Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil (17–45) besteht aus einer Biographie des Pfarrers Josef Knossalla, der zweite Teil (46–78) behandelt K.s Ausführungen in der Chronik zum politischen Umfeld und im dritten Teil (79–117) geht der Vf. auf die chronische Darstellung der kirchlich-seelsorglichen Situation in der Diözese Kattowitz während des Zweiten Weltkrieges ein.

Die Pfarrchronik von St. Adalbert in Radzionkau wurde vom jeweiligen Pfarrer geführt, was seit 1922 die Aufgabe K.s war. Seit 1942 ist jedoch festzustellen, dass er die Pfarrchronik mehr in Form von persönlich-privaten Tagebüchern führte (12f). Die Chronik zeigt so neben den Informationen zum Leben der Pfarrgemeinde auch die Sicht eines Geistlichen von den dramatischen politischen Ereignissen in der Diözese Kattowitz im polnischen Staat 1939, unter dem Nationalsozialismus 1939–1945 und in der Nachkriegszeit 1945–1946. Aufgrund dieser brisanten politischen Konstellation Oberschlesiens in dem skizzierten Zeitraum ist die Unterscheidung von Angaben in einer Pfarrchronik ein gewinnbringendes Unterfangen zur Erforschung des Zusammenspiels von Politik, Kirche, Glaube und Religion im Alltag der Menschen.

Im ersten Teil liefert C. anhand von Sekundärliteratur und neueren Quellen grundlegende biographische Angaben zur Person K. s. K. wurde 1878 in der Nähe von Oppeln geboren, studierte Katholische Theologie an der Univ. Breslau und erhielt 1904 durch den Breslauer Kardinal Georg Kopp die Priesterweihe. Von 1904 bis 1911 war er Kaplan in der Pfarrei St. Adalbert Radzionkau, einer kleinen Stadt nördlich

des oberschlesischen Industriegebiets. 1922 wurde er schließlich Pfarrer in Radzionkau. K. hatte sich nach der Teilung Oberschlesiens 1922 für den Dienst im neuen polnischen Teil Oberschlesiens entschieden, der 1925 zur Diözese Kattowitz erhoben wurde und politisch die polnische Woiwodschaft Schlesien bildete (17f). Während der politisch problematischen Zwischenkriegszeit 1922 bis 1939 musste der gebürtige Oberschlesier K. hinsichtlich des Zusammenlebens zwischen den verbliebenen Deutschen und den Polen sowohl im weltlichen als auch im seelsorgerischen Bereich oft erfahren, dass er „in den Augen vieler Deutscher ein Pole und in den Augen vieler Polen ein Deutscher" sei. So sah er sich Angriffen sowohl polnischer als auch deutscher nationalistisch gesinnter Gruppen ausgesetzt, wobei ein neutrales Handeln kaum mehr möglich war (37f). Während des Zweiten Weltkrieges blieb K. in seiner Pfarrei, ebenso nach dem Einmarsch der Roten Armee. 1946 wurde er schließlich aus Polen ausgesiedelt und kam nach Altena (Westdeutschland), wo er 1951 verstarb (40–42).

Im zweiten Teil stellt C. schließlich die Aufzeichnungen K.s zu den politischen Ereignissen zwischen 1939 und 1946 vor. Er berichtet von der Besetzung der Stadt Radzionkau durch deutsche Truppen (46f) und, dass die Polen auf eine Verteidigung Oberschlesiens selbst noch Ende August 1939 gar nicht ausreichend vorbereitet waren (51). Schon im ersten Kriegsjahr erzählt die Chronik von massenhaften Verhaftungen von Gemeindemitgliedern durch die deutschen Behörden, später von der Einführung der Deutschen Volksliste, von Hinrichtungen in der Stadt und von Beschlagnahmungen privaten Eigentums durch die NS-Treuhand (54–61). K. war bereits 1940 der Ansicht, dass es aufgrund der Hitler'schen Expansionspolitik unweigerlich zum Krieg mit der Sowjetunion kommen müsse. In der Chronik finden sich Angaben K.s über den Kriegs- und Frontverlauf, über die er auch seine Gemeindemitglieder regelmäßig informierte (62f). Die Eroberung Oberschlesiens durch die Rote Armee im Winter 1944/1945 schildert K. sehr detailliert (67), ebenso die Verbrechen von einzelnen Angehörigen der Roten Armee an der zivilen Bevölkerung (69f). Wichtige Ereignisse unter der neuen kommunistischen Verwaltung im ersten Nachkriegsjahr werden ebenfalls von K. benannt (72–74). Viele Vorgänge über die Vertreibung der Oberschlesier, die nach K. ohne Rücksicht auf das oberschlesische Volkstum, ganz gleich ob deutsch oder polnisch, von den kommunistischen Behörden durchgeführt wurde, finden sich ebenfalls in den Angaben der Chronik von 1946 (75–78).

Im dritten Teil der Arbeit beschäftigt sich C. mit K.s Aufzeichnungen über die Situation der Katholischen Kirche, der Diözese Kattowitz und seiner Pfarrei. Über die gesamten Kriegsjahre hinweg zeichnete K. in der Chronik die Namen verfolgter, verhafteter und getöteter Priester aus der Diözese Kattowitz auf, von denen er erfuhr und die er kannte (82f). Die Frage um das Verbot der deutschen Gottesdienste im Sommer 1939 und das Verbot der polnischen Gottesdienste unter den Nationalsozialisten sind bei K. ein wichtiges Thema (89f). Auch von der Seelsorge von Zwangsarbeitern verschiedener Nationalitäten in einigen Kattowitzer Pfarreien berichtete der Chronist (93f). Weiterhin konzentrierte er sich auf die Dokumentation verschiedenster antikirchlicher Handlungen des NS-Staates, z. B. das Verbot des Religionsunterrichtes an Schulen (104f), die Abschaffung von religiösen Feiertagen (107f) oder die massenhaften Beschlagnahmungen kirchlichen Eigentums (111f). Ebenfalls dokumentierte K. die im Krieg verursachten Schäden an der St. Adalbert-Kirche und materielle Verluste nach dem Einmarsch der Roten Armee (116f). Dem dritten Teil der Arbeit fügt der Vf. noch ein zusammenfassendes Schlusswort an.

Das Thema der Arbeit, sich näher mit einem geistlichen Chronisten und dessen Dokumentation der Krieges- und Nachkriegszeit in einer politisch so brisanten Umgebung wie Oberschlesien zu beschäftigen, ist ein Zugewinn für die Kirchengeschichte hinsichtlich der Darstellung des alltäglichen gemeindlichen Lebens in dieser Zeit. C. bezeichnet dies als die Dokumentation „des Schicksals der kleinen Leute" (118). Auch wenn der Vf. die Aufzeichnungen K.s in einem einzigen Werk allein nicht in gänzlicher Tiefe vorstellen oder interpretieren kann, gelingt es ihm analytisch geschickt, die Schwerpunkte von K.s Aufzeichnungen in Teil 2 und Teil 3 in verschiedene Sach- und Themenfelder aufzuschlüsseln. Dadurch erhält der Leser die gesamte inhaltliche Breite an Informationen, die K. in seiner Zeit als relevant erachtete, in die Pfarrchronik aufzunehmen. Auch wenn K. nur ein einzelner Chronist in einer Pfarrei war, der die Pfarrchronik stets nach seinem eigenen Standpunkt entwickeln konnte, steht die Pfarrchronik immer in einem direkten Kontext zu den politischen und kirchlichen Ereignissen einer ganzen Epoche, die C. als eine „schlimme Zeit" bezeichnet (121f). Der Vf. hat in seinem Vorwort (10) betont, er wolle mit seiner Arbeit über den Chronisten K. „Licht in das Dunkel seiner Zeit" bringen. Das ist ihm in Bezug auf die schlesische Kirchengeschichte mit diesem Priester und seiner Pfarrchronik gut gelungen.

Frankfurt a. M. Maik Schmerbauch

Jaspert, Bernd: **Kirchengeschichte verstehen.** Evangelische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts in Deutschland. – Nordhausen: Bautz 2015. 518 S., brosch. € 50,00 ISBN: 978–3–95948–069–7

In einer aufschlussreichen Studie *Zur historiographischen Funktion von Apg 12* hat Knut Backhaus die These vertreten, das besagte Acta-Kapitel stehe für „[d]ie Erfindung der Kirchengeschichte" (K. Backhaus: „Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 103 [2012], 157–176). Mit der „endgültige[n] Transformation der binnenjüdischen Verkündigung in der Ekklesia aus den Völkern" sei eine „entscheidende Zäsur der urchristlichen Geschichte" (a. a. O., 158) und der Anfang der Geschichte der Kirche aus Juden und Heiden bezeichnet, sodass man sagen könne, Lukas schreibe „[z]ur ‚Halbzeit' der Apg" (a. a. O., 171) „das erste Kapitel der Kirchengeschichte" (a. a. O., 176). Wie immer man die Backhaus'sche These einer lukanischen Erfindung der Kirchengeschichtshistoriographie in Apg 12 exegetisch zu beurteilen hat: Wer – und sei es auch nur anfänglich – wissen will, was Kirchengeschichte ist, muss einen Begriff von Kirche und Geschichte sowie von dem Verhältnis haben, das zwischen den beiden Bestandteilen des Kompositums waltet, und er muss sich zugleich Rechenschaft über die Beziehung geben, in welcher der jeweilige Historiograph oder die jeweiligen Historiographen zu den kirchengeschichtlichen Themen stehen, die sie behandeln. Daraus wird rasch die Erkenntnis erwachsen, dass eine Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung nötig ist, um Kirchengeschichte zu verstehen.

Der evangelische Theologe Bernd Jaspert, der akademisch v. a. durch Studien zum Mönchtum im Allgemeinen und zur *Regula Benedicti* im Besonderen sowie als Hg. des Briefwechsels von Rudolf Bultmann – dem er in Studienzeiten als Adlatus diente – und Karl Barth bekannt geworden ist, versucht zum Verständnis der Kirchengeschichte durch insgesamt 115 Porträts von evangelischen Kirchenhistorikern und einigen Kirchenhistorikerinnen (Fairy von Lilienfeld, Ingetraut Ludolphy, Luise Abramowski, Leonore Siegele-Wenschkewitz) beizutragen, „die im 20. Jahrhundert in Deutschland gewirkt haben und inzwischen gestorben sind" (9): „Noch lebende Kirchenhistoriker(innen) [...] werden nicht porträtiert." (ebd.) Dargeboten werden mehr oder minder knappe Beiträge zu Biographie und Werkgeschichte der überwiegend im Hochschulbereich tätig gewesenen Gelehrten in chronologischer Reihenfolge beginnend mit Karl Sell (1845–1914), der Kirchengeschichte vorzugsweise als Frömmigkeitsgeschichte betrieb, und endend mit dem früh verstorbenen Maronschüler Jörg Haustein (1957–2004), dessen Beitrag zur kirchengeschichtlichen Methodik nach Ansicht des Vf.s im Wesentlichen darin bestanden hat, „dass er für die Zeit der Reformation und des neueren Katholizismus ebenso wie für die Ökumene im 20. Jahrhundert gezeigt hat, wie ergiebig die Quellen in ihren Aussagen sind, wenn sie mit einem bestimmten erkenntnisleitenden Interesse auf kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Zusammenhänge hin befragt werden und wenn der Kirchenhistoriker beziehungsweise die Kirchenhistorikerin bereit ist, disziplinenübergreifend zu arbeiten, also auch die Erkenntnisse der Geschichts- und Sozialwissenschaften in seine/ihre Überlegungen einzubeziehen" (429f). Falsch ist diese Bemerkung zu Haustein gewiss nicht, aber doch in einer Weise unspezifisch, die signifikant ist für das Darstellungs- und Argumentationsverfahren in J.s gesamtem Werk.

Was die Festlegung des Zeitrahmens der Darstellung betrifft, so sind nach J.s Auskunft die Jahre „des hauptsächlichen Wirkens des Betreffenden maßgeblich" (9), wenngleich manche der Dargestellten, wie J. einräumt, „auch schon wichtige Werke im 19. bzw. auch noch im 21. Jahrhundert" (ebd.) vorgelegt hätten. Dass die Kriterien der getroffenen Auswahl nur bedingt eindeutig sind, gibt der Vf. bei der Verfahrungsbegründung unvermeidbarer Ausschlüsse selbst zu erkennen. Ein Mann wie Joachim Staedtke bleibt, obwohl er sich „immer wieder auf dem Gebiet der Kirchengeschichte hervorgetan hatte" (ebd.), unberücksichtigt, weil er sich „nicht nur mit der Kirchengeschichte, sondern mit dem gesamten Gebiet der Theologie beschäftigte" (ebd.). Karl Dienst hinwiederum „hätte allein schon wegen seiner zahlreichen kirchenhistorischen Veröffentlichungen eine Erwähnung in diesem Buch verdient" (10); er wurde aber in Praktischer Theologie promoviert, „gehörte also nicht im engeren Sinn zu den deutschen evan-

gelischen Kirchenhistorikern des 20. Jahrhunderts" (ebd.). Auf der Strecke bleibt ferner Erika Dinkler-von Schubert: „Trotz zahlreicher nützlicher Arbeiten, die sie zur Kirchengeschichte vorgelegt hat, war sie Kunsthistorikerin und nicht Kirchenhistorikerin." (ebd.) Auch Gerhard Wehr – von den vorweg zu „Hobby-Kirchenhistorikern" (vgl. 9) Erklärten ganz zu schweigen – bleibt unerwähnt, obzwar er nach Urteil J.s eigentlich „eine Erwähnung verdient gehabt" (ebd.) hätte: „Aber der strenge Maßstab, hier nur professionelle Kirchenhistoriker beziehungsweise mit einer kirchengeschichtlichen Arbeit promovierte Theologen und Theologinnen zu berücksichtigen, verbot seine Nennung." (11) Eine Auswahl zu treffen ist nötig und legitim, keine Frage! Zu prüfen ist allerdings die Präzision der Kriterien der getroffenen Auswahl und deren Begründung sowie die Frage, ob der Vf. in seinem vorgelegten Werk selbst strengen Professionalitätsmaßstäben gerecht geworden ist.

J.s Kompendium ist kein Werk professioneller Kirchengeschichtsschreibung – sein Beitrag zum Verständnis der Kirchengeschichte und ihrer Historiographie ist damit notwendig beschränkt. Doch einzelne Artikel enthalten durchaus wichtige Informationen und erfüllen gelegentlich lexikalische Funktionen. Auch dass einige vergleichsweise unbekannte oder in Vergessenheit geratene Namen der kirchenhistorischen Disziplin in Erinnerung gebracht werden, ist vorbehaltlos zu begrüßen. Eigentliche Forschungs- und gedankliche Erschließungsarbeit wurde indes weder diesbezüglich noch gar in Bezug auf diejenigen betrieben, die als die Großen der Zunft zu gelten haben. Wer erste Orientierung sucht, bekommt sie von J. ansatzweise und in einigen Artikeln vergleichsweise detailliert geliefert. Einige Passagen hingegen lassen den Leser eher ratlos zurück. So erfährt man, um nur ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel zu geben, von dem, wie es heißt, Tübinger Ratzingerverbündeten Ulrich Wickert (1927–2009) nicht nur, dass er sich „von einem der historisch-kritisch arbeitenden, für die an den Theologischen Fakultäten in Deutschland betriebene wissenschaftliche Theologie aufgeschlossenen zu einem konservativen, [...] die Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium' unterstützenden Theologen entwickelt" (346) hat, sondern auch, dass er „intensiv mit der katholischen Marien- und Heiligenverehrung" (ebd.) befasst war, um in beiden „einen Weg zu Christus" (ebd.) zu finden. Wie immer man Wickerts Wege bzw. Abwege beurteilen mag: Bis hierhin sind sie von J. jedenfalls halbwegs verständlich beschrieben. Doch was will uns ein Satz wie der unmittelbar folgende sagen: „Vor allem fand er [sc. Wickert] in ihnen [sc. Marien- und Heiligenverehrung] eine Möglichkeit, die Kirche jenseits des Kreuzes Christi so zu erneuern, wie sie es heute braucht, und eine im Protestantismus in Vergessenheit geratene Dimension der Kirche so zu erschließen, dass die Ganzheit und die ökumenische Einheit der Kirche wieder in den Blick tritt." (ebd.) Kryptische und unverständliche Aussagen wie diese tragen zum Verständnis der Kirchengeschichte und ihrer Methodik eher wenig bei. Auch die „Ergebnisse und Aussichten" (431–434) bieten einige bemerkenswerte Aspekte, aber ohne die für Theoriebildung nötige Begriffsschärfe und systematische Gedankenklarheit.

Eher nebenbei erinnert J. gegen Schluss seiner Arbeit an die „bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts in der evangelischen Theologie in Deutschland intensiv geführte Debatte über das Wesen und Ziel der Kirchengeschichtsschreibung und entsprechend über die kirchengeschichtliche Methodik" (432), um fortzufahren: sie „ebbte zum Jahrhundertausgang allmählich ab" (ebd.). Man wird nicht sagen können, dass J.s Buch der eingetretenen Ebbe ein Ende bereitet hat. Einen entwickelten Begriff von Kirche, Geschichte, Kirchengeschichte und kirchengeschichtlicher Historiographie erhält man in ihm nicht: der Untertitel des Werkes mag hingehen; die hohen Erwartungen, die der Titel erweckt, bleiben jedoch weitgehend unerfüllt.

München Gunther Wenz

Philosophie

Kant-Lexikon. Band 1: a priori/a posteriori – Gymnastik; Band 2: Habitus – Rührung; Band 3: Sache – Zyniker, Zynismus, hg. v. Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin. – Göttingen: De Gruyter 2015. (XIV; X; X) 2880 S., geb. € 349,00 ISBN: 978-3-11-017259-1

Die Aufgabe, ein *Kant-Lexikon* (nachfolgend: K-L) zu erstellen, ist die Sache „von Gelehrten für Gelehrte" und solche, die sich gelehrt mit Immanuel Kant befassen. Ein Lexikon macht „philosophisches" Denken (z.B. Kants „kritische", theoretisch und praktisch fundierte „Metaphysik") „philodox". „Philosophie" ist dem Wort nach „Liebe der Weisheit", nicht „Besitz der Wahrheit" (vgl. dazu *Logik* A 24 = *Akademie-Ausgabe* [AA] 9,24): Lexika jedoch haben Lehrbuchcharakter, verlangen also „Lehren" (*Dogmata*), obwohl Philosophierende wissen, dass sie, was sie „schwarz auf weiß" besitzen, nicht „getrost nach Hause tragen" können. Ein Lexikon zu Kant, den Karl Jaspers neben Platon und Augustinus zu den „fortzeugenden Gründern des Philosophierens" zählt, ist mit Vorsicht zu gebrauchen, da Lexika zwar der Arbeit an „philosophischen" Werken dienen, aber nicht „die Wahrheit" in „Scheunen der Wissenschaft" einfahren können. Vf. von Lexikonartikeln, Beiträgen zur Philosophiegeschichte (und von Rezensionen) sind also pflichtgemäß „Doxographen" mit einem natürlichen Hang zur „Philodoxie".

Kant selbst hat wie der platonische Sokrates um das „Wissen des Nichtwissens als dem höchsten philosophischen Wissen" gewusst, sich (wie vordem Augustinus) als „cor inquietum" bekannt (*Confessiones* 1,1) und in einer Vorlesung explizit erklärt (AA 27, 1402): „das Gemüth ist also immer unruhig". Der Beginn der *Vorrede* zur ersten Auflage des ersten kritischen Hauptwerks nennt den Hintergrund für diese *Unruhe unseres Gemüts* (*KrV* A VII):

> „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft."

Das höchste erreichbare „Wissen" erblickt Kant wie Platon im *Wissen des Nichtwissens vom höchsten Ziel unserer Suche*, „jenseits der Seiendheit" (*Politeia* 509b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); es tritt also in einer Form auf, die nicht dogmatisch fixierbar ist. Der undogmatische Charakter des Resultats befördert den Wunsch, die kritische Philosophie zu überwinden, was alsbald im „Deutschen Idealismus" versucht wurde, aber auch im „Positivismus" und im „Atheismus" (z.B. von Nietzsche). Auch deshalb erfolgte die *Wendung zur Metaphysik in der Kantinterpretation* erst spät (im 20. Jh.; die dazugehörigen Arbeiten von Gerhard Funke sind im K-L nicht erwähnt; jedenfalls nicht in der „Bibliographie", die insgesamt wenig vorbildlich ist).

Die „Bibliographie" (Band 3, 2769–2880) hat zudem den für ein Lexikon untypischen Mangel, dass sie die „weiterführende Literatur" der Artikel der beiden ersten Bände nicht verzeichnet. Dies ist ein Gravamen, das eine Neuauflage oder wenigstens ein alsbald nachzureichendes Ergänzungsheft des K-L nötig macht. Das K-L bietet gleichwohl eine Fülle fundierter Artikel zu Werken und Begriffen Kants, auch zu Personen, die mit Kant in Verbindung standen. Wie es geschehen konnte, dass in der „Bibliographie" die in Band 1 und 2 genannte weiterführende Literatur nicht erwähnt ist, bleibt ebenso ein Rätsel wie die Tatsache, dass nicht das Siglenverzeichnis der *Kant-Studien* (K-St) zugrunde gelegt wurde (über dessen Gestalt der Rez. 2004 eine zur Einigung führende Korrespondenz mit der Redaktion der K-St geführt hatte). Deshalb werden hier weiterhin die Siglen bevorzugt, die 2004 mit den K-St vereinbart worden waren. Die Unvollständigkeit des Verzeichnisses der „weiterführenden Literatur" kontrastiert überdies mit dem dreimaligen Abdruck des Siglenverzeichnisses. Das neue K-L ist gleichwohl ein Herkuleswerk, für dessen Besorgung den Hg.n zu danken ist (nicht missen möchte man dennoch das aus vordigitaler Zeit stammende, handliche *Kant-Lexikon* von Rudolf Eisler, Wien 1916; Berlin ^{2}1930, das mit zahlreichen Nachdrucken Standard für das Kant-Studium war).

Dem neuen K-L mögen Besprechungen aus unterschiedlichen Perspektiven gewidmet werden, wobei die Frageziele, die man Kant jeweils zuspricht, hoffentlich eine reflektierte Rolle spielen. Der Rez. nimmt an, dass Kants *theoretische* Philosophie als „kritische Grundlegung der Metaphysik" im sokratischen Geiste Platons zu verstehen ist, dass Kants *praktische* Philosophie wie die des Aristoteles um „Tugend und Glückseligkeit" kreist und seine *Religionsphilosophie* mit dem Bild der „concentrischen Kreise" (*RGV* B XXIIf = AA 6,12) von Motiven lebt, die schon Augustinus bewegten (*De vera religione* 8: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem"). Maßgeblich sind Kants drei bzw. vier Fragen (*KrV* B 833; *Logik* A 25 = AA 9,25) – oder die zwei bzw. drei „Cardinalsätze", an denen er sich orientierte (*KrV* B XXX und *KrV* B 769; vgl. *KrV* B 826f; dazu Augustins *Soliloquia* 1,7: „A. deum et animam scire cupio. R. nihilne plus? A. nihil").

Vor diesem Hintergrund werden ausgewählte Beiträge des neuen K-L näher ins Auge gefasst, die enge Beziehungen zum Kern der Philosophie Kants haben und diesen neuzeitlichen Autor als großen Denker der abendländisch-christlichen Tradition zeigen, die sich zur Zeit aus inneren und äußeren Gründen in einer Krise befindet und der Besinnung auf das ursprüngliche Denken bedarf, das die große Tradition

der (abendländischen) „Philosophie" vergegenwärtigt. Zunächst wird hier ein Blick auf einige im Lexikon vorliegende „Artikel zu Personennamen" geworfen, die offenbar keine Vollständigkeit beanspruchen, aber trotz dieses Zugeständnisses einige Besonderheiten aufweisen, die beim Rez.en Erstaunen hervorrufen. Zu wünschen wäre zudem ein Inhaltsverzeichnis zu den drei voluminösen Bänden, das die zeitraubende (zuweilen auch erfolglose) Suche nach Personen und Sachthemen erleichtern bzw. ersparen könnte.

Bemerkungen zu ausgewählten Artikeln über behandelte Personen:

Gravierend sind folgende Fehlanzeigen: 1. Zu *Anselm von Canterbury*. Die elektronische Ausgabe *Kant im Kontext III*, Berlin ^{2}2009 weist eine Fülle von Belegstellen in Kants Vorlesungen aus. 2. Zu *Christoph Friedrich Ammon*; dazu Reinhard Brandt: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*. Kants „Streit der Fakultäten". Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede", Berlin 2003, 68f. Brandt erwähnt Ammons Briefe an Kant (Briefe Kants an Ammon sind nicht erhalten; vgl. aber AA 12,16, wo Ammon für Kants Antwort als „ein unschäzbares Geschenk" dankt); vgl. Kants Bitte an Stäudlin (1. Juli 1798; AA 12,248): „Herr *D.* u. *Prof. Ammon* bitte gelegentlich für seine mir zugeschickte Abhandlung meinen größten Dank abzustatten." Statt dieses wichtigen Ammon wird aber *Christian Friedrich Ammon* erwähnt (55), obwohl Kants Verbindung zu diesem nebulös und vernachlässigbar bleibt.

Angeregt von solchen Schwächen seien die Personenbeiträge mit Anfangsbuchstaben A und B genannt: Ammon, Christian Friedrich (55); Anaxagoras (89f); Aristoteles (160–162); Augustinus, Aurelius (193f; ohne Literaturangaben); Beattie, James (220); Beccaria, Cesare (220f); Beck, Jacob Sigismund (221f); Beloselsky [Belozerskaya], Alexander [Alexandrovitch] Fürst von (245f); Bendavid, Lazarus (246); Bergk, Johann Adam (254); Bering, Johannes (254); Berkeley, George (255–257); Bernoulli, Daniel (258); Bernoulli, Jakob (258); Bernoulli, Johann (I.) (258f); Bernoulli, Johann (III.) (259); Bilfinger, Georg Bernhard (296); Blumenbach, Johann Friedrich (299); Bock, Friedrich Samuel (300); Boerhave, Hermann (302); Boleyn, Anna (302f); Bonnet, Charles de (303); Borowski, Ludwig Ernst von (303f); Boscovich, Roger Joseph (304f); Buffon, George Louis Leclerc Graf von (313); Burke, Edmund (314f); Büsching, Anton Friedrich (315).

Genauer vorgestellt seien die Artikel zu Aristoteles, Augustinus, Aurelius und Maternus Reuss.

„Aristoteles" (160–163; *Gerhard Seel*): Der Vf. betont logische und ontologische Fragen; auch die „Tugendlehre" wird erwähnt, aber kaum bedacht. Unbedingtheit der Geltung des moralischen Gesetzes, die Kants Tugendlehre kennzeichnet, lehrt indessen auch Aristoteles; und auf die Vereinigung von „Tugend und Glückseligkeit" zielt das Denken Kants gleichfalls. Überdies erschöpfen sich die Abschnitte zur „Logik" und „Kategorienlehre" (nicht unberechtigt) fast nur in der Betonung von Schwächen der Aristoteles-Kenntnis Kants. Zu zitieren wäre allerdings der klärende Hinweis im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*: *Metaphysik. II. Aristoteles* (Band 5, 1188), wo Theo Kobusch treffend auf eine starke Seite von Kants Aristoteles-Deutung verweist (*Metaphysik-Vorlesung 1770–1775*; *Teilstücke Heinze*; AA 28,174). Kant sagt:

„[W]as den Namen der Metaphysik anbetrifft, so ist nicht zu glauben, dass derselbe von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft selbst passt; denn da φύσις die Natur heisst, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heisst diejenige Wissenschaft, so auf sie folgt, Metaphysik (von μετά trans, und physica). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam ausser dem Gebiete der Physik, jenseit derselben liegt."

Manche Facetten von Kants Aristoteles-Deutung sind gewiss irrig und überholt; Beckmessereien waren aber schon immer unnütz. Vielleicht hat Kant den Geist der alten Philosophie in vielem doch tiefer erfasst als manche seiner mit historischen Informationen besser ausgestatteten Leser.

„Augustinus, Aurelius" (193f; *Karin Michel/Red.*): Der Artikel nennt keine Forschungsliteratur (zu nennen wäre der Beitrag von Norbert Fischer: „Kant, Immanuel", in: *The Oxford Guide to the Historical to the Historical Reception of Augustine*, hg. v. Karla Pollmann, Oxford 2013, 1255–1257), mit einer Auflistung der „explicit references" und der Darstellung der „relation of inner motives". Gleichwohl traut sich das K-L hier apodiktische Urteile zu (194).

In der Bestimmung des formalen und apriorischen Charakters der Zeit geht Kant jedoch in seiner Definition deutlich über die augustinische Zeitauffassung hinaus, sofern er die Bestimmung dessen, was die Zeit der Sache nach ist, nicht aus den empirischen Gegebenheiten der inneren Wahrnehmung ableitet, sondern diese vielmehr als allgemeine und formale Voraussetzung erkennt.

Der Artikel insinuiert, Augustinus habe in der Zeitabhandlung von *Confessiones XI*, deren literarische Gattung überdies zu beachten wäre, eine Aufgabe ähnlich wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* bearbeitet. Die Literaturhinweise (ohne bibliographische Angaben) sind zudem rudimentär. Solche Engführungen meidet jedoch *Violetta L. Waibel*: „Zeit"; vgl. 2704–2707.

„Reuss, Maternus" (1966; *Bianca Patricia Pick*): Der Artikel lebt vom Nachdruck eines Buchs aus dem Jahr 1803 (Nachdruck 1965); unbeachtet bleibt die aktuelle Forschungssituation, dargestellt durch Clemens Schwaiger: „Matern Reuß (1751–1798). Kants Apostel im aufgeklärten Franken", in: *Kant und der Katholizismus*. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg 2005, 222–233.

Ausgewählte Artikel zu Zentralthemen Kants:

Gemäß dem Interesse des Rez.en (und vielleicht der Leserschaft der ThRv) werden hier folgende Beiträge ins Auge gefasst: „Autonomie"; „Bibel"; „Gnade"; „Heil"; „Heiligkeit"; „Imperativ, kategorischer"; „Metaphysik". Auf einige weitere Artikel wird am Ende summarisch verwiesen.

„Autonomie" (200–203; *Oliver Sensen*): Obwohl Kant die „Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit" bestimmt (*GMS* BA 87), verknüpft er sie mit der „Unterwerfung unter ein Gesetz" und legt das Gesetz auch „als Gebot" aus (*KpV* A 143), am Ende zunehmend im Sinne der „Religion", der „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (vgl. *KpV* A 233). Kant sagt in der Religionsschrift (*RGV* B 6): „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll."

Der Vf. unterteilt die philosophische Funktion in vier Abschnitte: 1. Selbst-Gesetzgebung, 2. Oberstes Prinzip der Moral, 3. Freiheit, 4. Grund der Würde; zuletzt betrachtet er die „Entwicklung von Kants Position". Er übergeht explizite Hinweise Kants zu theologischen Konnotationen (201; immerhin nennt er *MSR* AB 28f zum „Willen eines höchsten Gesetzgebers"); „empirische Theorien" und „rationaltheologische Gebote", die auf *Gefühlen* gründen, weist er zurück und nennt als Kriterium einer Maxime, „daß sie zum allgemeinen Gesetz dienen könnte" (202). Wie die bloße Verallgemeinerbarkeit von Maximen deren Moralität begründen könnte, bleibt unklar; mit Recht nennt der Vf. „heilige Wesen", deren Tun nichts mit *Sollen* zu tun hat (203). Unbeachtet bleibt Kants These zum *Grund* „des obersten praktischen Princips" und die Formulierung des obersten praktischen Prinzips (*GMS* BA 66). Der Vf. widerspricht mit Kant der These, „daß es Gott bedürfe, um das Gesetz verbindlich zu machen", übersieht aber, dass der kategorische Imperativ mit dem Dasein von Personen auftritt, die als Zwecke an sich zu achten die Vernunft gebietet, wodurch sich der Übergang zu *Gott* (dem Urheber von „Zwecken an sich selbst") und *Religion* öffnet. Denn der Imperativ, der aus der „Autonomie" des „Willens" folgt, ist auf das Dasein des Subjekts und Anderer als Zweck an sich bezogen – und auf den Schöpfer (*GMS* BA 66).

„Bibel" (291f; *Claus-Dieter Osthövener*): zusätzlich zu diesem sachgemäßen Artikel zu erwähnen wäre Aloysius Winter: „Kann man Kants Philosophie ‚christlich' nennen?"; besonders „Wie der Philosoph die Bibel liest", in: *Kant und der Katholizismus*. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg 2005 (besonders 42–46). Am Ende zitiert der Vf. Kants Wort aus den „Vorarbeiten zu *SF*" (AA 23, 451): „So lange Aufklärung in der Welt bleibt wird nie ein für das Volk in Sachen der Religion schicklichers und kräftiges Buch angetroffen werden."

„Gnade" (885f; *Christian Weidemann*): Der Vf. beginnt mit der Definition (*RGV* B 100 Fn): „der Rathschluß aber eines Oberen zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heißt Gnade". Kant urteile rechtsphilosophisch wie religionsphilosophisch „äußerst restriktiv", lasse aber Platz für Glauben an *Gnade* (*RGV* B 297; *KpV* A 230); vgl. *Die Gnadenlehre als „salto mortale" der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg 2012.

„Heil" (1013; *Bernd Dörflinger*): Der Vf. bezieht „Heil" zuerst auf die immanente „Erfüllung menschlicher Zwecke", danach auf die Zwecke „nach dem Tode". „Heil für die Menschen" gebe es nur „in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung" (*RGV* B 115). Dadurch wird „Heil" mit Recht auf „Heiligkeit" bezogen. Der Sinn von „Wohl und Heil des Anderen" (*MST* A 122) bleibt ein Desiderat, da „dem Anderen" in Kants Denken eine zentrale Rolle

zukommt, die selten bedacht wird und doch bis zum „Reich Gottes" hin Bedeutung hat.

„Heiligkeit" (1014f; *Claus-Dieter Osthövener*): Der Vf. fängt mit Kernsätzen aus Kants *Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre Pölitz* an (AA 28,1075): „Die Heiligkeit ist die absolute oder unbeschränkte moralische Vollkommenheit des Willens. Ein heiliges Wesen muß nicht von der geringsten Neigung gegen die Moralität afficiret seyn." Zu betonen wäre auch Kants These, dass die „praktische Idee" der „Heiligkeit des Willens" „zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht" (*KpV* A 58). Die Relevanz „der Anderen" für den Weg zur Heiligkeit im „Reich Gottes" kommt nicht zur Sprache. Immerhin erwähnt der Vf., dass „die Heiligkeit" im Christentum vom „Merkmal der Liebenswürdigkeit begleitet werden" kann (1014). Kant sagt (*EaD* A 518):

„Das Christentum hat außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst: nämlich der sittlichen Verfassung, die Er stiftete; denn jene lässt sich nur aus dieser folgern.)"

„Imperativ, kategorischer" (1152–1159; *Dieter Schönecker*): Der Vf. nennt das Problem, das schon Hegel und Scheler zur Kritik des vermeinten „Formalismus in der Ethik" angeregt hatten (1158), Levinas mit Kant aber zu einer Metaphysik und Ethik „aus dem Anpruch des Anderen" führte. Denn nach Levinas ist die Beziehung zum Anderen im Denken Kants schon angelegt (vgl. Emmanuel Levinas: „Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft", in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2004, 179–205). Trotz der erwähnten Neigung lexikalischer Texte zur Doxographie bleibt es ein gravierender Mangel dieses Artikels, dass der Vf. den von Kant genannten „Grund des Prinzips" nicht erwähnt, obwohl er in einschlägiger Literatur betont wurde. Kant sagt (*GMS* BA 66): „Der Grund dieses Princips ist: *die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.*" Nach Kant folgt aus diesem Grund allein noch kein kategorischer Imperativ, sondern erst in Verbindung mit der Tatsache, dass „auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt", sein eignes Dasein *als Zweck an sich selbst* vorstellt. Erst von diesem Grund her gewinnt der „kategorische Imperativ" die allgemeine moralische Geltung, und *nicht* durch die auffällige formale Ähnlichkeit mit dem Nichtwiderspruchsprinzip. Kant sagt zur Frage, wodurch der kategorische Imperativ ein *objektives Prinzip* werde (ebd.):

„So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können."

Sofern Kants Philosophie vom „Primat der praktischen Vernunft" lebt und zur „metaphysischen Naturanlage" der menschlichen Vernunft führt, hat das Defizit in der Erklärung des „kategorischen Imperativs" weitreichende schädliche Folgen für die Darstellung der Philosophie Kants.

„Metaphysik" (1530–1540; *Manfred Baum*): Der Vf. beginnt mit dem trefflichen Hinweis aus Kants *Metaphysik-Vorlesung 1770–1775*, den Gerhard Seel im Artikel zu *Aristoteles* übersehen hatte. Als „vornehmster Zweck dieser Wissenschaft" werden mit Recht die „Erkenntniß eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt" mit dem Bindeglied der „Freiheit" genannt (1530), womit Kant den Weg zur philosophischen Theologie und Religion bahnt, den er danach beschritten hat. Der erhellende Beitrag enthält zwei Teile: *Vorgeschichte und historischer Kontext* (1530–1532) und *Philosophische Funktion* (1532–1540); mit den Unterpunkten: 1. Kants Verhältnis zur Metaphysik (1532); 2. Metaphysik als Naturanlage und als Wissenschaft (1532f); 3. Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis (1533); 4. Metaphysik und Philosophie (1533f); 5. Definition der kritischen Metaphysik (1534f); 6. Einteilung der kritischen Metaphysik (1535–1537); 7. Die praktisch-dogmatische Metaphysik (1537–1540). – Manfred Baums Text ist insgesamt eine glänzende Einführung in das Zentrum von Kants undogmatischer kritischer Philosophie.

Erwähnt seien zusätzlich die weiteren Beiträge zu Themen der „Metaphysik" von *Manfred Baum* „Metaphysik, allgemeine / spezielle" (1540f); „Metaphysik der Natur" (1541f); „Metaphysik, Quellen der" (1645) und von anderen Vf.n, die für alle, die Kant als „Metaphysiker" sehen, das Zentrum des K-L markieren (zu Fragen der „Metaphysik" insgesamt 1530–1568); ungenannt bleiben in der allgemeinen „Bibliographie" (2785–2880) zwei zum Thema gehörende Bände: 1. *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik.* Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft", hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2010; 2. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, hg. v. Norbert Fischer / Maximilian Forschner, Freiburg u. a. 2010 (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte, 10).

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien abschließend noch einige beachtenswerte Beiträge zu wesentlichen Themen von Kants Philosophie wenigstens genannt, nämlich: „Postulate der reinen praktischen Vernunft" (*Sebastian Gardner*, 1814–1821), „Reich Gottes" (*Bernd Dörflinger*, 1936f); „Vernunft" (*Axel Hutter*, 2485–2490); „Vernunftglaube" (*Maximilian Forschner*, 2511–2513).

Das K-L bietet eine für die Kantforschung immer noch neue Offenheit für die dem Denken Kants gemäße Darstellung „metaphysischer" und „religiöser" Fragestellungen, obwohl einigen Beiträgern die genuinen zentralen metaphysisch-religiösen Fragen Kants fremd geblieben zu sein scheinen. Die „Wendung zur metaphysischen Kantinterpretation", deren Notwendigkeit Gerhard Funke schon früh konstatiert hatte, hat immerhin sachgemäße Fortschritte gemacht, auch wenn Kants Beziehung zur großen Tradition weiter zu erforschen bleibt; ob die sachlich bei Kant wirksame Beziehung von „Vernunft- und Offenbarungsreligion" schon denkerisch befriedigend ins Auge gefasst und geklärt ist, wird die Zukunft zu erweisen haben. Kant suchte Orientierung in den Grundfragen der abendländischen Philosophie faktisch zu einer Zeit, für die der Zugang zu einer „vernünftigen" Auslegung der „Heiligen Schrift" durch die Zurückweisung des „mehrfachen Schriftsinnes" erschwert war (Martin Luther wollte die Schrift bekanntlich „simplici sensu" auslegen und beharrte auf dem Weg zum Heil „sola fide", „sola gratia" und „sola scriptura"). Kants Untersuchungen bieten keine dogmatisch endgültigen Resultate, die Kant wohl auch für unsachgemäß gehalten hätte, wenn immer gilt, was er in den Vorlesungen zur Moralphilosophie ausgesprochen hat (AA 27, 1402): „das Gemüth ist also immer unruhig". Trotz des kurzzeitigen Aufflackerns eines lebhaften „katholischen Frühkantianismus" wurde Kant alsbald von katholischer Seite unsachgemäß bekämpft und sogar lehramtlich verurteilt. In dieser Situation bemerkenswert hat Joseph Kardinal Ratzinger (damals Präfekt der Glaubenskongregation) dem Rez.en 2004 brieflich seine Hoffnung mitgeteilt, „daß ein neuer fruchtbarer Kontakt zu Immanuel Kant zustande kommt". Diese Hoffnung wird durch die Tatsache getrübt, das katholische Autoren, die es besser wissen sollten, weiter unsachgemäße Fronten befestigen. Das K-L ist auch als „retractatio" der Hg. Georg Mohr und Marcus Willaschek zu einem früher von ihnen herausgegebenen Buch zu lesen (*Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998), in dem ein Teil der Autoren die metaphysischen Motive der Philosophie Kants zurückdrängt und marginalisiert, obwohl sie nach Kant selbst ins denkerische Zentrum der *Kritik der reinen Vernunft* gehören.

Wiesbaden Norbert Fischer

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Vorlesungen über die Philosophie der Kunst**. Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823, hg. v. Niklas Hebing. – Hamburg: Meiner 2015. 513 S. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke [GW], 28,1), geb. € 328,00 ISBN: 978–3–7873–2698–3

Heinrich Gustav Hotho (1802–1873) war ein Gelehrter von Rang. Er wirkte als Prof. für Ästhetik und Kunstgeschichte sowie als Direktor des Kupferstichkabinetts in seiner Heimatstadt Berlin. Als Autor ist er u. a. durch *Vorstudien für Leben und Kunst* (1835), die in der Tradition der Kunstbekenntnisse Goethes oder Wilhelm Heinrich Wackenroders stehen, eine zweibändige *Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei* (1842f) sowie durch Studien zu Hubert van Eyck und seiner Malerschule (1855ff), zu Albrecht Dürer (1863) und zu zahlreichen anderen Künstlern hervorgetreten. Doch in der Erinnerung der Nachwelt lebt Hotho v. a. als Hg. von Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) Vorlesungen über die Ästhetik in der sog. Freundesvereinsausgabe von 1832–1845 fort. Seine Edition erschien in drei Bänden in den Jahren 1835, 1837 und 1838; bereits 1842 wurde eine Zweitauflage fällig, die allen Nachdrucken der Hegel'schen „Ästhetik" in Teil- oder Gesamtausgaben zugrunde liegt.

Die Prinzipien der Ausgabe von Hotho sind einleitend offen benannt. Sein Ziel war es, aus Vorlesungsnachschriften von ihm selbst und von anderen Hörern sowie aus Notizen aus Hegels eigener Hand ein einheitliches Systemkonzept zu gestalten und „die verschiedenartigsten oft widerstrebenden Materialien zu einem wo möglich abgerundeten Ganzen" (Werke X/1, VII) zu verschmelzen. Zwar sollte dies

„mit größter Vorsicht und Scheu der Nachbesserung" (ebd.) geschehen; doch vorrangig war für Hotho die redaktionelle Absicht, die vorliegenden Quellenmaterialien zu systematisieren und damit für seinen Teil das enzyklopädische Programm Hegels kunsttheoretisch so zu realisieren, wie der Meister es für die Wissenschaft der Logik und zumindest ansatzweise für die Rechtsphilosophie zu leisten vermocht hatte, nicht aber für die Ästhetik.

War in der Erstauflage der Hegel'schen „Enzyklopädie" von 1817 die Kunst noch der Religion subsumiert worden (vgl. §§ 456–464: „Die Religion der Kunst"), so firmierte sie in den beiden Folgeausgaben von 1827 und 1830 (vgl. §§ 556–563) vor der Religion und der Wissenschaft als ein eigenständiges Thema der Philosophie des absoluten Geistes, die Hegels enzyklopädisches System nach logischem Beginnen und erfolgtem Durchgang durch die Naturphilosophie und die Philosophie des subjektiven und objektiven Geistes beschließt. Monographisch ausgearbeitet und in den Druck gegeben hat Hegel seine Ästhetik nie, wohl aber seit der Heidelberger Zeit wiederholt in Vorlesungen vorgetragen. Erhalten sind Nachschriften allerdings erst aus den Berliner Jahren; zudem müssen Hegels Kolleghefte, über die Hotho im Vorwort seiner Ästhetikausgabe unterrichtet hatte (vgl. Werke X/1, VIIf), mittlerweile bis auf ein Blatt als verschollen gelten.

Von den vier Berliner Ästhetikvorlesungen der Jahre 1820/21, 1823, 1826 und 1828/29 sind in jüngster Zeit Nachschriften bereits ganz oder in Teilen publiziert worden. Textzeugen zu den Kollegien vom WS 1820/21 und SS 1823 liegen nun mit GW 28/1 auch im Rahmen der historisch-kritischen Ausgabe der GW Hegels vor, welche seit 1968 von der Nordrhein-Westfälischen (1968–1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben wird. Die Vorlesung vom WS 1820/21 ist nur einmal belegt, nämlich durch die Nachschrift des aus dem Kurland stammenden Berliner Jurastudenten Wilhelm von Ascheberg. Von der Vorlesung vom SS 1823 sind immerhin zwei Nachschriften bekannt, wobei in GW 28,1 diejenige H. G. Hothos als Leittext fungiert. Genau beschrieben worden sind Charakter und Eigenart der Hothonachschrift des Kollegs vom SS 1823 von Annemarie Gethmann-Siefert, die sie bereits 1998 im zweiten Band der Reihe *G. W. F. Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* im Hamburger Felix Meiner Verlag veröffentlicht hatte; dort finden sich auch detaillierte Ausführungen zur Genese der Ästhetik, zu ihren Quellen sowie zu ihrer ursprünglichen Rezeptionsgeschichte. Marginalien und Notizen, die dem Kollegtext Hothos nachträglich hinzugefügt wurden, sind in GW 28/1 ebenso berücksichtigt wie die Varianten einer Parallelnachschrift Carl Kromayrs, die bisher als verschollen galt.

Für die weiteren Teilbände 2–4 von GW 28 ist die Edition von Kollegnachschriften des SS 1826 und des WS 1828/29 samt editorischem Bericht und Anmerkungen geplant. Liegen auch diese Teile vor, dann wird es möglich sein, die Entwicklung der Ästhetik Hegels über ein Jahrzehnt hin genauestens zu verfolgen und sich einen intensiven Eindruck zu verschaffen von der inneren Bewegtheit seines Denkens, die gerade im Hinblick auf die Künste in bemerkenswerter Weise zutage tritt. Davon konnte die von Hotho kompilierte Edition in der Freundesvereinsausgabe, die bis zur Publikation von Kollegnachschriften die einzige Quelle der Hegel'schen „Ästhetik" war, aufgrund ihres programmatischen Zuschnitts nur bedingt einen Eindruck verschaffen, ohne dass man deshalb die Verdienste des Hg.s leugnen oder ihn gar eines „willkürlichen Besserwissenwollen[s]" (Werke X/1, IX) bezichtigen dürfte; hatte Hotho doch in seinem Vorwort selbst vorbehaltlos eingeräumt, dass Hegel „bei jedem neuen Vortrage seinen Gegenstand tiefer zu durchdringen, philosophisch gründlicher einzutheilen und das Ganze sachgemäßer sich ausbreiten und absondern zu lassen" (Werke X/1, VIII) bestrebt war.

Hegel war nachgerade in kunsttheoretisch-ästhetischer Hinsicht alles andere als ein systembefangener Dogmatiker. Je verlässlichere Kenntnisse von der Entwicklung seiner Ästhetik vorliegen, desto deutlicher treten Recht und Richtigkeit dieser Annahme zutage. Die Hegel'sche Kunstphilosophie erschließt gerade in der Variabilität ihrer Zugriffe eine vielfältige Phänomenfülle, die staunenswert ist. Dies gilt bzgl. der Idee des Kunstschönen und der symbolischen, klassischen und romantischen Kunstformen, aber insbes. im Hinblick auf die Einzelkünste von Architektur, Plastik, Malerei, Musik sowie Dichtkunst; um sich davon zu überzeugen, lese man beispielsweise unter Berücksichtigung verschiedener Textzeugen die Ausführungen zur Selbstaufhebung der Kunst in der Komödie (vgl. dazu das schöne Buch von N. Hebing: *Hegels Ästhetik des Komischen*, Hamburg 2015). Auch auf die missverständnisträchtige These vom Ende der Kunst fällt ein neues Licht, wenn man sie in verschiedenen Überlieferungskontexten in Betracht zieht. Dennoch sollte man sich durch die neu erschlossenen bzw. noch zu erschließenden Zugangsweisen zu Hegels Ästhetik nicht dazu verführen lassen, Phänomen und System gegeneinander auszuspielen. Ein solches Verfahren würde den eigentümlichen Wert und auch die Aktualität der Hegel'schen Ästhetik nicht nur nicht erkennen, sondern verkennen. Liegt doch ihre bleibende Bedeutung v. a. darin, begriffsscharfe Systematik und Phänomenoffenheit in sich zu vereinen, um die vielfältigen Erscheinungen der Kunst nicht gedankenlos Revue passieren zu lassen, sondern gedanklich zu durchdringen und auf einen Begriff zu bringen, welcher von Realität gesättigt ist, statt ihrer in dürftiger Weise zu entbehren. Der Hegelschüler Hotho wusste das; seine Ästhetikedition in der Freundesvereinsausgabe wird daher lesenswert und von Relevanz bleiben, auch wenn ihr authentischer Quellenwert im historisch-kritischen Sinne eingeschränkt ist und text- und entwicklungsgeschichtlicher Korrekturen auf der Basis von Vorlesungsnachschriften bedarf.

München Gunther Wenz

Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, hg. v. Jan-Heiner Tück. – Freiburg: Herder 2015. 269 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–32782–7

„Gewaltverdacht" gegen Gott war dem Rez.en seit früher Kindheit fremd und absurd. Er erinnert sich aus frühkindlicher Zeit an Versuche, ihm die „Trinität" plausibel zu machen (seine Mutter erklärte ihm, dass mit Gott als „Vater", „Sohn" und „Heiliger Geist" nur „ein Gott" gemeint sei). Hätte man Gott mit „Gewalt" in Verbindung gebracht, wäre ihm die Möglichkeit aufrichtigen Glaubens an Gott geraubt gewesen, eben wie Meister Eckhart (jedem Kind verständlich) den Gewaltverdacht gegen Gott ausschließt: „Den gerechten Menschen ist es so ernst mit der Gerechtigkeit, daß, wenn Gott nicht gerecht wäre, sie nicht die Bohne auf Gott achten würden; und sie stehen so fest in der Gerechtigkeit und haben sich so gänzlich ihrer selbst entäußert, daß sie weder die Pein der Hölle noch die Freude des Himmelreiches noch irgend etwas beachten." (*Predigt 6*; Übersetzung Josef Quint) Als Kind schon bedrängte den Rez.en die Wirklichkeit von Leid, Tod, Gewalt und Machtausübung, weil der „Allmächtige" (sozusagen „der liebe Gott") sie nicht verhindert hat. Der vorliegende Band präsentiert die Früchte des Wiener Symposions vom Oktober 2013 zu „Monotheismus unter Gewaltverdacht".

Das Vorwort des Hg.s beginnt (nach Motti von Origenes und Lactantius) mit dem Hinweis: „Täglich erreichen uns Nachrichten über barbarische Gewaltakte im Namen Gottes." (7) Sofern der Rez. „Gerechtigkeit" und „wohlwollende Liebe" obligatorisch als Wesenszüge Gottes annimmt, zöge er mit Eckhart den („postulatorischen") Atheismus jedem Gewaltverdacht gegen Gott vor. Kein noch so glänzender „Gottesbeweis" brächte ihn lauteren Sinnes auf einen anderen Weg. Dem *christlichen Glauben* stimmt er nur zu, sofern er „Gerechtigkeit und Liebe Gottes" im Blick auf die nicht von Gerechtigkeit und Liebe gezeichnete Welt doch eschatologisch als Ziel nennt. Ob es „radikale Strömungen des Islam" oder einer anderen „Offenbarungsreligion" sind: „bloße Macht" kommt als Merkmal der „Wahrheit" nicht in Frage. Die Verheißung von (oder Drohung mit) „72 Jungfrauen im Paradies" zerstört nach Meinung des Rez.en die Glaubwürdigkeit jeder *Religion*.

Im vorliegenden Buch werden über „die bibeltheologische Perspektive" hinaus v. a. „die *historischen Disziplinen*" befragt (8). Wenn die „Differenz zwischen Treue und Abfall, zwischen Freund und Feind [auch im Gottesglauben] eine Sprache der Gewalt" generierte (10; mit Hinweis auf Jan Assmann: *Exodus*), wenn also die von Gott geschaffene Welt in der Art von Studentenverbindungen oder Exklusiv-Clubs geordnet wäre, die dem Muster der „Vorteils-Freundschaft" der in die jeweilige Gesellschaft aufgenommenen „Freunde" folgen (also zum Nachteil der Nichtmitglieder wirken), hätte der Gottesglaube für den Rez.en allen Kredit verloren.

Das Vorwort des Hg.s *Jan-Heiner Tück* gibt einen Überblick über das Buch; die Beiträger und die Titel lauten: *Ludger Schwienhorst-Schönberger*: „Keine Wahrheit ohne Gewalt. Ein Gespräch mit Jan Assmann" (34–54); *Michael Theobald*: „‚Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!' Ex 22,27 (= 28^{LXX}) im Frühjudentum, im Neuen Testament und in der alten Kirche" (55–88); *Thomas Söding*: „Diesseits und jenseits der Gewalt. Der paulinische Monotheismus in der Kritik" (89–123); *Arnold Angenendt*: „Die achsenzeitliche Wende und die christliche Ketzerbekämpfung. Oder die Unterscheidung von Person und Lehre" (124–147); *Hans Schelkshorn*: „Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den ‚Ort' der Religion in der globalen Moderne" (148–177); *Britta Mühl*: „Der kirchliche Heilsexklusivismus als Phänomen der ‚Mosaischen Unterscheidung'. Eine kritische Selbstvergewisserung" (178–211); *Jan-Heiner Tück*:

„Verborgene Menschheitsreligion? Jan Assmannn oder der Preis des Kosmotheismus" (212–245); *Jan Assmann*: „Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens" (246–268).

Der Beitrag Jan Assmanns, dessen Thesen Anlass des Symposions waren, wird im Folgenden genauer untersucht. Zu Beginn erklärt Assmann: „Es gibt kein Bekenntnis zur Vielheit, wie es ein Bekenntnis zur Einheit gibt." (246) Diese Annahme hält der Rez. im Blick auf das Zentrum des christlichen Glaubens für ein πρῶτον ψεῦδος. Man muss nicht gleich so weit gehen wie Meister Eckhart, der in der erwähnten Predigt auch das schwer verständliche Wort ausspricht: „Got und ich wir sîn ein." Man kann dazu auch Thomas von Aquin anführen, der zwar nur Jesus Christus als „imago dei" versteht, uns Menschen aber als „ad imaginem" (auf Christus hin) geschaffen (*S. th.* I 93, a. 1c). Damit kommt in die geglaubte Göttlichkeit Gottes *durch die Schöpfung* eine Vielheit, die sich bis ins alltägliche Leben hinein auswirkt, in dem wir Menschen unsere „Würde" und die Würde der „Anderen" *achten sollen* (was nach Kant übrigens der „Grund" des Prinzips ist, das er als „kategorischen Imperativ" denkt). Derart wäre das Bekenntnis zur Schöpfung der Menschen durch Gott im Sinne der Gottebenbildlichkeit (die gründlicher Auslegung bedarf) ein „Bekenntnis zur Vielheit". Dieses christliche „Bekenntnis zur Vielheit" hat nichts mit dem von Assmann favorisierten „Kosmotheismus" zu tun: „Im Kosmotheismus besteht dagegen eine Kontinuität zwischen der Transzendenz des Einen Gottes und der Immanenz seiner innerweltlichen Emanationen und Manifestationen" (249). Folgende These muss gegen Assmann aufgestellt werden: „Der monotheistische Gott ist [durch Schöpfung aus Liebe, in der Gott transzendent bleibt] im ‚Bild Gottes' auch innerweltlich [immanent]." Die „strenge Unterscheidung von Gott und Welt" bleibt so zwar erhalten, aber zu beachten ist der Glaube, dass „Gott uns auf sich hin geschaffen hat" (Augustinus: *conf.* 1,1: „fecisti nos ad te"). Ähnlich betont noch Kant die „uns schon durch die Vernunft versicherte […] Liebe" Gottes „zur Menschheit" (RGV B 193 = AA 6,128f).

Assmann deutet die „strenge Unterscheidung von Gott und Welt", die der Monotheismus zur Folge hat, als „Befreiungsschlag" [des Menschen] „aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in die Mächte dieser Welt" (249). Den „Verzicht auf diese Freiheit" im „Kosmotheismus" wäre Assmann „auf keinen Fall" zu leisten bereit (250). Der Monotheismus, der einer „Offenbarung" des göttlichen Willens bedarf, habe jedoch den „Conflict des Glaubens und Unglaubens" zur Folge. In dieser Aporie zieht Assmann eine kosmotheistische Religion mit einer Geheimnisdimension vor, die „den Erscheinungen den Charakter des Heiligen" verleiht (251). Die Vernünftigkeit des von Assmann als Ideal gepriesenen „Kosmotheismus" bezweifelt der Rez. ebenso wie die Gleichmacherei der drei „Offenbarungsreligionen" unter den Stichworten „Sinai", „Golgotha" und „Mekka" (254). Als Vorzug der „kosmotheistischen Religionen" nennt Assmann (unter Hinweis auf Lessings Ringparabel), dass diese (anders als monotheistische) nicht auf einem „hochemotionalen Liebesbund zwischen Gott und Volk" basieren. Eine Crux liegt in einer vernunftfernen Emotionalität „monotheistischer Offenbarungsreligionen", die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch von „Glauben und Unglauben, Treue und Verrat, Segen und Fluch, Liebe und Zorn" bestimmt sehen. Dabei ist die Vergegenwärtigung des trinitarischen Monotheismus unzureichend durchgeführt. Denn die bildtheologische Anthropologie des Schöpfungsberichts aus Gen 1 ist in der philosophisch inspirierten christlichen Theologie in einer Weise modifiziert und bedacht worden, dass die von Assmann vorgetragene Kritik ihres Fundaments beraubt wird – wozu auch Augustins Gedanke der „ecclesia ab Abel" ins Spiel gebracht werden kann (vgl. *en. Ps.* 128,2).

Insgesamt nicht angemessen ist das Verhältnis von „Vernunftreligion und Offenbarungsglaube" reflektiert, wie es nach Augustinus (vgl. *De vera religione* 8: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem") und nach Kant zu denken ist, dessen Philosophie (besonders in der katholischen Theologie; nach hoffnungsvollem Anfängen) durch Diskreditierung, Indizierung und Verunglimpfung bekämpft worden war – was inzwischen zwar von höchster Stelle dementiert ist, aber noch nicht geziemend beachtet wird. Gegen das, was bei Assmann „der ‚harte' Offenbarungsbegriff" heißt (258), gibt es (wie Assmann selbst weiß) eine innerkirchliche Tradition, die keine Verwaschenheit der Glaubensbotschaft zur Folge hat. Der Anspruch der „Katholizität" läuft schon dem Wortsinn nach von vornherein auf die „allgemeine Menschenreligion" zu, für die Assmann (eher zufällig) Moses Mendelssohn als Zeugen nennt. Historischen Urteilen Assmanns (z. B.: „Genau wie Gandhi lebte und wirkte Jesus von Nazareth" [259]) stimmt der Rez. nicht unbesehen zu, ebenso wenig wie er als Kantleser der These zustimmt, „Religion" sei erst „im Horizont von Sinai" mit „Glauben" verbunden (260; dagegen KrV B XXX: „Ich mußt das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen"; „Wissen" war der *Gewalt* schon immer näher als „Glauben"). Im Fazit erklärt Assmann treffend: „Aus diesen Überlegungen geht vor allem eines hervor: daß die Rede vom ‚Monotheismus' und seiner vermuteten Affinität zu Intoleranz und Gewalt viel zu pauschal ist." (267)

Wiesbaden Norbert Fischer

Fundamentaltheologie

Grosse, Sven: **Ich glaube an die Eine Kirche**. Eine ökumenische Ekklesiologie. – Paderborn: Schöningh 2015. 284 S., pb. € 34,90 ISBN: 978–3–506–78297–7

Der Vf. nennt sein Werk *[e]ine ökumenische Ekklesiologie*, berücksichtigt aber nur sehr selektiv und im geringsten Umfang Dokumente ökumenischer Gesprächsprozesse. Lediglich zwei Texte aus der grundlegenden Sammlung *Dokumente wachsender Übereinstimmung* werden erwähnt. An katholischen Autoren werden in etwa ausführlicher nur John Henry Newman, Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger besprochen. Orthodoxe Theologen werden ebenso wenig rezipiert wie freikirchliche. Aber auch evangelische Autoren wie Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg oder Eberhart Jüngel finden nur höchst beiläufig Erwähnung. Ausführlicher jedoch arbeitet der Vf. mit den evangelischen Bekenntnisschriften, die nahezu auf jeder Seite zitiert werden, ergänzt um andere „kanonische" Schriften wie die Werke Martin Luthers, die *Institutio Christianae Religionis* Calvins und die *Kirchliche Dogmatik* Karl Barths. Bisweilen finden sich auch Stellen der Vätertheologie.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil (21–126) erfolgt eine „Wesenbestimmung der Kirche", ausgehend von einer originellen Auslegung des Begriffs der „congregatio sanctorum" aus Artikel 7 der *Confessio Augustana*. Diese vermittelt der Vf. mit seiner eigenen Interpretation der Kirche als Sakrament, bei der der Sakramentsbegriff abweichend von *Lumen Gentium* 1 im Anschluss an Hugo von Sankt Viktor als „corporale vel materiale elementum […] continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam" (*De sacramentis* I, 9, 2) bestimmt wird (37f). So kann es für den Vf. naheliegen zu behaupten, die materielle Dimension des Sakraments „Kirche" bestehe in der „ecclesia visibilis". Diese wird nur durch die in ihr wirksame Gnade Gottes zum Zeichen göttlichen Heils, das aber nur für die Gläubigen und im Glauben als solche identifizierbar „ecclesia invisibilis" ist (46f). Kirche und Sakramente werden so wesentlich durch ihre Unsichtbarkeit determiniert. Das kann ja keine ganz sachgerechte Bestimmung sein, wenn doch sowohl die Sakramente als auch die Kirche die Erfahrbarkeit der Gnade Gottes bewirken sollen. Warum argumentiert der Vf. so geradlinig auf die Unsichtbarkeit der sakramental wirkenden Kirche hin?

Die Antwort auf diese Frage findet sich im dritten Teil des Buches: Ungefähr ein Viertel des ganzen Buches (201–256) ist den „Gefährdungen der Kirche" gewidmet. An Gefährdungen nimmt der Vf. „Verweltlichung" (206–228), „Tyrannei" (229–231), „Entzug des Gehorsams" (232–235) und „Spaltungen" (236–256) wahr. Verweltlichung bestimmt der Vf. von der Volkskirche her, bei der der Glaube als Kriterium der Kirchengliedschaft verschwindet (206–212). Unter der Hand muss bei dieser Fundamentalkritik ein Kriterium für die Sichtbarkeit des Glaubens eingeführt werden, weil sich mit einem unsichtbaren Kriterium das Geschäft der Identifizierung von Gefährdungen nicht betreiben lässt. Dieses Kennzeichen zur Identifizierung des wahren Glaubens in seiner Unsichtbarkeit ist die Bindung an den „jenseitigen Gott" (211) und seinen Errettungsruf in Jesus Christus (206).

Wo das Wesen der Kirche so bestimmt wird als definiert durch ihre konstitutive Differenz zur Welt, da nimmt es nicht wunder, dass Teil II des Buches über „[d]as Amt und die Ämter in der Kirche" eine besondere Bedeutung einnimmt (127–200): Irgendwo muss ja in der Welt das außerweltliche Wesen der Kirche *verweltlicht* sein, wenn es denn nicht eine absolut jenseitige Wirklichkeit sein soll. Das Amt wird vom Vf. wesentlich von der (natürlich unsichtbaren!) „Amtsgnade" her bestimmt (127f), die den Amtsträger zur Präsenzgestalt des Jenseitigen im Weltlichen erhebt. Durch sie wird der Amtsträger zum „Gegenüber zur Gemeinde" (128). Dieses „extra nos" „nimmt das ganze Leben des Beauftragten in Beschlag" (154), worin der Vf. gegen Martin Luther eine protestantische Notwendigkeit für die Lehre vom „character indelebilis" erkennt (153ff). So erfreulich diese sinnvolle ökumenische In-

terpretation ist, so befremdlich mutet die Argumentation des Vf.s gegen die Frauenordination an: Weil die Schöpfungsordnung den Mann zum Haupt der Frau bestimmt (1 Kor 11,3), können nur Männer kirchliche Ämter übernehmen; sie als Amtsträger repräsentieren die Überordnung Christi über seine Kirche in Analogie zur Überordnung des Mannes gegenüber der Frau (156–161). Diesem Argument wird man eine gehörige Weltfremdheit zusprechen müssen, impliziert es doch im Grunde für alle menschlichen Institutionen in Analogie zu einem fundamentalistisch hergeleiteten patriarchalen Familienmodell die Widernatürlichkeit der Wahrnehmung von Leitungsfunktionen durch Frauen.

Der Kardinalfehler der gesamten Streitschrift besteht darin, dass der Vf. es sich viel zu leicht macht mit der inhaltlichen Bestimmung der christlichen *fuga saeculi*. Tatsächlich empfinden Christen das Reich Jesu Christi als *nicht von dieser Welt* „ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" (Joh 18,36). Die Evangelien ringen um die Frage, wie denn die Fremdheit Gottes zur Welt dennoch die Welt auf Gott hin verwandeln kann. Dabei mögen kirchliche Strukturen der Fremdheit wie das kirchliche Amt, sicher aber auch die Märtyrer, die Heiligen oder die Asketen eine sakramentale Rolle einnehmen. Aber in Lk 16,8 deutet Jesus wohl selbst an, dass die Trennlinie zwischen der Fremdheit Gottes und dieser Welt der Konkurrenz nicht parallel verläuft zu der Linie, die die kirchlichen Stände trennt. Wenn man so genau sagen könnte, was genau das Weltliche ist, von dem sich Christen abwenden sollen, dann wäre das Programm der Entweltlichung des Christentums ja einfach zu beschreiben. Weil dies aber eben nicht so einfach ist, impliziert die Entweltlichungsforderung immer die Gefahr des Inkarnationsverrates. Entweltlichung im positiven Sinne ist unter diesen Umständen nicht billiger zu haben als durch das genaue Studium der Welt als Grundlage einer gewissenhaften Unterscheidung der Geister.

Insgesamt ist das Buch ein gelehrt auftretendes, durchaus subtil argumentierendes, letztlich aber durch unreflektierte Ressentiments geleitetes Plädoyer, das in seiner Globalität zu bedenkenlos und undifferenziert exkommuniziert und auf diese Weise zu einem hilfreichen Verständnis von Kirche in der Gegenwart nichts Rechtes beiträgt. Was soll denn ein Amtsträger, der sich dem Kirchenbild des Vf.s anschließt, anderes tun, als sich trotzig seiner eigenen verweltlichten Kirche zu verweigern und sich in seiner Andersheit mit seiner Berufung zum „extra nos" der Amtsgnade zufrieden zu geben? Welches Kriterium erhält er denn, um „schlechte Verweltlichung" von guter Jenseitsorientierung im Konkreten zu unterscheiden? Wie hilfreich ist denn in diesem Kontext überhaupt die lokale Jenseitsmetaphorik? So bleibt der Eindruck, dass dieses Buch v. a. ein bestimmtes, milieustabilisiertes amtskirchliches Lebensgefühl mit theologischer Dignität aufzuladen versucht.

Eine Frage erscheint dem Rez.en kaum beantwortbar: Was nur hat den katholischen Schöningh-Verlag veranlasst, eine so engagierte innerprotestantische Streitschrift zu verlegen? Dieses Buch ist in seiner Freikirchlichkeit radikal unkatholisch. Die Vision aber einer durch das Amt alleine schon garantierten Jenseitigkeit der Kirche, abseits von Volkskirche und missionarischer Funktion der Kirche, mag tatsächlich vielleicht für manchen Katholiken verführerisch erscheinen. Auf diese konfessionsübergreifende Allianz amtlicher Jenseitigkeit scheint der Vf. zu setzen, wenn er sein Werk als „ökumenische Ekklesiologie" in einem katholischen Verlag anbietet. Ein mehrfacher Etikettenschwindel ist darin gleichwohl impliziert. Von Ökumene erwarten wir theologisch mit Recht, dass in ihr eine Verständigung der unterschiedlichen christlichen Traditionen gesucht wird. Hier wird stattdessen eine neue Frontziehung quer zu den konfessionellen Grenzen zwischen Katholiken und den Kirchen der Reformation beworben.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Rivera, Mayra: **Poetics of the Flesh**. – Durham: Duke University Press 2015. 216 S., geb. $ 79,95 ISBN: 978–0–8223–5987–6

Die US-amerikanische Theologin Mayra Rivera, Associate Prof. für Latina/o Studies an der Harvard Divinity School, hat mit ihrer Monographie *Poetics of the Flesh* ein inspirierendes Werk vorgelegt, das Pionierarbeit leistet, indem es aktuelle philosophische Theorien zu Körper- und Leiblichkeit produktiv und kreativ für den theologischen Diskurs fruchtbar macht.

R. nimmt mit ihrer „Poetik des Fleisches" eine Relecture des christlichen Inkarnationsglaubens vor und wendet sich dazu explizit dem Begriff „Fleisch" („flesh") zu. Dieser ermögliche, Materialität neu zu deuten – und zwar im Gegensatz zum Begriff „Körper" („body"), der Ganzheit bzw. Einheit suggeriere, während mit dem Begriff „Fleisch" eine unbestimmte und vielfältige Materialität angesprochen sei (2). (Da im Englischen die Unterscheidung zwischen „Körper" und „Leib" sprachlich nicht möglich ist, spricht die Vf.in ausschließlich von „body".) Auf der Grundlage der Erkenntnisse des sog. „new materialism" plädiert R. dafür, Körper- bzw. Fleischlichkeit nicht auf „passive Materialität" zu reduzieren und stattdessen Materialisierungsprozesse in den Blick zu nehmen. Ihre zentrale These lautet, dass es nicht nur darum gehen könne, den Körper *in* der Welt bzw. der Gesellschaft *zu verorten*, sondern dass es vielmehr nötig sei, zu beschreiben, wie der Mensch als körperlicher in seiner Beziehung zur Welt *konstituiert* werde. (10)

Vorweg ist zudem R.s theopoetischer Stil zu erwähnen, den sie in Anlehnung an den karibischen Dichter Derek Walcott als ein Arbeiten mit „geschichtlichen Versatzstücken" und „begrifflichen Bruchstücken" (2) beschreibt, aus denen etwas Neues entstehen könne.

Die Monographie gliedert sich in drei Teile sowie Einleitung und Schluss. R. analysiert (I.) ausgewählte biblische und patristische Quellen. Sie widmet sich (II.) ausführlich der Leibphänomenologie Maurice Merleau-Pontys, ergänzt diese (III.) um die postkoloniale Perspektive Frantz Fanons und formuliert daraus (IV.) eigene Überlegungen zu einer Theologie des Fleisches.

In Teil I (16–54) analysiert R. den Johannesprolog und die paulinische Leib Christi-Metapher sowie die patristischen Schriften Tertullians *De carne Christi* und *De resurrectione carnis*. R. will zeigen, dass die christliche Tradition der Auseinandersetzung mit „Fleisch" ambivalent sei, weil sie sowohl eine wertschätzende Haltung gegenüber menschlicher Körperlichkeit kenne als auch ihre Abwertung als Ort der Sünde. Sie verweist auf die Opposition der Vergeistigung des Leibes (im Sinne des paulinischen *soma* bzw. des lateinischen Begriffs *corpus*) einerseits und der Verkürzung des Fleisches auf das Begehren bzw. das Weibliche (im Sinne des paulinischen *sarx* bzw. des lateinischen Begriffs *caro*) andererseits (18).

Im zweiten Teil (56–110) widmet sich R. ausführlich der Leibphänomenologie Merleau-Pontys. Er scheint der „heimliche Held" ihrer „Poesie des Fleisches" zu sein. Sie bezieht sich insbes. auf sein Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964) und den dort skizzierten Begriff des Fleisches (französisch „chair") als „Element" oder „Gewebe" der Welt und wählt ihn als Ansatzpunkt für eine christliche Inkarnationstheologie. Es gelte den leibphänomenologischen Gedanken der Verleiblichungsprozesse analog auf den Inkarnationsglauben zu übertragen und insofern von „In(ter)karnationsprozessen" („in[ter]carnations" [71]) zu sprechen. R. analysiert den Fleisch-Begriff jedoch auch kritisch, und zwar mithilfe ausgewählter Kritiker/innen des leibphänomenologischen Ansatzes, nämlich Michel Foucault, Jean-Luc Nancy und Luce Irigaray.

Im dritten Teil geht R. ausführlich auf die Kehrseite des „Verleiblichungsdenkens" ein und liest dazu den Essay *Black Skin, White Masks* des postkolonialen Theoretikers Frantz Fanon. Dieser habe den „Blick der anderen", die epistemologisch verankerten Wirkweisen von Rassismus und Sexismus, analysiert (114). Fanon prangere zu Recht die Gefahr des Exotismus an, wie er z. B. in der Négritude-Literatur vertreten werde, verkenne jedoch andererseits das produktive Potenzial des Fleisches.

R. plädiert deshalb für eine komplementäre Lektüre von Merleau-Pontys Leibphänomenologie und Fanons postkolonialer Theorie: Es gelte die habituelle Ausweitung des Leibes in die Umwelt und damit ein „harmonisches" Verhältnis der Intention einer Handlung und ihrer Ausführung um die Beschränkungen des Leibes durch die Umwelt zu ergänzen und so mit Fanon zu bedenken, dass der Körper immer auch zur Projektionsfläche vielfältiger Zuschreibungen werde (116).

Für R. zeigt sich „am" und „im" Fleisch, dass der Mensch über seine Materialität mit der Umwelt und seinen Mitmenschen verbunden, dass er aber auch in schmerzhafter Art und Weise von dieser und diesen abhängig und „gezeichnet" ist (16). R. schließt sich damit der Einschätzung der Vertreter/innen des *material turn* an, die den Gedanken der Performativität auf die Beschreibung von Materialität übertragen (135f).

Für das christliche Inkarnationsdenken folgt für R. daraus, dass Inkarnation nicht als das Aufprägen eines aktiven göttlichen Prinzips auf die „passive fleischliche Masse" missverstanden werden dürfe. Der Gedanke der „Einwohnung" sei grundlegend, um die sich materialisierende Partikularität und Differenz des Menschen zu ergänzen.

R. zieht daraus am Ende den Schluss (153–158), dass das Fleisch nicht zu verdammen oder zu überwinden sei: Gottes Inkarnation gelte nicht einem Individuum, sondern allem Fleischlichen als Grundlage menschlichen Lebens auf Erden. Die Welt sei ein „Labyrinth der Inkarnationen", und die Körper seien insofern nicht nur zueinander different, sondern auch miteinander und mit der nicht-menschlichen Natur verbunden (156).

Die Leistung von R.s „Poesie des Fleisches" besteht darin, bekannte leibphänomenologische Erkenntnisse (Merleau-Ponty) auf konstruktive Weise mit postkolonialer Kritik (Fanon) sowie neuesten Erkenntnissen des *material turn* (Karen Barad) zu verknüpfen.

Problematisch ist, dass R. eingangs keine Begriffsklärungen, z. B. von den für sie so zentralen Begriffen „Fleisch" bzw. „Körper/Leib", vornimmt. Dies ist sicherlich ihrem theopoetischen Stil geschuldet. Doch es wirft die Frage auf, ob R. mit dem Begriff „Fleisch" wirklich einen neuen Aspekt ins Spiel bringt. Es handelt sich hierbei nach Mei-

nung der Rez.in nicht allein um eine Übersetzungsproblematik, sondern auch um eine Ungenauigkeit der Begrifflichkeit: R. spricht zwar durchgängig vom „Fleisch", analysiert diesbezüglich jedoch einmal die paulinische Unterscheidung zwischen *soma* und *sarx* und ein anderes Mal die Ausdrücke Merleau-Pontys „Körperschema" und „Fleisch" („chair").

Ein weiterer Wermutstropfen ist im Blick auf den theologischen Ertrag von R.s Monographie zu formulieren: Am Schluss versäumt R., ihre Deutung von Inkarnation als Fleischwerdung im Kontext bestehender Inkarnationstheologien zu diskutieren. Die von ihr analysierten christlichen Quellen erscheinen somit am Schluss zwar als Stichwortgeber für die Debatte, haben jedoch nichts Eigenes mehr beizutragen. Es wäre interessant, wenn R. ihr Inkarnationsverständnis nochmals an ihre Analysen rückgebunden bzw. daran kritisch überprüft hätte.

Köln Miriam Leidinger

Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten. Ein Experiment, hg. v. Rainer Bucher / Renate Ochsenknecht-Witzsch. – Würzburg: Echter 2015. 295 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978-3-429-03880-9

Es kommt eher selten vor, dass ausgerechnet im Format einer akademischen Festschrift, in diesem Fall zu Ehren von Alexius J. Bucher, em. Ordinarius in Eichstätt-Ingolstadt, ein Werk entsteht, das tatsächlich „an der Zeit" ist, also zumindest die richtigen Fragen an eine Theologie stellt, deren Zustand, v. a. was Internationalität, Intradisziplinarität, Drittmittelstärke, kirchliche, wissenschaftliche und gesellschaftliche Anerkennung angeht, desolat genannt werden darf. Den Hg.n dieses Bandes, zugleich Mitinitiatoren des zugrunde liegenden Symposions im Herbst 2014, ist dies gelungen, indem sie weder diagnostisch fragten „Woran leidet die Theologie?" noch therapeutisch „Was hilft der Theologie?", sondern „Was fehlt der (katholischen) Theologie?" (9). Diese zunächst wenig ökumenische erscheinende Eingrenzung erweist sich im Verlauf der Lektüre als ebenso weiterführend wie die titelgebende Frage. Sind doch die „Leerstellen" der katholischen Theologie tatsächlich immer schon und bis heute andere als die der evangelischen.

Während im ersten Hauptteil (I. „Anfragen von außen", 13–44) *Raul Fornet-Betancourt* eher blutleer und rückwärtsgewandt eine nicht näher spezifizierte „Kontextualität" der Theologie einklagt und *Ferdinand Rohrhirsch* resigniert konstatiert, keiner höre der Theologie mehr zu und in Beratungsprozessen (seinem Metier) verkaufe sie ihre Seele, taucht in *Klaus Wiegerlings* Beitrag „Quid est homo? Der Mensch in Zeiten seiner körperlichen Transformation" ein erstes, wenn nicht gar *das* Zentralthema des Bandes auf, das v. a. in den Kap.n II. („Grundsätzliche Selbstanfragen", 47–119) und III. („Exemplarische Leerstellen", 123–251) – in der Regel von Theolog*innen* – durchgeführt wird: Der menschliche *Körper* – bzw. theologisch der *Leib* – als schweigendes Pendant und konstitutiver Austragungsort der Reflexion einer bisher vornehmlich text- und (im nicht viel besseren Fall) bildlastigen theologischen Wissenschaft.

Obwohl Wiegerling klassische phänomenologische Zugänge zum Thema in Sorge um eine drohende biotechnologische Zurichtung des Körpers bereits wieder hinter sich lässt, sei hier stellvertretend für ähnliche Beiträge im Band seine treffende Definition des Potentials zitiert, das der Theologie bis heute „fehlt":

„Der Leib als naturalistisches Kulturstück bzw. als kultiviertes Naturstück kann nicht nur naturwissenschaftlich erklärt werden, sondern muss wie jedes historische Phänomen immer wieder aufs Neue ausgelegt werden. Er ist für uns das zentrale Medium der Welt- und Selbstvermittlung. Wir erfahren uns als besonderes, von der Welt und anderen lebendigen Entitäten geschiedenes Naturstück, das uns über die Sinnesvermögen einen Zugang zur Welt verschafft und uns ein Selbstgefühl gibt. Wir erfahren durch den Leib Widerständigkeiten, die uns die physikalisch fassbare Außenwelt, aber auch den fremden Willen anderer Leiber erfahren lässt." (38)

Die Aufgaben der Theologie (und aktuelle Fehlstellen) werden so sehr schnell deutlich und könnten auch auf andere gesellschaftliche Bereiche als den der synthetischen Biologie ausgedehnt werden: Ein Erinnern an die begrenzte und irdische Existenz des Menschen, die im Ernstfall auch eine der unausweichlichen *passio* sein kann, sowie der Verweis auf ihre irreduzible Ereignishaftigkeit (41ff). *Maria Elisabeth Aigner* verweist, ebenfalls ausgehend vom Fehlen von Erfahrung und Körperlichkeit, auf die Notwendigkeit kommunikativen Handelns, hilfreich, um krankmachende Strukturen auch in den theol. Fak.en zu überwinden, außerdem auf Ambiguitätstoleranz und eine interdisziplinär arbeitende riskante Theologie und pastorale Praxis, „welche Tradition und Existenz kreativ aufeinandertreffen lassen" (52). Ähnlich fordert *Birgit Hoyer* mit Eberhard Jüngel eine Theologie als Life-Science (59), welche einer machbarkeitsversessenen Welt und einer machtverliebten Kirche neu die Macht des leidenden und liebenden Gottes einschreibt, der „nicht ohne den Menschen Gott sein will" (64), betrieben von Menschen, die sich „gewissermaßen selber mit einem Gott aufraffen" (67). Wieder kommt hier eine Körpermetapher ins Spiel, die nämlich der Verletzlichkeit oder Vulnerabilität, mit Hilfe derer das erstarrte Theologietreiben „entsichert" werden soll (71).

Stärker diskurspolitisch geht *Renate Wieser* das Thema an, wenn sie Chancen und Risiken der Aufspaltung der Theologie in Disziplinen beklagt und zugleich deren Ertrag würdigt (76ff). Insgesamt bleibt die Crux, dass „Theologie heute doppelt in Zweifel gezogen [wird]: an der Universität steht sie häufig unter Verdacht der Unwissenschaftlichkeit, in kirchlichen Kreisen gilt sie als zu wenig fromm" (78). In der praktischen Theologie scheinen die Problemlagen aber noch komplexer zu sein, denn hier agiert man/frau eingezwängt zwischen überkomplexen Theoriemodellen aktueller Kulturwissenschaften und einer immer verschwommener werdenden Sachlage beim zu beobachtenden Objekt, dem spätmodernen Menschen, der empirisch kaum mehr greifbar ist, denn: „Die Logik der Praxis [ist logisch] bis zu jenem Punkt, an dem Logischsein nicht mehr praktisch wäre." (84)

Hans-Joachim Sander kommt gleich mit sieben Fehlanzeigen daher und will gemäß Titel erkunden, „wie man der gefährlichen Profession und kritischen Berufung der Theologie ausweichen kann". Ihm fehlt der strikte *Abgesang auf Utopien* (90); im Überfluss fehlt ihm gerade die *Not des Fehlens* (91); es fehlt nicht *Weisheit*, sondern *Wissen* (92); es fehlt die *Autorität* eines Papst Franziskus, der sich einfach in säkularen Fragen klar verortet, anstatt zuerst die Kirche zu reformieren (93); es fehlt an *Urbanität* (94) und an *Säkularität* (95) und schließlich *Relativität*, also ein Ende der von der kirchlichen Hierarchie der Theologie abverlangten Glaubens-Bestätigungs-Diskurse.

Der Beitrag *Michael Rasches* nimmt sich zunächst in einem Band mit so viel Alltags- und Erfahrungsbezogenheit befremdlich aus, will er doch „Möglichkeiten einer hermeneutischen und dekonstruktiven Theologie" ausloten. Doch spätestens wenn er feststellt, dass „die theologische Reflexion der religiösen Erfahrungen [...] nicht möglich [sei] ohne Abstraktion, ohne Vereinheitlichung dessen, was sich plural darbietet" (100), erleuchtet er den Kollegen doch einen blinden Fleck, denn auch der Theologie stellt sich natürlich die von Gadamer unnachahmlich attestierte hermeneutische Grundfrage nach einer Übersetzung zwischen dem „inneren Wort" einer fälschlich angenommenen „reinen Subjektivität" und dem „äußeren Wort" der zwischenmenschlichen – und d.h. auch wissenschaftlichen – Kommunikation (98ff). Also soll Derrida'sche Dekonstruktion (105ff) über eine negative Theologie hinaus fruchtbar gemacht werden – kein ganz neuer Gedanke, verweist doch der Vf. selbst auf die erste deutschsprachige Diss. mit genau dieser Intention – sie erschien vor 20 Jahren.

Ottmar Fuchs trägt leider nur eine Fortsetzung seiner allseits bekannten „Theologie der Klage" unter neuem Titel zu dem Band bei („Ist Gott ein ‚A ...'? Zur Lücke ungeschönter alltagssprachlicher Gotteskritik").

Michael Schüßler will überhaupt kein Ganzes, nur dem nämlich könnte etwas fehlen, stellt also gleich das Projekt des Bandes infrage, wenn er „dekonstruktives Zeitdenken", „Ungewissheitsgewissheit" und die „Bewohnbarkeit" so mancher Leerstelle einklagt (143). Papst Franziskus und Michel Foucault stehen Pate, wenn nun die freimütige Rede – altkirchlich *parrhesia*, die seit der Spätantike von der kontrollierenden Pastoralmacht (Foucault) und heute von der Verführungskraft der Medien konterkariert wird – neu entdeckt werden soll.

Regina Ammicht Quinn legt wieder einen Schwerpunkt auf den (weiblichen) Körper und zwar vor dem Hintergrund des strikten kirchlichen Verbotes eines Schwangerschaftsabbruchs.

„Für die Theologie und Kirche geht es damit um zweierlei: eine kritische Umkehr von Symbolsystemen und das Herstellen von Räumen der Gnade. [...] Der Gott, den Jesus Vater nennt, hat kein Interesse daran, durch die äußerliche Reinheit die Moralität der Menschen zu überwachen." (188f)

Erstaunlicherweise als einzige Vf.in des Bandes spricht *Stefanie Knauß* „das theologische Engagement mit Kultur ([...] als jene menschliche Aktivität, durch die Menschen in ihrer Existenz implizit oder explizit Sinn stiften)" als Leerstelle der Theologie an (193). Vor dem Hintergrund des Konzilsdokumentes *Gaudium et Spes* sieht sie eine zweite Leerstelle in der „Auseinandersetzung mit dem Subjekt in seiner konkreten Situiertheit in einer theologischen Anthropologie, die

Aspekte dieser Situation wie Körper, Geschlecht, Sexualität, Klasse, Ethnie usw. mit einbezieht und ihre abstrakten metaphysischen Konzepte (Sünde, Freiheit usw.) in diese Kontexte hinein übersetzt" (194). Nach an zwei Filmen explizierten Überlegungen über die Darstellung ganzer und fragmentierter Körper kommt Knauß zu weiterführenden Schlussfolgerungen: Die kirchliche Verehrung fragmentierter Körper als Reliquien und des gebrochenen Brotes als Sakrament lege exemplarisch Ressourcen des Dialoges zwischen zeitgenössischer Kultur und Theologie offen, die bei Weitem nicht ausgelotet seien, auf keinen Fall aber im Zuge einer weiter fortschreitenden Selbst-Ghettoisierung von Theologie und Kirche unterbunden werden dürften (203ff).

Überraschend bringt der Band erst gegen Ende eine der beiden Quellen der Offenbarung, *die hl. Schrift* ins Spiel, während die zweite, *die Tradition,* insgesamt merkwürdig unsichtbar bleibt – offenbar wird ihr nach leidigen Erfahrungen mit einem auf das 19. Jh. enggeführten Traditionsbegriff nur mehr wenig zugetraut. *Joachim Kügler* bringt zunächst Geschichte und Methode des Fachs, lässt sich dann aber zu einer scharfen Verhältnisbestimmung von Theologie, Lehramt und *sensus fidelium* hinreißen: „Wenn sie dem biblischen Zeugnis widersprechen und von der Mehrheit des Gottesvolkes ignoriert werden, können [Äußerungen des Lehramtes, J. V.] nicht unfehlbar sein, weil sie allenfalls behaupten, Lehre der Kirche zu sein, es in Wahrheit aber gar nicht sind." (211) Seine Kollegin *Maria Neubrand* fordert die Einrichtung von Bibelschulen, um die bis heute uneingelöste Forderung des Konzils nach Mündigkeit und leichtem „Zugang zur Heiligen Schrift" (DV 22) endlich zu erfüllen und die Verstellung dieses Zugangs durch ihre eigene Disziplin zu überwinden.

„Kirchenrecht ist [...] ein Recht, [...] dessen Inhalt sich [...] aus der Offenbarung [herleitet], und dessen Ziel nicht nur das innerweltliche, sondern auch das geistliche Wohl des Menschen ist. [...] Heilung und Barmherzigkeit steigen zu ausschlaggebenden Gesichtspunkten auf. Kein Wunder also, wenn das Recht der Kirche als Recht der Gnade, des Erbarmens und der unbedingten Versöhnung anzusehen ist [...]." (240f)

Sabine Demel, für eine eigenständige Auslegung des CIC bekannt, macht in ihrem die externen Beiträge des Bandes abschließenden Beitrag noch einmal deutlich, wie anders Recht gesprochen werden könnte, wenn es sich nicht aus dem Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils in ein Ghetto verabschiedet hätte. Dass dies nicht notwendig war, zeigt Demels Beitrag einmal mehr. Ob die aktuelle päpstliche Einforderung von Freiheit, Respekt, Menschlichkeit, Liebe und Barmherzigkeit daran etwas ändert, werden die nächsten Jahre zeigen.

Auch wenn der Sammelband manch Amorphes, teilweise Abseitiges bietet, erfüllt er doch – v. a. in den Beiträgen der Vf.innen – insgesamt die im Titel geweckten Erwartungen. Es entsteht das Bild einer selbstbewussten, der Tradition allerdings und durch sie der hl. Schrift und dem Kirchenrecht partiell entfremdeten praktischen und systematischen Theologie, der, wie dies jüngst auch der em. Bischof von Mainz betont hat, eine Theologie der Leiblichkeit und der an den Leib gebundenen Vollzüge von Solidarität und Freiheit, ja Liebe, dringend fehlt. Dabei wird diese v. a. von französischen Grenzgänger/inne/n zwischen Theologie, Philosophie und Psychoanalyse wie Julia Kristeva, Michel de Certeau oder Jean Luc Marion, um nur die Wichtigsten zu nennen, längst geboten. Doch die Fixierung der Theologie auf den deutschsprachigen philosophisch-theologischen Diskurs, v. a. der nüchternen Doyens Habermas und Rahner, hält an und verhindert die Erschließung v. a. frankophoner Quellen, die beispielsweise dem nach wie vor verkannten Hans-Urs von Balthasar noch selbstverständlich waren.

Frankfurt a. M. Joachim Valentin

Dogmatik

Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik, hg. v. Julia Knop / Magnus Lerch / Bernd J. Claret. – Regensburg: Pustet 2015. 439 S., geb. € 34,95 ISBN: 978-3-7917-2664-9

Die aus Anlass seines 65. Geburtstages zu Ehren von Karl-Heinz Menke vorgelegte Festschrift will die Fruchtbarkeit des theologischen Denkens des Bonner Dogmatikers darstellen und entfalten: Bei M. „wird deutlich, dass es in der Theologie nicht um ein Lehrgebäude geht, sondern um Jesus Christus, der die Wahrheit in Person ist und nur im Glauben erfasst werden kann", so fasst *Friedrich Kardinal Wetter* in seinem Geleitwort den Kern des Denkens M.s zusammen. Thematisch orientieren sich die von Schülern, Kollegen, Weggefährten und Diskurspartnern verfassten Beiträge des vorliegenden Bandes an den Hauptwerken M.s *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* sowie *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus.* Diese Werke spiegeln sich in den beiden Hauptteilen der Festschrift unter den Titeln „Personale Offenbarung" und „Sakramentale Gegenwart" und ihren insgesamt 17 Beiträgen wider, die die theologische Position M.s nachzeichnen und mit ihr auch kritisch ins Gespräch kommen wollen. M. arbeitet heraus, dass die Offenbarung und die stets sakramental vermittelte, bleibende Gegenwart Gottes und sein Handeln in der Welt einen „soteriologische[n] Universalitätsanspruch und epistemologischen Wahrheitsanspruch" bedeuten, die „philosophische Anforderungen an den Dogmatiker mit sich" bringen (12).

Die Hauptteile des vorliegenden Werkes „werden daher propädeutisch eingeleitet" (ebd.): Der erste Teil „Personale Offenbarung" wird von *S. Wendel* mit einer Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen moderner Gottesrede eröffnet („Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann" [17–46]). Am Beginn des Teils „Sakramentale Gegenwart" stehen Überlegungen zu den philosophischen Voraussetzungen eines sakramentalen Verständnisses der Wirklichkeit (*B. Irlenborn*: „Repräsentation, Realismus und Antirealismus" [251–276]).

Schon die anspruchsvollen Titel der weiteren Beiträge zeigen, dass das Werk einen eindrücklichen Durchgang durch zentrale, aktuelle und nicht selten kontroverse Themen der Christologie und Gotteslehre darstellt: Der Teil „Personale Offenbarung" bietet: „Karl-Heinz Menkes Trinitätstheologie als ‚Begriff' der Selbst-Offenbarung Gottes" (*M. Schulz*); „Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dogmatisches Kriterium für die Terminologie der Trinitätslehre. Christologische Auswege aus trinitätstheologischen Sackgassen" (*G. Essen*); „Kenosischristologie. Strukturen und Probleme" (*Th. Marschler*); „Jesus als Gott der Sohn? Eine Auseinandersetzung mit der Christologie von Karl-Heinz Menke" (*K. von Stosch*); „Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes. Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpper und Karl Rahner" (*M. Lerch*); „Stellvertretung und Solidarität. Versöhnung und Befreiung. Zur Diskussion soteriologischer Paradigmen" (*J. Knop*), „‚... gestorben für unsere Sünden'. Stellvertretung ohne Sühnetod?" (*H. Verweyen*); „Unversöhnt in alle Ewigkeit? Hartmut Langes Novelle ‚Das Konzert' und die Hoffnung auf Versöhnung" (*J.-H. Tück*).

Im zweiten großen Teil des Werkes „Sakramentale Gegenwart" sind Beiträge vereint, die in einem weiten Sinn das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Handeln, aber auch verschiedene Dimensionen des gelebten Glaubens thematisieren: „Gottes sakramental wirksame Wirklichkeit. Beobachtungen zum Theoriestatus des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses im Theologiekonzept von Karl-Heinz Menke" (*Th. P. Fößel*); „Gottes Wirken in der Welt. Anstöße aus Theologie und Metaphorik" (*S. Pemsel-Maier*); „‚Mitvollzug der Inkarnation'. Zu Karl-Heinz Menkes Option im gegenwärtigen Theodizee-Diskurs und einer der christlichen Theologie inhärenten Gefahr" (*B. J. Claret*); „‚Alleinwirksamkeit Gottes' oder ‚direkte Proportionalität'? Zur ‚Sakramentalität' als möglicher lutherisch-katholischer Grunddifferenz" (*M. Lersch*); „Glaube, der sich bildet. Zur freiheitstheoretischen Begründung religiöser Bildung" (*P. Platzbecker*); „Zeugnis für die Wahrheit. Franz Jägerstätter und die Frage des Gewissens auf dem II. Vatikanischen Konzil" (*M. Scheuer*); „‚Was ich bin, das gebe ich dir'. Anmerkungen zum christlichen Unterschied in der Liebe" (*G. von Lengerke*).

Somit werden in einer Fülle anspruchsvoller Diskurse die Grundthemen der Theologie M.s entfaltet und weitergeführt. Claret arbeitet als „Herzmitte des Denkens" M.s heraus, dass es „darum geht, Gott als unbedingte, [...] als absolute Liebe (Trinität) zu verstehen" (334), die sich in der Inkarnation letztgültig offenbart hat. Die sich hier zeigende Unbedingtheit zeigt mit dem – so Claret – „recht kühn" (337) formulierten Wort M.s, dass „die Wahrheit [...] allein Jesus Christus" (338) ist. Die Erlösung in und durch Christus gipfelt allerdings geschichtlich-konkret erst in der Kirche, die sich so als heilsnotwendig erweist und kommt erst im konkreten „Mitvollzug der Inkarnation" (338, Anm. 83) ans Ziel. Schulz charakterisiert M.s Christologie und Soteriologie als „ausgezeichnet durch ihre begründungstheoretische Tiefe und ihre trinitätstheologische Höhe" (71). Von Stosch sieht „die größte Herausforderung für Menkes Christologie [...] in den Folgerungen seiner Überlegungen für die Trinitätstheologie" (146). Von Stosch interpretiert die Position M.s dahingehend, dass „der innertrinitarische Logos sich in einem eigenen Freiheitsentschluss dazu entschließt, der Mensch Jesu von Nazaret zu sein" (ebd.), was eine „eigene menschliche Freiheit" des Menschen Jesus von Nazaret ausschließen würde (ebd.). Von Stosch nimmt in der Diskussion dieser These kritisch einen Diskurs von G. Essen und M. Striet u. a. über die Freiheit Gottes auf. Er plädiert dabei dafür, „der innertrinitarischen Spekulation eine Grenze zu setzen und ganz im Sinne der Tradition nur die Beziehungswirklichkeit Gottes zu entfalten, nicht aber sein Sein jenseits seiner Relationalität" (149). Im Denken M.s findet er „jedenfalls vielversprechende Ansätze für diesen etwas bescheideneren Weg in der Trinitätstheologie" (ebd.). Als hochaktuell – nicht zuletzt angesichts des nachsynodalen Schreibens *Amoris laetitia* von Papst Franziskus – erweist sich die Reflexion von Scheuer über die existentielle Dimension des Gewissens, die er anhand des Lebens- und Glaubenszeugnisses des von den National-

sozialisten 1943 hingerichteten seligen Franz Jägerstätter entfaltet, wobei er engagiert für „Mut zum Gewissen" (416) plädiert. Scheuer hebt hier zu Recht auch hervor, dass in der „Beurteilung der Freiheit des Menschen, des Gewissens und der Religionsfreiheit [...] der wirkliche Dissens zwischen dem II. Vatikanischen Konzil und der Priesterbruderschaft Pius X." besteht (413).

Wie schon diese wenigen, notgedrungen exemplarisch bleibenden Hinweise zeigen, ist das umfangreiche vorliegende Werk ein sehr anregender Einblick in die „Brennpunkte" aktueller christologischer und kirchlicher Diskussion. Der Band beschränkt sich allerdings – von seiner Funktion als Festschrift her gut nachvollziehbar – auf Vf. aus dem Bereich römisch-katholischer Theologie. So wäre z. B. ein Blick auf die ausgeprägt heilsökonomische Dimension orthodoxer Theologie nicht nur angesichts der aktuellen und schwierigen Diskussion über „Barmherzigkeit" eine hilfreiche Ergänzung der angesprochenen Themen. Insgesamt ist der Band mit seiner Fülle aktueller Diskurse eine wichtige Quelle für einen exemplarischen Überblick über den aktuellen Stand christologischer Forschung und die Vielfalt einander durchaus kontrovers gegenüberstehender theologischer Positionen, die innerhalb der wohltuenden Mannigfaltigkeit der katholischen Theologie sich gegenseitig bereichernd ihren je eigenen Ort haben.

Fulda Gregor Predel

The Oxford Handbook of Christology, hg. v. Francesca Aran Murphy. – Oxford: Oxford University Press 2015. (XVII) 670 S., geb. £ 95,00 ISBN: 978–0–19–964190–1

Ein christologischer Sammelband, der für sich in Anspruch nimmt, „die folgenden Generationen von Theologiestudenten auf zuverlässige Weise zu informieren" (1; Übersetzung: K.-H. M.), lässt aufhorchen. Die Hg.in Francesca Aran Murphy, Dozentin an der Univ. of Notre Dame du Lac (Notre Dame, Indiana) und Vf.in eines Werkes „über die Schönheit Jesu" (*Christ the Form of Beauty*: A Study in Theology and Literature, London 1995), bemerkt in ihrer Einführung (1–5): „Die zugleich glänzend und gründlich geschriebenen Kapitel über den biblisch bezeugten Christus, die geradezu brillanten Beiträge zur patristischen und mittelalterlichen Christologie, die zugleich solide und erfrischend erhellende Erklärung der Reformation, die herausragenden Analysen zur modernen und postmodernen Christologie, die von Esprit und Genialität bestimmte Würdigung der Bildchristologie und die sprachanalytischen Beiträge zur Grammatik der Christologie, all das wird vielen Studenten bei ihrer Examensvorbereitung und beim Abfassen von Hausarbeiten behilflich sein." (1) So viel Selbstlob drängt den Rez.en in die Rolle eines Spielverderbers. Doch „fair play" gibt es in Sport und Wissenschaft nicht ohne das Contra der Kritik.

Von den insgesamt 39 Beiträgen des Sammelbandes widmen sich lediglich sechs der biblischen Grundlegung (Teil I: „The Bible"; 9–102). Das ist kein Zufall. Denn es wird auf jeden Überblick über die Leben-Jesu-Forschung ebenso verzichtet wie auf eine Differenzierung zwischen den Christologien der einzelnen Evangelisten und des Corpus Paulinum.

Der Jesuit *Paul Mankowsky* – Hg. einer Bibel (*Didache Bible*), die durch entsprechende Anmerkungen die Treue des *Katechismus der Katholischen Kirche* zur Heiligen Schrift erklärt – eröffnet den biblischen Teil mit einem Bekenntnis zum Charakter der gesamten Bibel als Wort Gottes („Language, Truth and Logos" [9–20]). Der Dominikaner *Olivier-Thomas Venard* – Dozent für biblische Hermeneutik an der École biblique in Jerusalem – verteidigt die christologische Einheit von AT und NT („Christology from the Old Testament to the New" [21–38]). Er spricht von einem christologischen Bedeutungsplus der atl. Texte selbst und wendet sich gegen die These von der christologischen Vereinnahmung des ursprünglichen Textsinnes durch die Evangelisten. Ohne sich mit den reichlich vorhandenen Gegenargumenten auseinanderzusetzen, behauptet er: „Die Verleiblichung des göttlichen Wortes in der Heiligen Schrift ist nicht weniger konkret als die Inkarnation desselben Wortes in der Person Jesu Christi." (35)

Ein für den Dialog mit dem Judentum bedeutsames Thema greift der aus Polen stammende Exeget *Gregory Glazov* („Jewish Suffering and Christology in Pauline and Recent Papal Thought" [39–54]) auf. Seine Exegese von Röm 9–11 spricht dem Judentum auch nach dem Christusereignis eine universale Bedeutung zu und erklärt das Leiden des auserwählten Volkes als Integral des Leidens Christi.

Drei Bibliker behandeln das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Der in Baltimore lehrende Methodist *Michael J. Gorman* („The Work of Christ in the New Testament" [72–86]) geht der Frage nach, wie strenge Monotheisten zur Bezeichnung Jesu als Kyrios gelangen konnten. Und der in Cambridge beheimatete Bibelwissenschaftler *Markus Bockmuehl* („The Gospels on the Presence of Jesus" [87–104]) widmet sich der Verhältnisbestimmung von Inkarnation und Inspiration. Besonders provokant erscheinen die Thesen des Anglikaners *Richard J. Bauckham* („The Gospels as Testimony to Jesus Christ: A Contemporary View of their Historical Value" [55–71]), da er mit ähnlichen Argumenten wie in Deutschland Klaus Berger für den historiographischen Charakter des Johannesevangeliums plädiert. Er identifiziert den Lieblingsjünger Jesu mit dem Vf. des vierten Evangeliums und erklärt alle kanonischen Evangelien als Zeugnisse von Augenzeugen. Gestützt z. B. auf Papias, vermutet Bauckham, Markus habe die Erinnerungen des Petrus noch zu dessen Lebzeiten aufgeschrieben.

Reichlich unvermittelt folgt auf den biblischen der patristische Teil („Patristic Christology" [103–166]). Denn es fehlt ein Aufsatz zum Problem der Übersetzung biblischer Kategorien in die Sprach- und Denkwelt der griechischen Philosophie. *Khaled Anatolios* – Vf. einer umfangreichen Studie mit dem Titel *Retrieving Nicaea* – fasst die wichtigsten Ergebnisse der um Arius und Apollinaris kreisenden Kontroversen zusammen („Christology in the Fourth Century" [103–120]). Und der russisch-orthodoxe Theologe *Andrew Louth* – bekannt geworden durch seine Arbeiten über Maximus Confessor – bietet einen knapp gefassten Überblick über die postchalkedonische Christologie des Ostens bis zu Johannes von Damaskus („Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene" [139–153]). Als Meisterwerk darf der Vergleich zweier Denkformen bezeichnet werden, den der mit dem Ratzinger-Preis ausgezeichnete Jesuit *Brian E. Daley* unter dem Titel „Antioch and Alexandria" (121–138) verfasst hat. Ähnlich brillant: Die von *Norman Russell* („The Work of Christ in Patristic Theology" [154–166]) gebotene Analyse der Begriffe ἀνακεφαλαίωσις, ἀποκατάστασις, μέθεξις und θείωσις, mit deren Hilfe die griechischen Väter das Erlösungswerk Jesu Christi als heilsnotwendig erklären.

Der dritte Teil des Sammelbandes („Mediaeval Christology" [167–264]) beginnt mit einigen Aufsätzen zur ästhetischen Christologie. In den Christus-Ikonen der Ostkirchen – so zeigt der Dominikaner *Aidan Nichols* („Image Christology in the Age of the Second Council of Nicaea" [169–182]) in seiner Darstellung des v. a. vom Islam evozierten Bilderstreites – begegnet der Gläubige nicht der subjektiven Interpretation eines Künstlers oder Theologen, sondern den Szenen des Lebens Jesu, in denen sich das erlösende Handeln Gottes offenbart hat. Die Christus-Ikonen der Ostkirchen setzen voraus, dass sich die Einzigkeit der Person des Erlösers nicht unter dem Mantel der menschlichen Natur oder der Alltäglichkeit der menschlichen Existenz *verbirgt*, sondern im Gegenteil durch das wahre Menschsein Jesu *offenbart* wird. Hier exakt tut sich ein unüberbrückbarer Graben zwischen dem Jesus des Islam und dem Christusglauben der Kirche auf. In einem Beitrag mit dem Titel „The Islamic Christ" (183–198) erklärt der an der Univ. of Notre Dame du Lac lehrende Islamwissenschaftler *Gabriel Said Reynolds* nicht nur das Jesus-Bild des Koran, sondern auch die Entwicklung dieses Bildes in der Geschichte der Interpretationen des Koran. Während Reynolds einen gut informierenden Überblick vermittelt, enttäuscht der folgende Aufsatz („Seeing double. The Crucified Christ in Western Mediaeval Art" [215–232]) über das Kreuz als Christusbild. Abgesehen davon, dass die anglikanische Literaturwissenschaftlerin *Alison Milbank* kein Wort über die Gründe verliert, die das Kreuz zum Erkennungszeichen der Christen werden ließen, beschränkt sie sich auf ein bloßes Beschreiben ausgewählter Beispiele, ohne den christologischen Hintergrund der von ihr profilierten Typen auszuleuchten.

David S. Hogg – Prof. an der konfessionsübergreifenden Beeson Divinity School (Samford) – fasst auf 15 S. („Christology: The ‚Cur Deus Homo'" [199–214]) sein lesenswertes Buch über Anselm von Canterbury zusammen. Ihm geht es weniger um die Christologie seines Helden als vielmehr um eine sozial- und mentalitätsgeschichtliche Erklärung der Satisfaktionstheorie. Er hinterfragt die Herleitung des Anselm'schen Äquivalenzdenkens aus der germanischen Rechtstradition und entwickelt die These, Anselm habe die Mitte des Christentums gegen Anfragen und Zweifel der Juden und mindestens ebenso der Muslime verteidigt. Hogg vermutet, dass Anselms Gesprächspartner Boso bei der Ausrufung des ersten Kreuzzuges in Clermont anwesend und über Fragen der Muslime an das Christentum gut informiert war.

Im Unterschied zu Hogg vermitteln die Vf. der beiden Abhandlungen zur Christologie des Aquinaten („The Christology of Thomas Aquinas" [233–249]) und zu den Sühne-Christologien des Hoch- und Spätmittelalters („Late Mediaeval Atonement Theologies" [250–264])

solides Überblickswissen. *Joseph Wawrykow* verbindet mit einer Einführung in das Denken des Aquinaten eine theologiegeschichtliche Einordnung der thomanischen Christologie (Betonung der wahren Menschheit Christi bei gleichzeitiger Behaftung mit den Folgeproblemen des sog. Neuchalkedonismus). Und dem in Irland lehrenden Mediävisten *Rik van Nieuwenhove* gelingt ein guter Überblick über die Erklärung der Heilsnotwendigkeit des Leidens Christi bei Thomas, Bonaventura, Duns Scotus, Ockham und Jan van Ruusbroec (über dessen Mystik er 2003 eine viel beachtete Monographie veröffentlicht hat).

Der vierte Teil („Reformation and Christology" [265–344]) des chronologisch gegliederten Sammelbandes vereinigt fünf Aufsätze zur Christologie Luthers und Calvins, zur Christologie des 17. Jh.s und zur vornehmlich deutschsprachigen Christologie nach Lessing und Kant. Um dies gleich vorweg zu sagen: Die Schwäche dieses Teils liegt in der mangelnden geistesgeschichtlichen Einordnung der behandelten Einzelphänomene. Der Beitrag des im Kreis der Luther-Forscher eher unbekannten *Brian Lugioyo* mit dem bezeichnenden Titel „Martin Luther's Eucharist Christology" (267–283) beginnt mit der Feststellung: „Der primäre Ort aller christologischen Reflexion war zu allen Zeiten der Kirche das Gebet. Nie war diese Feststellung wahrer als im 16. Jahrhundert. Die protestantische Reformation war eine christologische Kontroverse am Altar. Unter Protestanten wurde diese Tatsache nicht selten vergessen. Aber für Martin Luther war der Altar der genuine Ort, von dem aus der lebendige Christus seine Kirche immer wieder mit seiner Gegenwart konfrontiert. Luthers Christologie ist durch und durch doxologisch." (267). Man muss nicht gegenteiliger Meinung sein. Aber es stellt sich doch die Frage, ob man ohne ein Wort zu den nominalistischen Lehrern, zur Mystik des Spätmittelalters („Devotio moderna") und zu Phänomenen wie dem der zeitgenössischen Buß- und Ablasspraxis Luthers Christologie charakterisieren kann. Lugioyo leitet alles aus Luthers Darstellung des Messopfers als Opfer der Kirche ab. Hier liegt seiner Meinung nach der Grund für die reformatorische Gegenthese einer exklusiv verstandenen Satisfaktion Christi. Hier auch sieht Lugioyo den Grund für die stark alexandrinisch gefärbte Lehre des Reformators über die Mitteilung bestimmter Idiomata der göttlichen Natur an die menschliche Natur des Erlösers.

Ähnlich einseitig wie Lugioyo argumentiert *Randall C. Zachman* in seinem Beitrag zur Christologie Calvins („The Cristology of John Calvin" [284–296]). Ohne die Wurzeln von Calvins Denkweise geschichtlich und vergleichend zu erklären, bietet der Vf. auf 12 S. eine Zusammenfassung von Schöpfungslehre, Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie. Die Deus-absconditus-Lehre Calvins, die alexandrinische Schlagseite seiner Zwei-Naturen-Lehre und der Voluntarismus seiner Gnadenlehre werden zugunsten eines Punktes relativiert, in dem der Genfer Reformator sich positiv vom Antijudaismus Augustins und Luthers abhebt. Denn weil er Gesetz (Aufdeckung der Sünde) und Evangelium (Offenbarung der Gnade) als Einheit versteht, vermeidet er die These von der Substitution der Torah durch das Evangelium.

Der Kirchenhistoriker *Mark W. Elliot* („Christology in the Seventeenth Century" [297–314]) hat sich der schwierigen Aufgabe unterzogen, auf wenigen Seiten nicht nur die protestantische Christologie der Sozinianer und Arminianer, der frühen Kenotiker und des Pietismus, sondern auch noch die gegenreformatorische Christologie von Bellarmin, Vázquez und Suárez, der Jansenisten und der Bérullianer zu charakterisieren. Als Gemeinsamkeit auf beiden Seiten erscheint ihm die Reduzierung des Menschseins Jesu auf ein bloßes Mittel oder Werkzeug des göttlichen Logos. Während Elliot die deutschsprachige Literatur in außergewöhnlichem Umfang berücksichtigt, trifft das Gegenteil ausgerechnet auf den Beitrag zu, der Kant und Hegel gewidmet ist. Der in Chicago lehrende Sprachanalytiker *Kevin Hector* beschränkt sich in seinem Aufsatz („Christology after Kant" [315–327]) über die nachkantische Christologie auf lexikalische Basis-Informationen über Kant und Hegel, ohne wenigstens an einem Beispiel die Gefährdungen und die Chancen einer den Deutschen Idealismus rezipierenden Christologie zu erklären.

Der nach Meinung des Rez.en beste Beitrag des vierten Teils stammt aus der Feder des in Aberdeen lehrenden Kanadiers *Philip G. Ziegler* („The historical Jesus and Christology from David Friedrich Strauss to Käsemann" [328–344]). Ausgehend von der Frage, warum die Unterscheidung des historischen Jesus vom Christus des Glaubens für jede Christologie konstitutiv ist, erklärt er die v. a. von David Friedrich Strauss, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch ausgelösten Kontroversen zwischen Martin Kähler und Wilhelm Hermann, zwischen Bultmann und Käsemann. Studenten, die seinen Beitrag lesen, dürften verstanden haben, warum das Thema der Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und geglaubtem Christus jedem Neuentwurf aufgetragen ist.

Teil V („Modern and Postmodern Christology" [345–457]) verbindet drei Aufsätze zur jüngeren Kenosis-Christologie und zur Christologie von Schleiermacher, Pannenberg, Bulgakov und Balthasar mit Abhandlungen über die Wechselwirkung von Christologie und Spiritualität (*Raymond Gawronski*); über die kritische Durchleuchtung der christologischen Tradition im Kontext der Gender-Debatte (*Michele M. Schumacher*) und über die Inkulturation des christlichen Glaubens in China (*K.K. Yeo*) und in Afrika (*Diane B. Stinton*).

Die beiden Abhandlungen des als Assistent der Hg.in arbeitenden Nachwuchswissenschaftlers *Troy A. Stefano* („Christology from Lessing to Schleiermacher" [347–361] und „Christology after Schleiermacher: Three Twentieth-Century Christologies" [362–377]) bieten einen problemorientierten Überblick über bedeutende Entwürfe des 20. Jh. s. Der Vf. erklärt die Trinitätslehre als Schlüssel zu jeder Christologie, welche die Spannung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens, zwischen Aszendenz- und Deszendenzchristologie aushält. Leider fehlt in der Abteilung „20. Jahrhundert" ein wenigstens summarischer Aufsatz zur Christologie Karl Barths und zu der Karl Rahners. Diese Fehlanzeige aber kann die ausgezeichnete Qualität der von Stefano gebotenen Analysen nicht schmälern.

Teil VI („Imagining the Son of God in Modernity" [461–518]) gilt der Christusdarstellung in Musik (*Calvin Stapert*), Film (*Robert Barron*), Literatur (*Rowan Williams*) und bildender Kunst (*Lawrence Cunningham*). Der em. Erzbischof von Canterbury leitet seine Literaturanalyse mit einigen Bemerkungen zur narrativen Theologie ein, beantwortet aber nicht die Frage nach der Bedeutung der von ihm analysierten Erzählungen für die Theologie. Doch ein christologisches Handbuch sollte sich nicht darauf beschränken, den Einfluss des christlichen Glaubens auf die Kultur zu dokumentieren oder die Zeitbedingtheit bestimmter Glaubensvorstellungen berühmter Künstler zu untersuchen. Man kann die These vertreten, dass Kulturschaffende da, wo sie ihren Glauben zum Ausdruck bringen oder gar ausdrücklich Bezug nehmen auf den biblisch oder kirchlich bezeugten Christus, zum „locus christologicus" werden. Doch statt diese These zu begründen, bieten die genannten Beiträge kaum mehr als einen bunten Strauß von Jesus-Bezügen oder Jesus-Bildern der Musik (Haydn, Beethoven, Berlioz, Liszt), des Films (Babettes' Feast, The Shawshank Redemption, Gran Torino), der Literatur (Dostojewskij, McCullers, White, Graves, Kazantzakis, Bulgakov, Prescott, Mason) und der bildenden Kunst (Caravaggio, Rubens, Velazquez, de la Tour, Rembrandt, Hunt, Nolde, Chagall, Rouault, Eichenberg, Dalí, Epstein, Spencer, Matisse).

Der siebte und letzte Teil des Sammelbandes („The Grammar of Christology: Christological Norms" [519–648]) erscheint wie das Sammelbecken von Beiträgen, die den Eindruck eines historisierenden oder konfessionellen Relativismus entkräften sollen. Allerdings ist der Titel „Grammatik der Christologie" missverständlich. Denn er nährt die wahrscheinlich abwegige Vermutung, die Hg.in verstehe die christologischen Dogmen im Sinne Wittgensteins als bloße Grammatik eines Sprachspiels.

Die Frage, warum der Aufsatz des in Washington lehrenden Kapuzinerpaters *Thomas Weinandy* („The Doctrinal Significance of the Councils of Nicaea, Ephesus and Chalcedon" [549–567]) über die ersten Konzilien nicht in Teil II, sondern in Teil VII eingeordnet wurde, ist schnell beantwortet. Denn diesem Beitrag geht es nicht um geschichtlich bedingte Hintergründe oder gar um Problemlösungen, sondern ausschließlich um die Definitionen der genannten Konzilien. Nirgendwo wird die Herkunft oder Problematik der griechischen Begriffe ausgeleuchtet. Weinandy erklärt das Attribut ὁμοούσιος (von ihm durchgängig im Akkusativ zitiert), ohne zu erwähnen, dass die Übersetzung mit „gleichen Wesens" ditheistisch und dass die Übersetzung mit „eines Wesens" modalistisch missverstanden werden kann. Und zu dem Problem eines von der Subjektphilosophie veränderten Personbegriffs genügt ihm die Bemerkung: „Nicht selten wird heutzutage gesagt, dass Jesus kein wahrer Mensch sei, wenn er nicht auch menschliche Person sei. Doch dieser Einwand steht in Widerspruch zum Konzil von Chalkedon, das doch ausdrücklich gesagt hat, dass Jesus wahrer Mensch war." (565)

Zwei weitere Aufsätze des Barth-Spezialisten *Kenneth Oakes* („Normative Protestant Christology" [568–581]) und des in Bordeaux beheimateten Dominikaners *Gilbert Narcisse* („What makes a Christology Catholic?" [582–595]) antworten auf die Frage, was eine protestantische und was eine katholische Christologie charakterisiert. Beide sehen in der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche den entscheidenden Unterschied.

Zu den weiteren Abhandlungen des Schlussteils: (a) Der aus Krakau stammende Bonaventura-Spezialist *Robert J. Wozniak* („The Christological Prism: Christology as Methodological Principle" [519–530]) beschreibt die Bindung der Christologie an die Trinitätstheologie als Grundvoraussetzung jeder orthodoxen Christologie. – (b) Der in Cambridge lehrende Neutestamentler *Simon Gathercole* („The Christ of the Canonical Gospels and the Christs of the Apocryphal Gospels" [531–548]) versucht die Frage zu beantworten, was die Christologien der ntl. Evangelien von jenen der Apokryphen unterscheidet. – (c) Der in Bristol lehrende Katholik *Gavin D'Costa* („Christology and World Religions: A Systematic Perspective" [596–610]) unterstreicht die Unvereinbarkeit jeder konzilstreuen Christologie mit der Pluralistischen Religionstheologie. – (d) Der in St. Andrews lehrende Barth-Spezialist *John Webster* („The Place of Christology in Systematic Theology" [611–627]) erklärt die chalkedonische Christologie als die kriterielle Mitte jeder systematischen Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens.

Die von der Hg.in ausgewählten Vf. bieten – von den oben herausgestellten Ausnahmen abgesehen – entweder eine Zusammenfassung ihrer je eigenen Forschung oder eine nicht selten originelle, aber in demselben Maße einseitige Behandlung einzelner Fragestellungen oder Werke. Und das unter der offensichtlichen Vorgabe, in ein für Studenten geschriebenes Handbuch gehörten keine Fußnoten. Wer Zusammenfassungen umfangreicher Werke der beteiligten Vf. sucht, findet in dem hier besprochenen Sammelband die entsprechenden Aufsätze. Aber Studenten, die ihr Examen über Christologie vorbereiten, werden thematisch geordnete Handbücher vorziehen.

Bonn Karl-Heinz Menke

Bruckmann, Florian: **In IHM erkannt: Gott und Mensch**. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels. – Paderborn: Schöningh 2014. 358 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 28), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77941–0

Vorliegende Monographie begreift sich als Versuch, Christologie in Kontinuität mit dem Judentum zu explizieren. Damit will sie einem theologischen Antijudaismus entgegenarbeiten, wie er in der Geschichte wirksam und darin für die Shoa mitverantwortlich war. Im Umkreis der Wohlmuthschule gearbeitet, sind ihre hermeneutischen Prämissen durchgängig geprägt vom phänomenologischen Denken eines Emmanuel Levinas: dem antiontologisch Ethischen, der Subjektkonstitution in der unterbrechenden Begegnung durch den (ganz) anderen und der Geheimnishaftigkeit Gottes in Mensch und hl. Schrift. Ergänzt wird dieses Setting durch christologische Zentralperspektiven Karl Rahners: seiner transzendentaltheologisch gefassten Anthropozentrik, dem Gedanken der unhintergehbaren Geheimnishaftigkeit Gottes auch im Christusereignis und v. a. der schöpfungstheologischen Fassung der hypostatischen Union als Vollendung der allgemeinen Gottesberufung des Menschen.

Vor diesem Hintergrund zeigt der Vf. in einer kritischen Sichtung der ntl. Aussagen, wie sehr das Christusereignis in den Raum des Alten Bundes hineinzustellen ist. Zu diesem Zweck erstellt er ein heilsgeschichtliches Kategoriensystem, das auch für das NT gültige „Aspekte biblischer Gottesvorstellung" (61ff) festmacht. Denn „Juden und Christen beten denselben Gott an" (62). Er nennt die Einzigkeit Gottes, seine Heiligkeit – mit Levinas als radikale „Sorge für den Anderen" gedacht (69) –, sein geschichtliches Erwählungshandeln, die Gabe der Thora und die Verheißung des Landes als Ausdruck seiner geheimnisvollen Nähe zu Israel. In Bezug auf seine Interpretation der theologischen Gestalt Jesu Christi macht sich der Vf. die Kritik der klassischen Leben-Jesu-Forschung zu eigen, die vom Verdacht einer nachösterlichen Überinterpretation in den ntl. Texten geleitet ist. Ihr billigt der Vf. den Rang eines „theologischen Meta-Diskurses" (vgl. 98) zu. Konsequenterweise bewegt sich seine christologische Relecture auf dem Boden der impliziten Christologie, die einen Jesus entdeckt, der ganz aus dem Geist des Judentums lebt, was die innere Verknüpfung seiner Verkündigung mit den wesentlichen Horizonten der „vorjesuanischen Tradition" – wie der Vf. in Bezug auf das AT formuliert – deutlich macht: das Ethische der Prophetie, die Sinaitradition, die Thora und das Gesetz, das von Jesus gerade nicht zurückgenommen wird. Letztlich sind auch die christologischen Hoheitstitel als „nachjesuanische" Deutungen der Jüngergemeinde auf den „vorjesuanischen" Horizont hin zu nivellieren, sofern Jesus diese nicht für sich in Anspruch genommen hat. Darum hat das Kreuzesgeschehen seine Ursache in Jesu Kritik am Tempelkult und nicht in seiner postulierten Messianität. Wie ntl. auch das Auferstehungsgeschehen als göttliches Offenbarungsgeschehen zu deuten ist, so gilt zumal auch für die paulinische Theologie von Gesetz und Evangelium gerade nicht, dass sie von Christus her eine Opposition aufmacht, sondern vom Abrahamsbund her einen Anschluss an die atl. Heilsgeschichte sucht. Wenn Jesus aber theologisch letztlich nicht aus der atl. Heilsgeschichte herausragt, bleibt zu fragen, warum sich Judentum und Christentum entwickelten. Dem widmet der Vf. in einem entscheidenden Teil des Buches eine Dekonstruktion der altkirchlichen Christologie und Trinitätslehre. Er macht sich dabei die These des jüdischen Religionswissenschaftlers Daniel Boyarin (*Abgrenzungen*. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums, Dortmund 2009) zu eigen, demzufolge bis in das 5. Jh. – d. h. bis Chalkedon! – eine nichtgegensätzliche (wenn auch oszillierende) und darum als judäo-christlich zu charakterisierende Glaubensvorstellung im Horizont des mittelplatonischen Logosbegriffs möglich war. Deshalb besagt auch die christliche Trinitätsreflexion hinsichtlich der Menschwerdung des Logos zunächst keinen „unüberbrückbaren Graben in der Gotteslehre" (250), sofern sie aus jenem gemeinsamen „vornizäischen" (ebd.) Logosdenken erwächst, das auch jüdisch als Interpretament von Transzendenz und Weltbezug Gottes Verwendung fand und auch hier den Gedanken eines differenzierten Monotheismus erlaubt, wie etwa in der atl. Sophiologie sichtbar wird. Die Verbindung reißt erst, wo die logoshafte Differenzierung in der einen Gottheit zur innertrinitarischen und christologischen Person eingetieft wird (vgl. ebd.). Dass dies nicht nötig wäre, zeigt sich für den Vf. auch entlang der dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen, die in die hypostatische Union von Chalkedon, gefasst als Enhypostasie, einmünden, weil gerade so die Inkarnation in Christus nicht antijüdisch zu denken wäre. Die theologische Gestalt Jesu Christi wäre phänomenologisch dann zu lesen als die Teilhabe des integralen geschichtlichen Menschen am Geheimnis Gottes, das sich in ihm aussagt. Damit wird – nun wieder mit Levinas – zugleich die ontologische Objektivität der hypostatischen Union verflüssigt in eine allgemeine Messianität des Menschlichen, das in seiner Exponiertheit zum bedürftig anderen als Spur Gottes konkret wird. Damit wird Inkarnation universalisiert und in der Vermittlung des Geistes auf alle verteilt. Aus dieser Hermeneutik ergibt sich eine Christologie, die dem Geist des jüdischen Gottdenkens nicht in antijüdischer Weise widerspricht, sondern sie ganz und gar darauf hin umkehrt. Dies führt – im Blick auf Nikaia und Chalkedon – zur zentralen These dieser Monographie: „Nicht der Glaubensinhalt, sondern die Politik der Verkündigung trennt Judentum und Christentum." (316) Weil und wenn dies so ist, ergeben sich für ein judentumaffines Christentum leitende Perspektiven wie v. a. die der Bilderlosigkeit und Kondeszenz Gottes, zuletzt aber des Bewusstseins seiner Anwesenheit im Raum des Du, in den hinein vorweg der Mensch immer schon inkarniert ist: „wir begegnen Ihm, wenn wir dem anderen geben, was er zum Leben braucht." (342)

Die Lektüre dieser hochkomplexen Schrift (nicht wenige Fehler müssen dringend korrigiert werden!) hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Zunächst ist sie als Denkversuch zu begrüßen, der auf ein (neues) Zueinander von Christentum und Judentum hinzielt bis dahin, beide Religionen auf der Ebene der Theologiegeschichte als legitime Konfessionen der einen Gotteserfahrung zu identifizieren (vgl. dazu auch P. Schäfer: *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010). Mit Rahner und Levinas sowie deren anthropologisch-gnadentheologischen bzw. phänomenologisch-ethischen Ansätzen scheint dazu auch ein guter systematischer Weg eröffnet. Zugleich bleibt die Frage, ob der Umgang mit den ntl. Texten in einem Revival der Leben-Jesu-Forschung dem Phänomen des Christusereignisses wirklich gerecht wird. Die exegetische Aufarbeitung dieser Problematik kann man nicht folgenlos übergehen.

Passau Hermann Stinglhammer

Moraltheologie / Sozialethik

Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs, hg. v. Rupert M. Scheule. – Regensburg: Pustet 2015. 175 S., kt € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2666–3

Schon wieder ein Buch zur Ethik des Lebensbeginns, mögen manche denken. Was dieser Publikation jedoch Originalität verleiht, bezeugt der Untertitel. Er verdankt sich der Einleitung zufolge dem Wunsch von Studierenden des Kath.-Theol. Seminars der Philipps-Univ. Marburg, die anlässlich des Dies academicus 2013 mit Vertretern unterschiedlicher christlicher Konfessionen deren Argumentationen zu Embryonenschutz, Schwangerschaftsabbruch und Reproduktionsmedizin diskutieren wollten. Insgesamt werden vier konfessionelle Positionen dargelegt. Den Abschluss bilden zwei Analysen hierzu, die je unterschiedlich vom Dogmatiker (und Geschäftsführer des genannten Seminars) Markus Lersch und vom theologischen Ethiker (und Hg. des Buches) Rupert M. Scheule vorgenommen werden.

Christoph Raedel referiert die freikirchliche Position einer Ethik des Lebensbeginns. Ausgehend von einer biblisch-theologischen Orientierung betont er die allen Konstitutionsbedingungen menschlichen Lebens vorgängige Anerkennung des Menschen durch Gott und das daraus resultierende „Anrecht auf Achtung seines Menschseins" (21), welches einen umfassenden Lebensschutz impliziert. Diesen konkretisiert er auf den moralischen Status und die Schutzwürdigkeit des Embryos, der auch im Zweifel erhalten bleiben muss, auf den Schwangerschaftskonflikt, bei dem durch ein reduziertes Verständnis des Selbstbestimmungsrechtes der Frau „das Moment der Selbstverletzung der Frau, das jeden Schwangerschaftsabbruch begleitet" (33), tabuisiert wird, und schließlich auf ethische Konfliktlagen der Reproduktionsmedizin, u. a. auch hinsichtlich gleich-

geschlechtlicher Partnerschaften mit Kinderwunsch, wo das „janusköpfige Gesicht" (38) der Reproduktionsmedizin besonders deutlich wird.

Die von *Miltiadis Vantsos* vorgelegte griechisch-orthodoxe Position knüpft argumentativ beim „geoffenbarten Willen Gottes" (68), wie er sich in Bibel und Tradition bezeugt, an. Demnach wird die Schutzwürdigkeit des Embryos v. a. über biblische Zeugnisse erörtert. Abtreibung widerspricht dem biblischen Tötungsverbot und entspricht somit einer Handlung, wodurch „der Wille Gottes abgelehnt und der Wille des Teufels angenommen wird" (82). Dagegen könne eine orthodoxe Ethik das homologe Verfahren der Reproduktionsmedizin, sofern hierbei „überzählige Embryonen" vermieden werden, „gemäß dem Ökonomie-Prinzip akzeptieren", da dies „eine therapeutische Intervention darstellt, die das Problem der Unfruchtbarkeit anzugehen und mögliche Probleme in der Ehe zu unterbinden sucht" (85).

Argumentativ eng aufeinander bezogen sind die beiden Beiträge des katholischen Moraltheologen *Eberhard Schockenhoff* und des evangelischen Sozialethikers *Friedemann Voigt*. Schockenhoffs leitende Frage ist, ob „es zwischen der protestantischen Ethik und der katholischen Moraltheologie schon im Ansatz grundlegende Unterschiede gibt, die dann in der Beantwortung konkreter Fragen zwangsläufig zu unterschiedlichen Ergebnissen führen" (49). Er sieht einen solchen Unterschied u. a. in der theologischen Bedeutung einer relationalen Ontologie, welche protestantischerseits oft als Gegensatz zum katholischen Substanzdenken begriffen wird. Schockenhoff bestreitet einen solchen Gegensatz, verweist aber darauf, dass die Relation Gottes zum Menschen allen anderen Relationen, die für die Entfaltung personaler Identität unerlässlich sind, vorausliegt, weshalb es ein Missverständnis sei, „erst die soziale Anerkennung durch die anderen begründe das Personsein des Menschen" (61). Für ihn behält die „in der unmittelbaren Relation zu Gott gründende Anerkennungs*würdigkeit* des Menschen im konkreten ethischen Urteil nur dann ihren vollen theologischen Nennwert, wenn der normative Schutzanspruch dem Menschen vom Ursprung seiner Existenz an zukommt und nicht von der faktischen Anerkennung durch die soziale Mitwelt in Form eines kulturellen Zuschreibungsaktes abhängig gemacht wird" (62).

Für Voigt hingegen, der zunächst darauf hinweist, dass „es *die* protestantische Ethik nicht gibt" und somit ein „Plural der theologisch-ethischen Positionen" (91) besteht, enthält die Relation Gottes zum Menschen zwar eine zentrale theologische Bestimmung des Menschen, die aber „durchaus nicht identisch mit der *biologischen* Bestimmung des Zeitpunktes, zu dem menschliches Leben beginnt" (95), ist. Der theologischen Bestimmung entspricht die Konstituierung des Menschen als freies Gegenüber Gottes, welche die undelegierbare Verantwortung des Menschen impliziert, bzgl. komplexer Fragen auch komplexe Antworten finden zu müssen. Deshalb könne, in Übereinstimmung mit biologischen Einsichten, „die Auffassung von einer stufenweisen Entwicklung des Embryos zum Menschen, welche von einer gestuften Schutzwürdigkeit begleitet wird" (99), als legitim angesehen werden.

Die spannungsreiche Vielfalt dieser Positionen wird sodann in zwei ausgezeichneten Beiträgen einer Analyse unterzogen, die hier inhaltlich nicht referiert werden kann und soll, da dies eine genauere Kenntnis der vorgestellten Positionen voraussetzen und auch die Neugier auf die Lektüre des Buches nehmen würde. Daher nur so viel: *Markus Lersch* sucht als Dogmatiker die Grund-, Binnen- oder Querdifferenzen im Blick auf evangelisch-katholische Denkformate kritisch zu erhellen und daraus Konsequenzen für die ökumenische Verständigung abzuleiten. Aus theologisch-ethischer Sicht unternimmt es sodann *Rupert M. Scheule*, die konfessionellen Zugänge zu einer Ethik des Lebensbeginns entlang der methodischen Unterscheidung von präskriptiver und deskriptiver Wissenskultur sowie parametrischer und sozialer Situation einer Klärung im Blick auf mögliche ökumenische Perspektiven zuzuführen.

Dieses Buch weist eine solide wissenschaftliche Qualität auf, enthält im ausführlichen Literaturverzeichnis weitere Möglichkeiten der Vertiefung und ist zudem relativ leicht lesbar. Es kann daher insbes. jenen zur Lektüre empfohlen werden, die entweder verwundert sind oder genauer wissen möchten, warum auch eine christliche Ethik im Blick auf Fragen des Lebensbeginns so vielstimmig ist.

Wien Gerhard Marschütz

Müller, Stephan E.: **Bausteine zur theologischen Ethik**. Band 1: Menschenbild, Lebensschutz, Sexualität und Ehe. – Regensburg: Pustet 2015. 320 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, 74), kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2668–7

In einem ersten Teil „Grundfragen der theologischen Ethik" wird nach einleitenden Bemerkungen zum Stellenwert der theologischen Ethik (A) die Kategorie der Erbsünde als „Bruchstelle" der Schöpfung (B) eingeführt, welche als „angeborener" (d. h. nicht durch Nachahmung erworbener) „Mangel" (33) interpretiert wird. Dieser Mangel bedeute, „dass der Mensch ohne Glauben geboren" werde. Und weiter: „Der Mensch hat den Glauben nicht so, wie ihm seine biologischen Erbanlagen mitgegeben sind. Der Glaube ist nicht Bestandteil des Chromosomensatzes." (33) Nimmt man diese Bestimmung wörtlich, kann alles, was der Mensch „von Natur" (und was heißt das, wenn man zur genetischen Ausstattung die Epigenese hinzunimmt?) aus sein kann, aktual jedoch nicht ist, als Mangel betrachtet werden. Welchen Sinn soll es freilich haben, die Natur des Menschen generell als Mangel zu bezeichnen? Und auch wenn man sich auf diesen Wortgebrauch einigt, ist nicht gesagt, dass die Kultur diesen Mangel nicht zu heilen vermag. Wenn der Mangel nun solchermaßen in der noch nicht realisierten Kultur liegt, ist er nicht angeboren, vielmehr sind kulturelle Möglichkeiten (noch) nicht erworben. Unklar bleibt, wie ein Mangel an Glauben oder „Gottferne" (33) (die Vorstellung von der Beseelung, wenn man sie denn vertreten will, legt eher eine besondere Gottnähe am Beginn individuellen menschlichen Lebens nahe) als „Neigung zur Sünde" (36) spezifiziert werden kann, abgesehen davon, dass eine solche Interpretation eine klare (gewissermaßen natural entdeckbare, nicht-nominale Trennung von Natur und Kultur) voraussetzte, die es so nicht gibt, etwa weil die genetische Ausstattung Ergebnis einer Partnerwahl ist. Die Bemerkungen zum Menschenbild der theologischen Ethik werden mit der Bestimmung des Begriffs der Person (C) weitergeführt: „Der Mensch ist nicht einfach ein Exemplar der Gattung, sondern er ist einmalig. Seine Würde ist wesentlich durch diese Einmaligkeit geprägt, deren Symbol das Angesicht des Menschen ist." (40) Problematisch an dieser Aussage ist einerseits, dass unklar bleibt, ob die Kennzeichnung einer Entität als Person sich auf artspezifische Merkmale bezieht und in welchem Verhältnis die Individualität dann zu dieser artspezifischen Bestimmung stehen soll, und zweitens, dass die (präskriptiv verstandene) Würde des Menschen durch seine (deskriptiv erfassbare) Individualität begründet wird. Ratlos macht die Bemerkung zur Frage, woran die Fähigkeit bzw. die Eigenschaften, die uns berechtigen, von einer Person zu sprechen, festgemacht werden sollen: Wer Wissen und Wollen als Fähigkeiten bzw. Eigenschaften einer Person benenne, verfahre einseitig, „denn Wissen und Erkennen können zur willkürlich schaltbaren Laterne in der Hand des Willens werden. In diesem Fall bestimmt nicht die Erkenntnis den Willen, sondern der Wille entscheidet, was erkannt werden soll und was nicht. Die damit verbundene willkürliche Ausblendung eines Teils der Wirklichkeit ist ein Prinzip jeder Ideologie" (41) (was tunlichst unterschlagen wird, ist, dass eine methodisch geleitete Ausblendung eines Teils der Wirklichkeit ein Prinzip jeder Wissenschaft ist). Personalität sei vielmehr als „emotionale Mitte" (41) zu kennzeichnen. Unklar bleibt dabei, wie sich in deskriptiver Absicht Emotionen zu Wissen und Wollen verhalten (was also die Metapher der „Mitte" besagen soll): Sollen Wissen und Wollen durch Emotionen kontrolliert oder koordiniert werden, und was folgt aus einer solchen Bestimmung in präskriptiver Absicht? Diese Unterbestimmtheit zieht sich bis in die Ausführungen zur „Anthropologie und Theologie der Tugend" (D) hinein, etwa in die Bemerkung: „Tugend formt zugleich den Emotionalbereich der Persönlichkeit." (63) Kognitive, volitive und emotionale Fähigkeiten, so heißt es weiter, „gehören" zu den Tugenden. Wie diese einzelnen Bezüge genau aufeinander wirken oder wirken sollen, wie ihr Verhältnis zu Normen zu denken ist, wird – auch in den Ausführungen zu Glaube, Hoffnung und Liebe (E) oder zur Tugend des Maßhaltens (F) – nicht näher erläutert.

Der zweite Teil ist mit „Beiträge zur Bioethik" überschrieben. Die Ausführungen zum Ursprung „menschlichen Lebens" (135) (A) bzw. zur Instruktion *Donum vitae* leiten mit der Bemerkung ein: „Vom ersten Augenblick seines Daseins muss jedes menschliche Wesen als Person geachtet werden." (135) Nicht geklärt ist mit dieser Formulierung allerdings, ab wann ein menschliches Wesen zu existieren beginnt und warum es als Person angesehen werden und deshalb Achtung genießen soll. Denn die Formulierung „menschliches Wesen" verdeckt zunächst die begriffliche Ungenauigkeit, die entsteht, wenn in bio- und medizinethischen Fragen von „menschlichem Leben" gesprochen wird, das, als solches, in der Tat kontinuierlich und identisch existiert, und zwar seit Jahrmillionen. Genauer müsste von „individuellem menschlichen Leben" gesprochen und dann geklärt werden, ab wann individuelles menschliches Leben vorliegt. Die beiden Kriterien tragen also zur Klärung dieser Frage nichts bei. Wenn von Kontinuität und Identität erst ab dem Beginn individuellen menschlichen Lebens gesprochen werden soll, muss geklärt werden, wann individuelles menschliches Leben beginnt. Der Hinweis auf das Argument der Potenzialität formuliert daher das zentrale Kriterium zur Beantwortung dieser Frage, wenngleich es nur von begrenzter Kraft ist. Denn was der Verteidiger des Potenzialitätsarguments behaupten möchte, ist eigentlich, dass wir das Potenzial, Mensch werden zu können, moralisch gleich bewerten sollten wie das aktuale Menschsein. Insofern kann man dem Vertreter des Potenzialitätsarguments zum einen das Fehlen einer ethischen Begründung für eine Wertaussage zum Vorwurf machen (dies gilt für die zitierte Aussage). Es ist logisch möglich, dass zwei verschiedene Dinge den gleichen ethischen Wert haben, allerdings verhält es sich nicht notwendig so. Das Argument ist in diesem Sinne in seiner Reichweite begrenzt und verweist auf einen Wertedissens, der mit

einer eigenen Begründung überwunden werden muss. Um aus dem Hinweis auf Potenzialität ein valides Argument zu machen, müssen zum anderen verschiedene Arten von Potenzialität unterschieden und es muss präzisiert werden, von welcher Potenzialität genau die Rede ist. So muss geklärt werden, ob erst dann vom Potenzial einer Entität ausgegangen werden kann, wenn diese in der Lage ist, aus sich heraus kausal bestimmte Entwicklungen zu durchlaufen. Auch wenn damit, wie gesagt, die Frage nach der ethischen Wertigkeit dieses Potenzials nicht beantwortet ist, sind doch die Vorbedingungen erfüllt, eine solche ethische Erörterung überhaupt sinnvoll führen zu können. Auf diese Weise kommen die kausalen Ermöglichungsbedingungen von Personalität in den Blick. Diese Überlegungen führen nicht dazu, dass das Argument der Potenzialität generell unbrauchbar wird. Sie zeigen nur, dass es weiterer ethischer Argumente bedarf, den Wert von Potenzialen zu begründen.

Ein weiterer Abschnitt (B) ist einer „präventiv-ethischen Skizze zur Abtreibungsproblematik" gewidmet. Hier wird von einer Korrelation zwischen der Wertschätzung der sexuellen Treue bzw. der Ehe einerseits und der Einstellung zur Abtreibung andererseits (150) gesprochen. Unklar bleibt dabei, auf welche empirischen Grundlagen bzw. Methoden sich eine solche Behauptung stützt. Ebenso bleibt unerwähnt, mit welchen Schwierigkeiten ein solcher Versuch der kausalen Isolierung verbunden ist. Ausgeblendet bleiben etwa gesellschaftsstrukturelle Ursachen, die gleichzeitig Lösungsvorschläge bieten könnten. Die Problematik sowie ihre Lösungen auf das menschliche Gewissen (152–157) zu beziehen, erscheint, so gesehen, einseitig.

Die Ausführungen zum Thema Suizid (C) gehen zentral auf die Freiheitsfrage ein. Die Selbsterhaltung ist in der Tat Bedingung unserer Freiheit. Insofern wird durch die Selbsttötung die eigene Freiheit abgeschnitten. Das bedeutet freilich nicht, dass aus einem Akt der Freiheit auf mysteriöse Weise Unfreiheit gesetzt wird (177). Die eigentliche Frage ist vielmehr, ob eine solche Tat frei ist, was sich empirisch nicht eindeutig erweisen lässt. Die Struktur der Freiheit zur Voraussetzung unseres Handelns zu erheben, bedeutet deshalb, die Bedingungen für unsere Freiheit zu schaffen. Die Bindung an die Struktur unserer Freiheit ist nach Kant Selbstgesetzgebung, mit einem anderen Wort, sie ist Autonomie. Autonomie bedeutet nicht, dass wir tun, was wir wollen. Autonomie bedeutet, dass wir in unserem Wollen durch Vernunft bestimmt sind. Wenn aus unseren Handlungen Strukturen hervorgehen, die unserer Freiheit widersprechen, sind sie aus ethischer Sicht nicht rechtfertigbar. Daraus ergibt sich die Forderung, Strukturen zu schaffen, welche die Freiheit unseres Handelns sichern. Zu beachten ist, dass Kant, der in den Ausführungen nicht genannt wird, nicht die Selbsttötung verurteilt, sondern auf die Strukturen abhebt, die zu ihr führen, genauer gesagt, die gegen die Freiheit des Menschen stehen. Kant geht es nicht darum, dass die Tötung auf Verlangen, wenn sie autonom gewünscht wird, als moralisch schlecht qualifiziert werden soll. Was wäre damit gewonnen? Sinnvoll ist es hingegen, Strukturen zu kritisieren, die dazu angetan sind, die Autonomie des Menschen zu untergraben, oder anders formuliert: Strukturen zu fördern, die dazu angetan sind, die Autonomie des Menschen zu stärken. Dies gilt grundsätzlich auch für den sog. ärztlich assistierten Suizid (D).

Der dritte Teil widmet sich „Perspektiven einer Beziehungsethik". Nach einer Bestimmung des „Umgangs mit Sexualität" (A) werden die „eheliche Liebe im Wirkfeld der Gnade" (B) sowie „Paare in der Lebensmitte" (C) thematisiert. Es schließen sich „spirituelle Impulse zu Krisen und Versöhnung in der Ehe" (D) an. Ehe wird dabei verstanden als „Implikat der Liebe" (209). Diese Bestimmung, die man als moderne Zuordnung interpretieren kann, hat weitreichende Folgen: Sie erlaubt die ethische Forderung, nach der Liebe „sich treu bleiben soll", ihre Identität also bewahrt, wenn sie sich über den Augenblick oder Abschnitt hinaus erhält. Allerdings kann aus einer solchen Bestimmung gerade nicht abgeleitet werden, dass eine Ehe ohne Liebe gefordert werden soll. Vielmehr erlischt mit der Liebe auch die Legitimation für eine Ehe. Andernfalls müsste die Liebe als Implikat der Ehe gedeutet werden. Die Ehe ist nach Kant dadurch gekennzeichnet, dass in ihr die Liebe allgemein und nicht von einem partikularen Antrieb bestimmt wird, womit die Ehe sich als Institution, die über das, was wir Liebe nennen, hinausgeht, als eine Institution, die rationale Kalküle etwa rechtlicher, wirtschaftlicher oder politischer Art in die Liebe hineinträgt, zwangsläufig selbst auflöst. Die Ehe ist jene Bindung, in der sich sinnliche Liebe ungebunden realisieren darf, solange nicht einer Seite – ungewusst und ungewollt – bzw. beiden Seiten – ungewusst – Vor- oder Nachteile entstehen. Die Partner übereignen gegenseitig sich selbst, sie übereignen nicht ihren Körper, weil sie, auch als Zweck an sich und nicht nur als Mittel behandelt, eben in ihrer Einheit und Ganzheit geachtet werden wollen, was auch einer gegenseitig zugestandenen, nicht nur einer einseitig vorgenommenen Verzweckung oder Selbstverzweckung wehrt. Ehe kann dann nur Institution in einem minimalen Sinn, nämlich als allseitig anerkannte Regel wechselseitiger Achtung, sein, wobei sie gegenüber anderen gesellschaftlichen Institutionen autonom bleiben muss. So kann jedes institutionelle Moment, das über den genannten minimalen Sinn gegenseitiger Achtung hinausgeht, als kontingent, nicht hingegen als konstitutiv für die Liebe behandelt werden. Kant löst also das Problem der sexuellen Verdinglichung durch die Institution der Ehe, die sexuelle Beziehungen auf ein Verhältnis wechselseitiger Achtung und Wertschätzung beschränkt, auch weil die Partner sich zur gegenseitigen Unterstützung in über die Sexualität hinausgehenden Belangen verpflichten, also in jenen Hinsichten, die durch die Ganzheitsformel der „Person" benannt sind. Die Ehe verleiht zudem eine Stabilität der Wertschätzung, die die Liebe nicht gewährleisten kann. Liebe kann nicht geboten werden, basiert sie doch auf einem Gefühl, besser gesagt: stellt sie doch die Deutung eines Gefühls dar, das sich entweder einstellt oder nicht einstellt, stärker oder schwächer wird, kommt und geht. Achtung dagegen kann geboten werden, womit Liebe als Form von Kommunikation normiert wird. Die Ehe soll die Liebe personalisieren und stabilisieren, sie kann die Liebe allerdings nicht ersetzen. Die Liebe kann sich nur aus eigenen Beständen reproduzieren. In der traditionellen Sicht konnte die Ehe als Beziehung ohne die Liebe, ja sogar gegen die Liebe empfohlen, auf Pflicht anstatt auf Neigung gegründet werden. Eine eindeutige Positionierung in der Frage, wie Liebe und Ehe korreliert werden, lassen die besprochenen Ausführungen vermissen. Der konzeptionelle Klärungsbedarf liegt offen.

München Christof Breitsameter

Bedford-Strohm, Heinrich: **Leben dürfen – Leben müssen**. Argumente gegen die Sterbehilfe. – München: Kösel 2015. 175 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–466–37114–3

Bevor der Deutsche Bundestag am 6. November letzten Jahres mit deutlicher Mehrheit das neue Strafgesetz zur Regelung der Beihilfe zum Suizid beschloss, legte der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm dieses Buch vor. Es scheint seine beabsichtigte Wirkung erzielt zu haben. Jedenfalls war der von ihm explizit unterstützte Antrag, der die geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung verbietet, erfolgreich. Die Resonanz, die das Buch fand, überrascht insofern nicht, als es sich um ein in der Lektüre kurzweiliges, bewusst populärwissenschaftlich gehaltenes und ohne aufwändigen Fußnotenapparat auskommendes Werk handelt. Es spricht über den fachwissenschaftlichen „inner circle" hinaus tatsächlich einen breiten Personenkreis in Kirche, Politik und Gesellschaft an. Nach der Debatte könnte es freilich nun so scheinen, als hätte dieses Buch seine Zeit gehabt und dürfe nun getrost verramscht werden. Dazu besteht indes nach Meinung des Rez.en kein Anlass. Denn der Band dokumentiert nicht nur eine historische Debatte in elementarisierender Darstellungsweise, sondern liefert über die unmittelbare Tagesaktualität und den Mehrheitsentscheid hinaus gute Gründe, warum das aktive Töten auf Verlangen auch weiterhin zu den großen Tabus unserer Gesellschaft gehören sollte.

Dass der Vf. die Kunst des Elementarisierens beherrscht, stellt er in neun leider nicht durchnummerierten Kap.n unter Beweis, die – wie ethisch Fachkundige unmittelbar identifizieren werden – in ihrem Duktus erkennbar am gängigen Schema ethischer Urteilsbildung orientiert sind.

Nach dem Vorwort, das die Rolle der Kirchen („nicht als ‚Wächter', sondern als Teil einer demokratischen Zivilgesellschaft, in die sie ihre Überzeugungen einbringen" [19]) in der Debatte umreißt, nähert sich B.-S. zunächst im einleitenden Kap. „Wir alle werden sterben" (13–31) dem Thema „Sterbehilfe" über den Narrativ „Umgang mit dem Sterben" in der Multioptionsgesellschaft an. Divergente Deutungen von Suizid als „Freitod" versus „Selbstmord" bringt er anhand des Fallbeispiels Hannelore Kohl ebenso zur Sprache wie elementare Erfahrungen mit modernen medizinischen Möglichkeiten zur Lebensverlängerung, die er an fünf weiteren Beispielen veranschaulicht. Im zweiten Kap. „Was zur Debatte steht" (33–44) entfaltet B.-S. die verschiedenen Optionen anhand der begrifflichen Unterscheidungen zur „Sterbehilfe", die in den Unterkap.n an der aktuellen Terminologie des Deutschen Ethikrates (2006) orientiert sind und damit a) die Behandlung am Lebensende, b) das Sterbenlassen, c) die besondere Form der Behandlung am Lebensende, d) die Beihilfe zur Selbsttötung und e) die Tötung auf Verlangen nun der alten Terminologie, d.h. a) der Palliativmedizin, b) der passiven Sterbehilfe, c) der indirekten Sterbehilfe, d) dem assistierten Suizid und e) der aktiven Sterbehilfe, gegenüberstellen. Im dritten Kap. kommt B.-S. darauf zu sprechen, „was das Gesetz zum Thema sagt" (45–54), und zwar anhand eines Vergleichs der Rechtslagen in Deutschland und in den

Niederlanden bzw. in Belgien. Daran schließt im vierten Kap. „Was ethisch auf dem Spiel steht" (55–81) eine Darstellung der ethischen Ansätze an – angefangen beim utilitaristischen Ansatz, dem B.-S. eine Ignoranz intuitiv empfundener Tötungshemmungen vorwirft, über Ansätze individueller und bedingter Autonomie, die mehr oder weniger solipsistisch bzw. libertinistisch optieren, über den Ansatz unbedingten Lebensschutzes, dem B.-S. mangelnde Kontextsensibilität attestiert, bis hin zum Ansatz verantwortlichen Lebensschutzes, den er selbst vertritt und den er anhand von Orientierungsmaßstäben der jüdisch-christlichen Tradition wie Menschenwürde, Gottebenbildlichkeit, Nächstenliebe und Schutz der Schwachen sowie Freiheit vertieft. Das fünfte Kap. (83–91) präsentiert die im deutschsprachigen Raum vertretenen Positionen namhafter evangelischer Ethiker wie Peter Dabrock, Reiner Anselm, Wolfgang Huber und Ulrich Körtner zur Sterbehilfe-Diskussion. Im sechsten Kap. wird dieses Referat durch das ergänzt, „was die Kirchen sagen" (93–143), wobei die konfessionellen Profile der römisch-katholischen, der griechisch-orthodoxen und der evangelischen Kirche (unter besonderer Berücksichtigung der Interviews mit Nikolaus und Anne Schneider) zur Sprache kommen. Anschließend fragt B.-S. im siebten Kap. (145–160) nach dem, was in normativer Hinsicht für den Umgang mit dem Sterben gelten soll, also gleichsam nach elementaren Wahrheiten, und entfaltet mit Dankbarkeit für das Leben, Endlichkeitsbewusstsein, Selbstbestimmung und Verantwortung, Kontextsensibilität und soziokultureller Verantwortung fünf ethische Leitlinien für den Umgang mit dem Sterben. Danach werden im achten Kap. „Konsequenzen für die politische Debatte" (161–168) gezogen und die verschiedenen Gesetzesentwürfe *in nuce* vorgestellt, wobei ein klares Plädoyer für den später erfolgreichen sog. Brand-Griese-Entwurf erfolgt, der die geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung unter Strafe stellt, zugleich aber Handlungsspielräume für extreme Einzelfälle eröffnet. Im abschließenden Kap. (169–171) greift B.-S. noch einmal bündelnd den Titel seines Buches auf und weist seelsorglich auf die tröstliche Perspektive des christlichen Glaubens hin, der beides (das „Leben müssen" und das „Leben dürfen") in Gottes Hand sieht.

B.-S. gelingt es, die Sterbehilfe-Thematik in ihrem Kerngehalt systematisch zu erfassen und elementare Strukturen der theologischen, rechtlichen, allgemein-ethischen und lebensweltlichen Sachzusammenhänge anschaulich darzustellen. Damit greift er zugleich die elementaren Zugänge, die unterschiedliche Menschengruppen zur Thematik haben, geschickt auf. Das formal und inhaltlich stark ausgeprägte kommunikative Bemühen, das Verstehensvoraussetzungen aufgreifen und Verstehensbarrieren abbauen möchte, verleitet indes den Vf. bisweilen zu terminologischen Inkonsequenzen. So hält er die Verwendung der neuen Terminologie trotz löblicher Klärungsabsicht keineswegs durch, was bisweilen irreführend wirkt. Hilfreich wäre es auch gewesen, wenn er die extrem anmutende und theologisch sicherlich herausforderndste Position von Michael Frieß etwa in Kap. 5 explizit aufgegriffen hätte. Trotz dieser kritischen Bemerkung ist nachdrücklich festzuhalten, dass es B.-S. gelingt, plausible Argumente gegen die sog. Sterbehilfe zu liefern. Dies ist ein kaum zu überschätzendes Verdienst, zumal die Debatte weitergehen wird und es im Blick auf dieselbe hilfreich ist, auf dieses Buch zurückgreifen zu können.

Hannover Marco Hofheinz

Rosenberger, Michael: **Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier.** Eine christliche Tierethik. – München: Kösel 2015. 239 S., brosch. € 17,99 ISBN: 978-3-466-37135-8

Der Linzer Moraltheologe Michael Rosenberger legt in diesem Band den originären Entwurf eines „Gesamtkonzepts christlicher Tierethik" vor, „das in sich schlüssig ist und auf reflektierte Weise Glaube und Vernunft verbindet" (130f). Dieses Ansinnen, das der Vf. selbst als einen „Versuch" bezeichnet, dessen Überzeugungskraft sich an seiner Rezeption zeigen wird (vgl. 131), ist Frucht einer langjährigen intensiven Auseinandersetzung mit ökologischen, tierethischen und schöpfungstheologischen Fragen. R. ist u. a. Mitglied und Leiter der interdisziplinären Arbeitsgruppe zur Erforschung der Mensch-Tier-Beziehung der Stiftung Bündnis Mensch & Tier und steht in einem regen Austausch mit der Schweisfurth-Stiftung, die sich für eine ökologisch-soziale Agrarkultur im Sinne einer ethisch fundierten und nachhaltigen Land- und Lebensmittel-Wirtschaft engagiert, sowie mit weiteren fachspezifischen Institutionen (vgl. 7f). Der interdisziplinäre Ansatz zieht sich durch die gesamten Ausführungen und schlägt sich sowohl in fachlichen Sachkenntnissen und einem umfassenden Detailwissen als auch im Stil nieder. Das (in geschlechtergerechter Sprache geschriebene) Buch vermittelt daher auch philosophisch und theologisch anspruchsvolle Inhalte verständlich und praxisnah, ohne die jeweiligen Themen und Fragestellungen zu vereinfachen. Der Vf. sucht den Dialog mit den Leser/inne/n und versucht, gezielt auf einzelne Gruppierungen, ihre Anliegen und Argumente einzugehen, beispielsweise wendet er sich in zwei Briefen ausdrücklich an die Landwirt/inn/e/n (85f) und an vegetarisch oder vegan lebende Menschen (187f).

Der Aufbau folgt dem klassischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln: „Bestandsaufnahme – Wie Tiere sind und wie der Mensch mit ihnen umgeht" (Teil 1); „Tierethik – Philosophische und theologische Entwürfe" (Teil 2); „Spirituelle Vertiefungen – Hoffnung für die Tiere" (Teil 3).

Im ersten Teil greift R. die Erkenntnisse der Naturwissenschaften, besonders der Verhaltensbiologie, auf und stellt die beeindruckenden Fähigkeiten von (sozial lebenden) Tieren auf der kognitiven und geistigen Ebene dar. Als Fazit hält er fest: „Es gibt nicht den einen Unterschied, die eine Fähigkeit, die prinzipiell nur der Mensch hätte. Wohl aber gibt es viele Fähigkeiten, die kein Tier außer dem Menschen in dieser Komplexität besitzt. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist biologisch betrachtet nicht prinzipiell, sondern graduell." (36) Nach einer kurzen Kulturgeschichte der Mensch-Tier-Beziehung geht R. auf die derzeitige Lage vieler Tiere in der industrialisierten Moderne ein und weist aufgrund eklatanter Missstände den dringlichen Handlungsbedarf aus, das Tierwohl zu verbessern. R. begründet seinen Fokus auf die Nutztiere (aufgrund der hohen Anzahl in der Massentierhaltung, der größeren Angriffstiefe und der Wucht des ökonomischen Kalküls), plädiert für eine Ethik des Hinschauens und der Empathie (sich vom Leid der Tiere betreffen lassen) und nimmt nicht nur die Tierhaltung, sondern alle Aspekte von der Zeugung und Züchtung bis zur Schlachtung in den Blick (58f).

Im zweiten Teil nimmt R. die gängigen tierethischen Modelle in der philosophischen wie theologischen Tradition kritisch in den Blick: anthropozentrische (Thomas v. Aquin, R. Descartes und I. Kant), den pathozentrisch-utilitaristischen (J. Bentham und P. Singer) sowie den Ansatz der animal rights (T. Regan). Während die anthropozentrischen Ansätze nicht in der Lage sind, die Tiere als moralische Objekte in den Blick zu nehmen, sondern sie verzweckt bzw. als bloße Instrumente oder Maschinen sieht, kritisiert R. bei letzteren beiden Ansätzen, dass hier nicht nur traditionelle Prinzipien der Ethik in Frage gestellt werden, sondern der „garstige Graben" zwischen Mensch (schützenswert) und Tier (nicht schützenswert) letztlich nur verschoben wird auf die Differenz von Person-Nichtperson (P. Singer) bzw. Subjekt-Nichtsubjekt eines Lebens (T. Regan). Die grundlegende Frage klingt hier an: Tierethik kann weder in einer unbegründeten Gleichbehandlung von Tieren und Menschen bestehen noch dürfen Unterschiede in der Behandlung von Menschen und Tieren den „garstigen Graben" zwischen Menschen und Tieren legitimieren (105). Eingehend setzt sich R. in Folge mit den biblischen Impulsen für die Tierethik auseinander und widerlegt überzeugend die These (beispielsweise von E. Drewermann), dass man in der Bibel eine Ethik, die Rücksicht auf Tiere nehmen würde, nicht finden könnte. Die abendländisch-anthropozentrische Tradition, auf die dieser Vorwurf sehr wohl zutreffe, sei vielmehr geprägt durch die vernunftgeprägte Philosophie der Griechen und durch eine verhängnisvolle „Bibelvergessenheit". Ausgehend von der naturrechtlich und schöpfungstheologischen begründeten Würde (!) der Tiere – die R. als inhärenten Wert versteht, der jedem Lebewesen (auch den Pflanzen) unabhängig von seinem ästhetischen oder Nutzwert zukommt und es zu einem moralischen Objekt (moral patient) macht – und anhand der Theorie der Gerechtigkeit von J. Rawls legt R. die Grundlagen für seinen eigenen Ansatz der Gerechtigkeit, der Tiere mit einschließt. Es ist ein vertragstheoretisches Modell, bei dessen fiktiven Urzustand unter dem „Schleier des Nichtwissens" die Tiere als Vertragspartner mit eingeschlossen sind bzw. die Vertragspartner nicht wissen, ob sie als Menschen oder Tiere von den ausgehandelten Konditionen betroffen sein werden. Daher ist ein System von Grundfreiheiten auszuhandeln, die jedem Lebewesen unabhängig von seinem Status als Mensch oder Tier zukommt und das die Beziehungen zwischen den Vertragspartnern so gestaltet, dass es allen zum Vorteil gereicht. Im Konkreten verlangt dieses vertragstheoretische Gerechtigkeitsdenken die Grundhaltungen der Empathie und der Barmherzigkeit, einerseits um die Bedürfnisse des anderen Lebewesens wahrnehmen zu können, andererseits um diesem Lebewesen in seiner Situation und Not gerecht zu werden (was die biblische Grundbedeutung von Barmherzigkeit ist). R. vertieft dann die Frage, was dieses „dem Anderen gerecht werden" in der Beziehung zu den Tieren bedeutet und wie diese Gerechtigkeit gefunden werden kann: indem jeder das Seine nicht nur erhält, sondern auch gibt sowie durch Abwägen und Vergleichen. In den Konkretionen geht R. darauf ein, dass dieser Ansatz nicht die Nutzung von Tieren verbiete, sondern deren Totalverzweckung. Die Nutzung müsse den Grundbedürfnissen eines Tieres – entsprechend seiner arteigenen Natur – entsprechen, und wo ein Bedürfnis nicht zur Genüge berücksichtigt werden kann, ist dies rechenschaftspflichtig und bedarf der Güterabwägung, in die Maßstäbe aus den Bereichen der Ökologie, Ökonomie und Soziales einzubringen sind. Gerechtigkeit gegenüber einem (Haus-)Tier verlange auch die nötige Balance von Nähe und Distanz sowie auf ein Tier nicht Bedürfnisse oder Erwartungen zu projizieren, denen es nicht gerecht werden kann. Die Frage des Tötens und Essens von Tieren bezeichnet R. als „Nagelprobe jeder Tierethik" (183). Aufgrund einer systemischen Betrachtungsweise unter Einbeziehung von ökonomischen, ökologischen und sozialen Aspekten sowie der Tatsache, dass in der Natur Tiere wie Menschen immer vom Verzehr und damit von der Tötung anderer Lebewesen leben, spricht sich R. gegen einen reinen Vegetarismus aus. Allerdings fordert er die Vermeidung von Schmerzzufügung vor und während der Schlachtung (in diesem Kontext würdigt R. die religiöse Tradition des Schächtens), eine gerechte Bepreisung des Fleisches, eine deutliche Reduzierung des Fleischkonsums (wofür R. auch ernährungsethische und spirituelle Impulse liefert) und plädiert für eine Sichtbarmachung der Schlachtbedingungen gegenüber den Konsument/inn/en.

Im dritten Teil vertieft R. die Frage des christlichen Umgangs mit Tieren. Er zeigt die grundsätzliche Bedeutung von Tierritualen und deren Geschichte auf und plädiert für deren Erneuerung. Ausgehend von der biblischen Vision des Tierfriedens geht R. abschließend auf die soteriologische Frage nach der Auferstehung der Tiere ein – eine Frage, die die anthropozentrische Tradition ausgeblen-

det hat, obwohl sie mit Röm 8,18–23 ein zutiefst biblisches Fundament hat: „Die Bibel glaubt nicht an die Unsterblichkeit der Seele. Wohl aber vertraut sie für alle Geschöpfe auf einen Gott, dessen Treue keine Grenzen kennt. Nicht einmal die Grenze des Todes." (227)

R. ist es gelungen, in diesem Buch umfassend den gegenwärtigen tierethischen Diskurs vorzustellen, die Stärken und Schwächen verschiedener Ansätze kritisch aufzuzeigen und schließlich einen eigenen Ansatz herauszuarbeiten. Evolutions- und verhaltensbiologische Erkenntnisse, philosophische, naturrechtliche, schöpfungstheologische und soteriologische Fragestellungen fügen sich in einen logisch strukturierten Gesamtzusammenhang ein. R. ist sich durchaus bewusst, dass er bisweilen durch eine anthropomorphe Redeweise (vgl. beispielsweise 35) Grenzen überschreitet und irritierend wirken kann. Überzeugend, wenn auch vertiefend zu diskutieren ist die These, dass zwischen Menschen und Tieren (wenigstens biologisch) lediglich ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied besteht. Ob sich der Ansatz von Rawls konsequent in der von R. vorgeschlagenen Form auf die Tiere als fiktive Vertragspartner erweitern lässt, wäre zu klären, denn eine Tötung von Tieren dürfte dann selbst unter den von R. geforderten Bedingungen kaum zu rechtfertigen sein – zumal aus individualethischer Perspektive. Der von R. vorgeschlagene Ansatz verdient eine würdigende Rezeption in den tierrechtlichen sowie -ethischen Debatten. Wie effektiv er tatsächlich auf die vorwiegend von ökonomischen Sachzwängen und Interessen bestimmten Abläufe der Tiernutzung einwirken kann, wird sich zeigen. Jedenfalls legt R. den Finger in die Wunde von vielerorts unhaltbaren Zuständen im Bereich der (Massen-)Tierhaltung und -nutzung. Den Forderungen, die Haltung gegenüber den Tieren insgesamt neu zu bedenken (und hier die kritisierende, stimulierende und motivierende Kraft des christlichen Glaubens auf dem Hintergrund der biblischen Sicht auf das Tier stark zu machen), den Fleischkonsum deutlich zu reduzieren und tierische Produkte angemessen zu bezahlen, kann man sich nur anschließen. Dem Buch ist eine möglichst breite Leserschaft (Tierrechtler/innen, Philosoph/inn/en, Theolog/inn/en, besonders aber Produzent/inn/en und Konsument/inn/en von tierischen Produkten) zu wünschen – nicht zuletzt im Sinne eines „dringlichen Appells zu mehr Menschlichkeit mit den Tieren" (Rückseite).

Brixen Martin M. Lintner

Frambach, Hans / **Eissrich**, Daniel: **Der dritte Weg der Päpste**. Die Wirtschaftsideen des Vatikans. – Konstanz/München: UVK Verlagsgesellschaft 2015. 283 S., geb. € 19,99 ISBN: 978-3-86764-600-0

Dass zwei Ökonomen ein Buch über die Sozialenzykliken der Päpste vorlegen, ist ungewöhnlich, und dass dabei die nicht selten kritische Bewertung realer Entwicklungen „der Wirtschaft" nicht einmal schlecht weg kommt, ist ebenso erstaunlich. Die Vf., der eine apl. Prof. für Volkswirtschaftslehre an der Bergischen Univ. Wuppertal mit Schwerpunkt Wirtschaftsgeschichte, der andere Bundesbankdirektor im Bereich IT der Deutschen Bundesbank in Frankfurt, legen eine Einführung in die „Wirtschaftsideen des Vatikans" vor. In fünf Kap.n skizzieren sie die Entwicklungsphasen der päpstlichen Sozialverkündigung seit Leo XIII. unter dem Fokus der Äußerungen zu Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung von der Industriearbeiterfrage in *Rerum novarum* bis zur globalen sozial-ökologischen Frage der Gegenwart in *Laudato si'*. Dabei nehmen sie den Topos vom „dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Sozialismus als Leitfaden und fokussieren damit ganz klar die volkswirtschaftliche Makroebene.

Kap. I „Die Arbeiterfrage – zwischen Kapitalismus und Sozialismus" bettet die Entstehung der ersten Sozialenzyklika in den wirtschaftsgeschichtlichen Kontext der Industrialisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s ein; Kap. II „Chaos und der Wunsch nach Ordnung" nimmt die Zwischenkriegszeit in den Blick, skizziert Grundlinien der Sozialstaatsentwicklung und die zeitgenössische Volkswirtschaftslehre und liest vor diesem Hintergrund die Enzyklika *Quadragesimo anno*. Kap. III „Wohlfahrtsstaat, Marktwirtschaft, globale Herausforderungen" fasst den Zeitraum von Beginn der 1930er- bis Ende der 1960er-Jahre zusammen, also eine Phase, in die weltgeschichtliche, wirtschaftsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Umbrüche von großer Tragweite fallen. Im Horizont dieser knapp dargestellten Entwicklungen werden die Pfingstbotschaft Pius' XI. aus dem Jahr 1941 sowie die Sozialenzykliken der Konzilspäpste, am ausführlichsten *Mater et magistra*, besprochen. Dass das Konzil mit seinem Beitrag zum Verständnis moderner Gesellschaft und Wirtschaft hier keinerlei Berücksichtigung findet, ist allerdings schwer nachvollziehbar und bildet eine empfindliche Lücke der Darstellung; gehört doch die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* (1965) mit ihrem Kapitel über das Wirtschaftsleben ohne Zweifel zum Kanon der Sozialverkündigung der Kirche – und hätte deshalb, unbeschadet der Fokussierung der Darstellung auf die „päpstlichen" Ideen, mindestens als kirchlich zentraler Kontextfaktor berücksichtigt werden sollen. Kap. IV „Wirtschaftssysteme in der Krise" fokussiert die weltwirtschaftliche und auf Deutschland bezogen die sozialstaatliche Entwicklung der 1970er- und 1980er-Jahre bis über die politische Wende hinaus und damit die Texte aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. Kap. V „Soziale Ungerechtigkeit und ökologische Verantwortung" liest die beiden bisher letzten Sozialenzykliken im Licht der Finanzkrise; man hätte sich hier als zusätzlichen Aspekt eine explizitere Berücksichtigung der ökologischen bzw. der Klimakrise gewünscht.

Die Dokumente werden jeweils in einer resümierenden Beschreibung vorgestellt und in die jeweiligen wirtschaftsgeschichtlichen und -politischen Kontexte eingebettet. Mit tiefergehenden Analysen und Bewertungen halten sich die Vf. weitgehend zurück; nur an einigen Stellen werden kritische Anmerkungen eingestreut – so z. B. zu dem von Benedikt XVI. in der Enzyklika *Caritas in veritate* erneuerten Postulat einer „politischen Weltautorität". Die herben wirtschaftskritischen Äußerungen von Papst Franziskus werden in der Darstellung zur Ökologie- und Sozialenzyklika *Laudato si'* erfreulich differenziert aufgenommen und gegen verkürzende Lesarten in ihrem Kontext vorgestellt (vgl. 225f). Warum aber behauptet wird, *Laudato si'* beanspruche nicht, eine Sozialenzyklika zu sein (216), bleibt weitestgehend schleierhaft. Eine knappe Auswertung ihrer Darstellung bieten die Vf. im „Epilog" (231–246). Hier arbeiten sie v. a. die Kontinuität einiger Grundlinien sowie den moralisch appellativen Charakter der päpstlichen Texte heraus, der in der Gegenüberstellung mit der „modernen Volkswirtschaftslehre" nachvollziehbarerweise als kontrastive Sprechweise besonders ins Auge stechen mag. Umbrüche auf der Ebene von Denkform und Methodik sowie daraus resultierende Neuorientierungen in der Urteilsbildung, die es in der lehramtlichen Sozialverkündigung durchaus auch gibt (z. B. in der Einschätzung von Markt und Wettbewerb), bleiben gegenüber der Betonung der Kontinuität auf der Prinzipienebene eher im Hintergrund. Hier mag sich nicht zuletzt die Selektivität spiegeln, mit der die Vf. sozialethische Fachliteratur rezipieren; neuere Fachliteratur wird, so scheint es, nur insofern berücksichtigt, als unmittelbar wirtschaftsgeschichtliche Bezüge erwartet werden.

Die Darstellungsweise entspricht dem Einführungscharakter des Buches: In die Textbeschreibungen eingestreut sind – in grau unterlegten Feldern – ausgewählte Textzitate und rezeptionsfreundlich aufbereitete „Informationspäckchen" (unter dem Stichwort „Wissen"), z. B. Begriffserläuterungen (Enzyklika, Naturrecht, Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl, Personalität etc.), eine kommentierte Liste der referierten lehramtlichen Dokumente, eine kleine Chronologie der Finanzkrise und anderes mehr sowie Kurzbiographien zu den Päpsten.

Die Vf., die sich zwar nicht näher zu ihren Motiven für die Erarbeitung dieses Buches äußern, reagieren offensichtlich auf ein in der Volkswirtschaftslehre vorhandenes Interesse an wirtschaftsethischen Fragen. Sie greifen den geschichtlich greifbaren Einfluss der christlichen Kirchen auf die Ausbildung einer modernen, sozial-marktwirtschaftlichen Ordnung auf und fragen unter den Bedingungen einer globalisierten kapitalistischen Wirtschaft nach Perspektiven für eine sozialverträgliche, nicht exkludierende Wirtschaftsordnung. Die Dringlichkeit dieser Frage macht den Versuch des Vf.-Duos begrüßenswert, das Reservoir der päpstlichen Sozialverkündigung für die wirtschaftsethische Diskussion in leicht rezipierbarer Weise zu erschließen. Aus sozialethischer Sicht bleiben dabei zwar manche Wünsche an eine differenzierende und vertiefende Analyse offen, jedoch ist insbes. die wirtschaftsgeschichtliche Kontextualisierung als wichtiger Beitrag zur Erschließung der Dokumente hervorzuheben.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Missionswissenschaften / Interreligiöser Dialog

Wijsen, Frans: **Christianity and Other Cultures**. Introduction to Mission Studies. – Münster: Lit 2015. 267 S. (Einführungen: Theologie, 6), brosch. € 29,90 ISBN: 978-3-643-90579-6

Das vorliegende Werk besteht aus mehreren bereits veröffentlichten Beiträgen des Vf.s mit dem Schwerpunkt auf Inkulturation und Synkretismus im afrikanischen Christentum von heute. Frans Wijsen fokussiert die Reflexion der Methode der Missionswissenschaft, die laut dem Vf. bislang zu wenig Aufmerksamkeit erfahren habe. Bereits der Titel des Buches provoziert Fragen: Ist das Christentum als eine Kultur neben anderen Kulturen zu verstehen? Welche Kulturen sind

mit den „anderen" gemeint? Auf S. 16 gibt der Vf. zu verstehen, dass er das Christentum als eine Kultur neben anderen betrachtet. Im Untertitel benennt er, worum es ihm genauer in diesem Buch geht – um eine Einführung in die Missionswissenschaft.

Im ersten Kap. behandelt der Vf. die Nomenklatur des Faches Missionswissenschaft. Er erwägt, ob man statt von „Missionswissenschaft" von „Interkultureller Theologie" sprechen sollte. W. plädiert für die Beibehaltung des Begriffs „Missionswissenschaft". Sein Hauptgrund sind die enormen Veränderungen innerhalb der Missionsbewegung weltweit und der Mission innerhalb der Weltreligionen (vgl. 42). Seiner Ansicht nach kann interkulturelle Theologie als eine neue Perspektive in der Theologie diesen Entwicklungen – als Ersatz für Missionswissenschaft – nicht gerecht werden.

Das zweite Kap. widmet sich der „praktisch-theologischen Spirale" („The practical-theological spiral revisted"), welche laut W. aus vier Schritten mit je eigener Ausrichtung bestehe: Der erste Schritt stellt sich dem Wissenserwerb über jenes, was als problematisch erlebt wird. Der zweite bemüht sich um Einsicht in die damit verbundene Praxis. Während der dritte Schritt sich mit der Evaluierung der Praxis beschäftigt, versucht der vierte die Bedingungen für die Möglichkeit einer innovativen Veränderung der Situation darzustellen. Das dritte Kap. setzt sich mit der Methode der Missionswissenschaft in anthropologischer Hinsicht auseinander und bringt eine ethnographische Semantik zur Anwendung. Den Schwerpunkt des vierten Kap.s bildet die Begegnung der Kulturen aus einer historischen Perspektive. Hierbei wird die Gleichstellung der Christianisierung mit der Europäisierung während der Kolonialisierungszeit dargestellt. Der Widerstand während dieser Zeit und auch heute noch gegen diese Praxis durch die Erneuerungsbewegungen mit der populären Religiosität als eine von ihnen wird ebenso gezeichnet.

Kap. 5 bietet eine theologische Reflexion zu Synkretismus und Inkulturation an. W. plädiert für eine Theologie von unten. Er betont den *sensus fidelium* als einen *locus theologicus* und tritt für die Einbindung der empirischen Methoden in theologische Ausbildungsprogramme ein. Die Zukunft der Mission wird in Kap. 6 aus einer strategischen Perspektive reflektiert. W. optiert für eine Verschiebung vom Begriff der Inkulturation hin zu jenem der Interkulturation. Dieser würde – seiner Ansicht nach – Raum für Einheit in der Vielfalt und unübersetzbare Übersetzbarkeit (*untranslatable translability*) oder übersetzbare Unübersetzbarkeit (*translatable intranslability*) der kulturellen sowie religiösen Orientierungen schaffen.

Der Vf. betont, dass die für die Missionswissenschaft erforderlichen Methoden und Kompetenzen nicht am grünen Tisch, sondern in der Beobachtung der Art und Weise, wie andere Personen Missionswissenschaft betreiben, anzueignen sind. Dass auch dafür vorausgehende Konzepte und Überlegungen auf der Basis von reflektierten Prämissen von Nöten sind, wird von W. hingegen kaum thematisiert. W.s missionswissenschaftlicher Ansatz wird als dialogisch gekennzeichnet: W. meint damit allerdings nicht eine Missionswissenschaft, die den Dialog fördert. Vielmehr geht es ihm um eine Missionswissenschaft, die auf einer Forschung basiert, bei der Subjekte und Objekte der Forschung im stetigen Dialog miteinander stehen.

Trotz aller Bemühungen des Vf.s um Verständlichkeit und eine monographietypische Kohärenz der verschiedenen Kap. des Buches weisen die Beiträge spürbar unterschiedliche Entstehungskontextualitäten auf. Es bleibt beim Lesen des Buches schwierig, eine gewisse Stringenz zu erkennen.

Würzburg Chibueze Udeani

Fuß, Martin: **Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem**. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 434 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 68), kt € 52,00 ISBN: 978–3–460–00681–2

Martin Fuß verfolgt in seiner Diss., die von Bernhard Uhde betreut und 2008 von der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. in Freiburg angenommen wurde, das ambitionierte Ziel, die unterschiedliche Gestaltung der sakralen Stadtlandschaft Jerusalems im Judentum, Christentum und Islam darzustellen und systematisch aus den „Prinzipien" der drei Religionen zu erklären. So fragt er nach zeitlos gültigen grundlegenden Prinzipien der drei Religionen, die in unterschiedlichen Gestaltungen der Stadt lesbare Ausdrücke finden.

F. verfolgt diese Fragestellung nicht historisch, um zu zeigen, wie die drei Konfessionen in komplexen Prozessen der Abspaltung und Selbstfindung auseinander hervorgingen und die Stadt aufgrund ihrer unterschiedlichen Symbolsysteme unterschiedlich gestaltet haben, sondern sucht einen systematischen Zugang, indem er die charakteristische Prägnanz der drei Religionen in drei größeren Kap.n getrennt untersucht.

Das erste Kap. (30–116) ist dem jüdischen „Umgang" mit Jerusalem gewidmet; es beginnt mit der Strukturierung des herodianisches Tempels durch Vorhöfe mit konzentrisch gestaffelten Zugangsbeschränkungen (32–43) und geht sodann zurück zur Gestaltung des Tempels in Ezechiels zweiter Tempelvision mit ähnlichen räumlichen Distinktionen (43–49), um auf dieser Grundlage im „Prinzip der Unterscheidung" das spezifisch jüdische Prinzip zur Gestaltung des Tempels, der Stadt und des Landes zu erheben und dann von diesem Prinzip aus die Unterscheidung konzentrischer Heiligkeitsgrade im Land ebenso wie die Entstehung abgeschlossener Jüdischer Viertel sowohl in Jerusalem in frühislamischer Zeit als auch in Europa als theologisch begründete Ausdrucksgestalten des in Lev 19,2 an Israel formulierten Auftrages, sich als „heilig" zu erweisen, zu erklären, der impliziere, sich von anderen Völkern abzugrenzen.

Das zweite Kap. (117–261) bezieht sich auf den spezifisch islamischen „Umgang" mit Jerusalem. Zwar mag historisch orientierte Leser/innen zunächst irritieren, dass der christliche Zugang zur Stadt übersprungen wird, doch ist diese Reihenfolge insofern sachlich begründet, als F. den spezifisch islamischen Zugriff auf Jerusalem im „Prinzip der Wiederherstellung" sieht, was sich v. a. auf die Wiederherstellung des auf Salomo zurückgeführten Heiligtums bezieht. Dabei versteht er unter „Wiederherstellung" keine originalgetreue Rekonstruktion früherer Verhältnisse, sondern eine kritische Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum, um in einer *„korrigierten* Wiederherstellung des salomonischen Heiligtums" (220) zur unentstellten Gottesverehrung zurückzufinden. So entfaltet der Vf. zuerst ausführlich das dem Felsendom zugrunde liegende theologische Programm, um es als implizite Kritik am Judentum und Christentum zu interpretieren.

Das dritte Kap. (262–377) gilt dem christlichen „Umgang mit Jerusalem". Dieser hebe sich vom jüdischen und islamischen Umgang mit Jerusalem insofern ab, als die christlichen Heiligen Stätten und die Pilgerfahrten zu ihnen nicht auf einen göttlichen Auftrag zurückgeführt würden, der Ausbau der Hl. Stätten erst seit dem vierten Jh. erfolgt und nicht auf einen zentralen Ort fokussiert sei, sondern eine ganze Landschaft Hl. Stätten geschaffen habe, die in ständigen Verlagerungen und Kopien derselben einen erstaunlich flexiblen Umgang mit Hl. Stätten zeige. Diesen führt F. auf eine spezifisch christliche Prädikation zurück, die theologisch in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus gründe und es erlaube, das Heilige Land nach dem spezifisch christlichen „Prinzip der nachgehenden Liebe Gottes" als „Ausdruck des liebenden Nachgehens Gottes" (324) zu gestalten.

Mit diesen drei Durchgängen und einem abschließenden Ausblick auf die aktuelle Situation (383–399) errichtet der Vf. eine beeindruckende Kathedrale, die zur kritischen Auseinandersetzung einlädt.

Kritisch zu betrachten sind dabei gelegentliche Verkürzungen und Verzeichnungen, die die Gesamtthese der Diss. nicht infrage stellen (24f zur Philosophie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer; 26 zur Funktion von Erinnerungslandschaften für das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs; 46f zur anachronistischen Verwendung des Terminus „Schekhinah" in Bezug auf die zweite Tempelvision Ezechiels sowie 105f und 108 in Bezug auf den Salomonischen Tempel, obwohl der Begriff erst in der nachbiblischen rabbinischen Literatur geprägt wurde; 92 zur Spätdatierung des samaritanischen Tempels auf dem Garizim ins 3. Jh. v. Chr., obwohl die Grabungen von Yitzhaq Magen ergeben haben, dass dieser schon im 5. Jh. v. Chr. errichtet wurde; 263 zur Behauptung, dass die Marienkirchen erst ab 530 entstanden).

Problematischer als diese und weitere Flüchtigkeiten ist die mutige Behauptung, der Grundriss des Salomonischen Tempels sei von seiner Umwelt unableitbar unterschieden (93; 97; 107), denn die Dreiteilung des Gebäudes in Cella, Vorcella und Vorhalle einschließlich ihrer Proportionen findet auf dem Tall Ta'yīnāt, die Ummantelung des Gebäudes mit Kammern in 'Ain Dārā und die Gestaltung der Cella als hölzerner Schrein in Ägypten vorzügliche Parallelen. Dass die Gestaltung des Tempels durch die Dreigliedrigkeit des Gebäudes und die vorgeschalteten Höfe dazu dienen sollte, das Heilige räumlich auszusondern, ist unbestreitbar, doch dass sich der Salomonische Tempel in seiner Art und Weise, dies zu tun, grundsätzlich von anderen Tempeln unterscheide und mit Theodor Busink als analogieloser „Fremdkörper" (107) zu bezeichnen sei, halte ich für überzogen und dem Versuch geschuldet, überall das Prinzip der Unterscheidung nachweisen zu wollen.

Ebenso wenig nachvollziehbar ist die These, dass der brachliegende Tempelplatz in den ersten Jahren der islamischen Herrschaft über Jerusalem „jahrzehntelang" (171) vernachlässigt und dieser peinliche Umstand später durch die 'Umar-Legende kaschiert worden sei (161–164), denn sie übersieht erstens frühere zeitnahe Zeugnisse, die zeigen, dass die islamische Sanierung des Platzes schon unter Patriarch Sophronius († 639 oder 640) begann, und zweitens den Umstand, dass die 'Umar-Legende von Eutychius von Alexandria eine christliche Legende

ist, die erst um 938 verfasst wurde, um den Status der Kirchen, v. a. aber der Anastasis, vor späteren muslimischen Ansprüchen zu schützen und nicht als Quelle zur Rekonstruktion der Vorgänge während der islamischen Machtübernahme um 638 dienen kann.

Die wichtigste Anfrage an F. muss sich aber auf die drei von ihm erhobenen Prinzipien der drei Religionen – „Unterscheidung", „Wiederherstellung" und „die nachgehende Liebe Gottes" – selbst beziehen. Denn keines der drei Prinzipien ist spezifisch jüdisch, spezifisch islamisch oder spezifisch christlich. Vielmehr liegen alle drei Prinzipien allen (drei) Religionen zugrunde und sind in ihnen allenfalls unterschiedlich stark ausgeprägt.

Ebenso gehört es zu allen (drei) Religionen, Prädikationen zu vollziehen und Repräsentationen mit unbedingter Gültigkeit zu schaffen, und es bedarf hierzu keiner Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (303–313). Vielmehr liegt der christlichen Rede von der Inkarnation eben diese Prädikation zugrunde.

So ist die Grundthese F.' vielleicht überzogen. Dennoch ist seine Arbeit unbedingt lesenswert, denn sie enthält eine Fülle interessanter Beobachtungen und zeigt überzeugend auf, wie die drei Religionen die genannten Prinzipien unterschiedlich gewichten und diese unterschiedliche Gewichtung in unterschiedlichen Gestaltungen der Stadt sinnliche und sinnvermittelnde Repräsentationen ihrer Symbolsysteme schafft. Sie ist innovativ, wagt neue Wege, Sackgassen eingeschlossen, und lädt zur Auseinandersetzung ein, die ihr zu wünschen ist, denn sie vermittelt eine grundlegende Sensibilisierung für die unterschiedliche Prägung Jerusalems durch Judentum, Christentum und Islam.

Bamberg Klaus Bieberstein

Waldenfels, Hans: **Rückwärts blickend vorwärts schauen**. Zeitbetrachtungen zu Christentum und Menschsein, Religionen, Kulturen und Gesellschaft. – Paderborn: Bonifatius 2016. 388 S. (Theologische Versuche, 4/Begegnung – Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 25), brosch. € 39,90 ISBN: 978–3–89710–662–8

Der Vf. des hier zu besprechenden Sammelbandes darf sich zu den Pionieren des interreligiösen Dialogs zählen. Er hat Brücken zum Judentum und zum Islam gebaut; und er kennt wie kaum ein zweiter deutscher Theologe die asiatischen Religionen aufgrund eines seit Jahrzehnten gepflegten Dialogs. Hans Waldenfels gehört zu den im katholischen Glauben beheimateten Wissenschaftlern, die in demselben Maße, in dem sie tiefer erkennen, ins Staunen geraten. Seine Urteile vereinen sich nie zu einer fugendichten Konstruktion. Die mehrfach neu aufgelegte *Kontextuelle Fundamentaltheologie* des Vf.s hat Generationen von Studenten zur Anstrengung des nie abschließbaren Suchens erzogen.

Die Aufsätze, die W. unter dem bezeichnenden Titel *Rückwärts blickend vorwärts schauen* vorlegt, darf man als Vermächtnis des mittlerweile 85-jährigen lesen. Fast alle Beiträge bedanken sich bei einem der Weggefährten, die das eigene Denken verändert, geschärft und in jedem Falle bereichert haben. Unter diesem Aspekt ist das fünfte und zugleich letzte Kap. des Buches mit dem Titel „Erinnerungen" eine geradezu spannende Lektüre. Hier erzählt W. von seinen Begegnungen und Weggemeinschaften mit dem Religionsphänomenologen Gustav Mensching (1901–1978); mit dem ehemaligen Jesuitengeneral Pedro Arrupe (1907–1991) und dem zum Japaner gewordenen Jesuiten Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898–1990); mit dem japanischen Philosophen und Heidegger-Schüler Keiji Nishitani (1900–1990); mit Carl Klinkhammer (1903–1997), dem Vorgänger in der Leitung der berühmt gewordenen Düsseldorfer Mittwochsgespräche; mit der weltweit bekannt gewordenen Bonner Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel (1922–2003); und mit drei Theologen (Jacques Dupuis [1923–2004]; Walbert Bühlmann [1916–2007]; Raimon Panikkar [1918–2010]), die ihre Antwort auf die Frage nach der Einzigkeit Christi von den Einwänden des interreligiösen Dialogs irritieren ließen.

Auch da, wo W. mit den Positionen seiner Gesprächspartner nicht einverstanden ist, schildert er mit großer Empathie beispielsweise die Argumente, die u. a. von Francis D'Sa und Aloysius Pieris (212f, 282f) für eine Veränderung der chalkedonischen Christologie durch Kategorien einer nichteuropäischen Denkform vorgetragen wurden. Von Annemarie Schimmel, so erklärt er, muss man sich sagen lassen, dass im Islam die *imitatio Muhammadi* eine ähnliche Bedeutung wie im Christentum die *imitatio Iesu* hat (343), und dass deshalb die Beleidigung des Propheten als Beleidigung Gottes angesehen wird. W. hält den gegen Schimmel erhobenen Vorwurf der politischen Naivität nicht einfach für falsch (341), spricht aber zugleich von der Ignoranz derer, die diesen Vorwurf erheben, ohne auch nur eines ihrer Bücher gelesen zu haben. Ähnlich umsichtig urteilt er über Gustav Mensching. Wenn dieser die Wahrheit der je eigenen Erfahrung von der Bekenntniswahrheit getrennt sehen will (305f), trifft er auf die Gegenargumente des katholischen Theologen – dies aber in der Weise einer Problemanzeige an das eigene Denken. W. beklagt das schäbige Verhalten einiger katholischer Kollegen, als es nach dem Krieg um die Entnazifizierung von Mensching ging (299f). Der letzte Satz des Mensching-Kap.s klingt wie eine stellvertretend vorgetragene Abbitte: „Ich selbst verneige mich mit Respekt und großer Dankbarkeit vor dem großen Bonner Gelehrten." (311)

Unter den Aufsätzen, die W. ursprünglich in Festschriften veröffentlicht hatte, verdienen die zu Ehren von Heinz-Robert Schlette und Oto Madr publizierten Beiträge besondere Aufmerksamkeit. Denn diese Abhandlungen dokumentieren die instinktive Nähe des Vf.s zu den eher fragenden und suchenden Zeitgenossen, seine Solidarität mit Leidenden und Vergessenen, mit ungehörten Propheten und ungerecht Verurteilten, und nicht zuletzt auch seine Sensibilität für sich anbahnende Entwicklungen und Umbrüche.

W. bewundert die auch feinste Nuancen eines Textes erspürenden Literaturanalysen von Heinz-Robert Schlette, und dass er sich den Argumenten der Agnostiker und Nihilisten aussetzt. Insgesamt jedoch bleiben ihm die Analysen des an der Schuldgeschichte des Christentums Leidenden zu aporetisch. Gleichwohl kleidet er seine Kritik in eine Metapher: „Wer Erinnerung sagt, sollte [...] nicht nur ‚Elend' sagen; er muss vielmehr auch von den Blumen, die dennoch blühen, und von den Sternen, die dennoch am Himmel leuchten, sprechen." (90)

Erschütternd ist, was W. über seine Freundschaft mit dem jahrelang inhaftierten und nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion durch die eigene Kirche verdächtigten tschechischen Priester und Theologen Oto Madr erzählt. Grundzüge seiner Theologie wurden durch den Benno-Verlag in deutscher Sprache zugänglich. Madr, der 1993 auf Betreiben von W. mit der Bonner Ehrenpromotion ausgezeichnet wurde, spricht von der Notwendigkeit, eine „Theologie der sterbenden Kirche" zu schreiben. Damit meint er nicht nur eine reflektierende Beschreibung von Ortskirchen, die gestorben sind oder im Begriff sind zu sterben. Ihm geht es um eine Spiritualität des Aushaltens, zu der u. a. folgende vier Elemente zählen: a) den Tod annehmen; b) intensiv leben; c) das Beste aus sich herausgeben; d) nicht sterben wollen (114f).

Unter den Abhandlungen des Sammelbandes, die nicht autobiographisch verortet sind, seien in dieser Besprechung wenigstens zwei erwähnt: Die erste ist so etwas wie eine Replik auf die von Hans Albert gegen Hans Küng, Joseph Ratzinger und Walter Kasper vorgetragenen Angriffe auf „die angebliche Wahrheit des Christentums". Und die zweite ist eine Antwort auf Jan Assmanns Invektiven gegen die theologische Unterscheidung von „wahr" und „falsch". Während W. in der Regel seine Urteile eher fragend als apodiktisch vorträgt, formuliert er bewusst scharf, wenn ihm unausgewiesene Alternativlosigkeiten präsentiert werden. Er hält Alberts Behauptung, das Christentum erkläre nichts, was nicht anders besser erklärt werden könnte, für den Angriff eines Enttäuschten, der den Selbstwiderspruch seines Skeptizismus verdrängt (101). Und gegen Assmann bemerkt er: Man kann doch als Wissenschaftler nicht leugnen, „dass der Wahrheit völlig losgelöst von allem religiösen Denken eine allgemein gültige Verbindlichkeit im Sinne einer Wahrheit an sich im Gegensatz zu einer Wahrheit nur für mich bzw. einen relativ eingeschränkten Kreis oder eine eingeschränkte Zeit zuzuerkennen ist" (165).

Eine Rezension kann den Reichtum des hier vorgestellten Sammelbandes nur andeuten. Denn er enthält – teils erzählend, teils reflektierend – die Summe eines Lebens, in dem die Spiritualität des Jesuiten, der gelebte Dialog mit den Andersdenkenden und die geistige Schärfe des herausragenden Theologen eine glückliche Synthese eingegangen sind. W. beweist ein feines Gespür für Differenzen und Zwischentöne, für die Eigenart und das Unnachahmliche einer Sprache, eines Textes, einer Ausdrucksweise. Interpretation ist für ihn die Kunst, jedes Mal von Neuem abzuwarten, ob der Funke des Textes überspringt. Doch bei aller Entschiedenheit, mit der er jede systematisierende Vereinnahmung vermeiden will, weiß er auch, dass Verstehen zugleich Urteilen ist. W. beweist: Die Pluralität der Perspektiven schließt die Unterscheidung zwischen „wahr" und „falsch" nicht aus. Im Gegenteil: Jeder fruchtbare Dialog setzt diese Unterscheidung notwendig voraus.

Bonn Karl-Heinz Menke

Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ernst Fürlinger. – Zürich: Theologischer Verlag 2015. 199 S. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 12), pb. € 30,90 ISBN: 978–3–290–17780–5

Das Thema „Islam" dominiert seit Jahren den Religionsdiskurs sowohl in Deutschland als auch in anderen europäischen Ländern. Sie stehen alle vor der religionspolitischen und kulturellen Herausforderung, die für das westliche Europa verhältnismäßig neue Religion Islam gesellschaftlich zu integrieren; hierzulande dient die Antwort auf die Frage, ob der Islam zu Deutschland gehört, als eine Art Schibboleth in einschlägigen Debatten. Auf diesem Hintergrund verdient der vorliegende Band über Moscheebaukonflikte Interesse. Er geht auf eine Tagung zurück, die im Mai 2014 im schweizerischen Augst bei Basel stattgefunden hat und enthält zum einen informierende, zum anderen analysierende Beiträge, wobei auch muslimische Vf./innen zu Wort kommen.

Am Anfang steht ein insgesamt hilfreicher, wenn auch begrifflich etwas sperriger Text von *Nikola Tietze* über die Phasen der politischen und rechtlichen Inklusion von Muslimen in Deutschland. Tietze unterscheidet eine „Phase religionspolitischer Ignoranz" (19), in der der Islam als Religion der ins Land gehol-

ten türkischen Gastarbeiter praktisch nicht in den Blick der Öffentlichkeit kam und sich die muslimischen Arbeitnehmer selbst als Ausländer positionierten. Darauf folgte eine „Phase religionspolitischer Differenzierung" (21), in der die muslimische Religionspraxis zunehmend zu einer politischen Herausforderung wurde, und schließlich die „Phase religionspolitischer Inklusion" (28), für die nicht zuletzt die 2006 erfolgte Einberufung der Deutschen Islam Konferenz durch den damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble steht.

Fallbezogen und anschaulich sind die Überblicksbeiträge zum Moscheebau und den damit verbundenen Konflikten in Deutschland (*Thomas Schmitt*), Österreich (*Ernst Fürlinger*) und der Schweiz (*Martin Baumann*). Für Deutschland kommt Schmitt zu dem Schluss, Staat und Kirchen hätten sich im Verlauf des letzten Jahrzehnts darauf verständigt, „dass der Neubau von Moscheen ein prinzipiell legitimes Anliegen darstellt, welches lediglich aufgrund spezifischer Gegebenheiten etwa städtebaulicher Natur oder aufgrund der in Zweifel gezogenen Verfassungstreue des Bauträgers kritisiert beziehungsweise abgelehnt werden soll" (58). Fürlinger wiederum zeichnet minutiös die Entwicklung in Österreich nach, wo 2015 ein neues Islamgesetz beschlossen wurde. In der Schweiz kam es zu einer einzigartigen religionspolitischen Verschärfung: Am 29. November 2009 fand eine Volksabstimmung statt, bei der 57,5 % der Abstimmenden für einen Verfassungszusatz votierten, durch den der Bau von Minaretten verboten wird. Baumann urteilt zusammenfassend, Moscheebauten in der Schweiz seien und blieben weiterhin ein umstrittenes Thema; für Moscheegemeinden erscheine es ratsam, „schon vor einem Bauantrag über Strategien der Information und Kommunikation nachzudenken" (110). Die Beiträge von *Farid Hafez* und *Rifa'at Lenzin* beleuchten die Situation in Österreich bzw. in der Schweiz aus islamischer Sicht und reagieren auf die Darstellung der einschlägigen Konflikte durch Fürlinger und Baumann. Lenzin konstatiert dabei ohne Umschweife: „Die Schweiz ist seit dem 29. November 2009 ein Land mit eingeschränkter Religionsfreiheit." (122)

Im Teil „Analytische Perspektiven" untersucht *Gerdien Jonker* die weit in die Geschichte zurückweisenden Bilder, die in aktuellen Moscheekonflikten wirksam sind; sie seien die „neueste Aktualisierung überlieferter christlicher Praktiken der Alterität" (136). *Yasemin Shooman* plädiert in ihrem Beitrag dafür, Fragen des Rassismus in die Analyse heutiger Auseinandersetzung über den Islam einzubeziehen: Der antimuslimische Rassismus besitze eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäisch-abendländischen Identität wie auch Mobilisierungspotential für die politische Rechte; das zeige sich beispielhaft an der „Pegida"-Bewegung. Der Hg. *Reinhold Bernhardt* steuert religionstheologische Überlegungen im Anschluss an den Schweizer Minarettstreit bei. Er macht den Vorschlag, das Minarett als Verweis „auf den vom Islam verehrten, die islamische Religion aber auch übersteigenden Gott selbst" (181) zu verstehen. Damit stünde es letztlich für die „Vielstimmigkeit des Gotteslobes und der vielgestaltigen Gegenwart Gottes in der Welt" (ebd.).

Am Schluss des Bandes steht der ausgesprochen kluge Beitrag von *Isolde Charim* über „Re-thinking Democracy. Religiöse Diversität und die Perspektive der offenen, post-nationalen Republik" (183–192). Sie entwirft das Konzept einer „partiellen Säkularisierung" als Konsequenz der „neutralen Öffentlichkeit". Diese sei nichts anderes als ein „kleines Minus, das zu jeder religiösen oder ethnischen Bindung hinzukommt" (191). Zur Integration heterogener Gesellschaften brauche es keine Aufgabe des Glaubens: „Es braucht nur das Moment, dass wir als gläubige Christen, Moslems, Juden oder als Säkulare auch noch Staatsbürger sind." (ebd.)

Das von dem in der Schweiz lehrenden Systematischen Theologen Bernhardt und dem österreichischen Religionswissenschaftler Fürlinger herausgegebene Buch ist einerseits ein informatives Kompendium zu einem wichtigen Element der umstrittenen islamischen Präsenz in Mitteleuropa. Gleichzeitig eröffnet es andererseits mehr skizzenhaft einige Perspektiven zum Problem des Zusammenlebens von Religionen in demokratisch-religionsneutralen Gemeinwesen.

Elzach Ulrich Ruh

Kurzrezensionen

Phänomenologie der Gabe. Neue Zugänge zum Mysterium der Eucharistie, hg. v. Florian Bruckmann. – Freiburg: Herder 2015. 269 S. (Quaestiones disputatae, 270), pb. € 30,00 ISBN: 978–3–451–02270–8

Die 270. *Quaestio disputata* sondiert die Möglichkeit, mit Hilfe des durch M. Mauss (*Sur le don*, 1925) angestoßenen Gabediskurses Eucharistietheologie zu betreiben und deren offenkundige Engführungen der Vergangenheit aufzubrechen. Die Gliederung des Bandes orientiert sich an den zentralen Dimensionen dieses Diskurses und greift (A) die Feier (*J. Wohlmuth*) und (B) die Ästhetik der Vergebung (*D. Ansorge, A. Gerhards*), (C) die Bedeutung des Leibes (2x *F. Bruckmann*) und (D) der Zeit/Zeitlichkeit auf (*H. Hoping, R. Dausner, E. Dirscherl*), wobei die Zuordnung der Beiträge zu (B) nicht schlüssig erscheint. Gemeinsam ist allen das fundierte Plädoyer für eine Überschreitung eines auf Intentionalität und diskursive Rationalität verengten theologischen Diskurses. Dessen Grenzen werden in der Eucharistietheologie besonders deutlich, weil das liturgische Zentrum christlicher *traditio* der Reflexion die Unverfügbarkeit der (Hin-)Gabe des Sohnes durch den Vater und deren Gegebensein jenseits bloßer Anwesenheit zu denken aufgibt. Dazu kann eine Phänomenologie der Gabe Wesentliches beitragen. Es zeigen sich zugleich Grenzen einer (eucharistie-)theologischen Rezipierbarkeit entsprechender Ausführungen (Derrida: Bruckmann). Das Anliegen einer Bezugnahme auf den Gabediskurs des 20. Jh.s, Realpräsenz und Unverfügbarkeit des Auferstandenen in der Eucharistie zu erschließen und konzeptionelle Engführungen zu überwinden, steht nicht erst in der Gegenwart auf der theologischen Agenda, wie Ansorge zeigt, der entsprechende Erörterungen aus der Hochphase der Debatte um die Transsubstantiation der eucharistischen Elemente in Erinnerung ruft.

J. Kn.

Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven. Festschrift für Heinz Ohme, hg. v. Reinhard Flogaus / Jennifer Wasmuth. – Berlin: De Gruyter 2015. (XXV) 469 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 130), geb. € 129,95 ISBN: 978–3–11–042568–0

Der vorliegende Band ist dem Berliner Kirchenhistoriker und Ostkirchenkundler Heinz Ohme zum 65. Geburtstag gewidmet. Er versammelt 22 Beiträge von Kolleg/inn/en, die in sechs Abteilungen gegliedert sind: „Orthodoxie und Protestantismus", „Orthodoxie und Ökumene", „Orthodoxie und Heterodoxie", „Orthodoxie und Islam", „Orthodoxie und Politik" sowie „Zukunftsfragen". Eine Einleitung der Hg. mit einer biographischen Skizze und Register rahmen die Beiträge.

Die Schwerpunktsetzung entspricht in Vielem den Forschungsfeldern des Jubilars, aber sie benennt auch aktuelle Herausforderungen für die Orthodoxie. Eine detaillierte Darstellung ist hier nicht möglich, doch seien einige der Aufsätze besonders hervorgehoben: *Chr. Gestrich* beschäftigt sich mit bibelhermeneutischen Fragen im evangelisch-orthodoxen Dialog. *N. Slenczka* thematisiert das unterschiedliche Kirchenverständnis als zentralen Diskussionspunkt für die Ökumene. Auch *D. Heller* problematisiert hermeneutische Fragen anhand des ökumenischen Dialogs zwischen der EKD und der russischen Orthodoxie. *R. Thöle* beleuchtet ein wenig bekanntes Phänomen, nämlich unabhängige orthodoxe Kirchen im „Independent Sacramental Movement". Die schwierigen Beziehungen orthodoxer Gesellschaften zum Westen behandeln *A. Briskina-Müller* (am Beispiel Russlands und der Idee vom „Neuen bzw. Dritten Rom") und *V. Makrides* (am Beispiel Griechenlands und der Finanzkrise). Diese Beispiele mögen zeigen, dass es sich um einen materialreichen und gelungenen Band handelt, der in vielen Gebieten des Fachs Anregung zu weiterem Nachdenken bietet.

Th. B.

Klein, Hans Hubert: **Sie waren versammelt.** Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6. – Münster: Aschendorff 2015. (X) 310 S. (Frankfurter Theologische Studien, 72), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–16060–2

„Versammlungen sind nach Lukas ein konstitutives Merkmal der Kirche; sie gelten ihm als *nota ecclesiae*" (277), die paradigmatisch in den Versammlungen der Jerusalemer Urgemeinde zum Ausdruck kommt. Um diese These zu erhärten, analysiert Hans Hubert Klein die einschlägigen Texte: vor und nach der Himmelfahrt Jesu (Apg 1,4–8.12–14), Nachwahl des Matthias (Apg 1,15–26), Pfingsten (Apg 2,1–4), verfolgte Gemeinde (Apg 4,23–31), Hananias und Saphira (Apg 5,1–11) und die Wahl der Sieben (Apg 6,1–7). Durch die konsequent synchrone Lektüre dieser Passagen im Rahmen des lk Doppelwerkes und auf dem Hintergrund atl. Traditionen gelingt dem Vf. einerseits ein feines Stück biblischer Theologie. Dies zeigt sich besonders schön in der Verhältnisbestimmung von Zwölfer- und Siebenerkreis, die für die Sammlung Israels und der Völker stehen und darin den beiden Aussendungsreden bei Lukas korrespondieren (Lk 9,1–6; 10,1–16). Andererseits bleibt K. dem Anliegen des Lukas, ein idealtypisches Bild der Jerusalemer Urgemeinde zu malen, derart verhaftet, dass man eine sachkritische Lektüre der Texte schmerzlich vermisst. Ob aber ein fraglos hingenommenes lk Ideal, das den Praxistest kaum je bestanden haben dürfte (vgl. Gal 1,10–2,21), „auch heute bei den Fragen nach der konkreten Existenzform der Kirche hilfreich sein kann" (274), darf füglich bezweifelt werden.

W. E.

Müller, Stephan E.: **Bausteine zur theologischen Ethik**. Band 2: Moralpsychologie. – Regensburg: Pustet 2015. 278 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, 75), kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2669–4

Im *ersten Teil* werden Pioniere der Moralpsychologie vorgestellt (A–C). Im *zweiten Teil* wird die Moralpsychologie als interdisziplinärer Dialog (A–C) charakterisiert. Der *dritte Teil* widmet sich unter dem Titel „Konkretionen" psychologischen Aspekten des Gottesbildes (A), der Heilung „verwundeter Selbstliebe" (B), Krisen im menschlichen Dasein (C), dem „Sinn der Sucht" (D) sowie einer Phänomenologie „vom ungelebten Leben zur Zielgestalt des gelebten Lebens" (E). Dabei werden Aussagen, die im ersten Band (vgl. die Rezension dazu auf den Sp. 425–428 dieses Heftes) formuliert werden, aus moralpsychologischer Sicht beleuchtet, was nach einer eingehenden kritischen Prüfung dieser Perspektive, die hier nicht getätigt werden kann, verlangen würde.

Chr. B.

Petráček, Tomaš: **In the Maelstrom of Secularization Collatoration and Persecution**. Roman Catholicism in Modern Czech Society and the State. – Lublin: EL-Press 2014. 130 S., brosch. o. A. ISBN: 978–83–86869–40–4

Die Tschechische Republik ist – neben den neuen Bundesländern – der Staat mit dem geringsten Grad an Religiosität weltweit. In dem vorliegenden informativen Bändchen widmet sich der Vf. der Frage, wie innerhalb relativ kurzer Zeit aus einer starken, florierenden und in der Bevölkerung tief verwurzelten katholischen Kirche im frühen 19. Jh. eine kleine Minderheit in einem Land werden konnte; außerdem genießt die katholische Kirche dort nur relativ geringes Ansehen. Der Vf. bietet – nach einem Blick auf das Mittelalter und die Frühe Neuzeit – einen historischen Überblick über die Beziehungen zwischen Staat, Kirche und Gesellschaft v. a. seit dem 19. Jh. Er sieht die Ursache für den dramatischen Säkularisierungsschub v. a. in der Unfähigkeit der Kirche, auf die Herausforderungen der Moderne einzugehen, gepaart mit einer wachsenden Superiorität des Staates über die Kirche, die in der Verfolgung unter dem Kommunismus zwischen 1948 und 1989 gipfelte. Aufgabe der Kirche müsse es daher heute sein, sich der Vergangenheit zu stellen und die neue Rolle als Minderheit anzunehmen. Das Buch, das sich zu seiner Skizzenhaftigkeit bekennt, bietet einen gut zu lesenden Überblick über die Geschichte der katholischen Kirche in den tschechischen Ländern und eine bedenkenswerte Interpretation für ihren Bedeutungsverlust.

Th. B.

Saulnier, Stéphane: **Calendrical Variations in Second Temple Judaism**. New Perspectives on the 'Date of the Last Supper' Debate. – Leiden: Brill 2012. (XVI) 280 S. (Supplement to the Journal for the Study of Judaism, 136), Ln. € 121,00 ISBN: 978–90–04–16963–0

This book offers the reader a wide range of sources from the Second Temple period that shed light on the variety of Jewish calendars that may have been in use. Its main argument is that the calendar, festivals, and Temple cult were closely related to agricultural seasons; but this is largely self-evident and not particularly original. The author's purpose is to defend, through this argument, Annie Jaubert's theory (of the 1950s) about the 364-day calendar of *Jubilees* and Qumran, which itself sets out to reconcile the different chronologies of the Passion in the Synoptic Gospels and in John. This reiteration of Jaubert's theory is not very convincing. The author does not explain, for example, how the 364-day calendar would have kept up with the cycle of seasons; for as he acknowledges, the sources do not mention or describe any system of intercalation. Some objections that have been made against Jaubert's theory (e. g. Wacholder 1995) are not properly addressed. The overall gain is limited.

S. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Bieberstein, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Christof Breitsameter, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Karin Finsterbusch, Bürgerstr. 23, 76829 Landau
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, Hellmundstr. 5, 65183 Wiesbaden
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund Haas, Zwölfling 12, 45127 Essen
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Marco Hofheinz, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
PD Dr. Christian Hornung, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Dr. Stefan Klug, Mindener Str. 12, 48145 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Miriam Leidinger, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Dr. Grudrun Nassauer, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Gregory S. Paulson, Pferdegasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. h. c. Dr. Ulrich Ruh, Nikolausstr. 11, 79215 Elzach
Dr. Maik Schmerbauch, Hauptstraße 1b, 37308 Bodenrode
Prof. Dr. Andreas Sohn, Avenue Jean-Baptiste Clément 99, 93430 Villetaneuse, Frankreich
Prof. Dr. Angela Standhartinger, Lahntor 3, 35037 Marburg
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Chibueze Udeani, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Joachim Valentin, Domplatz 3, 60311 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Beat Weber, Birrmoosstr. 5, 3673 Linden, Schweiz
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Hüfferstr. 27, 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: Katharina Bochmann, Christian Föller, Sarah Laudinski
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.

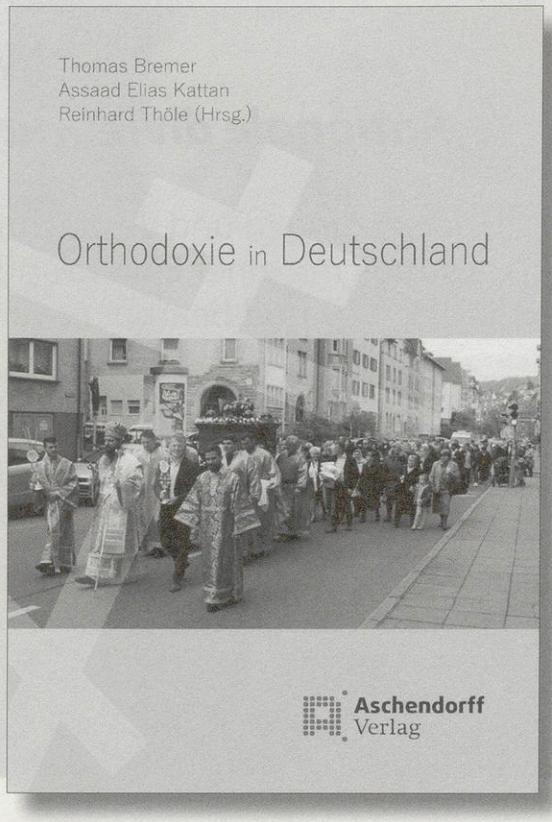
Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Printed in Germany
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2016 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

Thomas Bremer
Assad Elias Kattan|
Reinhard Thöle (Hrsg.)

Orthodoxie in Deutschland

2016, X und 276 Seiten, geb. 22,80 €
ISBN 978-3-402-13174-9



In Deutschland gibt es seit Jahrhunderten orthodoxe Christinnen und Christen – doch erst seit dem 20. Jahrhundert gibt es Gemeinden in großer Zahl, hier residierende Bischöfe und inzwischen auch eine Bischofskonferenz. In diesem Band wird zunächst die Geschichte der Orthodoxie in Deutschland vorgestellt, von den ersten mit deutschen Adligen verheirateten russischen Prinzessinnen über die Emigranten nach der Oktoberrevolution von 1917 und nach dem Zweiten Weltkrieg über die sogenannten „Gastarbeiter", von denen viele aus Griechenland und Jugoslawien kamen, bis zu den Migrationswellen der letzten Jahrzehnte, die Menschen aus allen orthodoxen Kirchen zu uns brachten. Ein weiterer Teil des Bandes behandelt die Sachthemen, etwa die Zusammenarbeit mit den beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland, die Frage nach dem orthodoxen Religionsunterricht in den Schulen, nach der Präsenz von orthodoxer Theologie an Universitäten und nach den Medien. In einzelnen Beiträgen werden auch die altorientalischen Kirchen behandelt. Die Aufsätze dieses Bandes, die von orthodoxen, evangelischen und katholischen Autorinnen und Autoren stammen, bieten einen guten Überblick über Geschichte und Gegenwart der Orthodoxie in Deutschland.

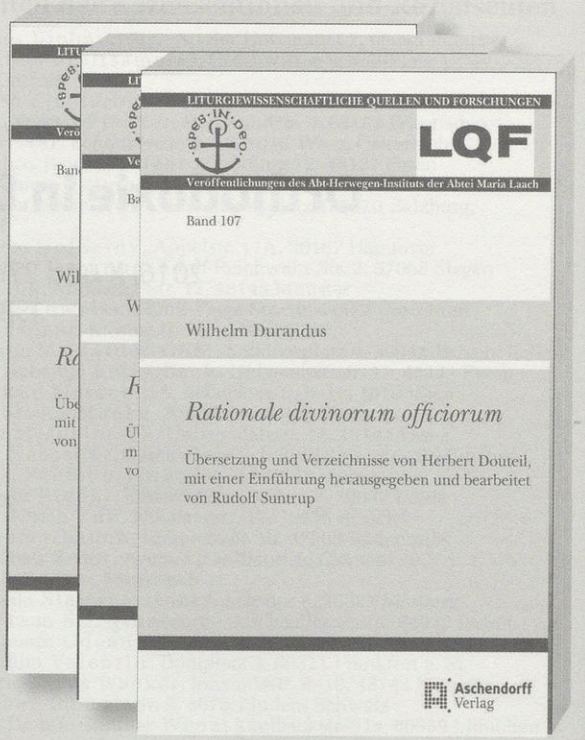
Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Wilhelm Durandus

Rationale divinorum officiorum

Übersetzungen und Verzeichnisse von Herbert Douteil mit einer Einführung herausgegeben und bearbeitet von Rudolf Suntrup

2016, 3 Teilbände im Schuber,
insgesamt 1.742 Seiten, kart. 229,– €
ISBN 978-3-402-11267-0
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen,
Band 107



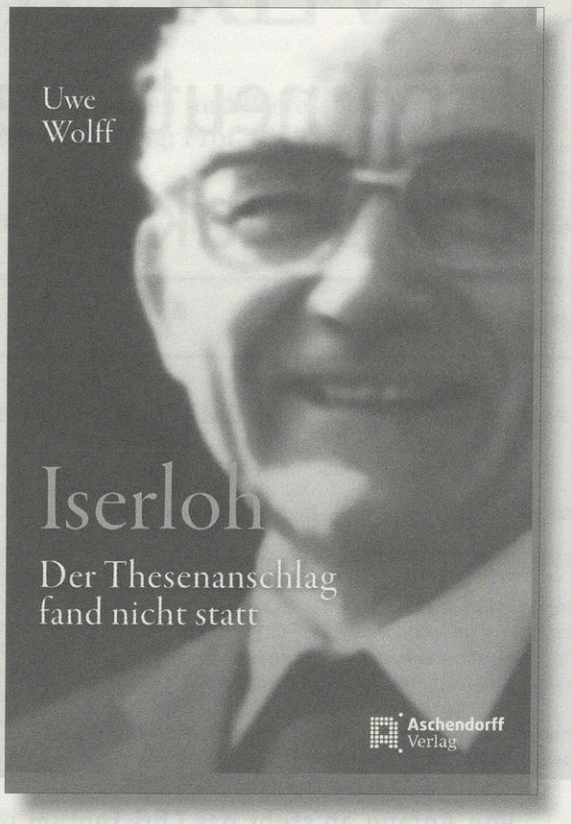
Das Rationale der Gottesdienste, verfasst von dem Kanonisten und Liturgiker Wilhelm Durandus dem Älteren († 1296) und in zwei Fassungen vom Ende des 13. Jahrhunderts überliefert, ist ein hervorragendes Zeugnis der hochmittelalterlichen Papstliturgie, das durch zahlreiche Hinweise auf alternative lokale Liturgieformen ergänzt wird. Zweifellos darf das in acht Bücher gegliederte umfassende Werk als die wichtigste Liturgieerklärung des Mittelalters gelten; sie beschreibt nicht nur die gesamte Liturgie der Zeit – den Kirchenbau, seine Ausstattung und Weihe, die Liturgen und ihre Gewänder, die Messfeier mit ihren komplexen Riten, die Sakramente, das Stundengebet und die Kalenderberechnung – äußerst genau, sondern erweist sich zugleich als eine Fundgrube für eigene und von den Vorgängern (vor allem von Innozenz III.) übernommene allegorische Liturgiedeutungen; deren Methode wurde aus der mittelalterlichen Bibelallegorese abgeleitet und insbesondere auf die gottesdienstlichen Riten übertragen. Zahlreiche Handschriften und Druckausgaben bezeugen die nachhaltige Rezeption des Textes.
Die Edition auf der Grundlage der kritischen Ausgabe von Anselme Davril und Timothy M. Thibodeau (1995–2000) bietet erstmals eine vollständige deutsche Übersetzung aller acht Bücher des *Rationale divinorum officiorum*. Durch mehrere Verzeichnisse und ein umfangreiches analytisches Sachregister, das die Übersetzung allen an Denken, Gebräuchen, Kunst, Liturgie, Theologie und Volkskunde Interessierten umfassend erschließt, wird die Übersetzung des lateinischen Textes einem weiten Leserkreis leichter benutzbar.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Uwe Wolff

Iserloh

Der Thesenanschlag fand nicht statt



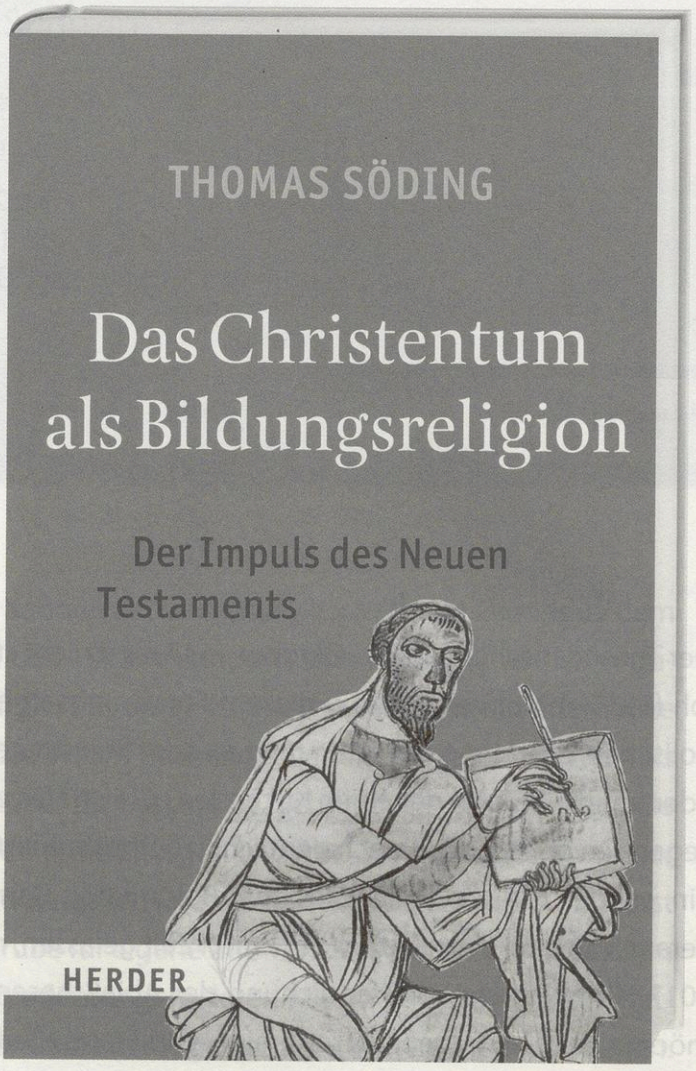
2016, 2. Auflage, 267 Seiten, kart. 24,80 €
ISBN 978-3-402-12013-2
Studia Oecumenica Friburgensia, Band 61

Der Thesenanschlag am 31. Oktober 1517 fand nicht statt. Der katholische Kirchenhistoriker Erwin Iserloh (1915–1996) verbindet in diesem Forschungsergebnis eine historische Detailfrage mit einer symbolischen Grundfrage: Worum ging es dem Reformator Martin Luther? Um den Bruch mit der Kirche – oder um die Reform der einen Kirche Jesu Christi? Da der hammerschwingende Luther in das Reich der Legenden gehört, wird noch deutlicher: Luther steuerte nicht verwegen auf einen Bruch mit der Kirche hin, sondern wurde absichtslos zum Reformator: Damit trifft die zuständigen Bischöfe noch größere Verantwortung, denn Luther hat ihnen Zeit gelassen, religiös-seelsorglich zu reagieren.

2017 jährt sich die Veröffentlichung der Ablaßthesen Luthers zum 500. Male. Der vorliegende Band möchte dazu beitragen, dieses Ereignis als Etappe auf dem Weg zur Versöhnung und Heilung des Gedächtnisses der Christen zu verstehen. Eine biographische Studie über Erwin Iserloh von Uwe Wolff und eine umfassende Dokumentation der Beiträge Iserlohs zum Thesenanschlag werden ergänzt und aktualisert durch ein Vorwort des Braunschweiger Landesbischofs Friedrich Weber und einen Forschungsbeitrag des Tübinger Kirchenhistorikers Volker Leppin.

Aschendorff
Verlag www.aschendorff-buchverlag.de

Eine neutestamentliche Theologie der Didaktik



Von Anfang an steht das Christentum im Spannungsfeld der Fragen, ob Bildung zum Glauben bzw. Glaube zur Bildung gehört. Es kennt die Gefahr des Fundamentalismus. Aber es setzt auf Aufklärung. Das Neue Testament stellt die Weichen. Der Glaube hängt nicht von der Intelligenz ab. Aber er gibt zu denken. Von Jesus, von Paulus, von Johannes her lässt sich erkennen, dass Glaube und Vernunft, Ethos und Überzeugung, Prophetie und Weisheit in einem engen Wechselverhältnis stehen. Das ist der Impuls für ein Bildungsprogramm, das seine Bewährungsprobe immer noch vor sich hat.

Thomas Söding
Das Christentum als Bildungsreligion
Der Impuls des Neuen Testaments
304 Seiten | Gebunden
€ 24,99 / SFr 32.50 / € [A] 25,70
ISBN 978-3-451-37503-3

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 | **2016** | **112. Jahrgang**

Erweise des Geistes ohne Kraft? Neuere Veröffentlichungen zur Pneumatologie (Michael Böhnke) Sp. 443

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 461

Ede, Franziska: Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50 (Georg Fischer)
Grossman, Jonathan: Ruth: Bridges and Boundaries (Annett Giercke-Ungermann)
Noetzel, Jutta: Maleachi, ein Hermeneut (Stephan Lauber)
Oeming, Manfred / Vette, Joachim: Das Buch der Psalmen. Psalm 90–150 (Beat Weber)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 466

Schreiber, Stefan: Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament (Martin Karrer)
Brown, Paul J.: Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology (Stefan Alkier)
Witulski, Thomas: Die vier „apokalyptischen Reiter" Apk 6,1–8. Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation (Steffen Jöris)

Biblische Zeitgeschichte . . . . . Sp. 472

Das Böse, der Teufel und Dämonen, hg. v. Jan Dochhorn / Susanne Rudnig-Zelt / Benjamin Wold (Hans Förster)
Marshak, Adam Kolman: The Many Faces of Herod the Great (Frank E. Dicken)
den Hollander, William: Josephus, the Emperors, and the City of Rome. From Hostage to Historian (Oliver Gußmann)
Ritter, Bradley: Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire. Rights, Citizenships and Civil Discord (Benedikt Eckhardt)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 479

Layton, Bentley: The Canons of Our Fathers: Monastic Rules of Shenoute (Hans Förster)
Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen, hg. v. Franz Xaver Bischof / Georg Essen (Manfred Eder)
Catholicism and Fascism in Europe 1918–1945, hg. v. Jan Nelis / Anne Morelli / Danny Praet (Sascha Hinkel)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 483

Knepper, Timothy D.: Negating Negation. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus (Michael Harrington)
Rosen, Klaus: Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie (Nicolas De Maeyer)
Weinrich, Michael: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie (Matthias D. Wüthrich)
Lochbrunner, Manfred: Balthasariana. Studien und Untersuchungen (Benjamin Dahlke)
Kohlgraf, Peter: Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche (Ulrich Engel)

Philosophie . . . . . Sp. 490

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes III, hg. v. Christoph Johannes Bauer (Gunther Wenz)
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793–1795, hg. v. Christopher Arnold / Christian Buro / Christian Danz / Klaus Grotsch (Gunther Wenz)
Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, hg. v. Andrei A. Buckareff / Yujin Nagasawa (Benedikt Paul Göcke)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 497

„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?". Homosexualität und katholische Kirche, hg. v. Stephan Goertz (Martin M. Lintner)
Kuzmicki, Tadeusz: Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch (Christoph Seibert)
Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge, hg. v. Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising (Doris Nauer)
Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West, hg. v. Vasilios N. Makrides / Jennifer Wasmuth / Stefan Kube (Anthony G. Roeber)
Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja: Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Gerhard Droesser)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 506

Koch, Anne: Religionsökonomie. Eine Einführung (Alois Halbmayr)
Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, hg. v. Lucia Traut / Annette Wilke (Stephanie Gripentrog)
Zinser, Hartmut: Religion und Krieg (Wolfgang Palaver)
Führding, Steffen: Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen „Wende" in der Religionswissenschaft (Christoph Auffarth)

Ökumene / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 512

Laine, Antti: Ecumenical Attack Against Racism. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974 (Annegreth Schilling)
Papst und Ökumene – ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes, hg. v. Philipp Thull (Burkhard Neumann)
Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: Basiswissen Judentum. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt (Andreas Lehnardt)
Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. 2 Bände, hg. v. Mathias Rohe / Havva Engin / Mouhanad Khorchide / Ömer Özsoy / Hansjörg Schmid (Tom Kerger)

Theologie und Gesellschaft . . . . . Sp. 518

Vincent, Alana M.: Making Memory. Jewish and Christian Explorations in Monument, Narrative, and Liturgy (Markus Thurau)
Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, hg. v. Miriam Rose / Michael Wermke (Ilona Nord)
Miliopoulos, Lazaros: Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung: Ein Konvergenzprozess? Theoretische Einordnung und Inhaltsanalyse (Julia Blanc)
Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, hg. v. Alexander-Kenneth Nagel (Regina Polak)

Bibliographie . . . . . Sp. 523

Erweise des Geistes ohne Kraft?
Neuere Veröffentlichungen zur Pneumatologie

Von Michael Böhnke

1. Vorbemerkungen

Zu Beginn der sechziger Jahre des vergangenen Jh.s machte das Stichwort „Geistvergessenheit" theologisch Karriere. Otto Dilschneider hatte es 1961 geprägt. Analog zur Diagnose Heideggers über die Seinsvergessenheit in der Metaphysik spricht er von einer Geistvergessenheit in der Theologie. In seinem berühmten Aufsatz mit dem gleichnamigen Titel[1] hat er die seinerzeit virulente Fragestellung nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus pneumatologisch beantwortet. Dilschneider identifiziert den Heiligen Geist als das Kontinuum, der beide in einer „pneumatischen Identität"[2] zusammenführt.

„Es ist das Kontinuum des Geistes, das den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus im Zeugnis des Kerygmatikers zusammenbindet und so vereinigt, daß sich im Kerygmatiker der Christus selber bezeugt."[3]

Rückblickend wird deutlich, dass Dilschneider mit seiner These eine mittlere Position in einer Entwicklung einnimmt, die von der Selbstvergegenwärtigung Christi ihren Ausgang genommen hat und inzwischen bei der Unhintergehbarkeit und Geistgewirktheit der Pluriformität des kerygmatischen Christuszeugnisses angekommen ist.

Zeitgleich zu Dilschneiders Agenda-Setting kam das Thema „Geist und Geistvergessenheit" in der katholischen Theologie auf. Der Intention von Papst Johannes XXIII. zufolge sollte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), für das er keinen fertigen Konzilsplan hatte, als Öffnung der Kirche für das Wirken des Geistes, als neues Pfingsten begangen werden. Heribert Mühlen galt in der katholischen systematischen Theologie seinerzeit als Pionier der Wiederentdeckung der Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes in Christologie, Trinitäts- und Gnadenlehre[4], wobei sich Mühlen auf bereits früher vorgetragene Erkenntnisse und Positionen zur Selbstmitteilung Gottes im Geist von Matthias Joseph Scheeben und Heribert Schauf stützen konnte. Heribert Schauf hatte 1941[5] den Nachweis geführt, dass die Einwohnung des Geistes im Menschen als Selbstmitteilung des Heiligen Geistes verstanden werden könne, er mithin Gabe in Person sei. Während sich in der Gnadenlehre die Einsicht in den Vorrang der ungeschaffenen Gnade vor der geschaffenen rasch durchgesetzt hat, blieb die pneumatologische Bestimmung der Funktion des Geistes in der Christologie, die unter dem Stichwort „Geistchristologie" erfolgte, bis heute strittig.[6] Auch ist die Trinitätslehre bisher kaum vom Selbsterweis des Geistes her entwickelt worden, allenfalls gehen einzelne Autoren von einem Vorrang der Pneumatologie in der Trinitätslehre aus.

Einen starken ökumenischen Impuls[7] hat die Pneumatologie zeitgleich durch die trinitarische Neufassung der Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1961 erhalten. Die Revision erfolgte aufgrund der Erfahrung der Rolle der Pneumatologie in der orthodoxen Theologie.[8] Vor allem Nikos Nissiotis hat die These von der Geistvergessenheit an die Kirchen der westlichen Tradition adressiert und war damit auf offene Ohren gestoßen.[9]

Es folgten konfessionsübergreifend drei Jahrzehnte der pneumatologischen Renaissance, in denen nicht allein der Aufweis der Funktion des Heiligen Geistes in den übrigen theologischen Traktaten die Agenda bestimmte, sondern in denen vielmehr auch die Forderung nach einer Pneumatologie als eigenständigem theologischen Traktat auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Neben zahlreichen pneumatologischen Entwürfen und Versuchen, die Personalität des Heiligen Geistes trinitäts- und offenbarungstheologisch zu bestimmen und letzteres über den Gedanken der Zeitwerdung oder auch der Inspiration zu vermitteln, spielten Vorhaben eine Rolle, die Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik zu etablieren.[10] Etwa seit der Jahrtausendwende ist die Renaissance der „klassischen" Pneumatologie Geschichte. Das Interesse an theologischen Theorien zum Selbsterweis des Heiligen Geistes ist abgeebbt.[11]

Die Lehre vom Heiligen Geist sucht seit Beginn der 1990er-Jahre[12] ihren Ort in der Bestimmung seiner Funktion für das Leben und die Welt, sei es als realistische Pneumatologie ohne die Vorgabe einer bestimmten theologischen Denkform wie bei Michael Welker oder als praktische Pneumatologie wie bei Leonardo Boff. Pneumatologie begegnet als – teilweise apologetische – Reflexion auf soziale Gerechtigkeit, Emanzipation, Pluralität, ökologisch schützenswerte Prozesse, aber auch als – teilweise nicht minder apologetische – Reflexion auf nicht kirchlich gebundene und pentekostale oder charismatische Spiritualität oder der christlichen Neuevangelisierung wie bei Anna Slawek. Die Pneumatologie steht seitdem trotz der Bemerkungen zur Spiritualität und ihrer Inanspruchnahme zur Neuevangelisierung primär im Dienst der Erschließung, Entwicklung und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft und darüber hinaus des Antlitzes der Erde.

Ganz unrecht hat Christian Henning nicht, wenn er zur Jahrtausendwende und im Hinblick auf die von ihm untersuchten evangelischen Theologien des Geistes urteilt, dass die Blütezeit der reformatorischen Pneumatologie als Verfallsgeschichte gedeutet werden müsse, die in einem zunehmend diffusen Geistverständnis geendet sei.

„Offenkundig wiederholt sich in der Pneumatologie derselbe Prozeß wie in der Christologie im letzten Jahrhundert. In Abwandlung der Worte Albert Schweitzers kann man sagen: Jede Zeit deutet in den Geistbegriff dasjenige hinein, was ihr als Ziel des Weltenlaufs frommt und sieht im Geist die göttliche Instanz, die dieses Ziel verwirklichen wird."[13]

[1] Vgl. Otto Alexander Dilschneider: „Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus", in: *Theologische Literaturzeitung* 86 (1961), 255–266.

[2] A.a.O., 263.

[3] A.a.O., 264.

[4] Heribert Mühlen: *Der Heilige Geist als Person.* Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Münster 1963 ([5]1988) (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26).

[5] Heribert Schauf: *Die Einwohnung des Heiligen Geistes.* Die Lehre von der nicht-appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader, Freiburg 1941.

[6] Vgl. Karl-Heinz Menke: „Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien", in: *Mein Herr und mein Gott.* Christus bekennen und verkünden, hg. v. George Augustin / Klaus Krämer / Markus Schulze, Freiburg 2013, 220–257 (FS Walter Kardinal Kasper); ders.: *Sakramentalität.* Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2013, besonders Kap. IV. Menke hält theologisch einen eigenen pneumatologischen Traktat für überflüssig.

[7] Grigorios Larentzakis: „Die Früchte des Heiligen Geistes im Leben der Kirche", in: *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche.* Achter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 28. September bis 7. Oktober 1987 in Hohenwart; Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta, hg. v. Heinz Joachim Held / Klaus Schwarz, Hermannsburg 1995 (Evangelische Kirche in Deutschland. Kirchenamt. Studienheft, 21), 113–126, besonders 115ff hat die zahlreichen ökumenischen Dialoge aufgelistet, deren Thema der Heilige Geist gewesen ist.

[8] Vgl. Josef Freitag: *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*: Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 15), 366.

[9] Vgl. Nikos Nissiotis: „Berufen zur Einheit oder Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft", in: *Ökumenische Rundschau* 26 (1977), 297–313.

[10] Vgl. Thomas Freyer: *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik.* Überlegungen im Anschluss an die „Geisttaufe" bei Karl Barth, Paderborn 1982 (Paderborner Theologische Studien, 12).

[11] Eine Ausnahme stellen die Beiträge im Themenheft der *Münchener Theologischen Zeitschrift* 62 (2011), 290–370 dar, die sich klassischen Themen der Pneumatologie widmen. Hervorgehoben sei der Beitrag von Athanasios Vletsis: „Vom Geist der Gemeinschaft zum Geist der Vielfalt von Personen. Orthodoxe Pneumatologie in Bewegung", in: a.a.O., 356–370.

[12] Bernd Jochen Hilberath: *Heiliger Geist – Heilender Geist*, Mainz 1988; Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens.* Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991; Geiko Müller-Fahrenholz: *Erwecke die Welt.* Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh 1993. Inspiriert wird diese Suche durch Wolfhart Pannenberg: „Der Geist des Lebens", in: ders.: *Glaube und Wirklichkeit.* Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 31–56; vgl. Lee Chien-Ju: *Der Heilige Geist als Vollender.* Die Pneumatologie Wolfhart Pannenbergs, Frankfurt 2009 (Internationale Theologie, 13).

[13] Christian Henning: *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person.* Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2000, 301.

Anders als bei den christologischen Entwürfen, deren Zeitbedingtheit Albert Schweitzer unter dem Titel der *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[14] aufgezeigt hat, steht bei den pneumatologischen Entwürfen des 20. Jh.s, so Henning, „nicht mehr die Bildung der sittlichen Persönlichkeit im Vordergrund, zu deren Zweck sich ein Entwurf des Lebens Jesu als pädagogische Leitvorstellung empfahl, sondern die Lösung globaler Probleme, vor denen sich der einzelne (Theologe) ohnmächtig fühlt und darum der Zusage göttlicher Hilfe bedarf"[15]. Henning fordert die Theologen „mit besonderem Interesse für die Lehre vom Heiligen Geist" auf, „ihre Perspektive, ihre Interessen und Zielsetzungen deutlich zu machen, die vorgenommenen Identifizierungen und aufgestellten Leitlinien am Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift sorgfältig zu überprüfen, und ihre Lehren vom Heiligen Geist im Gestus eines Deutungsvorschlags zu artikulieren"[16].

Da mag es als Glücksfall gelten, dass die Exegese in jüngster Zeit den Heiligen Geist und die Vielfalt der biblischen Theologien des Heiligen Geistes entdeckt zu haben scheint. In zahlreichen Veröffentlichungen geht sie dem Thema nach.[17] Man kann durchaus von einer theologischen Großbaustelle zur exegetischen Refundierung der Pneumatologie sprechen. Zugleich entdeckt die Exegese die Dimensionen der Entwicklung und der Vielfalt in biblischer Geistrede. Beide Aspekte dürften aufgrund dogmatischer Engführungen bisher kaum ausreichend zur Geltung gekommen sein. Darauf wird zurückzukommen sein. Begriffsgeschichtliche Pionierarbeit für eine Refundierung der Pneumatologie dürfte darüber hinaus Franz Dünzl mit seiner Studie zum Verständnis des Pneumabegriffs in der frühchristlichen Literatur vor Origenes geleistet haben.[18]

2. Öffnung und Neuorientierung

Die Pneumatologie befindet sich gegenwärtig in einer Phase der Öffnung und Neuorientierung. Öffnung bedeutet Öffnung zu spiritueller Erfahrung, zum Leben und zur Welt. Die Neuorientierung erfolgt angesichts der zunehmenden Wahrnehmung von praktischer und theoretischer Pluralität[19] als Neuorientierung an Vielfalt. Dies gilt sowohl für die Neuorientierung an der Vielfalt des Schriftzeugnisses über Gottes Geist als auch für die Neuorientierung mittels einer pneumatologischen Relecture geachteter und bewährter Positionen der theologischen Tradition. Im weiten Feld der theologischen Forschung führt die Pneumatologie dessen ungeachtet ein Schattendasein. Der Katalog der Deutschen Nationalbibliothek weist seit 2009 lediglich 40 Titel unter dem Stichwort „Pneumatologie" auf. Zum Vergleich: Unter dem Stichwort „Christologie" werden im gleichen Zeitraum 396 Neuerscheinungen aufgeführt. An der pneumatologischen Forschung im deutschsprachigem Raum sind nur wenige Lehrstühle beteiligt (v. a. Heidelberg, München, Tübingen, Wien). Wichtige Publikationen aus dem genannten Zeitraum werden im Folgenden vorgestellt. Dabei bleiben Lehrbücher[20], Kompendien[21] sowie bereits besprochene[22] oder anderweitig zur Besprechung vergebene Werke[23] unberücksichtigt.

Christian Danz und *Michael Murrmann-Kahl* mag der oben skizzierte Kontext der Öffnung und Neuorientierung im ersten hier zu besprechenden Sammelband dazu bewogen haben, „[z]wischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit" (1–9) nach Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jh. gefragt zu haben.[24] Als Rahmen für die in dem Buch versammelten und durchweg einer Theologie in der Moderne verpflichteten Beiträge haben die Hg. die Pneumatologie des Pannenberg-Schülers Falk Wagner aufgerufen, die in dem Band in einem Beitrag von *Christian Danz* referiert wird („Protestantismus als Religion für ‚freie Geister'. Überlegungen zur Pneumatologie als Reflexionsort eines endlichen Freiheitsbewusstseins", 145–159). „Das Thema der Pneumatologie besteht darin, den menschlichen Selbst- und Weltumgang als Realisierung des Geistes zu verwirklichen" (151), wobei nach Wagner der Geist in diesem Realisierungszusammenhang „gleichsam in der Etablierung von Anerkennungsverhältnissen" existiert und darin seine „konkrete geschichtliche Realität" (151) gewinnt. Folglich versteht Wagner den „Geist als realisierte Freiheit in der Kopräsenz von Selbst und Anderem" (148).

> „Die Pneumatologie, so die zu erläuternde These, ist als der Reflexionsort der Dogmatik auszuarbeiten, an dem die Erfassung der Freiheit in ihrem Selbstbezug sowie ihrer sozialen Einbindung zum Thema wird." (147f)

Diesem Grundsatz weiß sich nicht nur Christian Danz, dem wissen sich vielmehr alle Beiträge des Bandes multiperspektivisch verpflichtet.

Nach einer theologiegeschichtlichen Durchsicht der pneumatologischen Entwürfe, die die evangelische Theologie im 19. und 20. Jh. hervorgebracht hat, ist *Folkart Wittekind* in seinem hier ausführlicher zu besprechenden Beitrag („Theologiegeschichtliche Überlegungen zur Pneumatologie", 13–67) zur wohlbegründeten Ansicht gelangt, „dass eine Theorie des Heiligen Geistes als Beschreibung bewusster Deutungsvorgänge im menschlichen Leben verfasst werden sollte" (63f). Mit dem Postulat entspricht er der zunehmenden „Kritik an dem vermeintlichen Intellektualismus der großen dogmatischen Entwürfe" (64), die zeige, „wie sehr sich die theologische Dogmatik im 20. Jahrhunderts [sic!] selbst an die Stelle religiöser Äußerungsformen gesetzt hat". (65) Dabei werde „der Unterschied von theologischer Reflexion auf Religion und der religiösen Darstellung und Sprache zum Verschwinden gebracht" (65f). Hingegen gelte es zu konstatieren:

> „Theologie ist nicht selbst Religion […]. Religion ist vielmehr ein sich sprachlich artikulierender Modus der Selbstdeutung von Menschen. […] Aufgabe der dogmatischen Theologie wäre es dann, dieses Erzählen von Religion in der Weise strukturiert durchsichtig zu machen, dass in der Theologie die Inhalte dieses Erzählens als Beschreibungen des Herstellens religiöser Evidenzen im Prozess religiöser Kommunikation rekonstruiert werden können." (66)

[14] Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Göttingen 1984.

[15] Henning: *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*, 301.

[16] A. a. O., 301f.

[17] Vgl. exegetisch – neben den einschlägigen Kommentaren sowie den hochwertigen Beiträgen im 24. Band des 2011 erschienenen *Jahrbuchs für Biblische Theologie* über den Heiligen Geist – den hervorragenden Forschungsbericht von Christian Strecker: „Zugang zum Unzugänglichen. ‚Geist' als Thema neutestamentlicher Forschung", in: *Zeitschrift für Neues Testament* 13 (1/2010), 2–20; ferner zu Paulus: Hildegard Scherer: *Geistreiche Argumente.* Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe, Münster 2011 (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 55); Monika Christoph: *Pneuma und das neue Sein der Glaubenden.* Studien zur Semantik und Pragmatik der Rede von Pneuma in Röm 8, Frankfurt 2005; Norbert Baumert: *Charisma, Taufe, Geisttaufe.* Band I: Entflechtung einer semantischen Verwirrung. Band II: Normativität und persönliche Berufung, Würzburg 2001; zu Lukas: Heidrun Gunkel: *Der Heilige Geist bei Lukas*, Tübingen 2015 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 389); zur Apostelgeschichte: Anja Cornils: *Vom Geist Gottes erzählen.* Analysen zur Apostelgeschichte, Tübingen 2006; zu Johannes: Udo Schnelle: „Johannes als Geisttheologe", in: *Novum Testamentum* 40 (1/1998), 17–31 sowie die Deutung bei Michael Theobald: „Gott, Logos und Pneuma. ‚Trinitarische' Rede von Gott im Johannesevangelium", in: *Monotheismus und Christologie.* Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und Urchristentum, hg. v. Hans-Josef Klauck, Freiburg 1992 (Quaestiones disputatae, 138), 41–87. Einen didaktisch guten Überblick über die Vielfalt der Themen wie auch der Dimensionen biblischer, besonders ntl. Geist-Rede vermittelt Kurt Erlemann: *Unfassbar?* Der Heilige Geist im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2010 (^{2}2012).

[18] Franz Dünzl: *Pneuma.* Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur, Münster 2000 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 30).

[19] Vgl. Veli-Matti Kärkkäinen: „From a ‚Unitive' to a ‚Plural' Paradigm of Pneumatology: An Interim Report of the State of Spirit(s) in Christian Theology", in: *Perspectives in Religious Studies* 41 (2014), 183–196.

[20] Felix Senn: *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche: Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie*, Zürich 2009 (Studiengang Theologie); Matthias Haudel: *Gotteslehre.* Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt, Göttingen 2015 (UTB, 4292).

[21] Bernhard Nitsche: „Pneumatologie", in: *Dogmatik heute*, hg. v. Thomas Marschler / Thomas Schärtl, Regensburg 2013, 321–360; *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, hg. v. Jörg Haustein / Giovanni Maltese, Göttingen 2014.

[22] Vgl. dazu die bereits in der *Theologischen Revue* besprochenen Bände: Thomas Bremer: Rezension zu Irenäus Totzke: *Auferstehung und Geistausgießung*, St. Ottilien 2013 (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 1), in: ThRv 110 (3/14), 239; Martin Kirschner: Rezension zu Michael Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrise.* Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Freiburg 2013, in: ThRv 110 (5/14), 424–426; Margit Eckholt: Rezension zu Nigel Paul Willis: *The Pentecostal Movement, its Challenges and Potential*, Frankfurt 2013 (Internationale Theologie, 17), in: ThRv 111 (1/15), 66–68; Marcello Neri: Rezension zu: Jan Rohls: *Ideengeschichte des Christentums.* Band III/1 und III/2: Gott, Trinität und Geist, Tübingen 2014, in: ThRv 111 (3/15), 226–228; Manfred Gerwing: Rezension zu: Andreas Hirsch: *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate?* Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Hamburg 2014 (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 117, 1–2), Hamburg 2014, in: ThRv 111 (4/15), 318–319.

[23] Lukas Ohly: *Anwesenheit und Anerkennung.* Eine Theologie des Heiligen Geistes, Göttingen 2015 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 147).

[24] *Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit.* Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VIII) 260 S. (Dogmatik in der Moderne, 7), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–152457–8.

Für Wittekind fungiert der Heilige Geist folglich als „Selbstbeschreibungsinstanz der religiösen (in diesem Fall: christlichen) Sprache im Gegensatz zu anderen Deutungssprachen der Welt" (67). In Abgrenzung zu spekulativen theologischen Systemen, die Wittekind als „Weltwirklichkeitserzählungen" (54) dekonstruiert, die „für ihren Inhalt größtmögliche Universalität" behaupten, dabei jedoch den „allgemeinen Anerkennungsverlust" der Theologie nicht direkt reflektieren, weshalb „man diese Form der Theologie als Deutungshoheitsverlustkompensation beschreiben" (54) könne, rehabilitiert er die kontingente, zeitgeschichtlich und kulturell bedingte Praxis. Nach Wittekind steht ihr gegenüber jedweder Anspruch der Theorie, die wahre, wirkliche, tiefe Wirklichkeit etc. „in eigener Hoheit selbst zu bestimmen" (54), unter Ideologieverdacht. Unter dem Primat der Praxis sei in einer pluralen Gesellschaft „das mögliche Erleben religiöser Evidenzen [...] ein sich im Erzählen von den bestimmten kulturell geprägten Inhalten der jeweiligen Religion herstellender Prozess" (66). Mit Troeltsch gelte es, das Feld der Geschichte

„nicht bloß als Feld der Rezeption gegebener Identität zu sehen [...]. Denn jede Form geschichtlicher Existenz umfasst immer auch das Moment der Erneuerung, der Transformation, der eigenen Weiterschreibung [...]. Geschichtliche Existenz ist – auch im Glauben – erst dann verstanden, wenn sie nicht als rezeptive Abhängigkeit gedeutet, sondern sich selbst ihrer Produktivität bewusst wird." (44f)

Dies sei, so Wittekind, jedoch kein mit Troeltsch geschichtsmetaphysisch zu deutender, sondern ein mit Nassehi kommunikativ zu verstehender Prozess (vgl. 66). Für Troeltsch ist der Heilige Geist „die produktive Kraft umformender Arbeit an der Erinnerung, der erst eigentlich die Jesusüberlieferung zur religiösen Überlieferung macht" (45). Methodologisch ist damit der Ansatz bei der Praxis eingeholt und geschichtlich weitergedacht. Zugleich eröffnet Wittekind ein Verständnis für unterschiedliche Deutungen des Geistes etwa in der feministischen Theologie oder auch in der Theologie der Befreiung aus unterschiedlichen Lebenssituationen heraus, indem er das Schema bloß passiver Aneignung produktiv überwindet und handlungsorientiert reformuliert.

Ulrich Barth (69–81) mit philosophischen – systematischen und werkgeschichtlichen – Bemerkungen zu Hegels Geistbegriff, *Michael Murrmann-Kahl* (85–108) mit kritischen Anmerkungen zur Entwicklung der Pneumatologie von der Trinitätslehre her und positiven Impulsen für eine Emanzipation der Pneumatologie von Christo- und Ekklesiozentrismus sowie Anforderungen für eine der Moderne gemäße Pneumatologie, *Notger Slenczka* (109–129) mit seiner Analyse der altprotestantischen Pneumatologie durch die gründliche Relecture der Position von David Hollaz und dem aus der Lehre der illuminatio zu ziehenden Ertrag für eine modernegemäße Pneumatologie bereichern den Band mit der grundlegenden Erkenntnis, dass „die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens erst da verstanden sind, wenn sie sich auch in menschliches Selbstverhältnis übersetzt haben" (129). *Jörg Lauster* ergründet in seinem Beitrag das hermeneutische Problemfeld von „Geist und Buchstabe" (131–142), welches sich ihm zufolge mit Bultmann als das von Glaube und Verstehen reformulieren lasse. „Glauben heißt nämlich Verstehen im Modus religiöser Evidenz." (140) *Herman Westerink* (161–174) problematisiert die Popularität der Spiritualitätsforschung und den Kontext des (ungeklärten) Spiritualitätsbegriffs in der Religionspsychologie und in den Gesundheitswissenschaften. Er unterbreitet einen Vorschlag für eine „klare und nützliche Definition oder Konzeption von Spiritualität" (164), indem er eine Typologie derselben aufstellt (170) und versucht, das Verhältnis von Religion und Spiritualität zu bestimmen. Dabei geht er von einer „Entraditionalisierung und Entinstitutionalisierung von Religion" (167) als Zeichen der Zeit aus. Als anschlussfähig erweisen sich die dem Beitrag von Westerink folgenden Überlegungen zu Badiou, Agamben und Sloterdijk von *Alf Christopherson*, die unter dem Titel „Zeitgenossenschaft – ein geistreiches Phänomen" (175–194) das sich selbst stilisierende Vorgehen dieser drei Meisterdenker dekonstruieren (vgl. 193f). *Erwin Dirscherl* (197–212) reflektiert den Geist, den er im Anschluss an Johannes von Damaskus, der den Hervorgang des Heiligen Geistes in Gott als *spiratio* gedeutet hat, als Atem des sprechenden Gottes versteht, in ekklesiologischem Kontext, v. a. in Bezug auf die katholische Problemstellung der wechselseitigen, aber doch nicht symmetrischen Zuordnung von Amt und Volk Gottes. *Ewald Stübinger* (213–234) thematisiert das Verhältnis von Recht und Ethik in sozialethischer Perspektive und plädiert – ausgehend vom deutschen Idealismus – für „Freiheit als Grundkategorie einer ‚pneumatologischen' Rechtsethik" (229ff). Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag von *Jörg Dierken* über „Gott als Geist in den Wechselverhältnissen des sozialen Lebens" (235–250), in dem der Vf. der pneumatologischen Transformation der Theologie nachgeht. Ihm habe ich das bemerkenswerte und für sich stehende folgende Zitat zur Kennzeichnung einer Theologie in der Moderne entnommen: „Theologie wird zur Beschreibung der Bestimmtheiten des Glaubens in der Perspektive seiner Vollzüge". „Die Themen des Ersten und Zweiten Artikels werden im Lichte von Glaubensbewusstsein und Lebenspraxis", so Dierken, „mithin von Themen des Dritten Artikels angeeignet. Indikator dieser Entwicklung ist der Erfahrungsbezug der aufklärerischen Dogmatik". Er habe das heilsgeschichtliche Schema, in dem die Pneumatologie stets unterbelichtet worden sei, abgelöst. „Subjektives Dabeisein als Charakteristikum moderner Dogmatik führt tendenziell zu einer Umschmelzung der gegenständlichen Gehalte in Elemente des Glaubensgeschehens." (alle Zitate 235) „Der in der Pneumatologie gipfelnde Erfahrungsbezug der Dogmatik repräsentiert auf dem Gebiet des religiösen Denkens die neuzeitliche Wende zum Subjekt." (236) „Insbesondere der Diesseitsfokus unterscheidet moderne Pneumatologien von dem antik christlichen Interesse am Dritten Artikel." (237) Dierken will somit „den Geist des Christentums als Geist moderner Sozialverhältnisse" (247) explizieren.

3. Weltzugewandtheit

An diesen praktischen Impuls knüpfen der Sache nach die Theologien der Befreiung an. Sie thematisieren den Geist nicht als Moment der abstrakten Gotteslehre und ebenso wenig als Dimension einer unmittelbaren, inneren Erfahrung. Sie beanspruchen das machtvolle Wirken des Geistes vielmehr für eine Theologie der Welt. In den befreiungstheologischen Werken von José Comblin[25], Jon Sobrino[26] und Leonardo Boff[27] spielt das Motiv der Lebenskraft neben dem des Feuers in der Inanspruchnahme des Geistes eine bedeutende Rolle. Die Theologie der Befreiung verbindet mit dem Pentekostalismus die m.E. kritisch zu hinterfragende Behauptung, dass das Wirken des Geistes immer machtvoll sei.

Für ein pneumatologisch angemessenes Verständnis der Theologie der Befreiung hat bereits früh José Comblin geworben. Er hat auf zwei Elemente aufmerksam gemacht, die für dieses bedeutend geworden sind: erstens, dass der Geist nach *Gaudium et spes* 38,1 die Menschen dazu bewege, sich für eine humane Gestaltung des Lebens durch soziale, politische und wirtschaftliche Veränderungen aufgrund von Wissenschaft, Technik und Arbeit einzusetzen,[28] und zweitens, dass der (geistgewirkte) „Glaube die Quelle des Lebens, die auch dem Körper Kraft verleiht", ist.

„Ohne den Glauben nimmt der Mensch nämlich kein Risiko auf sich, wiederholt immer dieselben Gesten, macht so weiter wie eh und je in der Vergangenheit, hat keine Zukunft, und mangels Zukunft vertut er die Gegenwart."[29]

Daran anknüpfend stellt Leonardo Boff in seiner 2013 verfassten und 2015 in deutscher Übersetzung erschienenen Pneumatologie[30] als Proprium des Geistes heraus, dass er den Menschen das Kommende verkünden werde (Joh 16,13). „Das Kommende" realisiert sich für Boff im erflehten „Kommen des Geistes", der als Geist des Lebens, der Freiheit und Befreiung das Antlitz der Erde erneuert.

„Wenn der Geist nicht kommt, dann werden wir genau die Situation erleben, die der Prophet Ezechiel im 37. Kapitel beschreibt: Die mit Leichen übersäte Erde, überall verstreut Knochen." (277)

Boff thematisiert phänomenologisch den Geist als ersehnte Lebensenergie. Zahlreiche Beispiele „lassen uns die Gegenwart des Geistes als Leben und Energie wahrnehmen" (75). Er zieht daraus die Konsequenz,

„die Wirklichkeit eher als ein Werden denn als ein Sein [zu] begreifen und Gott eher als Energie und Dynamik, die in der Welt, in der Geschichte und in jedem Einzelnen wirkt. [...] Mit der Kategorie des Geistes sind wir aufgefordert, Gott als Prozess, als ein Werden, als Energie zu verstehen, die das gesamte Universum, alle Dinge und jeden Menschen im Dasein hält. Er ist eher Aktion denn unwandelbare Substanz. Er ist ein Gott, der Zukunft hat, weil er in die Geschichte eingeht. Diese ist ihm nicht äußerlich, sondern sie wurde entworfen, um ihn aufzunehmen, unableitbar Neues in Gang zu setzen, das niemals zuvor existierte, zum Beispiel die Menschwerdung Gottes: Durch sie begann Gott etwas zu sein, was er vorher nicht war [...]." (76)

[25] José Comblin: *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988.
[26] Jon Sobrino: *Geist, der befreit.* Anstöße zu einer neuen Spiritualität, Freiburg 1989.
[27] *Boff*, Leonardo: *Der Heilige Geist.* Feuer Gottes – Lebensquell – Vater der Armen. – Freiburg: Herder 2015. 282 S., pb. € 29,99 ISBN: 978–3–451–33339–2.
[28] Vgl. Comblin: *Der Heilige Geist*, 71.
[29] A.a.O., 101.
[30] *Boff*: *Der Heilige Geist* (vgl. Fn 27).

Boff entfaltet seine Pneumatologie durch Themen, die bisher eher als pneumatologisch unterbelichtet galten: der Mariologie und der Kosmologie. Er weist auf die Bedeutung des Geistes für Maria hin, der sein Zelt über ihr bleibend errichtet habe und spricht von einer Pneumatifizierung Mariens, die weit darüber hinausgehe, die Funktion des Geistes nur darin zu sehen, dass ihr Sohn als Sohn Gottes ausgewiesen wird. Ebenso wie Maria ist auch das Universum nach Boff vom Geist durchdrungen. Er weist auf die Bedeutung des Geistes für die Kosmogenese hin und versteht das Universum als Tempel des Heiligen Geistes, von Energie, Relationalität und Autopoesie geprägt (195). Leonardo Boff hat die auf einen umfassenden Wandel ausrichtende Verheißung des Geistes anhand der Vision des Ezechiel thematisiert:

„Doch wenn er [der Geist; M.B.] kommt, dann erwachen die toten Leiber zu neuem Leben, und die Wüste verwandelt sich in Grünland. Den Armen wird Gerechtigkeit zuteil, die Kranken erlangen die Gesundheit wieder und die Sünder, zu denen wir alle gehören, empfangen Vergebung und Gnade." (277)

Die Aussage Boffs wird von prophetischer Hoffnung erfüllt, die den Menschen in ihrer geistig, leiblich, sozial und weltlich mit Kontingenz behafteten Existenz Leben, Gerechtigkeit, Gesundheit und Vergebung von Gott her zuspricht.

4. Pluralität

Die kosmozentrische, gesellschafts- und sozialkritisch ausgerichtete Pneumatologie Leonardo Boffs stellt jedoch als eigenständiger und weltzugewandter Gesamtentwurf neben dem Themenheft *Herr und Lebensspender* der Zeitschrift *Concilium*[31] und der als Wahrnehmungslehre der Nähe Gottes in postmoderner Welterfahrung konzipierten negativen Pneumatologie Jürgen Bründls[32] die katholische Ausnahme im Feld gegenwärtiger pneumatologischer Forschung dar. Christoph Klaiber verdient Zustimmung, wenn er feststellt: „Die bedeutendsten Beiträge zur Pneumatologie in den letzten Jahrzehnten kamen aus dem reformierten bzw. unierten Bereich."[33] Der Sammelband *Gottes Geist und menschlicher Geist*[34] dokumentiert eindrücklich und exemplarisch den von Klaiber festgestellten Vorsprung der Pneumatologie im reformatorischen Bereich. Er versammelt Beiträge von Schülern und Schülerinnen, die bei Michael Welker promoviert haben oder promovieren. Sie sind vom 30.8. bis zum 2.9.2012 aus 15 Ländern zu einer internationalen wissenschaftlichen Tagung nach Heidelberg gereist, die aus Anlass der bevorstehenden Emeritierung Michael Welkers stattgefunden hat. Bei den 36 Beiträgen handelt es sich um kurze Referate, pointierte Zugänge zur Gesamtthematik, der Verhältnisbestimmung von Gottes Geist und menschlichem Geist. Im ersten Teil wird unter diesem Aspekt die Geschichte der Philosophie und Theologie durchforstet. Positionen von Schleiermacher, Hegel, Dorner, Barth und Rahner sowie Tillich werden pneumatologisch rekonstruiert. Die Bandbreite gibt Karl Barth vor, der in der ersten Auflage des *Römerbriefes* den Geist als Integral des Lebens und in der zweiten Auflage als Krisis des Lebens verstand. Die sieben Beiträge des zweiten Teils des Sammelbandes thematisieren das Verhältnis von Gottes Geist und menschlichem Geist in exegetischen und dogmatischen Kontexten, die fünf des dritten Teils reflektieren das Verhältnis in orthodoxer Theologie, die des vierten Teils in charismatischen und spirituellen Kontexten. Schließlich kreisen die neun Beiträge des fünften Teils um die Frage pneumatologischer Orientierung in kirchlichen, diakonischen und sozialethischen Kontexten. Die Beiträge beeindrucken durchweg durch ihre Kürze, ihre Konzentration auf das Rahmenthema, ihre Klarheit in Aufbau und Argumentation sowie die Plausibilität ihrer kritischen Anfragen. Ganz großes Wissenschaftskino, in dem vorgeführt wird, wie fruchtbar sich durch internationale, ökumenische und theologisch interdisziplinäre Zugangsweisen ein vorgegebenes pneumatologisches Thema multiperspektivisch bearbeiten lässt. Die Pluralität der Perspektiven wird einerseits durch die Bestimmtheit der Themenstellung, andererseits aber auch durch die geschickte Wahl der formalen Vorgaben mit einem Schema verknüpft, das den wissenschaftlichen Austausch und die Kommunikation über die einzelnen Positionen erleichtert.

Eine Pluralität der Perspektiven versammelt ebenfalls der 24. Band des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* unter dem Titel *Heiliger Geist*.[35] Pluralität gehört hier zum pneumatologischen Programm. Die exegetischen Beiträge dieses Bandes rekonstruieren die Fülle der biblischen Zeugnisse. Eine Bearbeitung des Themas Pluralität zeigt sich zudem in den kirchengeschichtlichen, systematisch- und praktisch-theologischen Beiträgen des Bandes, in den darüber hinaus ökumenische Reflexionen und das Gespräch mit der charismatischen Bewegung einbezogen werden. So heißt es im Vorwort: „Dabei soll zunächst die Breite und Vielfalt der biblischen Tradition zur Geltung gebracht werden" (XIII), sodann sollen „wenigstens einige der vielfältigen, in der heutigen Zeit gegebenen Herausforderungen im Blick auf das Thema" (XIII) aufgegriffen werden.

5. Exegetische Neuorientierung

Hervorgehoben werden müssen der exegetische Beitrag von *Michael Wolter* über den Heiligen Geist bei Paulus (93–120) sowie der bibeltheologische Beitrag von *Jörg Frey* „Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen zu einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament" (121–154). Der Züricher Neutestamentler Frey hat exegetisch wohlbegründet die These vertreten, dass von einer Personalität des Heiligen Geistes erst in Bezug auf die Person Jesu gesprochen werden könne. „‚Person' wird der Heilige Geist erst im Bezug auf die Person Jesu, erst im Neuen Testament." (132) Paulus habe im Rahmen seiner vielfältigen Rede vom Geist durch „die ‚Parallelisierung' des Geistes mit dem erhöhten Christus" eine Spur zu einer „letztlich immer stärker ‚personalen' Rede vom Heiligen Geist" (138) gelegt. Aus den zahlreichen Belegen sei hier nur einer zitiert:

„Der Geist ‚wohnt' in den Glaubenden (Röm 8,9.11), wie auch Christus in ihnen wohnt (Gal 2,22; Röm 8.10); der Geist ‚vertritt' die Glaubenden vor Gott (Röm 8,26), wie auch der erhöhte Christus für sie eintritt (Röm 8,34; vgl. Hebr 7,25; 9,24; 1 Joh 2,1)." (139)

Nach Lukas tritt der Heilige Geist als „selbsttätig agierendes Subjekt" (145) der urchristlichen Mission in Erscheinung. „Diese *eigenständige Handlungskompetenz* des Heiligen Geistes ist im lukanischen Werk jedoch viel weniger klar auf die Person Christi bezogen als bei Paulus" (146), was Frey zu dem Urteil führt, dass „trotz der auffälligen Subjektrolle in der Mission [...] die ‚Personalisierung' des Geistes bei Lukas weniger weit vorangeschritten [ist] als zuvor bei Paulus" (146). Frey diagnostiziert eine beginnende Verselbständigung des Geistes bei Lukas, die mit dem Begriff „Hypostasierung" angemessener als mit dem Begriff „Personalisierung" belegt werden könne. Erst bei Johannes werden „die ‚personalen' Züge des Geistes weitgehend in Analogie zur Person Jesu formuliert" (149). Als der andere Paraklet erscheint der Heilige Geist als auf den Erhöhten bezogener Zeuge, Erinnerer und Verkünder, der durch sein Handeln Jesus verherrlicht (vgl. Joh 16,13–15). „Im johanneischen Denken erscheint der Heilige Geist somit in unüberbietbarer Weise als Person. [...] Zugleich erscheint der Geist in seiner Wirksamkeit eindeutig als göttliche Person" (150), die den abwesenden Christus personal vertritt. In Bezug auf die Unterschiedenheit und Zuordnung von Geist-Paraklet, erhöhtem Christus und dem Vater nach Joh 16,13–15 spricht Frey von einem „proto-trinitarischen Denken" (151). Sein Fazit lautet, „der Geist ist ‚christlich' nicht ohne den Rückbezug auf die Person Christi und seine Geschichte zu denken, in der er seine ‚Personhaftigkeit' erlangte" (153). Frey stellt die systematisch-theologische Rede vom Heiligen Geist als ntl. wohlbegründet dar. Rückblickend geht er von einem Erkenntnisfortschritt in den ntl. Schriften aus. Ob durch diesen Erkenntnisfortschritt der Heilige Geist seine Personalität erst „erlangte", oder ob diese durch die fortschreitende Reflexion erst „erkannt" oder „offenbar" wurde, diese Fragestellung wird erst relevant, wenn die heilsökonomische Perspektive theologisch weiter bedacht wird. Auch dazu finden sich freilich Ansatzpunkte bei Frey, nämlich dort, wo er von der Göttlichkeit der Person des vom Vater – und johanneisch auch von Christus – gesandten Geistes ausgeht. Um den Erweis der Göttlichkeit des Geistes wurde freilich erst im vierten Jh. wieder gerungen. Athanasius hat bekanntlich in seinen Briefen an Serapion[36] das christologisch in

[31] *Concilium*. Themenheft: Herr und Lebensspender – der Geist heute, 47 (2011), 345–478.

[32] Jürgen Bründl: *Gottes Nähe*. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie, Freiburg 2010.

[33] *Klaiber*, Christoph: *Von Gottes Geist verändert*. Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie. – Göttingen: Edition Ruprecht 2014. 318 S. (Reutlinger theologische Studien, 8), kt € 32,90 ISBN: 978–3–8469–0171–7, 282, Fn 8.

[34] *Gottes Geist und menschlicher Geist*, hg. v. Gregor Etzelmüller / Heike Springhart. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 377 S., kt € 38,00 ISBN: 978–3–374–03167–2.

[35] *Heiliger Geist*, hg. v. Martin Ebner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. (XVI) 440 S. (Jahrbuch für biblische Theologie, 24), kt € 34,90 ISBN: 978–3–7887–2376–7.

[36] Athanasius von Alexandrien: „Vier Briefe an Serapion von Thmuis. Die Göttlichkeit des Hl. Geistes als Grund unserer Vergöttlichung", in: *Der Heilige*

Nizäa entscheidend gewordene soteriologische Argument für die Gottheit des Sohnes pneumatologisch wiederholt, indem er die Gabe des Geistes ebenso als Abbild des Sohnes wie den Sohn als Abbild des Vaters bezeichnet hat. Der systematischen Theologie vermag Frey den methodischen Rat zu geben, bei der Bestimmung der Personalität des Geistes heilsökonomisch vorzugehen und sich nicht von einem trinitarisch bestimmten Personverständnis leiten zu lassen. Die Trinitätslehre ist als konsequente Entfaltung der Christologie und Pneumatologie zu konzipieren, nicht umgekehrt.

6. Herausforderungen

Nach *Michael Welker*, „Menschlicher Geist und Gottes Geist" (a. a. O., 235–244), dessen 2015 bereits in sechster Auflage erschienene Monographie über den Heiligen Geist[37] den „christologisch-pneumatologischen Realismus" (242) begründet und seit den 1990er-Jahren die Öffnung und Neuorientierung der Pneumatologie vorangetrieben hat, verdankt sich die „Polyphonie" des Geistzeugnisses seiner Ausgießung (Apg 2; Joel 3) über die Menschen. Welker verzichtet daher auf denkformale Vorgaben. Ihm zufolge gilt, dass durch vereinfachende Denkformen „das Denken und Erleben hochgradig deformiert und von der Fülle des wirklichen Lebens und seinen Gestaltungsmöglichkeiten ferngehalten" (238) wird. Der Geist Gottes erweist sich Welker zufolge darin, dass er „verbindet und orientiert" (235), indem er „Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteserkenntnis" (243) bringt.

Für *Klaus Müller* („Heiliger Geist und philosophisches Denken – Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten", 245–268) hingegen besteht die philosophische Herausforderung für die Pneumatologie in der Suche nach einer angemessenen Denkform. In Anlehnung an und Zustimmung zu Dieter Henrich schreibt er, Pneumatologie

> „erfüllt für ihn [Dieter Henrich; M. B.] die Rolle einer Art institutionalisierten [!] Mystik, die in Spannung zum theistischen Gedanken der Differenz von Gott und Welt im Horizont der innergöttlichen Einheit der Personen die intime Zusammengehörigkeit von Schöpfer und Schöpfung und im Letzten eine interne differenzierte (moderne gesprochen: panentheistische) All-Einheit zur Geltung bringt. Daraus erklärt sich auch, warum die Metaphern zur theologischen Beschreibung der Erfahrung des Geistes in ihrer überwältigenden Mehrheit nichtpersonalen Charakters sind." (266)

Einziger Bezugspunkt sind für Müller die Metaphern in der Pneumatologie von Jürgen Moltmann. Der dürfte sich, hat er doch ausdrücklich eine soziale und v. a. theodizeesensible Trinitätslehre vorgelegt, von Müller kaum verstanden fühlen. Von dem Mainstream der pneumatologischen Forschung, der es seit Matthias Joseph Scheeben um das Herausstellen der offenbarten personalen Eigentümlichkeit des Geistes und weniger um das innerweltliche Geistsein Gottes geht, wird die panentheistische These Müllers jedenfalls nicht gedeckt. Welker sieht die mit dem nach seiner Einschätzung reduktionistischen All-Einheitsdenken Müllers verbundene praktische Gefahr: „Ein solchermaßen reduktionistisches Denken kann in Verbindung mit der Erzeugung starker Emotionen Menschen in höchst gefährlicher Weise verblenden und auf naive Weltbilder oder aggressive Ideologien einschwören" (238), muss doch der Panentheismus sich fragen lassen, wie er die Selbstzwecklichkeit der Person und ihre nach Kant durch vernünftige Autonomie bestimmte Würde denkerisch sicherstellen will.

Neben den Herausforderungen durch Pluralismus und philosophischer Denkform werden im besprochenen Band des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* Herausforderungen durch die geistbestimmte Praxis im Pentekostalismus und in den charismatischen Bewegungen aufgegriffen.

Das Anliegen der „geistlichen Erneuerung der eigenen Kirche" (272) ist den charismatischen Bewegungen und Gruppierungen gemeinsam. *Reinhard Hempelmann* fragt unter dem Titel „Rückkehr ins Urchristentum?" (271–293) nach den Anliegen und der Schriftthermeneutik des pfingstlich-charismatischen Christentums. Dem Schriftverständnis dieser Gruppen zufolge zielt der Heilige Geist „darauf ab, das Evangelium zu kommunizieren, damit es Menschen ergreift" (289). Gegen Verengungen und Vereinseitigungen in pfingstkirchlicher Pneumatologie, welche dazu neige, die „eigene Frömmigkeitsprägung" (292) durch enthusiastische Erfahrungen wie Glossolalie, Heilungen und Prophetie „mit dem urchristlichen Idealbild in eins" (292) zu setzen, so „dass die biblische Relativierung der Glossolalie nicht mehr ins Auge fiel und die Vielfalt des biblisch bezeugten Geistwirkens keine hinreichende Berücksichtigung fand" (292), plädiert Hempelmann dafür,

> „die Weite und Fülle des biblisch bezeugten Geistwirkens in den Blick zu nehmen und gleichzeitig das unterscheidend Christliche festzuhalten durch Orientierung an der Christusoffenbarung und der Kreuzestheologie, wie sie sich im Neuen Testament etwa bei dem ‚Charismatiker' Paulus und im Markusevangelium findet." (292f)

Gleichzeitig ermöglicht der Band mit den Beiträgen von *John Christopher Thomas* über „Die Pfingstbewegung und die Bibel" (295–309) und *Paul Schmidgall* über „Geisttaufe in pfingstlicher Sicht" (311–337) wertvolle Einblicke in das Selbstverständnis pentekostaler Bibelhermeneutik. Schmidgall diagnostiziert „einen Zusammenhang zwischen Theologie und Gemeindewachstum" (332), beruft sich auf die Theologie des Lukas, der zufolge „der Gläubige den Heiligen Geist nicht als Teil der Erlösung als donum constitutivum, zur Bestätigung des Bundesschlusses oder zum Zwecke der Heiligung [erhielt], sondern als ein prophetisches donum superadditum, das ihn befähigte in der Gemeinde missionarisch tätig zu werden" (325) und deren Rezeption in der Pfingstbewegung:

> „In der klassischen Pfingstbewegung meint die ‚Geistestaufe' eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung zur besonderen Befähigung zum geistlichen Dienst, ausgewiesen durch das Zeichen des Redens in anderen Sprachen." (320f)

Er rechtfertigt somit den klassischen pentekostalen Ansatz (vgl. Apg 11,16) durch die missionarische Fruchtbarkeit, die mit ihm verbunden ist. Was Hempelmann kritikwürdig erscheint, stellt Schmidgall als Vorzug heraus. John Christopher Thomas unterstützt diese Position, wenn er bibelhermeneutisch konkludiert, dass es in Bezug auf den pentekostalen Verstehenszugang zur Bibel – „eine pfingstliche Hermeneutik" (297) – nicht um einen „ungezügelten Subjektivismus" gehe.

> „Die Geisterfahrung in der Gemeinschaft bereitet vielmehr ein kritisches Einbringen des Bibeltextes vor, der es der Schrift ermöglicht, die Erfahrung der Gemeinde daraufhin zu befragen, ob der Geist tatsächlich gewirkt hat oder nicht. Die Gemeinde ist in der Lage, die Erfahrung im Licht der Schrift selbst zu bewerten." (307)

Kirchengeschichtliche Beiträge, darunter der äußerst lesenswerte von *Andrea Strübind* über „Freikirchen und Spiritualität" (203–231) sowie praktisch-theologische Beiträge von *Paul Deselaers* (341–368) und *Rolf Koerrenz* (369–397) und ökumenische Reflexionen in Form eines wertvollen Überblickartikels von *Dorothea Sattler* (401–428) bereichern den Band um weitere Perspektiven.

Der von Willibald Sandler herausgegebene Sammelband *Ein Hauch von Gott*[38] dokumentiert Vorträge aus Exegese, Systematik und praktischer Theologie, die von Mitgliedern der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck während der 12. Innsbrucker Theologischen Sommertage 2011 gehalten worden sind. Sie spiegeln erfahrungsbetont den pneumatologischen Trend zur Pluralität und setzen durchaus einen eigenständigen Akzent. Wenn der Heilige Geist nur ein Hauch von Gott ist, dann wird damit die göttliche Gegenwart als sanfte, flüchtige, gewaltlose Gegenwart ausgesagt. Diese Raymund Schwagers Ansatz der dramatischen Theologie verpflichtete Akzentsetzung widerspricht der pentekostal und befreiungstheologisch in Anspruch genommenen Macht des Geistes. Die Funktion des Geistes im Heilsdrama gibt *Willibald Sandler* als gewaltlosen Mittelweg zwischen den Alternativen „der Aggression oder Selbstaggression" (14) an: Er wirke

> „Bezogenheit: in Jesu Identifikation mit seinen Gegnern, insofern sie selber Opfer der Sünde sind, und in einer Bezogenheit zum göttlichen Vater, dem sich Jesus ganz übergibt, ohne sich zu verlieren." (14)

Der damit gesetzte Akzent, dass der Heilige Geist sanft und flüchtig wie ein Hauch sei, ist allerdings bisher kaum aufgegriffen und pneumatologisch diskutiert worden. Andererseits vermittelt der Innsbrucker Sammelband den Eindruck, dass bei der Konzeption der Tagung und der Erstellung der Referate nicht die Literatur herangezogen und berücksichtigt worden ist, die den Stand der Forschung wiedergibt.

Die gesellschaftliche und religiöse Pluralität ebenfalls fest im Blick haben die im Sammelband *Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World*[39] enthaltenen Beiträge, freilich in einer anderen Weise. In der englischsprachigen Publikation werden

Geist. Pneumatologie, hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Graz 1993 (Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik, 7,2), 52–54.

[37] Michael Welker: *Gottes Geist.* Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen [6]2015.

[38] *Ein Hauch von Gott.* Die Präsenz des Heiligen Geistes in Kirche und Welt, hg. v. Willibald Sandler. – Innsbruck: Innsbruck University press 2012. 211 S. (Theologische Trends, 21), kt € 18,90 ISBN: 978–3–902811–70–7.

[39] *Word and Spirit.* Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World, hg. v. Anselm Kyongsuk Min / Christoph Schwöbel. – De Gruyter: Berlin 2014. (VI) 181 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 158), geb. € 84,95 ISBN: 978–3–11–030474–9.

Referate asiatischer und europäischer Theologinnen und Theologen auf der ersten Konferenz des East-West Theological Forum dokumentiert, die vom 2.–4. April 2009 in Seoul, Korea stattgefunden hat. Durch die vorbildliche Einleitung von *Anselm Kyongsuk Min* wird ein Überblick über die Problemstellung sowie die einzelnen Beiträge, je vier aus europäischer Perspektive – *Christoph Schwöbel* (Tübingen), *Markus Mühling* (Lüneburg), *Hans-Joachim Sander* (Salzburg) und *Lieven Boeve* (Leuven) – und vier aus asiatischer von *Ki-Sang Lee* (Seoul), *Heup Young Kim* (Kangman Univ., Südkorea), *Pan-chiu Lai* (Chinese Univ., Hong Kong) und Anselm Kyongsuk Min, der an der Claremont Graduate University in den USA lehrt, vermittelt. Es handelt sich durchweg um philosophische und systematisch-theologische Beiträge, in deren Fokus das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie angesichts fundamentalistischer und spiritualistischer Herausforderungen steht. Die Pluralität der Perspektiven ergibt sich somit eher durch die Wahl und Herkunft der Referenten: zwei protestantische Theologen aus Deutschland, zwei römisch-katholische Theologen aus Österreich und Belgien, drei koreanische Theologen, zwei römisch-katholisch, der dritte Protestant und ein chinesischer protestantischer Theologe. Die unterschiedlichen Herausforderungen entstehen durch die unterschiedlichen regionalen theologischen Kontexte: So hat sich die koreanische christliche Theologie in der Auseinandersetzung mit Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus zu bewähren und zugleich aus dem interreligiösen Dialog heraus Antwortvorschläge auf den dualistischen Anthropozentrismus des westlichen Kapitalismus zu entwickeln. Die europäische Theologen sehen sich ihrerseits herausgefordert, unter Bezugnahme auf bewährte theologische Entwürfe der reformatorischen bzw. römisch-katholischen Tradition, Positionen zu erarbeiten, mit denen einerseits auf die Herausforderungen der pentekostalen und anderen charismatischen Bewegungen und andererseits auf die Herausforderungen des menschlichen Leidens und der theodizeesensiblen Skepsis Gott gegenüber reagiert werden kann.

Eine diachrone Variante der Pluralität von philosophischen und systematisch theologischen Modellen zum Thema *Geist und Heiliger Geist* präsentiert der von Edith Düsing, Werner Neuer und Hans-Dieter Klein herausgegebene Sammelband[40] mit seinen 20 Beiträgen. Bei einem Teil von ihnen handelt es sich allerdings um Wiederabdrucke. Die theologischen Beiträge (7–172) kreisen um Modelle einer trinitarischen Bestimmung des Geistes; die philosophischen (173–276) um das Geist- und Vernunftverständnis bei Martin Luther, in Leibniz' Theodizee sowie bei Kant und Hegel. Der geistlichen Poetik in den Liedern Paul Gerhardts, der Mystik nach Gerhard Tersteegen und der trinitarischen Spiritualität Zinzendorfs widmen sich drei weitere Beiträge (277–334), mit denen auf die praktische Frömmigkeit Bezug genommen wird. Auf Karl Barth und Hans Urs von Balthasar wird als Theologen des 20. Jh.s in drei weiteren Artikeln rekurriert (335–383). Als programmatisch für den Reader kann der Titel des den Band eröffnenden Beitrags von *Werner Neuer* angesehen werden: „‚Geist' und ‚Heiliger Geist' im Horizont des christlich-trinitarischen Gottesbegriffs" (7). Leitend dürfte für die Zusammenstellung, so scheint es, primär nicht die Pneumatologie, sondern eher die Frage nach einer trinitarischen Ontologie gewesen sein, wie sie Klaus Hemmerle an Hans Urs von Balthaser gerichtet hat.[41]

7. Pneumatologische Relecture theologischer Positionen

Das Kaleidoskop pneumatologischer Forschungsarbeiten wird durch eine Reihe von Arbeiten bereichert, in denen theologisch prominente Positionen einer pneumatologischen Relecture unterzogen werden. Im Fokus stehen Karl Barths Dogmatik, Luthers Freiheitsschrift, Theologie und Verkündigung John Wesleys sowie der Charismenbegriff nach Norbert Baumert.

a) Karl Barth

Die acht Beiträge in Heft 1 des 30. Jahrgangs der von Georg Plasger herausgegebenen *Zeitschrift für Dialektische Theologie*[42] bieten eine kritische Auseinandersetzung mit der zu engen Bindung des Heiligen Geistes an Christus bei Karl Barth. Der Band ist damit als erster einer Reihe von Publikationen zu besprechen, in denen es um eine kritische Relecture theologischer Positionen unter dem Aspekt der Wiederentdeckung des Geistes geht. Voraussetzung der Relecture ist das gegenwärtige pneumatologische Bewusstsein. Von daher komme bei Karl Barth die Eigenständigkeit des Geistes, so der Tenor, viel zu kurz (vgl. 101). Ob Barth diese Einschätzung geteilt hätte?

Eberhard Busch hat berichtet, dass Karl Barth 1967 in einem Kolloquium über die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils den damals in Tübingen lehrenden Prof. Ratzinger mit einer Frage verblüfft habe. Er wollte wissen,

> „ob die römisch-katholische Kirche vielleicht Angst vor dem Heiligen Geist habe: ‚Warum spielt die Tradition, auch wenn sie jetzt neu verstanden ist, immer noch eine so tragende Rolle für die katholische Kirche? Kommt das etwa aus einer Angst vor dem Heiligen Geist? Lieber Herr Ratzinger, ich frage nur, und Sie werden sich das wohl auch selbst fragen, ist Ihre Kirche vielleicht aufgebaut auf der Flucht vor dem Heiligen Geist?'" (40f)

Zu dieser Anfrage, auf die *Cornelis von der Kooi* in seinem Beitrag „Die Phänomenologie des Heiligen Geistes im Spätwerk Karl Barths" (33–49) unter Bezugnahme auf Eberhard Busch[43] erinnert hat, ist freilich zu bemerken, dass Karl Barth selbst erst in seinem letzten Lebensjahr – er ist 1968 verstorben – den Heiligen Geist wirklich entdeckt haben dürfte. Zwar findet sich bei Barth eine Pneumatologie, doch wird man diese vom heutigen Standpunkt aus als christozentrisch und in gewisser Weise als geistvergessen charakterisieren müssen. Im Rahmen seines Offenbarungsdenkens begegnet der Geist bei Barth als Kraft der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi. Er ist die „‚Selbstbezeugung Jesu' Christi"[44]. „Man kann vom Heiligen Geist und seinem Werk grundsätzlich und allgemein tatsächlich nicht mehr als dies sagen, dass er die Macht ist, in der Jesus Christus sich selbst bezeugt", heißt es in der *Kirchlichen Dogmatik*.[45]

Erst im 1968 erschienenen Nachwort zur Schleiermacherauswahl hat Barth formuliert, dass man die gesamte Dogmatik pneumatologisch reformulieren könnte und sollte. Vielleicht hat diese späte Einsicht Barths schon im gemeinsamen Seminar mit Joseph Ratzinger eine Rolle gespielt. Wer weiß?

b) Martin Luther

Für ein pneumatologisch angemessenes Verständnis des Freiheitstraktates von Martin Luther plädiert Martin Timotéo Dietz in seiner Diss.[46]

Mit Blick auf die als Leitfaden des Traktates fungierende Doppelthese Luthers über die Freiheit und die Knechtschaft des Christenmenschen: „Christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus. Christianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subiectus" (WA 7,49,22–25, zit. 80) vertritt Dietz die Ansicht, dass „der Geist als göttliche Person, als Autor der Freiheit und der Knechtschaft, im Vordergrund steht" (80). „Was Freiheit und Knechtschaft zusammen hält und ins rechte Verhältnis bringt, ist eben der Geist Gottes, welcher Subjekt sowohl des Glaubens als auch der Liebe ist." (81) Systematisch theologisch führt das nach Dietz zu der Konsequenz einer pneumatologia crucis (212–259). „Der Heilige Geist führt Gottes des Vaters und des Sohnes Werk der Selbstentäußerung weiter, indem er den Menschen in die Selbsterniedrigung Gottes einbezieht." (87) Freilich stellen sich sofort die Fragen nach der Freiheit des Geistes und des Aufstiegs der Seele ein. Zum letzten bemerkt Dietz:

> „Der Freiheitstraktat beschreibt einen Einbahnweg, der durchweg nach unten führt. Christi Erniedrigung führt nicht zum Aufstieg der Seele, sondern in die Selbsterniedrigung des Christen zugunsten seines Nächsten." (125)

An der Freiheit des Geistes hängt die Freiheit des Menschen dazu. Noch deutlicher heißt es wenig später:

> „Gott erniedrigt sich in Christus und wird zum Knecht; der Christ empfängt Christi Dienst durch den Glauben und gibt ihn weiter, indem er selbst seinem Nächsten zum Knecht wird durch die Liebe. […] Denn Christus ist zwar durch seine Auferstehung schon erhöht, dem Christen aber steht die Verherrlichung noch bevor. Verherrlichung ist eschatologischer Begriff, bezeugt die endgültige Hoffnung. Die gegenwärtige Existenz vollzieht sich dagegen unter dem Zeichen des Kreuzes: als Sterben des Fleisches und Knechtschaft gegenüber dem Nächs-

[40] *Geist und Heiliger Geist.* Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, hg. v. Edith Düsing / Werner Neuer / Hans-Dieter Klein. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 384 S. (Geist und Seele, 6), pb. € 39,80 ISBN: 978–3–8260–3924–9.

[41] Klaus Hemmerle: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

[42] *Der Heilige Geist und das christliche Leben nach Karl Barth*, hg. v. Georg Plasger (= *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 30 [1/2014]). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 174 S., pb. € 19,80 ISBN: 978–3–374–04087–2.

[43] Eberhard Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth*, Göttingen 2011, 230.

[44] Gregor Etzelmüller: „Der Geist Jesu Christi. Pneumatologische Grundentscheidungen in der Kirchlichen Dogmatik", in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 30 (1/2014), 7–32, hier: 18.

[45] Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*. IV,1, 724.

[46] *Dietz*, Martin Timóteo: *De libertate et servitute spiritus*. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 305 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 146), pb. € 89,99 ISBN: 978–3–525–56413–4.

ten. Die pneumatologische Lektüre von Luthers *Freiheitstraktat*, wie sie in der vorliegenden Arbeit vollzogen wird, will genau diese Bewegung des Geistes nachzeichnen. Der pneumatologische Horizont des *Trakats* schwingt dabei meist mehr implizit als ausgeführt mit, ist trotzdem grundlegend." (181)

Geist wird – wie bei Jürgen Moltmann – kenotisch konzipiert, als Perpetuierung des Kreuzesgehorsams. Die Analyse wird von der Absicht geleitet, „den pneumatisch gewirkten Kreuzesweg des Christen zu beschreiben" (208). Dass die „christozentrische Ausrichtung des Glaubens [...] pneumatisch vermittelt" (208) wird, ist pneumatologisch zu wenig. Dietz weiß das:

„Luther entfaltet keine Lehre über die dritte Person der Trinität, seine Ausführungen weisen jedoch auf eine ‚Kreuzespneumatologie' hin, denn der Geist lehrt auf den Gekreuzigten achten, als den, der mehr als bloßes Vorbild ist, und führt den Christen in die eigene Kreuzeserfahrung hinein, die Christi Beispiel entspricht." (209)

Pneumatologisch wird der Christus historicus als Beispiel zum Christus praesens als Gabe, sacramentum. Dietz versteht den Glauben nach Luther als eine „geistgeleitete Erfahrung" (232). Nach Luther sei, so kann Dietz in systematischer Absicht sagen, „das Gegenwärtigwerden Christi im Glauben als pneumatisches Geschehen zu verstehen" (233). „Im *Traktat* soll Christus aus der Vergangenheit herausgerissen und in die Gegenwart eines jeden Menschen gebracht werden." (257)

c) John Wesley

„Ein dezidiert pneumatologischer methodistischer Gesamtentwurf ist mir nicht bekannt" bemerkt Christoph Klaiber (282, Fn 8), Sohn des Bischofs Dr. Walter Klaiber, und legt sogleich einen diese Lücke füllenden Entwurf vor, mit dem er den Methodismus als „Erfahrungsraum des Geistes im umfassenden Sinn" (283) versteht.[47] Mit der Themenwahl räumt Klaiber ein, dass die Geistvergessenheit der Theologien die methodistische Theologie nicht verschont hat. *Andrea Strübind*, die sich im oben besprochenen *Jahrbuch für Biblische Theologie* mit der Pneumatologie der Freikirchen (Baptisten, Methodisten und Evangelikale) befasst hat, ist zu dem damit korrespondierenden Ergebnis gekommen, dass der These Moltmanns, diese stellen eine „notwendige pneumatologische Ergänzung des reformatorischen Christozentrismus" (230) dar, widersprochen werden müsse:

„Die hier dargestellten Freikirchen verstehen sich gegenwärtig nicht in erster Linie als ‚pneumatologische Ergänzung' zu bestehenden kirchlichen Gebilden, sondern müssten selbst erst eine theologische Renaissance ihrer spezifischen Lehre vom Heiligen Geist erfahren, zumal sie schon über lange Zeit an einer ‚Geistvergessenheit' ganz eigener Art partizipieren." (230)

Ebendas unternimmt Klaiber, indem er die Theologie und Verkündigung John Wesleys einer pneumatologischen Relecture unterzieht. „Ein genuin methodistischer Ansatz wäre es", so sein Leitgedanke, „Theologie durchweg als Pneumatologie zu betreiben" (281). Klaiber zufolge sind für Theologie und Verkündigung Wesleys „das Wirken des Heiligen Geistes zentral und grundlegend" (281) gewesen. Aber Klaiber geht auch über die „Gesamtdarstellung der Pneumatologie Wesleys in ihrem theologischen Zusammenhang" (7) hinaus, indem er auf Folgerungen und Impulse hinweist, „die sich für eine Kirche ergeben, die sich auf Wesley beruft" (7) und zudem deren Beitrag zum ökumenischen Gespräch reflektiert. Inhaltlich ist Klaiber davon überzeugt, „dass eine Erneuerung methodistischer Theologie und Spiritualität auch eine Neubesinnung auf die Lehre der christlichen Vollkommenheit bedarf" (284). Der Überzeugung und dem Postulat verpflichtet, lautet seine zentrale These:

„Ohne eine starke Lehre von der christlichen Vollkommenheit ist methodistische Theologie nicht denkbar. Ohne die Hoffnung auf und das Streben nach dieser Vollkommenheit wird methodistisch geistliches Leben tendenziell verkümmern." (207)

In diesem Plädoyer kulminiert die systematisch-theologische Erinnerung an Wesley, dessen Person und Wirken von vielen als relevant für das Entstehen der Pfingstbewegung angesehen werden.

d) Norbert Baumert

Ein angemessenes Verständnis des Charismenbegriffs steht im Mittelpunkt der Arbeit des Exegeten Norbert Baumert, dessen Werk sich die in München bei Bertram Stubenrauch verfasste Diss. von Johannes Steinmeier widmet.[48]

Bemerkenswert ist die Anlage der Arbeit. Es handelt sich um eine systematisch-theologische Aufarbeitung von Baumerts exegetischer Kritik an der gegenwärtigen pastoraltheologischen Fassung des Charismenbegriffs, die u. a. dadurch erfolgt, dass jene mit durch Personen der Kirchengeschichte belegten Verständnisalternativen konfroniert wird.

Die begriffsgeschichtlich vorgetragene Kritik Baumerts fällt radikal aus. Der derzeitig pastoraltheologisch Verwendung findende Charismenbegriff, der unter Charisma eine Begabung versteht, sei exegetisch von Paulus her nicht gedeckt. Paulinisch sei Charisma als Geschenk zu verstehen. Es beziehe sich auf den Inhalt einer Gabe und meine nicht eine Befähigung oder Beauftragung. Diese radikale semantische Veränderung sei durch Sprachverschiebungen im Laufe der Begriffsgeschichte entstanden. Diese hätten dazu geführt, dass das heutige Verständnis von Charisma mit dem paulinischen Begriffsverständnis kaum noch Gemeinsamkeiten aufweise. Vielmehr überforderten die verschiedenen modernen Bedeutungszuschreibungen den biblischen Begriff.

„Im Kern geht Baumert davon aus, dass der Begriff ‚Charisma' keinen spezifischen, das heißt habituellen oder funktionalen Sinn hat, der heute damit verbunden wird. Er meint weder Begabung noch Fähigkeit oder Beauftragung zum Dienst, damit wird auch kein Unterschied zum kirchlichen Amt ausgesagt. Auch der Unterschied zwischen aktueller Begabung zu einer dauerhaften ist mit dem Begriff ‚Charisma' nicht gemeint. Baumert plädiert deshalb für eine grundlegende Unterscheidung im Begrifflichen. Er setzt den Begriff ‚Geschenk' im allgemeinen Sinn für die Briefe des Paulus und reserviert den Begriff des ‚Charisma' für den heutigen Sprachgebrauch." (47)

Präzisierend fügt Steinmeier hinzu, dass bei Paulus „Geschenk" im Sinne einer aktuellen Manifestation oder Wirkung einer Gottesgabe zu verstehen sei. Der Heilige Geist wird Baumert zufolge von Paulus als eine solche Gottesgabe verstanden.

„Dabei betont Baumert, dass Paulus den Geist Gottes nicht als festen Besitz, sondern als lebendiges Gegenüber versteht, der den Menschen bewegen will, wobei er die menschliche Freiheit achtet. Der Heilige Geist ist der Impuls Gottes, der den Menschen zum Guten geneigt machen will; der Mensch aber hat die Freiheit, diesen ‚Kairos' (diese Chance) zu ergreifen oder auch abzulehnen." (27)

Baumert, der damit indirekt die Geistvergessenheit selbst im Charismenbegriff, für den man sich bekanntlich auf den Geist berufen zu pflegt, durch die Erinnerung an Paulus aufgewiesen hat, plädiert dann allerdings nicht für eine Rückkehr zu den biblischen Wurzeln. Vielmehr schlägt er im Bewusstsein der nicht rückgängig zu machenden Bedeutungsverschiebung eine heute adäquate Sprachregelung vor:

„Charisma ist eine aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott dem Heiligen Geist besonders, nämlich individuell und ereignishaft, zugeteilte Befähigung des einzelnen zum Leben und Dienen in der Heilsgemeinschaft der Kirche und in der Welt."[49]

Er setzt damit einen deutlichen Akzent gegen ein funktionales Charismenverständnis, welches mehr dem Charismenträger als dem Aufbau des Reiches Gottes in der Welt zu Gute käme.

Steinmeier exemplifiziert am Beispiel des Charismas der Heilung und unter Bezugnahme auf Emiliano Tardif und Nikolaus Wolf von Rippertschwand, wie „Heilungen als rein autonome Tat Gottes" (181) herausgestellt werden, indem er darauf hinweist, dass sowohl Tardif als auch von Rippertschwand „sich selbst für andere verfügbar" gemacht „und gleichzeitig Heilungen ständig in den Dienst der Verkündigung" gestellt hätten, „ohne sie zu funktionalisieren" (181f). Indem so die charismatische Gabe als Tun Gottes und als Selbsterweis von Gottes Geist gedeutet wird, könne man der Gefahr der Geistvergessenheit im Charismenverständnis wehren.

Kritik übt Steinmeier an Baumerts unausgewiesenem Erfahrungsbegriff, den er phänomenologisch für die Rede von der „Erfahrung des Geistes" (73) verstanden als „Wahrnehmung der Zuwendung Gottes" (79) und ablesbar am „Vorgang der Bekehrung und bewussten Zustimmung zum Glauben" (81) in Anspruch nimmt. In der weiteren Durchführung führt diese Kritik allerdings zu keiner relevanten Korrektur an der Position Baumerts.

8. Pneumatologische Grammatik der Person?

Man kann nicht nur durch die Zuwendung zur pluralen und prozessualen Praxis, durch eine pneumatologische Relecture der Bibel oder von theologischen Werken nach deren Konzeption des Geistes fragen oder deren Geistvergessenheit aufarbeiten, vielmehr kann man auch nach

[47] *Klaiber*: *Von Gottes Geist verändert* (vgl. Fn 33).

[48] *Steinmeier*, Johannes: *Das Wirken des Heiligen Geistes und das Charisma der Heilung*. Der theologische Ansatz von Norbert Baumert SJ – mit Anwendung auf Emiliano Tardif und Niklaus Wolf von Rippertschwand. – Sankt Ottilien: EOS 2014. 221 S. (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 73), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7675–1.

[49] Norbert Baumert: *Charisma – Taufe – Geisttaufe*. Band I: Entflechtung einer semantischen Verwirrung, Würzburg 2001, 249f, zit. 71.

einer geistvergessenen oder diese überwindenden Form der Sprache suchen.

Auf die Suche nach einer Geistvergessenheit überwindenden und pneumatologisch angemessenen Sprache hat sich seit 1916 Ferdinand Ebner gemacht.[50] Bieten seine pneumatologischen Fragmente eine überzeugende Grammatik für die Wiederaneignung des Geistes? Ebner zufolge könne die Sprache des Geistes nicht objektivierend „Das Ich ist" sagen. Ihre Grundbestimmung der Subjektivität lautete vielmehr: Ich bin „im *offenen Bezug* auf den *Anderen*" (224) (durch dich im Wort). Das „Ich" ist nicht „Ich bin". Die Grundeinsicht Ebners thematisiert „das *Miteinandergegebensein von Ich und Du* (den geistigen Realitäten) *im Kontext geschehender Sprache*, das heißt im *Wort*". (223) Der philosophische Autodidakt Ebner wird zum Philologen, zum Freund des Wortes, oder besser: des Wortereignisses. Seine Pneumatologie ist „Wort-Pneumatologie" (43).

Ebners pneumatologischem Verständnis des Subjekts geht ein Tagungsband nach, in dem Beiträge einer Brixener Tagung über Ebners Wort-Pneumatologie wiedergegeben werden.[51] Besonders hervorzuheben sind die Beiträge von *Ermenegildo Bidese*: „Philologie versus Etymologie. Zur Grammatik der Subjektivität bei Ferdinand Ebner" (83–100) und *Nunzio Bombaci*: „Der Prolog des Johannesevangeliums als Epiphanie des Logos" (173–186). *Andrea Aguti* hat sich mit Ferdinand Ebner als Kritiker der theologischen Sprache (59–66) befasst. Sein Beitrag eröffnet einen Zugang zu Ebners Ansatz.

Nach Meinung Ebners ist das Gebet die höchste Form theologischer Sprache. „Wenn man mit Gott zu tun hat, muss man *mit ihm*, nicht *über ihn* sprechen." (63) Theologischer Grund ist das Bewusstsein, dass die absolute Geistesgegenwärtigkeit Gottes Wesen sei (vgl. 62).

> „Die Philosophie kann nicht anders als die Existenz Gottes in der toten, logisch leeren Abstraktion des Satzes ‚Gott ist' begreifen wollen, weil sie [...] nicht imstande ist, das lebendige Wissen um Gott in der Duhaftigkeit seines Gegebenseins im Bewusstsein zu erfassen." (61)

Ebner hat mit seiner Pneumatologie 1916 den „Anfang der Dialogphilosophie eingeleitet" (67), der es um das lebendige Wortgeschehen geht. Seine Dialogphilosophie versteht sich, so *Krzystof Skorulski* in seinem Beitrag „Wort contra Begriff: Der schwindende Sinn der Worte und die Anfänge der Dialogphilosophie" (67–82), als Kritik am Idealismus: „Für ihn ist es niemals eine Idee, die die Menschen verbindet, sondern das Wort." (75) Durch seine Position erweist Ebner sich der Lebensphilosophie verbunden. Das stellt Bidese heraus. „Der Philosoph *denkt* zwar das Leben des Geistes, aber er *lebt* keines." (88) Identität von Inhalt und Methode bestimmen den Realismus des Geistes. Das Wort ist „Bewegungsmittel, dasjenige, wodurch sich das Ich im Menschen zum Du hinbewegt" (89). Das dialogische Bewusstsein gründet im Wort. Entwurf ist „icheinsame Träumerei", Öffnung zum Wort ist Pneumatologie. Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei verbum* greift auf ähnliche Gedanken zur Darlegung eines personalen Offenbarungsverständnisses zurück, wenn es Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Wort versteht.

9. Redomestizierung des Geistes?

a) Trinität

Für ein angemessenes Verständnis des Heiligen Geistes in der Trinität, das ihm zufolge zwingend mit einem personalen und trinitarischen Verständnis des Heiligen Geistes einhergehe, macht sich Najib George Awad stark.[52] In systematischer – und unterschiedliche Traditionslinien zusammenführender – Absicht legt Awad dar, dass die Pneumatologie, will sie nicht funktional degenerieren, den Heiligen Geist als Person verstehen müsse und trinitarisch zu entwickeln sei. Seine dogmatisch geprägte Ausgangsfrage lautet:

> „How do we maintain the hypostatic trinitarian distinction without making it either ontologically hierarchical or ontologically tritheistic, or without letting it become binitarian or unitarian?" (6)

Trinitätstheologisch erfordere die Balance zwischen der nicht hierarchischen und als wechselseitige Gemeinschaft zu verstehenden trinitarischen Ordnung einerseits und der Unterschiedenheit der Personen andererseits eine theologisch ausformulierte Pneumatologie: „[...] requires taking the doctrine of the Spirit to is full trinitarian extent, and setting out the doctrinal importance of the particular and influential personhood of the Spirit in the triune Godhead" (6), an die gegen idealistische und realistische Verkürzungen neuzeitlicher Pneumatologien mit ihrem nicht personalen und funktionalen Geistverständnis wieder erinnert werden müsste. Awad geht davon aus, dass von Geistvergessenheit in diesem Sinn auch in Bezug auf moderne Entwürfe der Pneumatologie (Mackey, Welker u. a.) gesprochen werden müsse. Zu wehren gelte es der Subordination des Geistes ebenso wie dem Modalismus.

Die dem trinitarischen Gleichrang und der Personalität des Heiligen Geistes angemessenste Weise des Zugangs stammt Awad zufolge von Gregor von Nazianz. Nach Gregor lasse sich die Konsubstantialität des Geistes ebenso erweisen wie seine konstitutive Rolle für die Vaterschaft des Vaters und die Sohnschaft des Sohnes sowie die Gottheit Gottes. Dabei müsse das Wesen Gottes über Gregor hinaus relational konzipiert und Relationalität sowohl linear als auch koinonial perichoretisch gedacht werden: linear in Bezug auf die Ursprungsbeziehungen, um die Ewigkeit des Sohnes und des Geistes aussagen zu können, koinonial in Bezug auf die Unterschiedenheit der Personen, die gleichursprünglich die Gottheit Gottes konstituieren. Awad weist nach, dass der Vater nicht ohne den Geist Vater und der Sohn nicht ohne den Geist Sohn genannt werden kann und geht mit Dabney von einer Vorordnung des Geistes und damit der Pneumatologie *in* der Trinitätslehre aus ohne jedoch den Patrozentrismus durch einen Pneumatozentrismus ersetzen zu wollen.

Methodisch scheint die Vorgehensweise Awads nicht unproblematisch, dominiert in seiner Argumentation doch die metaphysische Spekulation über Gottes Immanenz. Deren heilsgeschichtliche Grundlegung wird erst im abschließenden vierten Kap. thematisiert, indem die exegetische Entfaltung des Schriftzeugnisses für die Hypostase des Geistes den dogmatischen Ausführungen quasi nachgeschoben wird:

> „I have postponed studying the biblical attestation to the Spirit to this stage because doing pneumatology from an exclusively biblical theology standpoint (or restricting it to a biblical standpoint) is not quite accurate from a systematic and doctrinal theology point of view." (207)

Handelt es sich bei dieser methodischen Entscheidung nicht um eine dogmatische Redomestizierung des Geistes? Dagegen ins Feld zu führen wäre das Argument Karl Rahners[53], dass doch gerade in der Erkenntnisordnung Trinität von der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus *und* in seinem Geist her konzipiert werden müsste.

b) Kirche

Benjamin Bihl wehrt sich gegen ein von Awad favorisiertes communiales Verständnis der Trinität und dessen Übertragung auf die Kirche mit einer Destruktion der Väterauslegung von Congar und de Lubac.[54] Er reflektiert eine These seines Doktorvaters Bertram Stubenrauch, der in der ekklesiologischen wie trinitätstheologischen Bezugnahme auf das Communiomodell in *Lumen gentium* 4,2 „eine uneingestandene *petitio principii*" (230) bzw. einen Zirkelschluss diagnostiziert:

> „Die Konklusion, dass die Kirche Communio ist, weil die Trinität Communio ist, setzt Communio als Prämisse voraus. Der Begriff stammt allerdings aus der Ekklesiologie. Man übernimmt ihn aus der Lehre über die Kirche, um die Trinität zu beschreiben. Daraus leiten einige Theologen [gemeint sind Greshake, Kasper, Hemmerle u. a.; M. B.] ab, dass die Kirche Abbild der Trinität ist und daher Communio sein muss." (230)

Bihl entwickelt diese Kritik Stubenrauchs in zweifacher Richtung weiter.

> „Der eigentliche Fehler der communialen trinitarischen Ekklesiologie liegt nicht primär in einem Zirkelschluss, sondern in der Abstraktion Gottes. Durch die abstrakte Fassung der göttlichen Dreifaltigkeit als Communio und die Anwendung des Axioms ‚Persona est Relatio' geschieht eine unzulässige Subsumierung von Vater, Sohn und Heiligem Geist unter einen höheren Begriff." (232f)

[50] Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten.* Pneumatologische Fragmente, hg. v. Richard Hörmann, Wien 2009.

[51] *Pneumatologie als Grammatik der Subjektivität.* Ferdinand Ebner, hg. v. Ermenegildo Bidese / Richard Hörmann / Silvano Zucal. – Münster: Lit 2012. 251 S. (Forschung und Wissenschaft, Philosophie, 15), kt € 24,90 ISBN: 978–3–643–50391–6.

[52] *Awad*, Najeeb George: *God without a Face?* On the Personal Individuation of the Holy Spirit. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XII) 307 S. (Dogmatik in der Moderne, 2), Ln. € 74,00 ISBN: 978–3–16–150808–0.

[53] Karl Rahner: „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte", in: *Mysterium salutis.* Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band II: Die Heilsgeschichte vor Christus, hg. v. Johannes Feiner / Magnus Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 317–397.

[54] *Bihl*, Benjamin: *Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit.* Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie aus katholischer Perspektive. – Sankt Ottilien: EOS 2015. (XXVII) 247 S. (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 77), Ln. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7738–3.

Über das Cyprianzitat in *Lumen gentium* 4 urteilt er: „Der dreifaltige Gott wird von Cyprian zwar als Grund für die Einheit der Kirche verstanden, aber nicht als deren Modell oder Urbild." (98)

Deshalb gilt nach Bihl die in Anlehnung an Irenäus von Lyon entwickelte, heilsökonomisch orientierte These:

„Einheit der Kirche heißt Einheit in Christus. Der Geist bewirkt diese Einheit. Die Einheit in Christus meint immer Einheit mit dem Vater als Anteilhabe am Sohn. Es ist stets eine trinitarische Person der Maßstab für die Einheit der Kirche." (147)

Eine gewisse christozentrische Redomestizierung des Geistes ist unverkennbar und tritt im weiteren Verlauf der Untersuchung immer deutlicher hervor. Bihl kritisiert:

„Cyprian versucht, die Einheit in der Kirche trotz deren Vielfalt und Vielheit zu denken. Das communiale Denken unserer Tage will dagegen einen solchen Gedankengang hinter sich lassen und Einheit aufgrund der Vielfalt konzipieren. Einheit und Vielfalt sollen keine sich widerstreitenden Prinzipien sein, sondern sich gegenseitig bedingen. […] Cyprian kann deshalb nicht für die communiale trinitarische Ekklesiologie als patristischer Zeuge angeführt werden." (159f)

Mit einem ähnlich formulierten kategorischen Urteil schließen die Kap. über Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, den Kappadoziern, Augustinus sowie alle anderen aus der Wolke der Zeugen mit Ausnahme von Hilarius von Poitiers (174). Zusammenfassend lautet Bihls Urteil: „Die Kirchenväter können nicht als Quelle für die trinitarische Ekklesiologie herangezogen werden." (200)

An die Stelle der immanenten Trinität setzt Bihl in Auslegung von Joh 17,20 ekklesiologisch auf eine „heilsökonomisch[e] Christozentrik" (208), die berücksichtigt, dass es sich bei Joh 17 nicht um einen innertrinitarischen Dialog handelt, sondern um das Gebet des inkarnierten Sohnes zu seinem Vater (vgl. 208). Ebendas hätten Haudel, Moltmann, Forte, Aldenhoven, Kasper etc. übersehen. Auch Greshake bestimme die Trinität nicht vom heilsökonomischen Geschehen, sondern von einem abstrakten Communiobegriff her. Gott sei aber „kein Spezialfall einer Communio-Einheit" (222). Und er habe sich auch nicht als Communio geoffenbart, sondern durch die Inkarnation in Jesus Christus.

Ekklesiologische Auswirkungen zeigt diese Position Bihls im Verweis auf das petrinische Prinzip, das durch die Erstbeauftragung des Petrus begründet wird. Die letzte Konsequenz des christozentrisch bedingten petrinischen Kirchenmodells bringt Bihl innerhalb seiner Interpretation der Position Cyprians zum Ausdruck:

„Wer in der Einheit der Kirche verweilt, bleibt in der Einheit mit Gott. Durch diesen Gedanken kommt dem Gehorsam gegenüber dem Bischof neben einem moralischen ein soteriologischer Charakter zu." (158)

Der Ertrag für die Pneumatologie besteht in dem Anspruch Bihls, dem Wirken des Geistes durch die Christozentrik gerecht zu werden:

„Christus zeichnet sich deshalb als Sohn Gottes aus, weil er der Geistträger schlechthin ist. Er ist nicht nur ein begnadeter Mensch, der vom Heiligen Geist erfüllt ist, sondern er ist Spender des Heiligen Geistes." (242)

Diese Position führt zu einer extremen Betonung des innertrinitarischen Filioque: „Der Vater gibt dem Sohn die Fähigkeit, Ursprung des Heiligen Geistes zu sein. Beide wirken dabei als ein Prinzip." (242) Die ökumenische Diskussion ist da weiter.[55] Und auch der Stubenrauch-Schüler Michael Seewald betrachtet die Filioquefrage historisch wie systematisch differenzierter.[56]

c) Neuevangelisierung

In gewisser Weise knüpft Anna Slawek an die Position Bihls an, wenn sie nach einer pneumatologisch angemessenen Praxis der Neuevangelisierung fragt.[57] Slawek konstatiert, dass die Neuen Geistlichen Gemeinschaften (NGG) das Zweite Vatikanische Konzil mit Papst Johannes XXIII. als geistliches Ereignis verstehen und die Konzilsinterpretation als einen diesem Ereignis entsprechenden geistlichen Prozess, in dem die Laien von Empfängern der frohen Botschaft zu Teilhabern an der Sendung der Kirche werden.

„Wenn auch im theologischen Diskurs in Bezug auf die konziliare Hermeneutik Stagnation konstatiert wird, so zeichnet sich in der praktischen Umsetzung eine Bewegung ab, welche der Kirche und der Theologie Impulse und Anregungen geben kann, in einer bestimmten Spur und Perspektive den Weg der konziliaren Erneuerung weiter zu verfolgen." (95)

„Die verantwortliche Teilhabe an der Sendung der Kirche, das Evangelium Christi als Quelle der Hoffnung für die Menschen und der Erneuerung für die Gesellschaft zu künden" (*Christifidelis laici* 29, zit. 105), wird durch eine neue Form kirchlicher Gemeinschaften wahrgenommen, deren Mitglieder charismatisch und petrinisch orientiert sind.

„Es wird als möglich erachtet, die Gleichwesentlichkeit der NGG mit der Sendung der Kirche im Blick auf die Neuevangelisierung auf den Weg der Betrachtung der kirchlichen Grundvollzüge […] festzustellen. Als weitere notwendige Voraussetzung wird das petrinische Prinzip der NGG herausgestellt." (271)

Die Aussage fungiert explizit als zentrale These der Arbeit. Sie ist zugleich ein engagiertes Plädoyer für eine zentrale Steuerung der Neuevangelisierung durch die päpstliche Kurie – gemeint ist der neu errichtete Päpstliche Rat für die Neuevangelisierung. Das, was kurial geplant würde, wäre in den Diözesen lediglich durchzuführen. Berufen wird sich darauf, dass die Sendung der Kirche *eine* sei, dass die Universalkirche den Ortskirchen innerlich sei und dass es Papst Benedikt XVI. um eine „Verwesentlichung der Kirche" (326) gehe. Nach Slawek, die als Gast während der Beratungen der XIII. ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode über die Neuevangelisierung vom 7.–18. Oktober 2012 in Rom weilte, versteht die Kurie die NGG als charismatische Evangelisatoren (Instrumentum laboris), „deren Potenzial hinsichtlich des Anliegens der Neuevangelisierung durch die Synode nicht erkannt wurde" (294). Gut so, will man angesichts des Aufrufs von Papst Franziskus zur Dezentralisierung und Pluralisierung in der katholischen Kirche meinen.

10. Ausblick

Wohin die pneumatologische Reise im 21. Jh. geht, ist vollkommen offen. Erkennbar ist eine ungebrochene Tendenz zur Praxisorientierung und eine dem Wirken des Geistes zugeschriebene Offenheit für die pluralen Erfahrungen sich ständig verändernder Praxis. Erkennbar ist gleichzeitig eine zunehmend differenzierte Wahrnehmung der Vielfalt und der unterschiedlichen Entwicklungsstufen des biblischen Zeugnisses, erkennbar ist aber auch eine mit Bezug auf die theologische Tradition vorgetragene Redomestizierung des Geistes. Unverkennbar sind manch apologetische Untertöne: Der Heilige Geist als Chiffre zur Bekräftigung der philosophischen oder theologischen Position, die man immer schon vertreten wollte? Ein dem wehrendes, weil epochal und ökumenisch überzeugendes pneumatologisches Konzept, das die unterschiedlichen Anliegen der verschiedenen Positionen einbezieht, gibt es nicht. Die polarisierenden Interessen konfessioneller Differenzen treten hingegen zunehmend deutlich zu Tage.

Was sind die Leerstellen? Die exegetischen Einsichten in den Selbsterweis des Heiligen Geistes sind vielleicht noch nicht in ausreichender Weise und in Bezug auf die Erneuerung der dogmatischen Pneumatologie rezipiert worden. Die theoretische Reflexion der geistlichen Praxis im Pentekostalismus wie in den charismatischen Erneuerungsbewegungen steckt noch in den Kinderschuhen. Der sozialen Dimension des Geistes fehlt eine dem modernen Handlungsverständnis gerecht werdende handlungstheoretische Begründung. Der Züricher Sozialethiker Johannes Fischer[58], der in der besprochenen Literatur nicht – wohl aber von Lukas Ohly[59] – rezipiert worden ist, hat Entscheidendes dazu formuliert. Der kosmologische Aspekt der Funktion des Geistes für ein prozessuales Verständnis der Welt ist noch kaum ausgelotet. Und auch über die Personalität des Heiligen Geistes wird – nicht nur grammatisch, sondern auch in Relation zur Person Jesu Christi – weiter nachzudenken sein.

[55] *Die Filioque-Kontroverse.* Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (809), hg. v. Michael Böhnke / Assaad Elias Kattan / Bernd Oberdorfer, Freiburg 2011 (Quaestiones disputatae, 245).

[56] Michael Seewald: „Das ‚filioque' – gedeutet als christologisches Axiom. Ein Versuch zur ökumenischen Verständigung ausgehend von Tertullians ‚Adversus Praxean'", in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 62 (2011), 303–328.

[57] *Slawek*, Anna: *Anbeten – Bezeugen – Verkünden.* Ekklesiologische Klärungen zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaften im Prozess der Neuevangelisierung. – Berlin: Lit 2015. 392 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 65), kt € 39,90 ISBN: 978–3–643–12709–9.

[58] Johannes Fischer: *Leben aus dem Geist.* Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994; ders.: *Theologische Ethik.* Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002 (Forum Systematik, 11).

[59] Ohly: *Anwesenheit und Anerkennung.* Ob die von ihm vorgenommene Ontologisierung der These Fischers zielführend ist, mag bezweifelt werden.

Exegese / Altes Testament

Ede, Franziska: **Die Josefsgeschichte**. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50. – Berlin: De Gruyter 2016. 553 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 485), geb. 139,95 € ISBN: 978–3–11–044746–0

Diese Diss. ist in Göttingen unter Reinhard Gregor Kratz als Doktorvater (Zweitgutachter: Hermann Spieckermann) entstanden.

Franziska Ede gibt auf den ersten zwei Seiten „Erläuterungen zu Aufbau und Darstellungsweise"; dabei deutet sie schon an, dass das Verhältnis untergeordneter Motive untereinander öfter „nicht genau bestimmt werden kann" (1) und kapitelübergreifende literarische Anschlüsse, trotz desselben Verfassers, keinen fortlaufenden Text bilden müssen (2).

Das zweite Kap. „Problemstellung, etablierte Lösungsansätze und methodische Überlegungen" umfasst die S. 3–15. E.s Ausgangspunkt ist, „dass die inhaltliche Geschlossenheit und formale Schönheit der Josefsgeschichte nicht gänzlich frei von sachlichen und sprachlichen Spannungen ist" (6). Sie geht dann v. a. auf die Positionen Gunkels, von Rads und Donners ein und sieht ihren neuen Lösungsansatz darin, diachrone Differenzierungen „immer auch an den *literarischen Anknüpfungspunkten* sowie den *kontextuellen und intertextuellen Sinnzusammenhängen*" (14) zu zeigen.

Die folgenden drei Kap. besprechen der Reihenfolge nach den Text von Gen 37–50, untergliedert in Gen 37–41 „Josefs Verkauf nach und Aufstieg in Ägypten" (17–160), Gen 42–45 „Josef und seine Brüder" (161–339) und Gen 46–50 (341–511). In jedem dieser Kap. unterteilt E. ihre Besprechung weiter, meist der biblischen Kapitelzählung folgend (eine Ausnahme bildet Gen 46–47), und darin nochmals in kleinere Abschnitte bei der Analyse. Systematisch bringt sie jedes Mal zuerst eine Gliederung des Textes, darauf den Befund, dann die ausführliche Analyse und schließlich jeweils das Ergebnis, das meist mit einer Übersicht zur diachronen Differenzierung abgeschlossen wird (jedoch nicht bei Gen 47,13–26, dem längsten „einheitlich" belassenen Abschnitt, obwohl auch dieser als gewachsen angesehen wird; 404).

Im Schlusskap. „6. Zusammenfassung: Die literarische Entstehung der Josefsgeschichte" (513–523) bietet E. eine Übersicht und übergreifende Zusammenhänge. Dabei hebt sie den „Anschluss an die Vätergeschichte", die über viele Anspielungen und Vorverweise bestehende „Brücke zum Exodus" sowie das Anliegen heraus, „die Identität Israels bzw. die innerisraelitischen Verhältnisse zu definieren" (522). Abkürzungen und Literaturverzeichnis sowie Bibelstellenregister beschließen die Arbeit.

Die Studie von E. zeigt eine gute Kenntnis des biblischen Textes, v. a. auch der motivlichen Verbindungen, oft über weite Strecken hinweg. Diese sachliche Nähe dient ihr dazu, Schichten und Redaktionen anzunehmen, z. B. bei Gen 43 die „Kundschafter-Bearbeitung", die „Benjamin-Bearbeitung", die „Juda-Bearbeitung", dazu noch drei weitere Motive und eine theologische Interpretation (255–256). E. achtet auch sehr auf die kontextuelle Einbettung; so kann sie überzeugend die „Scharnierfunktion" von Gen 45 als Bindeglied zwischen den vorausliegenden Kap.n und Gen 46–50 nachweisen (335).

E. sieht in den von ihr untersuchten Texten nahezu durchgehend und kleinräumig längere Wachstumsvorgänge und „sukzessive Fortschreibungsprozesse" (158, 253 u. ö.). Von ihrem methodischen Ansatz her deutet sie die von ihr wahrgenommenen Spannungen auf unterschiedliche Entstehungen hin; im Schlusskap. Gen 50 führt die diachrone Differenzierung so zu über zehn verschiedenen, teils isoliert bleibenden Motiven (510–511).

Was E.s Studie nicht beantwortet, ist die Zuordnung der verschiedenen Bearbeitungen und Schichten zu historischen Kontexten oder Trägergruppen. Sie gibt auch keine Anhaltspunkte dafür, wie die Vorstufen überliefert worden sein können und wie der Prozess des Zusammenfügens dieser verschiedenen Elemente vor sich ging. Von ihrer Sichtweise her erscheint Gen 37–50 wie eine Sammlung einer großen Menge von ursprünglich meist unabhängigen Einzelteilen, die am Ende – man weiß nicht wie – doch zu einem irgendwie lesbaren Ganzen zusammengekommen sind. Die Annahme eines so komplexen Prozesses der Entstehung ist geknüpft an eine Vielzahl von Vermutungen, die kaum bewiesen werden können und in seltsamer Spannung zur von Vielen gesehenen erzählerischen Geschlossenheit des Textes stehen.

Gerade die vielen und engen Verbindungen, die E. aufgewiesen hat, noch dazu bei zahlreichen Motiven und auf unterschiedlichen Ebenen des Textes, lassen sich nämlich auch – wie es Autoren wie B. Jacob, J. P. Fokkelman, R. Alter u. a. zeigen – als Anzeichen für die „Einheitlichkeit" dieser Erzählung lesen. Eine solche Deutung ist nicht zu verstehen als Leugnung möglicher Vorstufen, sondern als Wahrnehmen einer offenbar bewusst so reichhaltig gestalteten Komposition. Diese verknüpft mehrere Linien und Anliegen und stellt innere Reifungsprozesse als Entwicklungen dar, die notwendigerweise mit „Spannungen" einhergehen und deswegen nicht als Gründe für literarische Differenzierungen genügen.

Unter dieser Rücksicht zeigt sich E.s zweites Kap. als zu schmal. Dort wäre eine grundlegende Diskussion mit anderen, synchronen Zugangsweisen und Lösungsvorschlägen angebracht gewesen. Es genügt nicht, z. B. Benno Jacobs vielfach hervorragenden Kommentar bei den Analysen gelegentlich zu zitieren, sich aber nicht mit seiner fundamental anderen Position auseinanderzusetzen. Letzteres anzugehen hätte eine Chance geboten, tatsächlich im Verständnis von Gen 37–50 weiterzukommen.

In der Ausrichtung auf den Versuch, die Entstehung des Textes aufzuschlüsseln, sind andere Beobachtungen zu kurz gekommen. In der biblischen Terminologie handelt es sich nicht um die „Josefsgeschichte", sondern um die „Toledot *Jakobs*" (Gen 37,2); dies hat Folgen für die Auffassung der gesamten Erzählung. Neben den Ismaelitern und Midianitern erwähnt 37,36 als dritte Gruppe „Medaniter" als am Verkauf Josefs nach Ägypten beteiligte; dies wird nicht besprochen. Josefs Brüder formulieren ihre Bitte in Gen 50,17 mit „*Trag doch* das Vergehen …!"; die Übersetzung mit „vergib" (495) ist, wie auch sonst meist, aus der Neuen Zürcher Bibel genommen und in diesem Fall ungenau. Dass die Versöhnung unter den Geschwistern wegen der Bevorzugung durch den Vater notwendig wird (515), übersieht Josefs Anteile in Gen 37 am Konflikt.

Insgesamt hat E. eine sehr umfangreiche Doktorarbeit vorgelegt, die durch ihre methodische Ausrichtung belastet ist, aber zahlreiche Beobachtungen zu verknüpfenden Motiven, inneren Beziehungen von Gen 37–50 und Verbindungen mit anderen Texten liefert und dafür lohnend zu konsultieren ist.

Innsbruck Georg Fischer

Grossman, Jonathan: **Ruth: Bridges and Boundaries**. – Bern: Lang 2015. 348 S. (Das Alte Testament im Dialog, 9), kt € 87,40 ISBN: 978–3–0343–1674–3

Die vorliegende Arbeit von Jonathan Grossman, *senior lecturer* an der Fak. für Jüdische Studien der Bar-Ilan-Univ. in Israel, stellt eine synchron ausgerichtete narrativ-psychologische Analyse des Buches Rut dar. Bekanntermaßen markiert diese kleine Novelle innerhalb der biblischen Schriften den Übergang von der Zeit der anarchischen Periode der Richter hin zu den Anfängen der Königszeit und nimmt hierbei eine literarische Brückenfunktion wahr. Nach G. verbindet das Buch Rut diese beiden Perioden durch drei zentrale Motive bzw. Auffassungen: 1. durch die theologische Erkenntnis, dass menschliches Handeln die Wirklichkeit modellieren und vorantreiben kann; 2. durch die moralisch-rechtliche Wahrnehmung, dass der Geist des Gesetzes über den Gesetzesbuchstaben und gesellschaftlichen Konventionen steht; 3. durch den Grundsatz, dass die Institution der Monarchie auf menschlichem Mitgefühl basieren muss. Die Untersuchung versucht nun aufzuzeigen, wie diese drei Sinnlinien sich narrativ durch das gesamte Buch Rut hindurchziehen und sich darin entfalten. Verbunden wird dies mit einem psychologischen Ansatz, wonach der Inhalt der Schrift als eine Erzählung des Übergangs (*narrative of transition*) – in Anlehnung an D. Winnicotts Konzepte vom Übergangsobjekt und Übergangsraum – dargestellt und in diesem Sinn auch ausgelegt wird.

Die Untersuchung ist dreigeteilt. Sie beginnt unmittelbar mit einem Gesamtüberblick zur Erzählung (9–64). Hier finden sich Darstellungen zu (literarisch-)zeitlichen Einordnungen, schriftinternen Motiv- und Erzählzusammenhängen, zentralen theologischen Aussagen, strukturellen Beobachtungen, intertextuellen Verweisen und Zusammenhängen sowie Raum- und Zeitkonstruktionen. Die dahingehenden Darstellungen erfolgen sehr prägnant und konzentrieren sich auf das Wesentliche, ohne sich in exegetische Detaildiskussionen zu verlieren. Im Hauptteil (65–331) wird die Schrift abschnittsweise ausgelegt, wobei die Darstellungen auf die oben genannten drei Sinnlinien fokussiert sind. Die Argumentationen sind sehr stringent, nachvollziehbar und auf klare Unterscheidungen bedacht. Abgeschlossen wird das Werk durch ein kleines Nachwort (333–346), in welchem die wesentlichen Ergebnisse zusammengefasst werden. Leider wird am Ende auf ein Literatur- und Bibelstellenverzeichnis verzichtet, was für wissenschaftlich interessierte Leser/innen die Lektüre durchaus erschwert.

G. stellt in seiner Arbeit heraus, dass dem Buch Rut ein Konzept zugrunde liegt, wonach das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln einer integrativen Kausalität (integrative causality) und weniger einer doppelten Kausalität (*dual causality* in Anlehnung an I. Seeligmann 1963 und Y. Amit 1987) entspricht. So ist es Gott, welcher eine bestimmte Grund- bzw. Ausgangssituation herbeiführt und die Personen dadurch zum Handeln veranlasst. Dabei sind die Personen in ihren Entscheidungen bzw. Handlungen frei und können dadurch die sich ihnen präsentierende Wirklichkeit eigenverantwort-

lich modellieren. Gott ist nun derjenige, welcher anschließend auf die durch menschliche Aktionen neu geschaffenen Wirklichkeit reagiert. Auf diesem Konzept beruhend lässt der Autor des Buches Rut nun die Figuren mit ihren Entscheidungen und Handlungen die von Gott gesetzte Ausgangssituation verändern und den positiven Ausgang der Erzählung herbeiführen. Gott selber greift daher auch nicht direkt in den Geschehensverlauf ein. Seine Reaktion auf die von den Figuren im Text initiierten und modellierten Ereignisse und Handlungsverläufe zeigt sich lediglich abschließend in Rut 4,13, wo er Rut die Schwangerschaft schenkt. Nicht ganz klar wird bei diesem Ansatz und den dahingehenden Ausführungen in der Untersuchung jedoch, wie sich die von Gott herbeigeführte Ausgangssituation zu den davor in der Erzählung geschilderten Ereignissen verhält. So wird ein direktes Eingreifen Gottes am Beginn der Erzählung ja erst in Rut 1,6 erwähnt. Die zuvor geschilderte Hungersnot, welche Noomi und ihren Mann veranlasst, von Bethlehem nach Moab zu ziehen, oder der Tod von Noomis Mann und ihrer beiden Söhne werden indes in der Erzählung nicht explizit auf Gott als eine diese Situationen initiierende bzw. verursachende Instanz zurückgeführt.

Der Aspekt, dass das Buch Rut soziale Lebenszusammenhänge und Rechtsinstitutionen bzw. Rechtskonventionen wie kaum eine andere biblische Schrift thematisiert, wurde und wird in der Forschung immer wieder ausführlich dargelegt und beschrieben. Nach G. werden nun die Figurenhandlungen erst durch bestehende rechtliche Konventionen initiiert und in Bezug auf die sich dadurch ergebenden neuen Lebens- sowie Sozialzusammenhänge reinterpretiert und ausgelegt. Damit werden am Ende der Erzählung gewandelte rechtliche Konventionen geschaffen, die als Ergebnis einer Korrelation von bestehenden sozialen und rechtlichen Konventionen sowie menschlicher Modellierung/Aktualisierung gesetzter Gesetzesgrundlagen anzusehen sind.

Die dritte Sinnlinie, welche das Buch Rut durchzieht und den Übergang zwischen der Zeit der Richter sowie der Könige markiert, resultiert aus den beiden zuvor dargestellten zentralen Auffassungen und ist zugleich auch ihr Beurteilungsmaßstab. Wesentliches Element ist, dass die Handlungen v. a. mit Blick auf den Umgang mit den Anderen bzw. Fremden auf menschlichem Mitgefühl und Solidarität basieren. Das Wissen darum, dass die Möglichkeit der Etablierung eines Königtums auf einer Initiative von Frauen gründet, und zwar Frauen, die soziale und rechtliche Grenzen überschreiten und neu modellieren, sei – so G. – der zentrale Schritt, die anarchische Zeit der Richter hinter sich zu lassen.

Offen bleibt die Frage nach einer möglichen historischen Einordnung dieser Konzepte und Vorstellungen, was gerade mit Blick auf das den Darstellungen G.s zugrunde liegenden Modell von Übergangsobjekten und -räumen sicherlich ein interessanter Ansatz für die Rekonstruktion und Beschreibung etwaiger Entstehungskontexte der Erzählung wäre. Und auch wenn seine Analyse der Erzählung sich an den klassischen Methoden narrativer Textanalyse orientiert und sich sicherlich über einzelne Aussagen oder Bewertungen des Vf.s diskutieren ließe (z. B. der Beschreibung des Übergangs von der anarchischen Periode der Richter hin zur frühen Königszeit auf dem Hintergrund eines offensichtlichen Fortschrittsgedankens oder die Darstellung Noomis als Siegerin und Mutterersatz, Boas als Retter und Vaterfigur, während Rut als Mediatorin gedeutet wird usw.), stellt dies gewiss keine Minderleistung der Untersuchung dar. Ein Verdienst der Arbeit liegt sicherlich in der Herausstellung der Freiheit menschlichen Handelns aufgrund einer von Gott gesetzten Ausgangssituation im Buch Rut, die es den Figuren ermöglicht, ihre sich darbietende Wirklichkeit zu verändern und modellierend voranzutreiben. Auch die starke Fokussierung auf die Bedeutung sowie Rollen Noomis und Boas für die Handlung der Erzählung und der Ermöglichung von Übergängen ist durchaus eine interessante und erfrischende Leseweise im Kontext vorhandener narrativer Betrachtungen zum Buch Rut.

Aachen Annett Giercke-Ungermann

Noetzel, Jutta: **Maleachi, ein Hermeneut**. – Berlin: De Gruyter 2015. (IX) 352 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 467), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–036873–4

Die 2011 an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg eingereichte Diss. geht von der in ihrem Titel komprimierten These aus, dass Maleachi (im Folgenden: Mal) ein neues Verständnis von Prophetie repräsentiert, nämlich „Prophetie als Anwendung und Auslegung der Tora" (5).

Eine erste Begründung ergibt sich nach einleitenden und forschungsgeschichtlichen Angaben (1–24), die die Herkunft der These dokumentieren, aus Beobachtungen zur „Prophetie im Zwölfprophetenbuch" (25–42): Indiz für den neuartigen Charakter der Mal-Prophetie ist bereits die kompositorische Einbindung der Schrift *nach* der Anzeige des Endes der Prophetie in Sach 13,1–6. Semantisch relevant ist die (auf der Grundlage v. a. von Dtn 18,9–20 konzipierte) Verwendung des Prophetentitels נָבִיא im Zwölfprophetenbuch: Seine Träger sind legitimiert als Nachfolger des נָבִיא Mose, der Prophet ist, indem er als autorisierter Lehrer das Gesetz übermittelt – mit der Verschriftlichung der Tora werden „Texte zur Grundlage von Offenbarung" (25). Diese Entwicklung gipfelt in der Stilisierung der auch mit dem Prophetenamt ausgestatteten priesterlichen Gestalt Levis in Mal 2,7, dem die (schriftgelehrte) Belehrung zukommt.

Im Kap. „Die Maleachischrift als Ganzes" (43–80) behandelt die Vf.in zuerst die Einzelelemente der „Überschrift" (43–62) 1,1: die Berührungen mit Sach 9,1; 12,1 (und die darauf abhebenden redaktionskritischen Hypothesen); die assoziative Reichweite von מַשָּׂא („wahrer Prophetenspruch", jetzt bezogen auf das schriftlich niedergelegte „Wort JHWHs") sowie der Adressierung an „Israel" zusammen mit der Anrede „Jakob" in 1,2; „Maleachi" (wie in 3,1, anders als in 2,7) als *Funktions*angabe für die Aktualisierung des Gotteswortes nach dem Modell des programmatischen „Boten" in Ex 23,20.23; 32,34.

Die „Textgattung" (62–70) der sechs Einheiten in Mal bestimmt die Vf.in als „Diskussionswort", dessen Typik allein in der dialogischen Struktur besteht, die einen Kommunikationsprozess mit hermeneutischer Funktion anstößt: „Gegenwartsdeutung als einen inspirierten Akt auf der Grundlage der Tradition" (67). Als „Binnenstruktur" (70–80) erhebt die Vf.in detailliert die lexematischen, strukturellen und thematischen Referenzsysteme, die die Diskussionsworte I und VI, II und III, II und IV sowie II und V miteinander verbinden.

Die Darstellung der „Diskussionsworte im Einzelnen" (81–239) folgt jeweils den Analyseschritten „Text und Struktur" (textkritisch fundierte Übersetzung und textlinguistische Strukturanalyse), „Bedeutung" (Wort- und Satzsemantik sowie intertextuelle Bezüge und historische Hintergründe) und „Stellung in der Maleachischrift" (mit einer Synthese der Bedeutungsanalyse).

Thema des I. Diskussionsworts 1,2–5 (81–95) ist JHWHs Liebe zu Jakob und sein Hass gegen Esau. Die intertextuellen Bezüge – ausgehend von Gen 25–36, aber darüber hinausgreifend – lassen als Grund dieser Antithetik die gegensätzliche Typologisierung Jakobs und Esaus hinsichtlich ihrer Haltung Gott gegenüber erkennen, was die Vf.in v. a. in Bezug auf die Charakterisierung Esaus (und seiner Nachkommen bis hin zu der Edoms, dessen Eponym er nach Gen 25,30; 31,1.8.19 ist) nachzeichnet. Das Motiv der (bezweifelten) Liebe zu Israel gibt die Programmatik der übrigen Einheiten vor.

Das II. Diskussionswort 1,6–2,9 (96–141) ist durch Inklusionen zwischen 1,8b und 2,9bβ sowie zwischen 1,6 und 2,9 als Einheit markiert, zugleich nach der Exposition 1,6–8 durch Stichwort-Inklusionen in vier Abschnitte unterteilt, deren Bedeutung einzeln erhoben wird. Übergreifendes Thema ist Israels Umgang mit JHWHs Segensgabe, an dessen vermittelnder Weitergabe die dazu nach Num 6,24–26 bestellten Priester versagen und so laut 2,2–4 Fluchandrohungen von Dtn 28 auf sich ziehen, womit Opferkult (in 10bβ–13.14 auch der der Laien) und Tempel sowie Torabezug und Amtsethos der Priesterschaft in die Kritik geraten. Kontrastiert wird die Kritik in 1,11–14 mit dem positiven Gegenbild des von Jerusalem gelösten weltweiten Kults, in 2,4b–8 mit dem des priesterlich-prophetischen Stammvaters Levi, hintergründig in 1,8b–10bβ mit dem Beispiel Jakobs in Gen 32–33.

Das III. Diskussionswort 2,10–16 (141–162) knüpft trotz des neuen Themas der Mischehenproblematik an das zweite an: Die Vf.in sieht den dort eingeführten Levi, von dessen Eifer gegen die als Entweihung JHWHs verstandene Mischehenpraxis Gen 34 berichtet (vgl. auch die Rolle der Leviten in Ex 32), jetzt als textuellen Sprecher impliziert. Intertextualität lässt das von ihm eingeschärfte Verbot (vgl. Dtn 7,1–6) als eine Aktualisierung des Versprechens Jakobs in Gen 32,43–54 erscheinen (vgl. die Aufnahme des dort viermal verwendeten עַד בֵּינִי וּבֵינֶךָ in 2,14b).

Das IV. Diskussionswort 2,17–3,5 (162–182) löst den im II. aufgebrachten Konflikt mit der Ankündigung des von JHWH gesandten Boten, der die korrumpierten Levisöhne läutert, wodurch sich JHWH zugleich als der verlässliche „Gott des Rechts" (2,17; 3,5) erweist, was auch zu einem Anliegen der folgenden Einheiten überleitet.

Auch das V. Diskussionswort 3,6–12 (182–200) ist mit dem II. zu verbinden: Während dort die Fluchsanktionen von Dtn 28 auf die Priesterschaft bezogen werden, drohen sie hier dem ganzen Volk wegen des Zurückhaltens von Zehntem und Abgaben, in 3,6 intertextuell ausgewiesen als Weigerung, das von Jakob in Gen 28,22 gegebene Versprechen zu „vollenden" (vgl. כלה I), womit es sich weiter als „Söhne Jakobs (des Betrügers)" erweist.

Das VI. Diskussionswort 3,13–21 (200–239) ist durch Inklusionen in den Abschnitt 3,13–16, der angesichts der empfundenen Verkehrungen der weisheitlichen Ordnungsprinzipien (nach 2,17 erneut) die Theodizeefrage stellt, und den darauf mit einer dreigliedrigen eschatologischen Szenerie antwortenden Abschnitt 17–21 gegliedert.

Die Interpretation des Epilogs 2,22–24 (240–253) verdeutlicht u. a. noch einmal die durch die Parallelisierung von Mose und Elia intendierte und an den Diskussionsworten erwiesene Verhältnisbestimmung von Prophetie und Tora.

„Redaktionsgeschichtliche Überlegungen zur Entstehung der Maleachischrift" (254–293) präsentieren nach Überblicken zum „Stand der Forschung" (255–263) und dem „literarkritischen Befund" (264–271) eine „Hypothese über die Entstehung der Maleachischrift" (272–293). Literarkritische Argumente (doppeltes Nachfragezitat, variierende Adressierung an Priester und Laien) sowie die Interpretation, dass der in 1,6–10 aufgeworfene Konflikt ausweislich der Aufnahme des Stichworts חָנָּן aus 1,10bα seine Lösung ursprünglich in 3,12 findet,

lassen die Vf.in die Grundschicht 1,6*,7b.8a.10bα; 2,2*; 3,7.10–12 rekonstruieren, deren Anliegen die Kritik der Abgabenpraxis am Tempel „im Spiegel von Dtn 28" ist (272). Eine erste Fortschreibung aktualisiert die Jakobsgeschichten der Genesis für die Gegenwart und komponiert einen Abschluss des Zwölfprophetenbuchs, den eine zweite Fortschreibung weiter ausgestaltet. Noch später sind 3,22–24; 2,17.

Ausführungen zur „Prophetie als Schriftauslegung" (294–304) profilieren die These der Arbeit vor dem Hintergrund der Einzelbeobachtungen und charakterisieren Mal abschließend als Phänomen der „sekundären Religion" (T. Sundermeier), für die Individualisierung des Religionsvollzugs, Entinstitutionalisierung und normative Auslegung der literarischen Tradition kennzeichnend sind.

Durch die Offenlegung einer beeindruckenden Fülle intertextueller Querverweise erschließt die Vf.in eine oft verblüffende Tiefendimension und belegt überzeugend die hermeneutische Funktion von Mal mit der literarischen Inszenierung des „Übergang[s] von der Prophetie zur Schriftgelehrsamkeit" (41). Angesichts des Materialreichtums, aber auch einer mitunter assoziativ wirkenden Argumentation bleiben einzelne Nachweise eher thesenartig. Manche erscheinen allzu voraussetzungsreich, um zu überzeugen, und verschiedentlich stellt sich die Frage nach der Stichhaltigkeit von Interpretationen (dem Rez.en etwa hinsichtlich der folgenschweren literarkritischen Zuordnung von 1,11–13 oder der Engführung der Heilsmetaphorik von 3,14–23 auf einen königsideologischen Hintergrund).

Insgesamt besticht die Arbeit freilich durch kenntnisreiche und kluge Exegese, die die Lektüre über weite Strecken zum lehrreichen Vergnügen macht.

Marburg Stephan Lauber

Oeming, Manfred / **Vette**, Joachim: **Das Buch der Psalmen**. Psalm 90–150. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016. 296 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 13/3), pb. € 28,00 ISBN: 978-3-460-07133-9

Die Reihe *Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament* (NSK.AT) versteht sich als wissenschaftlich fundierter Kommentar (Taschenbuchformat) in einer für Laien verständlichen Sprache. Die Textgrundlage für die Kommentierung bildet die (vorausgesetzte, aber nicht abgedruckte) *Einheitsübersetzung* (EÜ). Schwerpunktmäßige Vertiefungen der Auslegung durch eingefügte thematische Exkurse gehören ebenso zur Charakteristik dieser Reihe wie der Einbezug der Wirkungsgeschichte.

Mit dem vorliegenden dritten Band ist die Kommentierung der Psalmen abgeschlossen. Der erste Band (*Psalm 1–41*, 2000 [NSK.AT, 13/1]) wurde vom Heidelberger Alttestamentler Manfred Oeming alleine verantwortet. Ab dem zweiten Band (*Psalm 42–89*, 2010 [NSK.AT, 13/2]) wirkte Joachim Vette mit, vormals Akademischer Rat an der Univ. Heidelberg (mit einem Abschluss auch in Kirchenmusik), derzeit Leiter des ökumenischen Bildungszentrums *sanctclara* in Mannheim. Flankiert werden die Kommentarbände durch einen Ergänzungsband zur Wirkungsgeschichte in der frühen Kirche (Christiana Reemts: *Schriftauslegung*. Die Psalmen bei den Kirchenvätern, 2000 [NSK.AT, 33/6]).

Der sich an Theologiestudierende, Pfarrpersonen, Religionslehrer/innen, aber auch an interessierte Laien wendende Psalmenkommentar beinhaltet in seinem dritten Teilband die Kommentierung der Teilbücher IV (Ps 90–106) und V (Ps 107–150) sowie von Ps 151, der sich in einer Qumranhandschrift sowie in den frühen griechischen und syrischen Übersetzungen findet. Bei der Auslegung der einzelnen Psalmen sowie den grau hinterlegten, insgesamt neun Exkursen wechseln sich die Kommentatoren ab: Oe. behandelt namentlich die JHWH-Königspsalmen, die Königs- und die Wallfahrtspsalmen, V. mehrheitlich die Davidspsalmen, ferner die Psalmen des ägyptischen und des finalen Hallels. Jeder Psalm wird durch ein charakteristisches Wort aus dem jeweiligen Psalm und einen thematischen Untertitel eingeführt. Es folgen einführende Überlegungen, Angaben zur Gliederung und eine abschnittsweise Kommentierung des Psalms. Die Auslegung fokussiert sich auf den Endtext (synchrone Analyse), achtet auf Sprechakte, poetische Sprachformen (Metaphorik, Mehrdeutigkeit etc.) sowie innerbiblische Parallelen und Bezugnahmen. Wirkungsgeschichtliche, v. a. die Musik betreffende Hinweise und Aktualisierungen werden da und dort eingestreut. Exkurse finden sich u. a. zu den Psalmen in Qumran, zur Gestalt und Funktion der beiden letzten Psalterteilbücher, zum Zorn Gottes, dem Königtum Gottes, den Engeln sowie den Psalmen in der christlichen Liturgie und der Musikgeschichte. Nachdem sich der bzw. die Ausleger in den Vorworten der Vorgängerbände bereits zu Anliegen und Charakteristik ihrer Kommentierung geäußert haben, geschieht dies im vorliegenden dritten Band in Form eines Nachworts. Darin stellen sie ihre Sicht im Blick auf eine bzw. die „Theologie der Psalmen" dar. Im Anhang wird die im Kommentar zitierte Literatur aufgelistet.

Die Kommentierung zeichnet sich durch eine über die langjährige Beschäftigung mit den Psalmen erarbeitete Kompetenz aus. Die Auslegungen sind solide, wobei sich verständlicherweise den Kommentatoren nicht alle Psalmen in gleicher Weise erschließen. Hilfreich sind die bündelnden Exkurse, etwa die Schlaglichter zur Verwendung der Psalmen in der christlichen Liturgie (mit Literaturangaben). Für eine Auslegung(-sreihe), die weniger der Forschung als einer breiteren Leserschaft dient, ist die Beschränkung auf die kanonisch gewordene Endgestalt ebenso nachvollziehbar wie die Behandlung der Psalmen in Konzentration auf die Semantik (Gliederung dem Inhalt nach und sequentiell-„narrative" Erfassung den Sinnabschnitten entlang). Der Komplexität dieser poetisch-lyrischen Texte wird nur teilweise Rechnung getragen; ihre eingehende Erarbeitung bedürfte eines stärkeren Einbezugs von Sprachgestalt, strophischer Struktur und Arrangierung. Ohnehin stellt die mit der Konzeption der Reihe verbundene Textgrundlage (EÜ) als Übersetzung, die nicht von den Auslegern selbst stammt, eine Herausforderung dar. Dies gilt verstärkt bei den Psalmen, wo Sprachgestalt und -gehalt eng verwoben sind (v. a. bringt V. öfters – nötige! – Korrekturen gegenüber der EÜ an, vgl. u. a. 112, 115, 130, 231, 233, 235, 249). Da die Psalmen durchgängig Reden sind, ist das Eingehen auf die Sprechakte zu begrüßen. Die Sprachformen, ihre Adressierung und Funktion hätten eine noch eingehendere Behandlung verdient. Schade, dass die diesbezügliche, für diesen Leserkreis hilfreiche Übersetzung und Darstellung von Andreas Ruwe (*Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen*, Zürich 2012) – soweit ich sehe – nicht einbezogen wurde. Im Weiteren fallen bei dieser Kommentierung extreme Datierungsvorschläge auf (wobei V. zurückhaltender agiert als Oe.): Die durch die JHWH-König-Theologie geprägte Endgestalt führt für Ps 110 auf ca. 140 v. Chr. und für Ps 93 auf ca. 100 v. Chr., wogegen Ps 99 in die Zeit Davids gehören könnte.

Die gegenwärtige Forschung debattiert die Grundfrage, ob die Psalmen als Einzeltexte in loser Anordnung (Anthologie) einzuschätzen seien oder ob ihre jeweilige Position im Buch wohl überlegt und von einer durchkomponierten, sinnhaltigen Buchgestalt auszugehen sei. Oe. und V. vertreten die Anthologie-These (in Abgrenzung gegenüber dem Ansatz von Hossfeld und Zenger), wenngleich weniger pronon-ciert, als dies noch im ersten Band der Fall war. So findet man nun durchaus Hinweise auf Verknüpfungen und Gruppenbildungen. Im Nachwort zu diesem finalen Band wird die Thematik neuerdings erörtert. Das „bunte Buch der Psalmen" wird als „vielstimmige Anthologie" gesehen, wenn auch mit durchgehenden „Grundideen" bzw. „Stützpfeilern". Oe. versteht das Psalmenbuch als „psalmistische Hängung" bzw. „strukturierte Polyfonie" und schreibt: „Hossfeld/Zenger sind darin im Irrtum, dass sie allzu zuversichtlich und glaubensvoll das Chaos in einen kompositorisch logischen Kosmos überführen wollen […]. Der Psalter ist so chaotisch wie das Leben. Manchmal hängen völlig konträre Bilder direkt nebeneinander." (275) Der propagierten „Buntheit" der Psalmen entspricht die Buntheit dieser Auslegung, die vieles unverbunden nebeneinander stehen lässt. Dabei ist zu fragen, ob einiges nicht eher der Postmodernität als dem damaligen (altorientalischen) Kontext geschuldet ist (z. B. die Deutung von Ps 121 als Selbstgespräch, Ps 125 als eine Art pazifistische Befreiungstheologie). Gegenüber der so stark betonten Vielheit ist das Moment der Einheit (und der Kanonizität) jedenfalls unterbelichtet. Im formalen Bereich liegen einige Fehler vor (z. B. Tabelle auf 146). Bei einer Neuauflage sind zudem Verbesserungen im Blick auf die Einheitlichkeit in der Darstellung und bei den Literaturangaben anzubringen.

Trotz einigen kritischen Anmerkungen ist den Kommentatoren für ihre Erschließung dieses bedeutenden Bibelbuchs zu danken. Somit liegen drei deutschsprachige, sich gut ergänzende Kommentare vor, die in diesem Jahrtausend publiziert wurden und *sämtliche* Psalmen auslegen. Neben Oe. und V. ist dies die ebenfalls 3-bändige, einen ähnlichen Leserkreis anzielende Kommentierung von Hossfeld und Zenger (Würzburg 1993/2002/2012 [NEB.AT, 29/40/41]). Auch ihr liegt als Textbasis die EÜ zu Grunde. Darüber hinaus ist auf den anders gelagerten, mit eigener Übersetzung versehenen Zweibänder von Weber (*Werkbuch Psalmen* I/II, Stuttgart ²2016 [2001/2003]) hinzuweisen.

Linden Beat Weber

Exegese / Neues Testament

Schreiber, Stefan: **Die Anfänge der Christologie**. Deutungen Jesu im Neuen Testament. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 262 S., geb. € 30,00 ISBN: 978-3-7887-2960-8

Stefan Schreiber befasst sich seit seiner Habil.schrift über den Messiastitel (2000) mit der ntl. Christologie. Im vorliegenden Band fasst er seine Erkenntnisse zu einem Gesamtbild zusammen.

Der knappe Raum, der ihm zur Verfügung steht, verlangt Entscheidungen zur *Organisation* des Stoffes. Nennen wir die wichtigsten:

1. Ntl. Schriften entstehen bis weit ins 2. Jh. hinein. Zeitlich wären deshalb die sog. Apostolischen Väter einzubeziehen. Doch erreichten diese nicht den gleichen theologischen Einfluss wie das NT. Sch. stellt sie in der Behandlung verständlicherweise zurück (3f).

2. Die Christologie fragt zum einen nach der Person Jesu und ihrer Relation zu Gott, zum anderen nach der Heilsbedeutung Jesu. Letztere Dimension, die Soteriologie, dient im Protestantismus seit Melanchthon gerne als Zugang zur Christologie (Loci 1521, StA II 1, 1952, 7: „hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere", Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen). Sch. wählt, der katholischen Tradition verpflichtet, eher die personale Christologie zur Leitlinie (4–243f, 248f), ohne die Soteriologie zu mindern.

3. Die Untersuchung des NT hat sich seit dem Ende des 18. Jh.s als historische Disziplin etabliert. Sch. organisiert den Stoff daher historisch. Um der leichten Lesbarkeit willen bildet er Blöcke, folgt also der Entwicklung des ntl. Schrifttums in Sachkreisen von den geschichtlichen Anfängen (46–77) über die Paulusbriefe bis zu den Evangelien und der Apk (78–231).

4. Diese Anlage zeitigt – das ist Sch. wichtig – hermeneutische Konsequenzen. Die Anfänge des Christentums setzen die scheinbar festen Entscheidungen der späteren Bekenntnisse und der Dogmatik einer vielfältigen Bewegung aus. Spuren führen nicht nur in die dominierende Christologie der späteren Alten Kirche, sondern auch zu abbrechenden oder später vergessenen Seitenlinien. Das NT öffnet deshalb die systematische Diskussion und bietet ihr die Chance zu Entwicklungen (vgl. 241–247).

5. Vom jüdischen Monotheismus aus erwartet Sch. die größte hermeneutische Anregung für die künftige Christologie (247f; nach dem ersten Hinweis auf *Nostra Aetate* schon auf S. 5). Denn religionsgeschichtlich entstand das frühe Christentum im Judentum. Der jüdische Monotheismus bildet daher den Horizont des NT von Jesu Botschaft der Gottesherrschaft (48–51) bis zur Apk (228–230). Diese Erkenntnis regt an, die altkirchlichen Bekenntnisse in einer Traditionshermeneutik begrifflich zu schätzen, aber von den Anfängen her v. a. eine Christologie der „Repräsentanz" Gottes weiterzudenken (vgl. die Linie zu 248f).

6. Die Lebenswirklichkeit der frühen Christen war geprägt von den vielfältigen Kulten der griechisch-römischen Zeit. Sch. hebt unter ihnen den Kaiserkult hervor, weil dessen Entstehung kurz vor der Entstehung der Christologie begann und er einige Strukturparallelen zur Christologie bietet: Eine auf Erden tätige Gestalt wird als Gottheit erfasst und nach ihrem Tod göttlich verehrt; sie wird hymnisch gepriesen und gilt in ihren Taten und Wohltaten größer als Menschen; wer sie ist, wird in Prädikaten, u. a. dem des Sohnes Gottes, ausgedrückt (1f, 32–43/45). Im Einzelfall kommen aus diesem Feld unmittelbare Anregungen für die Christologie; Sch. verbindet beispielhaft die Erzählung vom leeren Grab mit dem Topos, der Leichnam des vergotteten Kaisers bzw. der vergotteten Kaisergemahlin sei wie der des Herakles unauffindbar (43, 165f; allerdings scheint mir dies die Schwierigkeit der ntl. Erzählung nicht ganz zu lösen). Andererseits ist jede Anregung der Fremdkulte den jüdischen Traditionen auszusetzen; z. B. tritt die jüdische Königstheologie beim Prädikat des Sohnes Gottes in einen Wettbewerb zum Kaiserlob und stellt die Kaiserverehrung in Frage (von Mk 1,1 bis Röm 1,3f usw.; vgl. 42f, 68–70 usw.).

Wenden wir uns nun der *Durchführung* zu: Sch. beginnt bei den Horizonten in Judentum und Hellenismus (9–45). Streiten kann man, ob seine Entscheidung, die Darstellung des Judentums auf den Messiastitel zu konzentrieren und diesen speziell vor dem Hintergrund herrscherlicher Erwartungen zu entwickeln (12–31), nicht zu eng angelegt ist. Die Anlage von Sch.s Christologie hätte auch ermöglicht, dem Vorstellungskreis des göttlichen Agenten/Mittlers breiter (mit Akzenten bei Weisheit etc.) nachzugehen. Gleichfalls relativ eng gefasst ist angesichts der Vielfalt der Religionen um den Mittelmeerraum seine Konzentration auf den Kaiserkult (31–44); in der Darstellung der Apk etwa findet deshalb der Kontrast zum thronenden Zeus (Apk 4f) oder zu Isis (Apk 12) wenig Beachtung (226, 228f).

Was die Anfänge der Christologie angeht (46–77), folgt Sch. zu Recht der kritischen Forschung und trennt Jesu Anspruch, zur Verkündigung der Gottesherrschaft bevollmächtigt zu sein, von der fraglichen Beanspruchung einer personalen Würde durch ihn (46–58). Als maßgeblich für den Umbruch der nachösterlichen Zeit (48–77) skizziert er die eschatologische Erfahrung: Jesus werde in Formeln und frühen Prädikaten als „Aktant der Endzeit" (62) verstanden und mehrschichtig dargestellt. Die Prädikate „Christus", „Sohn", „Menschensohn" und „Kyrios" (65–71, jeweils sehr knapp) korrelieren – uns nun schon vertraut – in der Weichenstellung zur Repräsentanz Gottes (72).

Die paulinische Christologie (78–105) fokussiert sich auf Deutungen des Todes Jesu. Der genannte Primat auf die personale Fragestellung ist daher bei Paulus schwer anwendbar. Sch. bewältigt das souverän, indem er bei den Deutungen des Todes beginnt und sich von dort zu den Fragen der Parusie, Präexistenz und Gottesrelation Jesu begibt. Wesentlicher als die „theoretischen Klärungen christologischer Fragen" sei dabei – so ein zweites – „die persönliche Anerkennung des Christus" (81). Das erlaubt die Vielfalt paulinischer Aussagen und Beschreibungen. Der Kommentator des 1Thess (vgl. Stefan Schreiber: *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Gütersloh 2014 [Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 13/1]) hebt 1Thess 1,9f hervor, wo Paulus die Völker zum lebendigen und wahren Gott Israels ruft und Christus, den Sohn, in die eschatologische Erwartung integriert (63–65, 105).

Die Deuteropaulinen (105–121) skizziert Sch. in der üblichen Anordnung, d. h. einerseits Kol und Eph (kosmische und Versöhnungschristologie sowie ekklesiologische Akzente) und andererseits Past (von Sch. in der herkömmlichen Weise als Corpus um 100 verstanden; epiphane und soteriologische Christologie).

Unter den katholischen Briefen (121–131) besitzt der 1Petr die höchste christologische Bedeutung (Rezeption von Jes 53, Verkündigung an die Geister im Gefängnis usw.). An dieser Stelle ließen sich die hermeneutischen Erwägungen über Sch. hinaus ökumenisch fortsetzen, da Luther den Brief den Paulinen gleich achtete.

Ein eigenes umfangreiches Kap. erhält aus gutem Grund der Hebr (132–152). Denn er bietet zusammen mit dem Joh den Höhepunkt ntl. personaler und soteriologischer Christologie. Seine Bindung an die Schriften Israels, die sich in der maßgeblichen Rolle der Schriftzitate spiegelt, sucht ihresgleichen. Sch. findet in Schriftgebrauch und Darlegungen des Hebr sein großes Anliegen einer Christologie der Repräsentanz Gottes (besonders Hebr 1,1–4) mit tief durchdrungener soteriologischer Funktion bestätigt (zu Hohepriestertum und Opfer Christi 137–147). Die Kontroverse, ob der Hebr sich eher von Israel trenne oder Israel würdige, entscheidet er in Erörterungen zu Hebr 3,1–4 (136f) und 9,1–10,8 (Rezeption von Jer 31,31–34 und Ex 24,8) zugunsten einer „Kontinuität der Bundesgeschichte mit Israel" (148). Das klammere nicht aus, dass die Christologie einen neuen, eschatologischen Akzent setze (vgl. 148), und tauge gerade dadurch bis in die Hermeneutik als christologisches Modell. Wie nämlich der Hebr seine Christologie aus dem göttlichen Wort in den Schriften Israels heraus entwickelt, kann auch heutige Christologie worttheologisch denken und auf diese Weise ontologische Kategorien verflüssigen (vgl. 249f).

Erst nach dem Hebr wendet sich Sch. der narrativen Christologie in den Evangelien und der Apg zu. Dabei trennt er die rückblickende Erinnerung an Jesu Vollmacht in der Verkündigung der Königsherrschaft Gottes bei den Synoptikern vom christologischen, v. a. durch Reden Jesu gestalteten Diskurs des Joh (152–155). Eine solche Trennung ist durch die Forschung gut vorbereitet. Im Forschungsstreit um das Mk positioniert sich Sch. zugunsten einer Christologie der Vollmacht und der bleibenden Gegenwart Jesu bei den Seinen (was dem Rez.en nicht so eindeutig zu sein scheint; 155–166). Im Mt hebt Sch. u. a. den Lehrer Jesus in bleibender Gegenwart hervor (166–174), in Lk-Apg etwa die prozessuale Gestaltung (zum lk Proprium der Himmelfahrt 185f). Der Logienquelle widmet er keinen eigenen Abschnitt.

Im Joh (188–218) vermeidet Sch. mit dem gegenwärtigen Forschungstrend eine literarkritische Scheidung. Er setzt das Evangelium im späten 1. Jh. an und lässt die Relation zu den Joh-Briefen offen, die – bedingt durch die notwendige Knappheit der Darstellung – kein eigenes christologisches Profil erhalten. Als große Stärke des Joh stellt Sch. heraus, die „Exklusivität Jesu als Offenbarer und Repräsentant des Gottes Israels" darzulegen und dabei doch „im Rahmen des frühjüdischen Gottesbildes" zu bleiben (190). Sch. erläutert dies mit Hilfe der jüdischen Modelle der Weisheit, der Messianität Jesu (also mit einigem Gewicht auf königlich-messianischen Traditionen im Joh; 202), der christologischen Sendung und Beziehungsstiftung.

Das Werk verzeichnet zu jedem Abschnitt knapp sinnvoll ausgewählte Literatur und ist durch ein Stellenregister gut erschlossen. Manche Nutzer/innen werden Einzelnes länger lesen wollen und manche Ausleger/innen Akzente anders setzen. Aber gerade das regt die notwendige Befassung mit dem Stoff an. Die Studie ist daher als Lehr- und Lernbuch hervorragend geeignet und zu empfehlen. Es wäre angesichts

dieser Aufgabe schön, wenn bei der bald zu wünschenden zweiten Auflage ein Sachregister eingefügt würde.

Wuppertal Martin Karrer

Brown, Paul J.: **Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15**. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XV) 312 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 360), pb. € 79,00 ISBN: 978–3–16–153038–8

Die für die Veröffentlichung überarbeitete Diss. Paul J. Browns beruht auf der Überzeugung, dass Kreuz und Auferweckung keine gleichwertige Bedeutung für Paulus hätten, sondern die Auferweckung wichtiger als das Kreuz sei (VII). Diese persönliche Überzeugung B.s prägt die ganze Untersuchung, weil sie den Kreuzestod Jesu als Struktur gebendes Moment paulinischer Theologie nahezu gänzlich ausblendet. B.s Ignoranz des Todes am Kreuz – der doch gerade keinen Tod eines Helden, sondern die schändliche Hinrichtung als Aufwiegler bzw. politischer Verbrecher darstellt – bildet die konzeptionelle Basis für B.s Vermutung, die korinthischen Leugner der Auferweckung der Toten hätten Jesus als mythischen Helden missverstanden, dessen Auferstehung aber keine Konsequenzen für ihr eigenes Leben und für eine Hoffnung auf eine eigene Auferstehung gehabt habe.

Diese nicht unproblematische Vermutung führt B. zu seiner Kernthese, dass es nicht nur einen Zusammenhang von Eschatologie und Ethik bei Paulus gäbe – was weitgehender Konsens der Paulusforschung sein dürfte –, sondern dass in 1Kor 15 „ethical instruction was his final goal" (145).

Im ersten Kap. (1–27) führt B. in seine Fragestellung ein. Er entledigt sich auf einer Seite (!) Fragen der „Methodology" (5f), entwirft die Relevanz seiner Studie für die Zukunft der Wissenschaft (vgl. 8) und überfliegt einige Ansätze der Zuordnung von Theologie und Ethik bei Paulus. Den für sein Thema wissenschaftlich grundlegenden methodologischen, hermeneutischen, ethischen und kulturanthropologischen Debatten stellt sich B. nicht. Er wischt die Notwendigkeit theoretischer und begrifflicher Reflexion mit seinem Eindruck beiseite, Begriffe wie Ethik, Moral, Identität etc. seien alle umstritten und behauptet, sie unreflektiert in einer Art *common sense* zu benutzen, sei der unverstellte Weg, „Paul's Logic" (2) besser zu begreifen. Die Begriffe „Ethik" und „Moral" benutzt er daher schlicht als Synonyme! Was er mit „Paul's Logic" meint, bleibt ungeklärt.

Es überrascht, dass B. als Kronzeugen dieser theoriefeindlichen Methodenskepsis und Hermeneutikabstinenz ausgerechnet Richard B. Hays anführt, der auf die „descriptive task" (5) größten Wert lege. Dass aber Hays gesamter Ansatz hermeneutisch und methodologisch begründet ist, gerade weil Hays zufolge jede Deskription eines Textes hermeneutische und methodische Entscheidungen impliziert, unterschlägt B. Dass er Hays Forderung der „descriptive task" gründlich missversteht, zeigt sich daran, dass er die damit untrennbar verbundenen Verpflichtungen kritischer Exegese meint ablegen zu können: „I am not concerned with the ‚synthetic', ‚hermeneutical' or ‚pragmatic' tasks." (5) Allein B.s methodisch unkontrollierte und spekulative Erwägungen bzgl. der korinthischen Auferstehungsleugner oder die willkürlich wirkenden Quellenzitate, die mit 1Kor 15 verknüpft werden, führen B.s Behauptung, er würde rein deskriptiv vorgehen, ad absurdum.

B.s Leitbegriffe wie Ethik bzw. Moral, „Body", „Nature" oder „Veracity" werden nicht geklärt, sondern unreflektiert gebraucht. Er scheint dabei nicht nur die einschlägigen philosophischen und kulturwissenschaftlichen Diskurse zu ignorieren, sondern auch die exegetischen und systematisch-theologischen Debatten dieser komplexen Konzepte. Dies führt letztlich dazu, dass B.s Federführung über weite Strecken eher die Züge evangelikaler Ideologie als einer wissenschaftlichen Untersuchung trägt. Dies wird etwa deutlich, wenn er sich auch bzgl. des Mythosbegriffs der wissenschaftlichen Diskussion entzieht und in der Konsequenz religions- und forschungsgeschichtlich unterkomplex definiert: „For clarity I restrict the term *myth* and *mythology* to the Greco-Roman narratives of gods and heroes." (4f) Diese Definition scheint ihm ausschließlich dazu zu dienen, die griechisch-römischen Erzählungen abzuwerten, um die Wahrhaftigkeit („veracity") der paulinischen Schriften umso heller erstrahlen zu lassen. Mit seiner Mythendefinition wäre indes auch sein eigener Auslegungsgegenstand als Mythos zu klassifizieren, denn er handelt auch narrativ von Gott und seinem Christus. Dieses Problem sieht B. zwar, erledigt es aber in einer Setzung per definitionem (5).

Das zweite Kap., „Greco-Roman Afterlife Belief and Paul's Resurrection Convictions" (28–65), stellt eklektisch Inschriften und Textauszüge von Homer bis Seneca und darüber hinaus zusammen, die sich über ein Leben nach dem Tod äußern. Diese werden aber nicht kritisch interpretiert, sondern steinbruchartig als Belegstellen für B.s Hypothese benutzt, die Mehrheit der Menschen in der griechisch-römischen Welt seit Homer habe eine pessimistische Einstellung zum Leben nach dem Tod vertreten, die gar zu einem „practical nihilism" (65) geführt habe. Bestenfalls könnten singuläre Heldenfiguren etwas Positives erwarten, für die Masse aber gäbe es keine Hoffnung: „This belief structure was characterized by a pessimistic future afterlife, a special destiny for heroes, and a disconnection between living activities and afterlife realities." (233)

In B.s Gebrauch von Quellentexten rächt sich seine Verweigerung hermeneutischer und methodologischer Reflexion und Diskussion gerade auch religionsgeschichtlich, denn schon die wenigen Seiten über die paulinischen Überzeugungen zur Auferstehung zeigen, dass B. eine undifferenzierte Sicht antiker Mythologien als Negativfolie benötigt, um die Überzeugung der Auferweckung bei Paulus damit kontrastieren zu können. Wenn B. ohne Begründung und ohne kritische Quelleninterpretation im folgenden Kap. sogar eine „culturally pervasive Homerically-informed Roman religion that was extant among both the elite and the non-elite" (102) ableitet bzw. postuliert, die er als „popular religion" (102) einer holistisch missverstandenen griechisch-römischen Welt der Antike universalisiert, unterläuft er vollends wissenschaftliche Standards religionswissenschaftlicher und religionsgeschichtlicher Forschung. Bereits ein oberflächlicher Blick in die Artikel „Jenseitsvorstellungen" im *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) (vgl. Carsten Colpe / Ernst Dassmann / Josef Engemann / Peter Habermehl / Karl Hoheisel: Art. „Jenseits (Jenseitsvorstellungen)", in: RAC, 17, 1996, 246–407) oder auch nur in der 4. Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) (vgl. Manfred Hutter: „Jenseitsvorstellungen. I. Religionswissenschaftlich, II. Religionsgeschichtlich: 1. Alter Orient", in: RGG^4, 4, 2001, 404–406; Mareile Haase: Art. „Jenseitsvorstellungen. II. Religionsgeschichtlich: 4. Griechisch-römische Welt", in: RGG^4, 4, 2001, 407–408) hätte den Vf. bewegen können, seine undifferenzierte Rede von der „Greco-Roman eschatology that separated living activities from afterlife expectations" (234) kritisch zu hinterfragen.

B.s drittes Kap., „The Deniers of the Resurrection" (66–107), versucht ausgehend von dieser eher thetischen Basis, die Leugner der Auferstehung in Korinth zu rekonstruieren. B. geht davon aus, dass das Bild des Paulus von den korinthischen Auferstehungsleugnern zutreffend und authentisch wäre, weil (!) Paulus die einzige Quelle dafür sei („Paul's statements must be trusted since they are the only source available [...]." [67]) – eine geschichtswissenschaftlich und quellenkritisch unhaltbare Hypothese. Die Probleme sieht B. allein auf Seiten derjenigen Exegeten, die Paulus in Frage stellen. Er lehnt deshalb die gängigen Deutungsmuster der Forschung ab und setzt dagegen seine Einschätzung, dass die korinthischen Leugner der Auferstehung der Toten auf der Basis eines „Homeric mindset" (234) Jesus als auferstandenen Helden begriffen hätten, dessen Auferstehung keine Konsequenzen für ihr eigenes Verhalten hätte. Zudem seien die Leugner vornehmlich im Milieu der Reichen zu finden, denn diese hätten kein Interesse an moralischen Perspektiven (vgl. 81). Deskriptive exegetische oder sozialgeschichtliche Begründungen für diesen Thesen- und Bewertungskomplex liefert B. nicht.

Die Kap. 4–6 des Buches interpretieren dann 1Kor 15 in einer methodisch unausgewiesenen Mischung aus lexikalischen Hinweisen, *close reading*, religionsgeschichtlichen Behauptungen und unkontrollierter Einspielung anderer Texte mit unreflektiert wirkenden Anleihen an narratologische und rhetorische Terminologien. Kap. 4 behandelt 1Kor 15,1–11 unter dem Titel „The Bodily Resurrection of Jesus". Kap. 5, „The Veracity of the Bodily Resurrection and the Resulting Ethical Imperatives", kommentiert 1Kor 15,12–34. Kap. 6 betrachtet schließlich 1Kor 15,35–58 unter dem Blickwinkel „The Nature of the Bodily Resurrection and Its Ethical Implications" (175–231). Dabei scheint B. seine Überzeugung, „Paul's theology is based upon a narrative substructure" (118), als innovativ zu empfinden. Diese Fehleinschätzung ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass B. einschlägige Studien zur „narrative substructure" paulinischer Theologie nicht zur Kenntnis genommen hat, die – anders als B. – auch diesbezügliche hermeneutische und methodologische Impulse und Standards gesetzt haben. Genannt seien hier exemplarisch: Richard B. Hays: *The Faith of Jesus Christ*. The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11, 1983 (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 56); Ian W. Scott:

Implicit Epistemology in the Letters of Paul, Tübingen 2006 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 205); Michael Schneider: *Gottes Gegenwart in der Schrift.* Intertextuelle Lektüren zur Geschichte Gottes in 1Kor, Tübingen 2011 (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, 17).

Wer einen prägnanten ersten Eindruck von B.s Hypothesen erhalten möchte, sei auf das Schlusskap. 7, „Summary and Conclusion" (232–235), verwiesen, das B.s Ideen in den genannten Facetten pointiert widerspiegelt.

B.s Studie ist ein Beispiel dafür, dass das Unterlassen hermeneutischer und methodologischer Begründungen und der unreflektierte Gebrauch von Leitbegriffen ertragreiche wissenschaftliche Untersuchungen verhindert. Das ist umso bedauerlicher, als B.s rezeptionsästhetischer Ansatz, sich mit den griechisch-römischen Textwelten der Rezipienten auseinanderzusetzen, interessante und innovative Perspektiven eröffnen könnte. Dies kann gleichwohl nur gelingen, wenn die wissenschaftliche Umsetzung dieses Vorhabens auf dem methodischen und hermeneutischen Niveau kultur- und literaturwissenschaftlicher Forschung und darauf basierender philologischer, historischer, religionsgeschichtlicher und exegetischer Studien vollzogen wird. Ntl. Wissenschaft wird dagegen nicht von „Untersuchungen" gefördert, die sich den inner- und interdisziplinären Theoriedebatten verweigern.

Fazit: B.s Untersuchung bringt in deskriptiv-philologischer Hinsicht keine neuen Erkenntnisse für die Exegese von 1Kor 15. Seine Idee, sich stärker als bisher mit der griechisch-römischen Gedankenwelt der Adressaten paulinischer Briefe zu befassen, weist zwar in eine perspektivenreiche Richtung, aber seine rezeptionsästhetischen Überlegungen bleiben spekulativ, und seine religionsgeschichtlichen Postulate unterlaufen gegenwärtige wissenschaftliche Standards.

Frankfurt a. M. Stefan Alkier

Witulski, Thomas: **Die vier „apokalyptischen Reiter" Apk 6,1–8.** Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 222 S. (Biblisch-Theologische Studien, 154), pb. € 27,00 ISBN: 978–3–7887–2900–4

Die vorliegende Studie von Thomas Witulski bietet eine historische Interpretation der vier Reiterfiguren in Offb 6,1–8. Diese werden in Verbindung mit dem jüdischen Aufstand in Nordafrika, Ägypten und der Cyrenaika (sog. Diasporaaufstand) gebracht, und somit wird die Perikope auf das Ende der Regierungszeit Trajans (ca. 116 n. Chr.) bezogen. W. identifiziert die erste Reiterfigur mit dem Kaiser Trajan, die zweite Reiterfigur mit dem/einem Führer des jüdischen Aufstandes, den Statthalter der römischen Provinz Asia zur Zeit des Aufstands mit der dritten Reiterfigur sowie die Präfekten M. Rutilius Lupus und Q. Marcius Turbo mit der vierten Reiterfigur.

Die Monographie ist zweigeteilt. In der ersten Hälfte analysiert W. bisherige Deutungsmuster, um den Weg für seine historische Interpretation zu ebnen. Die zweite Hälfte besteht aus der historischen Analyse der Perikope und einer Identifikation der Reiterfiguren.

Zunächst geht W. der Frage nach, ob die vier Reiterfiguren allesamt als negativ beschrieben werden (integrativer Ansatz) oder ob die erste Figur den anderen dreien positiv gegenübergestellt ist (kontrastiver Ansatz). Durch eine Neuevaluation der Merkmale, die häufig für einen kontrastiven Ansatz benutzt werden (das verwendete Vokabular [ἵππος λευκός, στέφανος, νικάω und ἄλλος], eine [vermeintlich chiastische] Wortstellung und fehlende Attribute des ersten Reiters), kommt W. zu dem Schluss, dass die vier Reiterfiguren grundsätzlich als Einheit zu verstehen sind (und wenn überhaupt wird die zweite Reiterfigur als speziell charakterisiert; 46–47). Im Anschluss an diese ersten, allgemeinen Beobachtungen geht W. einzelne kontrastiv-symbolische Interpretationsvorschläge für die erste apokalyptische Reiterfigur durch (etwa ein Symbol 1. für die Christen, 2. für den Sieg des Evangeliums, 3. für Trost und Hoffnung, 4. für Christus), um deren Defizite zu benennen. Ebenso stellt W. mehrere integrativ-symbolische Erklärungsansätze vor (wie z. B. die Deutung der vier apokalyptischen Reiter als Symbol 1. der Weltherrschaft Gottes, 2. des eschatologischen Gerichtes, 3. kosmischer Katastrophen, oder 4. eines Krieges mit den Parthern) und benennt deren Schwächen. Als grundlegende Kritik gegen solche symbolischen Interpretationen weist W. darauf hin, dass zunächst die Pferde, dann die Reiter und anschließend erst die Taten der Reiter beschrieben werden (Offb 6,2–8) und der Apokalyptiker bei einer symbolischen Interpretation keinen Grund gehabt hätte, die Personen der einzelnen Reiter in seine Vorlage von Sach 1 und Sach 6 einzuarbeiten (63–65). Zum Abschluss seines Forschungsüberblicks benennt W. einige Interpretationsvorschläge, die zwar mit seinen Prämissen der vier Reiterfiguren als integrative Einheit mit jeweils personalem Charakter übereinstimmen (z. B. der erste Reiter als Antichrist, als Apollon oder als Partherkönig Vologaeses I. sowie den vier Reitern als „Agenten des Bösen"), aber dennoch als unzureichend kritisiert werden. Aus diesem umfangreichen Überblick bisheriger Interpretationen zieht der Vf. das Fazit, die vier Reiterfiguren „sind als Elemente einer integrierenden Darstellungskonzeption auszulegen", sie stellen keine Metaphern dar, sondern seien als „personal zu denkende Wesen zu interpretieren" und besitzen einen zeitgeschichtlichen Charakter, wobei die erste Figur mit dem Imperium Romanum in Verbindung gebracht werden kann (105–106).

Im zweiten Teil seiner Monographie entfaltet W. seine zeitgeschichtliche Analyse von Offb 6,1–8. Dabei weist er zunächst auf die Geschlossenheit des literarischen Komplexes der vier Reiterfiguren und der ersten vier Siegel in Offb 6,1–8 hin, die von den weiteren Siegeln zu trennen sind. In den folgenden Analysen der einzelnen Motive und Darstellungen der Reiterfiguren entwickelt W. seinen Interpretationsvorschlag.

Aufgrund der internen Chronologie der acht Könige und der Datierung der Visionen in die Zeit des sechsten Königs (Offb 17,10–11) sei es wahrscheinlich, dass die erste Reiterfigur mit dem Kaiser Trajan identifiziert werden kann (134–135). Diesen Interpretationsvorschlag möchte der Vf. mit einigen Beobachtungen erhärten, indem er die Farbe Weiß als Hinweis auf das römische Prinzipat deutet, auf die drei Triumphzüge des Kaisers verweist, bei denen der Wagen des Kaisers vermutlich von weißen Pferden gezogen wurde, und die Verehrung des Kaisers in der Provinz Asia, v. a. mit seinem Bezug zur Gottheit Zeus, hervorhebt. Die zweite Reiterfigur wird mit einem Bürgerkrieg in Verbindung gebracht, da sie der Erde den Frieden nimmt und somit dafür sorgt, dass die Menschen sich gegenseitig umbrächten (Offb 6,4). Ferner verweist das rote Pferd des zweiten Reiters auf Sach 1,8, was eine Identifikation dieser zweiten Reiterfigur mit einem Juden nahelegt. Sein großes Schwert könnte möglicherweise ein Indiz für einen Alleinherrscher sein, der demnach als Jude einen Bürgerkrieg im Römischen Reich initiiert. Aufgrund eines Vergleichs mit Beschreibungen der jüdischen Aufstände in Ägypten und der Cyrenaika um 116 n. Chr. identifiziert W. diesen zweiten Reiter mit einer (zumindest für die Cyrenaika) messianisch gedeuteten Führungsgestalt dieser Aufstände. Bei der nächsten Reiterfigur verweist die Waage auf das römische Rechtswesen, das der dritte Reiter verkörpert und als Befehlsempfänger (vgl. Offb 6,6) ausführen muss. Seine konkrete Aufgabe ist dabei die Sicherstellung der Höchstpreise, um eine ausreichende Getreideversorgung der Bevölkerung seiner Provinz zu gewährleisten. Konkret bezieht W. diese Reiterfigur auf den namentlich nicht bekannten Statthalter der Provinz Asia, die regelmäßig auf ägyptische Getreideimporte angewiesen war und aufgrund der Aufstände eine Knappheit erlitt. Die vierte Reiterfigur wird mit den Begriffen θάνατος und ᾅδης näher beschrieben (Offb 6,8), die W. auf die beiden römischen Präfekten M. Rutilius Lupus und Q. Marcius Turbo bezieht, die gegen die jüdischen Aufstände kämpften.

Die genauen historischen Bezüge der Offenbarung des Johannes sind in der Forschung nach wie vor heftig umstritten. In dieser Studie entfaltet W. eine einheitliche Interpretation der vier Reitergestalten in Offb 6,1–8. Leider bietet der Text der Perikope keine eindeutigen Hinweise. Daher bleibt die historische Identifikation immer ein Abwägen von Wahrscheinlichkeiten, was besonders bei der Interpretation der letzten Reiterfigur aufgrund fehlender konkreter Indizien kritisch angemerkt werden kann. Da es dem Vf. gelingt, die historischen Bezüge plausibel herzustellen, setzt er einen lesenswerten und gelungenen Impuls für weitere Studien. Das hohe sprachliche Niveau der Arbeit könnte allerdings eine Rezeption außerhalb des deutschen Sprachraums erschweren.

Aachen Steffen Jöris

Biblische Zeitgeschichte

Das Böse, der Teufel und Dämonen, hg. v. Jan Dochhorn / Susanne Rudnig-Zelt / Benjamin Wold. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XIV) 297 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 412), brosch. € 84,00 ISBN: 978–3–16–152672–5

Die Beiträge des vorliegenden Werkes entstanden im Rahmen eines Diskussionsprozesses zwischen Forscher/inne/n unterschiedlicher Ausrichtungen. Der Band gliedert sich in die Abschnitte „Altes Testament", „Qumran", „Neues Testament", „Spätantike und Mittelalter" sowie „Übergreifende Perspektiven".

Wenn man einmal von den übergreifenden Perspektiven absieht, so gehören letztlich alle Beiträge mit Ausnahme des Beitrags von *Jörn Bockmann* („Judas und St. Brandan. Der Sünder, der Heilige und die Sabbatruhe von den Höllenqualen" [207–241]) in die Antike. Bei einem Beitrag fragt man sich, ob die Ausführungen nicht zu allgemein gehalten sind, um wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. So bemerkt *Ole Davidsen* in seinem Beitrag („Religion: An Aspiration to Surmount Dualistic Reality?" [243–257]): „In the phylogenetic perspective, the life of a human being has no meaning other than to replicate itself. The death of an organism is an integrated part of its life, but so is its genetic drive to reproduce." (247) Darauf aufbauend wird dann grundsätzlich festgehalten: „Religion displays humankind's religious imagination. It shows how we interpret our lives and ourselves religiously. The history of religions in the Middle East region displays a vast amount of differing interpretations, which of course cannot be reduced to one formula." (250) Was an derartigen Ausführungen der

spezifische Erkenntnisgewinn in einer ntl. Reihe sein soll, vermag der Rez. nicht zu beantworten. Der zweite grundsätzliche Beitrag von *Ryan E. Stokes* („What is a Demon, What is an Evil Spirit, and What is a Satan?" [259–272]) ist hingegen ein Beitrag, der zwar mit seiner Fragestellung in den grundsätzlichen Teil passt, jedoch trotzdem sachlich auf die biblische Überlieferung bezogen ist.

Der Beitrag von *Susanne Rudnig-Zelt* („Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus" [1–20]) setzt sich fundiert mit den atl. Antworten auf das Problem einer Vereinbarkeit von Bösem und der Allmacht Gottes auseinander. Diesen Fragen folgt *Markus Sauer* („Der Blick in den Abgrund" [21–42]) und diskutiert sie mit Blick auf die weisheitliche Literatur. *Matthew Goff* („Enochic Literature and the Persistence of Evil: Giants and Demons, Satan and Azazel" [43–57]) hat das Wächterbuch im Blick und legt mit seinen Ausführungen wichtige Grundlagen, welche von anderen Beiträgen aufgegriffen werden. Ein weiterer Beitrag von *Goff* schließt sich an („A Seductive Demoness at Qumran? Lilith, Female Demons and 4Q184" [59–76]). Mit diesem Beitrag wird zum ersten Mal deutlich, wie sehr einige der hier veröffentlichten Beiträge mit Hilfe nüchterner philologischer Analysen die Forschung vorantreiben und dieses Werk trotz der eingangs geäußerten Kritik an dem Beitrag von Davidsen zu einem wertvollen Band machen. Goffs Schlussfolgerung lautet: „The fact that the female of 4Q184 encourages men to sin and is located in the netherworld can be reasonably explained without appeal to Baumgarten's thesis that she is a demonic seductress." (76) *Miryam T. Brand* („Belial, Free Will, and Identity-Building in the Community Rule" [77–92]) beschäftigt sich ebenfalls mit Texten aus Qumran. Der Einheitlichkeit des Werkes tut es Abbruch, dass sie – im Gegensatz zu den anderen Beiträgen – Umschrift anstelle der hebräischen Buchstaben für Worte aus den Qumran-Schriften im Haupttext verwendet, während sie in den Anmerkungen sehr wohl den Originaltext zitiert (vgl. 82 Anm. 18 [hebräischer Text] und 83 [Umschrift]). *Michael Morris* („Apotropaic Inversion in the Temptation and at Qumran" [93–100]) behandelt in seinem sehr knapp gehaltenen Beitrag das Zitat des eigentlich verwendeten Psalms 91 in den Erzählungen von der Versuchung Jesu (Mt 4:1–11; Lk 4:1–13). Er kommt zu dem Ergebnis: „Satan's invocation of Psalm 91 in the Temptation makes the most sense when the apotropaic connotations of the psalm are taken into account." (99) Daran schließt sich inhaltlich gut passend der Beitrag von *Benjamin Wold* an („Apotropaic Prayer and the Matthean Lord's Prayer" [101–112]). Einerseits behandelt der Vf. die philologische Frage, ob τοῦ πονηροῦ in Mt 6,13b als Neutrum oder Maskulinum gemeint ist, und tendiert dazu, es als Maskulinum zu deuten: „If τοῦ πονηροῦ is read as πονηρός ('Evil One') then it is apotropaic." (110) Andererseits führt er zahlreiche Belege eines apotropäischen Gebrauchs dieses Gebets auf Amuletten an, sodass ein fundierter und lesenswerter Beitrag entsteht. *Erkki Koskenniemi* („‚For We are Unaware of His Schemes'. Satan and Cosmological Dualism in the Gentile Mission" [113–125]) verliert sich in großen Linien: „In a certain sense, the first Christian missionaries in the Greek world seem to have met problems similar to their modern successors in Japan when approaching the traditional Japanese religion, Shinto, which does not know personal evil as it is known in the New Testament." (116) Es ist durchaus nicht einfach, „die" Religion der nichtchristlichen Bevölkerung im Römischen Reich zur Zeit Christi zu definieren – einmal vorausgesetzt, dass die verschiedenen religiösen Vorstellungen dieser Zeit wirklich vollständig vergleichbar sind. Die Anführung weiterer religionswissenschaftlicher Parallelen ist jedoch nicht hilfreich, sondern trägt zur Verwirrung bei. Es folgt der erste Beitrag von *Jan Dochhorn* („Die Bestrafung des Unzuchtsünders in 1. Kor 5,5" [127–151]). Dieser und der zweite Beitrag von *Dochhorn* („Kain, der Sohn des Teufels" [169–187]) ragen aus den anderen Beiträgen heraus, da sie in einer völlig überraschenden Weise jeweils von einem Partikularthema auf grundsätzliche Fragestellungen kommen. Das Fazit des Vf.s aus seinen philologisch präzisen und faszinierenden Ausführungen zu einer eigentlich sehr kurzen Stelle aus dem 1 Kor lautet: „Das Gerichtshandeln Gottes ist hier offenbar nach dem Prinzip eines doppelt ausgleichenden Gerechtigkeitshandelns organisiert, als dessen Subjekt man Gott zu verstehen hat: […] Der aus der israelitischen Religionsgeschichte bekannte Tun-Ergehen-Zusammenhang ist in einem solchen System nicht ausschließlich eschatologisiert, sondern bloß zum Teil, wenn auch wohl zum größeren Teil. Zugrunde liegt die Vorstellung eines göttlichen Gerichtshandelns, das den Menschen präzise nach den Werken belohnt und bestraft. […] Protestantische Exegeten werden sich wohl damit schwertun, solche Aussagen als paulinisch anzusehen. […] Es muß an anderer Stelle geklärt werden, was dies für die Rechtfertigungslehre zu bedeuten hat." (150f) Auf diese Klärung darf man gespannt sein! Aufgrund seiner Analyse von 1 Joh 3,12 kommt Dochhorn zur Schlussfolgerung, dass die Vorstellung von „Engelehen", wie sie auch z. B. Goff hinsichtlich des Wächterbuches thematisiert hatte, die ihren Ursprung in Gen 6,1–4 haben, den Hintergrund zu der Formulierung von 1 Joh 3,12 bilden. Sehr zu Recht bemerkt er: „Was aber alludiert wird, das ist schon da. Dafür spricht auch der syntaktische Befund: Gerade die Information, daß Kain ‚aus dem Bösen war', wird syntaktisch ziemlich nachlässig angeschlossen […]. Das erweckt nicht den Eindruck, es werde hier ein neuer, dem vom Autor intendierten Leser noch unbekannter Gedanke etabliert." (183) Seine grundsätzliche Schlussfolgerung zum Milieu der johanneischen Gemeinde ist sicherlich gut begründet, erscheint aber in diesem Buch leider an einem eher verborgenen Ort. Deswegen muss sie hier hervorgehoben werden: „Und es zeigt sich, daß es sich lohnt, der Frage nach den jüdischen Bildungsvoraussetzungen des johanneischen Milieus nachzugehen. Dieses scheint nicht unbedingt ein Christentum zu repräsentieren, das sich vom jüdischen Kontext intellektuell schon sehr weit wegentwickelt hat." (187) Ferner sind noch die Beiträge von *Oda Wischmeyer* zu den Dämonen im Jakobusbrief („Zwischen Gut und Böse" [153–168]), die auf ihren bekannten und reichen Vorarbeiten aufbauen kann, und *Hector M. Patmore* („Demons and Biblical Exegesis" [189–206]), der sich mit dem Targum Jonathan beschäftigt, zu erwähnen.

Den Band runden die in der Reihe üblichen Register ab, die hier nicht einzeln aufgezählt werden müssen. Die über das scheinbare Randthema hinausreichende Bedeutung des Bandes sollte ihm eine weite Verbreitung sichern.

Wien Hans Förster

Marshak, Adam Kolman: **The Many Faces of Herod the Great**. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XXIX) 400 S., kt $ 35,00 ISBN: 978–0–8028–6605–9

In this volume, Adam Kolman Marshak investigates Herod the Great's reign via "a new analytical approach to politics, namely a focus on his self-presentation […]". M. contends that Herod's self-presentation "to his various audiences was a fundamental part of his ability to rule effectively and successfully. He thrived because he persuaded enough of those individuals with political agency that he was indeed a good king." (xxiii)

To this end, M. divides his study into three sections. Section one comprises three chap.s that "describe and delineate the politico-cultural milieu in which Herod operated" (3). M. devotes chap. 1 to Herod's fulfillments of the four duties of a client king in the early Roman imperial period: 1) to support and defend Rome, 2) to support one's political patron(s), 3) to become a benefactor to Rome's allies and patrons, and 4) to encourage the process of Romanization (5–6). Chap. 2 examines Herod's place in the wider Hellenistic world out of which Rome emerged. Here M. argues that Herod would have been informed of the responsibilities of a Hellenistic monarch and sought to fulfill those responsibilities by appearing as "the just and virtuous Hellenistic king to his courtly elite" (42). The third chap. of section one examines Maccabean and Hasmonean history leading up to the reign of Herod. In this chap., M. not only covers Herod's attempts to connect himself to the Hasmonean dynasty by marriage, but also how Herod appropriated the Hasmoneans' penchant for Hellenism while ruling the Jewish people.

With the historical context of Herod's life and reign set, section two examines the early years of the king's reign. Chap. 4 is brief, examining Herod's ties to Hyrcanus, his fostering of relationships with various Roman senators, and his early political career as governor of Galilee. Here M. shows how Herod began to navigate the complex world of Roman politics by currying favor with his superiors. Chap. 5 focuses on the relationship between Herod and Mark Antony until the latter's demise after Actium. M. argues that Antony's support of Herod was a matter of military and political expediency on the part of the Triumvir. Antony needed to secure the eastern Mediterranean before his campaign in Parthia and having a strong client in Judaea would aid the campaign by allowing easy transport of troops and supplies. M. also describes how Herod presented himself as a loyal client to Antony, evidenced primarily in the naming of the Antonia fortress in Jerusalem. Before moving to Herod as Augustus' client after the Battle of Actium (section three), M. discusses how Herod presented himself to his Jewish subjects while maintaining loyalty to Antony and Rome in chap. 6. M. claims that Herod portrayed himself as a Hasmonean primarily through his marriage to the Hasmonean princess Mariamme, but also in his building projects and by adopting Hasmonean symbols on his coins. In these ways, Herod was able to capitalize on the generally positive sentiment that Jews had toward the Hasmonean dynasty and appropriate that goodwill for himself.

Section three focuses on the well-known middle and later years of Herod's life when he was Augustus' client king and likely the most popular Jewish person in the Mediterranean world of the first century BCE. The final section includes five chap.s that deal with Herod's self-presentation with regard to each of the constituencies described in section one: Rome (chap.s 7 and 8), the wider Graeco-Roman world (chap. 9), and the Jews (chap. 10). The subject of chap. 7 is Augustus' rise to

sole power in Rome and how Herod shifted his loyalty from Antony to Augustus. As August became Herod's new patron, everything that Herod provided Antony now became the Emperor's including the requisite military and financial support as well as various means of showing loyalty and honor, e.g., inscriptions, coins, and two cities built to honor Augustus. Chap. 8 details Herod's Romanization of his kingdom by importing Roman goods and building techniques. In chap. 9, M. turns to Herod's employment of diverse media, particularly benefactions to numerous cities and by incorporating Hellenistic building techniques in cities and fortresses/palaces, in order to portray himself as a good Hellenistic ruler. M. looks at Herod as King of the Jews in chap. 10. He contends that Herod desired to present himself as the successor to David and Solomon. M. also discusses Herod's Jewish piety, evidenced particularly in the king's patronage of the Jerusalem Temple and avoidance of images in palaces and on coins. M. concludes chap. 10 by demonstrating how Herod ingratiated himself to Diaspora Jews through patronage and benefactions to cities with large Diaspora populations. Chap. 11 examines Herod's most significant achievement, the rebuilding of the Jerusalem Temple. M. argues that the Temple provides a focal point for Herod's self-presentation as it incorporated Roman and Hellenistic architecture while remaining faithful to the descriptions and dimensions of the Temple as put forth in the Jewish Scriptures. A brief conclusion brings M.'s study to a close.

M.'s contribution is to interpret the evidence for Herod's reign in order to show the king as "political chameleon, appealing to each of his audiences by presenting the image that would be most desirable to each" (312). Readers will not find a chronological treatment of Herod's life and those unfamiliar with the basic narrative of the king's life and rule will do well to read a biographical treatment of Herod along with the later books of Josephus' *Antiquities* before engaging M.'s work. M.'s investigation is no slavish rehearsal of the Josephan narratives of Herod's life. It is also neither a simple recounting of archaeological evidence for Herod's building projects nor a one-sided presentation of Herod as tyrannical ruler. Rather, M. provides a unique approach, looking at Herod's life and reign *from the king's perspective* in light of the evidence available to us and through the lenses of Herod's historical and cultural context. The result places M. among a growing number of Herodian scholars (see the publications by e.g., Rocca, Vermes, Gelb) who are seeking to reassess the image of Herod that has been colored almost entirely by the narrative of the massacre of the innocents (Matt 2:13–18) by examining the entirety of Herod's life in order to present the positive aspects of his rule for Jews and Judaea in the Roman world while not ignoring the ruthless (and not uncommon for Roman rulers) nature with which Herod sometimes ruled. M. is thorough, citing a wide array of both primary (the ancient sources index is six pages of three columns each) and secondary sources. He is appropriately, though not unfairly, critical of his sources, particularly Josephus (see e.g., 78–79, 231, 280, etc.). M.'s study is accessible and beneficial to both scholar and graduate student. In my estimation, this book will become a standard reference work specifically for the life of Herod the Great as well as for future study of client kingship in the Roman world.

Lincoln, IL Frank E. Dicken

den Hollander, William: **Josephus, the Emperors, and the City of Rome**. From Hostage to Historian. – Leiden: Brill 2014. 410 S. (Ancient Judaism and Early Christianity, 86), geb. € 115,00 ISBN: 978-90-04-26433-5

Der jüdische Historiker Flavius Josephus war Berichterstatter im Ersten Jüdischen Krieg und gelangte 71 n. Chr. mit dem Feldherrn Titus in die Stadt Rom, um dort, vom flavischen Kaiserhaus gefördert, Geschichtswerke zu verfassen. Doch wie genau sah die soziale Stellung des Josephus in Rom aus, von welcher Art waren seine Beziehungen zu den drei flavischen Kaisern, zu den Eliten der Stadt Rom oder zu der jüdischen Diaspora in Rom? Das Ziel der profunde erarbeiteten Diss. von William den Hollander ist, so klar wie möglich die sozialen Umstände des historischen Josephus in der Stadt Rom zu beschreiben (26; 305) und gleichzeitig eine Möglichkeit zu eröffnen, seine Narrationen zu analysieren. Der Vf. ist nicht der Erste, der dieses Problemfeld bearbeitet; das Thema „Josephus und Rom" war in den letzten fünfzehn Jahren ein Schwerpunkt der Josephusforschung. Man kann dies in Sammelbänden nachlesen, wie z.B. bei D. Noy (2000), A. Boyle/W. Dominik (2003), J. Edmondson/S. Mason (2005), J. Sievers/G. Lembi (2005), S. Cappelletti (2006), Z. Rodgers (2007), M. Goodman (2007) oder auch bei J. Pastor/P. Stern (2011). D.H. gebührt das Verdienst, so etwas wie eine Gesamtschau und sorgfältige Abwägung der Argumente vorgenommen zu haben. Dabei vergleicht d.H. Josephus sehr kenntnisreich mit der römischen Historikerliteratur und kommt so zu impulsgebenden neuen Perspektiven. Allein hundert Seiten umfassen die Bibliographie, ein Namens-, Orts-, Autoren- und Stellenregister, mit denen sich sein Buch sehr gut auch als Nachschlagewerk für Einzelprobleme erschließen lässt.

Das Werk ist die überarbeitete Fassung der von S. Mason und J. Edmondson betreuten Arbeit, mit der der Vf. im Jahr 2012 seinen Ph.D. an der York Univ. (Toronto) erlangt hat. Der Untertitel verspricht eine Entwicklungsgeschichte von Josephus als römische Geisel der flavischen Kaiser zu einem Historiker. Man mag sich dabei fragen, ob die Bezeichnung „Geisel" (hostage) für Josephus gelungen ist, denn dessen teilweise prekäre Lage als Dolmetscher und Beteiligter bei Verhören (164) während der mehrjährigen römischen Kriegsgefangenschaft trug nicht dazu bei, dass seine Landsleute bereit gewesen wären, für ihn ein Lösegeld zu bezahlen. Josephus ist während dieser Zeit für römische Interessen durchaus benutzt worden, auch wenn er es bald zu einer privilegierten Position gebracht hat.

Nach einer knappen Einführung in Leben und Werk des Josephus gibt der Vf. einen Forschungsüberblick und stellt die wesentlichen Fragen seiner Studie. Bis heute bewerte man unterschiedlich, ob Josephus am Hof der flavischen Kaiser eine eher einsame und isolierte Position gehabt habe oder ob er im Rampenlicht der römischen Öffentlichkeit gestanden habe und sehr gute Beziehungen zur römischen Elite besessen habe. Ursache für die unterschiedliche Einschätzung sei die nur sehr dürftige Quellenlage, denn man kenne außer einigen Historiker-Zitaten nur Josephus' eigene Zeugnisse dazu. D.H. will mit seiner Studie diese Unklarheiten beheben und die soziale Stellung des Josephus neu beschreiben.

Dazu analysiert der Vf. ab dem zweiten Kap. die frühen Sozialkontakte des Josephus in der Stadt Rom. Diese hat Josephus nicht erst bei seiner Ankunft mit Titus 71 n. Chr. geknüpft, sondern bereits fünf Jahre früher als Teilnehmer einer diplomatischen Gesandtschaft zu Kaiser Nero (63/64 n. Chr. bis ca. Frühjahr 66 n. Chr.). Während dieser mindestens zwei Jahre währenden Zeit lernte Josephus kennen, wie die Weltmacht Rom funktionierte. Der Kontakt zu einem jüdischen Mimen namens Aliturus verschaffte ihm eine Audienz bei Neros Frau Poppaea Sabina. Außerdem hat er ein Beziehungsnetz zur jüdischen Community in Rom aufbauen können. Dies bedeutet, Josephus traf bei seiner zweiten Ankunft in Rom auf alte Bekannte und war nicht allein vom Kaiserhaus abhängig.

Im dritten Kap. wird das Verhältnis des Josephus zu Kaiser Vespasian untersucht. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ergab sich nicht erst in Rom, sondern bereits in jener Zeit, als Josephus Kriegsgefangener des Vespasian war. Josephus war, so arbeitet es der Vf. heraus, nicht ein Lakai oder Höfling des Vespasian gewesen, sondern Beteiligter an einer besonderen Form der kaiserlichen „patron-client relationship" (128).

Im vierten Kap. beschreibt der Vf. die Rolle des Josephus gegenüber Titus als einer von wohl mehreren Übersetzern und Mittlern zwischen Titus und den Belagerten in Jerusalem (155) und als Beteiligter bei Verhören. Das Verhältnis zu Titus scheint distanziert gewesen zu sein, denn Josephus schreibt später in der Vita nicht mehr, als dass Titus ihm ähnliche Privilegien zuteilwerden ließ wie sein Vater Vespasian.

Im fünften Kap. geht es um das Verhältnis des Josephus zu Domitian, das bisher noch kaum erforscht wurde. Josephus gibt keinen Hinweis darauf, dass sich sein Status am Kaiserhof verschlechtert hätte (250). Vielmehr habe er sogar seine Privilegien ausgebaut und z.B. Steuerfreiheit für seinen judäischen Landbesitz erlangt. Auch sei er vor Widersachern geschützt worden. Josephus konnte allerdings von Domitian nicht erwarten, dass dieser seine Spätwerke ebenso wohlgesonnen rezipierte wie Vespasian und Titus zuvor den *Jüdischen Krieg* (251).

Im sechsten Kap. thematisiert d.H. die Beziehungen des Josephus zu anderen Einwohnern Roms: zu den Soldaten und Kommandeuren im römischen Lager (denen Josephus später Exemplare des *Jüdischen Krieges* verkauft hat), zu der Herodes-Familie, z.B. zu Agrippa II., mit dem Josephus Briefe ausgetauscht hat und der eine wertvolle Patronage für Josephus wahrnahm, zu seinem literarischen Zirkel, insbes. den Helfern bei der Übersetzung ins Griechische, und zu Epaphroditus sowie zu den stadtrömischen Juden. Josephus hatte sowohl eine lokale Zuhörerschaft, der er sein Werk rezitierte (288–293) als auch eine Leserschaft. Keinesfalls sei er im Alter einsam (Yavetz) oder in Rom gar extrem isoliert gewesen (Cotton/Eck).

In einem letzten Kap. (305–310) kommt d.H. zur Schlussfolgerung, dass Josephus beschränkte Kontakte zur römischen Oberschicht hatte:

„These relationships alone, if we view them from below, made him an enviable figure on the Roman social scene, potentially able to serve as broker within the ancient Mediterranean world of patron-client relations to powerful individuals. He belonged, then, to that large fluid element of the Roman population immediately below the elite, consisting of those who could be characterized by their wealth, education, and leisure, but did not hold the requisite political position or possess an intimate enough connection to the emperor to gain them admittance to the ranks of the elite." (309f)

Diese Mittlerposition gab Josephus die Freiheit, seine eigene Agenda zu verfolgen, nämlich die eines Diasporajuden, der im Zentrum der römischen Welt lebte. Gerade der literarische Zirkel, in dem er seine Werke vortrug, erlaubte ihm, ständig neue Beziehungen zu knüpfen, z.B. mit Epaphroditus u.a. unbenannten griechischen Literati oder mit seinen Landsleuten in Rom. Gleichwohl kann man diese soziale Position seines Anhängerkreises in Rom nicht exakt verorten.

Mit seiner sorgfältig abwägenden und vermittelnden Position ist es das Verdienst d.H.s, den sozialen Ort und die Sozialkontakte des Josephus genauer beschrieben und argumentativ mit dem zeitgeschichtlichen Hintergrund abgesichert zu haben. Besonders hervorzuheben ist,

dass der Vf. bereits die frühen Sozialkontakte des Josephus mit Rom in den Blick nimmt.

Das Buch kann für die nächsten Jahre als sehr gute Einführung in die Forschungsprobleme des biografischen und sozialen Kontextes des Josephus in Rom gelten, geeignet für alle, die sich mit Intention und Adressatenkreis der Werke des Josephus beschäftigen wollen.

Rothenburg ob der Tauber Oliver Gußmann

Ritter, Bradley: **Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire**. Rights, Citizenships and Civil Discord. – Leiden: Brill 2015. (XVI) 341 S. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 170), geb. € 126,00 ISBN: 978-90-04-28983-3

In seiner auf seine Diss. zurückgehenden Monographie widmet sich Bradley Ritter einem seit dem 19. Jh. viel diskutierten, allzu oft auch von sachfremden politischen Erwägungen überlagerten Thema: dem bürgerrechtlichen Status von Juden in griechischen Städten und den damit verbundenen Konflikten.

Zwei einleitende Kap. klären zunächst den Forschungsstand (1–11) und (in vielen Details schon der Argumentation vorgreifend) die Verlässlichkeit der wichtigsten literarischen Quellen (12–53). Ausgehend von der Bemerkung in Philo Flacc. 53f, wonach jüdisches Leben doppelt in den traditionellen Bräuchen und in der Teilhabe an bürgerlichen Rechten verankert sei, bietet R. sodann eine Einführung in Bürgerrechtskonzeptionen der hellenistischen und römischen Zeit (54–69) sowie in das Vereinswesen als üblichen Ort traditioneller Religionsausübung durch ethnische Minderheiten (69–76). Hier lassen sich nach R. sowohl *politeuma* als auch *synagoge/proseuche*, die beiden belegten Organisationsformen von Juden speziell in Ägypten, einordnen. Von hier aus geht R. zu Analysen einzelner Städte und Regionen über.

Mit Philo, Josephus und der papyrologischen Überlieferung steht für Ägypten und speziell Alexandria ein ungewöhnlich reichhaltiges Quellencorpus zur Verfügung. Es kann daher nicht verwundern, dass ein erheblicher Teil des Buches die turbulenten Ereignisse der Jahre 38–41 n. Chr. zum Gegenstand hat (77–183 in drei Kap.n). R. kommt dabei das Verdienst zu, die in langer Forschungstradition entwickelten, einander widersprechenden Ideen zur Bedeutung von Grundbegriffen wie *politeia*, *isopoliteia* und *politeuma* einer genauen Analyse unterzogen und die Unzulänglichkeit zahlreicher Vorschläge aufgezeigt zu haben. Völlig plausibel weist er zwei Ziele der von Philo geschilderten Gesandtschaft an Caligula im Jahr 38 n. Chr. nach: die Restitution des Bürgerrechts derjenigen Juden, die es durch das Dekret des Flaccus verloren hatten, und die damit nur mittelbar verbundene Verteidigung der Synagogen, die durch Enteignung und Zweckentfremdung den Juden nicht mehr zur Verfügung standen (77–112). R. kann zeigen, dass es Philo tatsächlich um (aberkanntes) Bürgerrecht in Alexandria geht (und nicht um Rechte in einem *politeuma*, ein abgeschwächtes Bürgerrecht, einen Antrag auf zuvor nicht bestehendes Bürgerrecht o. ä.), und dass er in dieser Frage folglich nicht für alle Juden spricht, sondern eben nur für diejenigen, die vor 38 n. Chr. Bürger gewesen waren (78–100). Mit diesen einfachen Festlegungen, die R. unmittelbar und überzeugend aus den Quellen herleitet, wird zahlreichen, lange tradierten Spekulationen der Boden entzogen. R. geht zwar nach Ansicht des Rez.en darin zu weit, dass er den rechtlichen Charakter der *politeumata* Ägyptens vollständig in Abrede stellt, doch an der Grundeinsicht, dass ein signifikanter Teil der alexandrinischen Juden das Bürgerrecht besessen haben muss, ändert das nichts. Ein eingeschobenes Kap., das Papyrusüberlieferung und literarische Traditionen zur Verleihung des Bürgerrechts an Juden nebeneinander stellt, macht überdies deutlich, dass die Annahme einer größeren Zahl von Juden mit alexandrinischem Bürgerrecht keineswegs darauf angewiesen ist, die literarischen Fiktionen speziell um Alexander und Ptolemaios I. für bare Münze zu nehmen (113–131).

Den Konflikt des Jahres 38 n. Chr. erklärt R. unter Hinweis auf die weitgehend einheitliche Terminologie der Quellen als eine *stasis*, also einen Kampf zweier Fraktionen innerhalb einer Stadt, der ihm zufolge in der griechischen Welt einem weitgehend einheitlichen Schema folgte (161–167 u. ö.). Die Zusammenstellung der üblichen Elemente einer *stasis* ist gewiss nicht ohne Wert; R. berücksichtigt jedoch nicht die entscheidende Frage, wer ein Geschehen als *stasis* schildert und warum, blendet also den seit Thukydides „kanonischen" historiographie- und politikgeschichtlichen Kontext aus, in dem sich alle von ihm herangezogenen Quellen bewegen. Stattdessen sieht er *stasis* als ein objektiv kategorisierbares Geschehen mit standardisierten Abläufen auf partiell rechtlicher Grundlage an. Einige Beobachtungen R.s kranken an diesem methodischen Lapsus. Spätere Berichterstatter konnten aus unterschiedlichen Gründen die Bezeichnung *stasis* verwenden, aber dass Flaccus oder die Alexandriner im Jahr 38 n. Chr. ihr eigenes Tun positiv als Auslöser einer *stasis* hätten werten können ist – gerade im Hinblick auf die zu erwartende Bewertung durch den Kaiser – völlig abwegig. Davon unberührt bleibt allerdings die von R. vorgenommene, sehr überzeugende Rekonstruktion der Ereignisgeschichte und der Rolle des Bürgerrechts. Das Zusammenspiel von Volksbeschluss und Intervention des Flaccus wird auf engem Raum ausgeleuchtet; die Konfiskation jüdischen Besitzes ist als logische Folge des Bürgerrechtsentzugs plausibel (132–140). Besondere Aufmerksamkeit widmet R. der Regelung des Konflikts durch Claudius. Gegen die vorherrschende, bisher auch vom Rez.en akzeptierte Meinung, das Dekret bei Josephus (Ant. 19, 280–285) sei eine jüdische Umarbeitung des auf Papyrus erhaltenen Briefes CPJ II 153, hält R. mit guten Argumenten an der grundsätzlichen Authentizität des Josephusdekrets fest: Dieses Dokument enthalte die tatsächliche kaiserliche Direktive, auf die der im November desselben Jahres verfasste Brief implizit verweise (147–156). Tatsächlich erklären sich vor diesem Hintergrund einige Aspekte des erhaltenen Briefes besser; Zweifel an der Authentizität des Josephusdekrets werden sich künftig mit den von R. beigebrachten Argumenten messen müssen.

Ein kurzer Abschnitt widmet sich Kyrene, wo Juden durch Ephebenlisten klar als Bürger ausgewiesen werden und sich überdies in zwei vereinsartigen Strukturen (*politeuma* und *synagoge*) organisierten, deren Verhältnis zueinander unklar bleibt (184–197). Mit Kleinasien und Griechenland geraten sodann (198–240) zwei große Regionen in den Blick, in denen jüdisches Leben ab dem zweiten Jh. n. Chr. epigraphisch gut dokumentiert ist. Da R. den Untersuchungszeitraum jedoch mit dem ersten Jh. enden lässt, kann er auf diese Quellen nicht zurückgreifen und muss sich an die literarische Überlieferung halten. In präziser Argumentation seziert R. zunächst die viel behandelten römischen Dokumente bei Josephus, Ant. 14 und 16, wobei er für manche Dokumente eine Frühdatierung in die Hasmonäerzeit akzeptiert. Der sich so ergebende zeitliche Rahmen würde unser Bild etwa von den Auswirkungen der Caesardekrete (47 v. Chr.) erheblich modifizieren, bleibt aber zweifelhaft; insbes. die Datierung des Briefes an Parion (Ant. 14,213–216) in das Jahr 64 v. Chr. (und nicht wie bisher üblich in die späten 40er-Jahre) überzeugt nicht (210f): Das im Text erwähnte Vereinsverbot *kata polin* durch einen Gaius Caesar bezieht sich zweifellos auf das von Gaius Julius Caesar in Rom erlassene Vereinsverbot, nicht auf eine nirgends bezeugte Maßnahme seines Vaters in Kleinasien. Richtig bleibt aber R.s Beobachtung, dass die in den Dokumenten behandelten Probleme dauerhafter Natur waren und speziell die Forderungen der ionischen Städte gegenüber Agrippa voraussetzen, dass eine größere Zahl von Judäern in diesen Städten Bürgerrecht besaß (222–224). Die Forderungen der Griechen leiteten sich auch da, wo die Überlieferung ihnen schlicht Hass unterstellt, aus mit dem Bürgerrecht verbundenen Verpflichtungen ab (227f). Für die knappen Bemerkungen zu Griechenland greift R. auf die Apg zurück, der er in der Frage nach dem Status der Juden in Thessalonike, Beroia und Korinth hohe Glaubwürdigkeit zuerkennt. Speziell für Thessalonike ergibt sich das Bild einer gut integrierten jüdischen Gemeinde mit Zugang zur (und Einfluss in der) Volksversammlung (234–237). An dieser Stelle wäre allerdings eine Auseinandersetzung mit der gelegentlich gegen Apg ins Feld geführten Beobachtung zu erwarten gewesen, dass in Thessalonike – wie überhaupt in Makedonien – jüdische Gemeinden erst ab dem späten zweiten Jh. n. Chr. epigraphisch bezeugt sind. Die abschließende Diskussion der im Kontext des jüdischen Krieges bezeugten Konflikte in Syrien und Koilesyrien, allen voran in Caesarea Maritima, zeigt noch einmal, dass die Ausgangssituation jeweils davon bestimmt war, dass die Juden eine womöglich nicht immer geachtete, aber doch jedenfalls rechtlich nicht pauschal marginalisierte Bevölkerungsgruppe darstellten (241–278). An das Fazit (279–297) schließen sich hilfreiche Sach- und Stellenregister an.

Insgesamt hat R. eine Sammlung sorgfältig gearbeiteter Analysen vorgelegt, die auf einem viel bearbeiteten Feld mit zahlreichen Missverständnissen aufräumen und zugleich neue Impulse geben. Auch wenn nicht allen Deutungsvorschlägen zu folgen ist, handelt es sich um einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte der Juden in frührömischer Zeit.

Bremen Benedikt Eckhardt

Kirchengeschichte

Layton, Bentley: **The Canons of Our Fathers: Monastic Rules of Shenoute**. – Oxford: Oxford University Press 2014. (XI) 359 S. (Oxford Early Christian Studies), geb. £ 90,00 ISBN: 978–0–19–958263–1

Das von Bentley Layton vorgelegte Werk besteht aus zwei großen Abschnitten. Im ersten Abschnitt wird eine ausführliche, in mehrere Kap. unterteilte Einführung in die von ihm zusammengestellten Texte geboten („The Nature of the Rules"; 1–85). Der zweite Abschnitt bietet dann die Texte im koptischen Original sowie in englischer Übersetzung („Corpus of Monastic Rules"; 87–341). Neben einer Bibliographie (349–354) wird ein Sachindex zum ersten Abschnitt (355–359) geboten. Mit diesem Werk macht der Vf. monastische Anweisungen aus einem der bedeutendsten Klöster Ägyptens einer breiten Leserschaft zugänglich. Es darf also in keiner theologischen Bibliothek fehlen, die sich mit den Anfängen des christlichen Mönchtums beschäftigt. Allerdings handelt es sich nicht im üblichen Sinn um eine „klösterliche Regel" wie die *Regula magistri*. Vielmehr sind es Einzelanweisungen, die das Leben in der Gemeinschaft regeln. Die Bedeutung dieser Texte wird mit Recht bereits im ersten Satz der Einleitung hervorgehoben: „This book presents a new corpus of several hundred very ancient monastic rules, which shed light on the earliest stages of Christian communal monasticism." (3)

Der erste Abschnitt beginnt mit einer Einleitung (3–10). Hier beschreibt der Vf. das Kloster, in dem die Regeln entstanden. Das sog. Weiße Kloster lag in der Nähe der Stadt Sohag in Oberägypten und bestand eigentlich aus zwei Klöstern für Mönche, einem Nonnenkloster und einer angeschlossenen Gruppe von Einsiedlern. Es hat pachomianische Ursprünge und gehört zu den ältesten Klöstern Ägyptens. Die prägende Figur dieses Klosters war der Abt Schenute (nach Layton lebte er von 347–465; 3), nach dem dieses Kloster auch die Bezeichnung „Schenute-Kloster" trägt. Mit seinem Namen sind die klösterlichen Anweisungen verbunden, gehen also auf die Zeit zwischen zweiter Hälfte des vierten und zweiter Hälfte des fünften Jh.s zurück. Der Vf. meint, dass die Berufung auf die „Väter" darauf schließen lasse, dass an diesen Stellen noch älteres Material bezeugt wäre: „Often Shenoute stresses that the rules that he teaches have been passed down to him from ‚our father' or ‚our fathers' […]. This means that Shenoute's rules, or at least some of them, date to an earlier period, in which his predecessors – or more likely, just his predecessor Pcol – wrote authoritative monastic rule books." (3) Die Möglichkeit muss in Betracht gezogen werden, dass bei umstrittenen Fragen bzw. Regelungen die Berufung auf „ältere Traditionen" die Diskussion beenden soll, sodass im Einzelfall zu prüfen wäre, ob dies nicht auch als Grund für die Berufung auf eine derartige Tradition vermutet werden darf.

Das erste Kap. beschreibt das Kloster, in welchem die Regeln entstanden sind („The Historical Context of the Rules"; 11–34). Das zweite Kap. beschreibt die Natur der im vorliegenden Werk zusammengestellten monastischen Regeln („The Corpus of Monastic Rules"; 35–49). Zwei Sammlungen der Schriften des Schenute existieren. Die eine wird als „Anweisungen" (κανῶν) und die andere als „Worte/Reden" (λόγος) bezeichnet. Die „Anweisungen" stellte Schenute selbst in neun Büchern zusammen; die „Reden" wurden nach seinem Tod in acht Büchern systematisiert. Bei den „Anweisungen" handelt es sich um Ansprachen an die Klosterinsassen. In diesen werden die einzelnen Vorschriften zitiert, welche im Textteil geboten werden. Bei den hier vorgelegten Regeln handelt es sich also um Exzerpte aus den „Anweisungen" des Schenute.

Aus den Formulierungen des Schenute entnimmt der Vf., dass es schriftliche Regeln gegeben habe, die seinen Ausführungen zugrunde lagen: „The physical basis of Shenoute's citation of monastic rules must have been a set of bound codexes, now lost, containing collections of rules. We can call them ‚rule books'. It is these rules books to which Shenoute refers when he makes statements in his *Canons* such as the following: ‚The matter is obvious. And *the ordinance about it is written for us in other places*' (324) […]." (36) Schenute erreichte ein auch für heutige Verhältnisse erstaunliches Alter von über hundert Jahren (man sollte das Geburtsjahr gegen Layton in die 50er-Jahre des vierten Jh.s legen; ein späteres Geburtsjahr ist unmöglich, da Schenute bereits in der zweiten Hälfte der 80er-Jahre die Leitung des Klosters übernahm). Deshalb sollte man die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass Schenute hier auch auf *eigene* Vorschriften verweisen könnte. Eine pachomianische Prägung ist offensichtlich: „Many of the Federation's rules have the same form that is found in the Coptic rules attributed to Pachomius." (42) Auch wenn die meisten Vorschriften keinerlei Sanktionen für ein Fehlverhalten beinhalten, darf angenommen werden, dass Verstöße geahndet wurden: „But the *sentencing* and the *punishment* were not described in a book of rules. Rather, they were determined ad hoc by the judgment of an appropriate administrator or by a negotiation between administrators (as in the case of Shenoute's correspondence with the mother superior)." (49)

Das dritte Kap. gibt einen Überblick über die Bereiche, welche die Regeln berühren („Monastic Life As Seen in the Rules"; 51–75). Hieraus können Elemente des gemeinsamen Lebens rekonstruiert werden: „Thus, for example, a rule that forbids children to be assigned to prepare the materials for plait work in the plenary meetings (gatherings) tells us that weaving was done in the meetings and that there were children in the congregations (210, 211)." (51) Die vom Vf. vorgenommene Rekonstruktion betrifft nun eine ganze Reihe von Bereichen, die thematisch behandelt werden. Als erstes werden die baulichen Strukturen behandelt („The Cenobium as a Physical Plant"; 52–54). Daran schließt sich die Struktur der Gemeinschaft nach ihren Mitgliedern an („The Community"; 54–57). Sicherlich interessant und weiterer Forschung würdig ist die Gruppe, die vom Vf. als „The Naive" bezeichnet wird: „That the naive are automatically excused for committing such serious misdeeds suggests that they are a recognized class of mentally or socially limited residents, whose behavior is compassionately held to a different standard than the rest." (57) Daran anschließend werden die asketischen Elemente des gemeinsamen Lebens diskutiert („Ascetic Observances"; 57–60). Die räumliche Trennung von Frauen und Männern in unterschiedlichen Klöstern hatte auch Auswirkungen auf die Sexualität: „[…] within the male cenobia—and presumably in the women's cenobium, too—the rules envisage ample opportunities for same-sex erotic activity, some types of which are frankly described." (60) Auch die klösterliche Hierarchie lässt sich anhand der Regeln rekonstruieren („The Hierarchy"; 61–68). Aussagen über die klösterliche Liturgie sind ebenfalls möglich („Liturgy"; 68–74). Sehr kurz werden auch die wirtschaftlichen Aspekte des klösterlichen Lebens beschrieben („Economy"; 74–75). Das abschließende Kap. („Monastic Experience and Monastic Rules"; 77–85) ist der Frage gewidmet, was der Eintritt in das Weiße Kloster für ein Individuum bedeutete und welche Rolle hierbei die klösterlichen Regeln spielten. Der Vf. bringt diese Frage mit folgenden Worten auf den Punkt: „Anyone who joined the Federation had to erase the structure of his or her former non-monastic life and enter into this new carefully ordered structure." (77)

Der Vf. hat Wichtiges für eine erste Erschließung dieser Regeln geleistet. Es ist zu hoffen, dass dieses Werk die Grundlage für weitere Forschungen in diesem Bereich bildet.

Wien Hans Förster

Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen, hg. v. Franz Xaver Bischof / Georg Essen. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 197 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge, 4), pb. € 40,00 ISBN: 978–3–17–028949–9

84 katholische Gelehrte aus dem deutschsprachigen Raum, vorwiegend Theologen und Philosophen, waren es, die sich vom 28. September bis zum 1. Oktober 1863 in der Münchner Benediktinerabtei St. Bonifaz einfanden, um eine Konferenz abzuhalten, zu der die Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (München) und Johann Baptist Alzog (Freiburg i. Br.) sowie der Abt von St. Bonifaz, der Bibelwissenschaftler Bonifaz Haneberg, als Gastgeber eingeladen hatten. Anlass war die in den Jahrzehnten zuvor erfolgte Lagerbildung unter den deutschsprachigen Theologen in die „deutsche", historisch-kritisch orientierte Schule und in die „römische", neuscholastisch und systematisch-dogmatisch orientierte Schule. Dies hatte zu einem ausgeprägten Denunziantentum geführt und zu einer Häufung von kirchlichen Maßregelungen. Zweck der Münchner Gelehrtenversammlung war es daher, einen Beitrag zur Deeskalation zu leisten und die Differenzen innerhalb der theologischen Wissenschaft möglichst zu überbrücken, aber auch aktuelle kirchliche und gesellschaftliche Fragen zu beraten und dem theologischen Zeitschriftenwesen eine größere Breitenwirkung zu verschaffen. Eine ambitionierte Tagesordnung also, zu der Döllingers programmatische Eröffnungsrede über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie" den spektakulären Auftakt bildete. Diese Rede stellte kein Dogma in Frage, forderte aber freie, vom Lehramt unbehinderte wissenschaftliche Forschung und den Vorrang der historisch-biblischen vor der systematischen Theologie. In aller Schärfe wandte sich der Münchner Kirchenhistoriker insbes. gegen den Versuch, Meinungen einer bloßen Theologenschule mit dem Mantel der kirchlichen Autorität zu umkleiden und als allgemeine Kirchenlehre auszugeben. Stattdessen forderte er für den Theologen – und diese Worte Döllingers sind eine zeitlose Anleitung für jede theologische Arbeit – „tiefer graben, emsiger, rastloser prüfen, und nicht etwa furchtsam zurückweichen, wo die Forschung zu unwillkommenen, mit vorgefaßten Urtheilen und Lieblingsmeinungen nicht vereinbaren Ergebnissen führen möchte, das ist die Signatur des ächten Theologen. […] Jenen Wilden wird er doch nicht gleichen wollen, welche eine Eklipse [Sonnenfinsternis] nicht sehen können, ohne in Angst zu gerathen für das Schicksal der Sonne." (27) Es ist daher sehr sinnvoll, dass die Hg. des vorliegenden Sammelbandes zum 150. Jahrestag der Gelehrtenversammlung diese Döllingerrede, „eine Frucht der wissenschaftlich produktivsten Phase seines Lebens" (8), unmittelbar auf die Einführung folgen lassen, und zwar nicht in der aus Zeitgründen verkürzten Vortragsversion, sondern in der ursprünglich von Döllinger vorgesehenen Fassung, die zudem durch einige zusätzliche Fußnoten kommentiert wird.

In drei Blöcken sind anschließend die bei der Wissenschaftlichen Tagung „Theologie – Lehramt – Öffentliche Meinung" vom 16. bis zum 18. September 2013 in St. Bonifaz und in der Münchner Kath. Akademie gehaltenen Vorträge

abgedruckt, die wiederum ausnahmslos von Döllingers Theologierede ausgehen, zuvorderst natürlich derjenige von *Franz Xaver Bischof*, der sie einer eingehenden Analyse unterzieht. Der zweite Aufsatz des ersten Blocks aus der Feder von *Hubert Wolf* widmet sich der römischen Reaktion auf die Gelehrtenversammlung in Gestalt des päpstlichen Breves *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863, in dem Pius IX. die katholischen Theologen erstmals kirchenamtlich auf eine neue, sehr weit gefasste Kategorie von Lehramt, das sog. *magisterium ordinarium*, verpflichtete, überdies der Neuscholastik den absoluten Vorrang einräumte und jeglichem Pluralismus in der katholischen Theologie eine Abfuhr erteilte. Das Breve war „eine Antwort auf Döllinger und die von ihm postulierte Freiheit der Theologie", aber auch ein „Nachtreten" gegenüber dem bereits zuvor gemaßregelten Münchner Philosophen Jakob Frohschammer, „der für die Philosophie eine grundsätzliche Freiheit vom kirchlichen Lehramt zur Voraussetzung wissenschaftlichen Arbeitens in den Profanwissenschaften erklärt hatte" (53f). Wolf zeigt durch einen Handschriftenvergleich von Aufzeichnungen aus dem Inquisitionsprozess in der Sant'Ambrogio-Affäre und eines anonymen Gutachtens zur Münchner Gelehrtenversammlung (58f), dass nur der Jesuit Joseph Kleutgen der Vf. dieses – auf S. 62–69 lateinisch und deutsch abgedruckten – Gutachtens und damit der eigentliche Inspirator von *Tuas libenter* gewesen sein kann, auch wenn sich Kurienkardinal August von Reisach als dessen Autor bezeichnete.

Im zweiten, von Dogmatiker/inne/n verfassten Block beschäftigt sich zunächst *Georg Essen* – ausgehend von Döllingers Feststellung, dass die scholastische Theologie nur das spekulative Auge besaß, auf dem historischen aber blind war – mit der „Geschichte als Leitkategorie der Theologie in der Moderne". *Gunda Werner* geht sodann dem „Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie am Beispiel Ignaz von Döllingers" nach, und *Peter Neuner* ventiliert Döllingers Rolle innerhalb der ökumenischen Bewegung, wobei er im Vergleich mit seinem diesbezüglichen Aufsatz in der *Münchener Theologischen Zeitschrift* (50 [1999], 343–358) die römisch-katholische Kirche stärker akzentuiert.

Den dritten Block schließlich bestreiten *Gregor Klapczynski* mit einem Überblick zur katholischen Kirchengeschichtsschreibung in den Jahrzehnten nach 1863, *Klaus Unterburger* mit einer Verhältnisbestimmung von „Lehramt und Theologie zwischen den beiden vatikanischen Konzilien" und der Kirchenrechtler *Martin Rehak*, der über die Reichweite der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts und die Angemessenheit der diesbezüglichen Norm im CIC 1983 reflektiert.

Das sehr instruktive und gut lesbare Buch hätte allerdings den Untertitel „Döllingers Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie von 1863 und ihre Folgen" bekommen müssen, denn über den Verlauf und das Ergebnis der Gelehrtenversammlung selbst wird der Leser kaum informiert. Mancher hätte vielleicht doch gerne erfahren, ohne weitere Literatur (wie z. B. Franz Xaver Bischof: *Theologie und Geschichte*, Stuttgart u. a. 1997, 62–87) heranziehen zu müssen, dass die der Neuscholastik anhängenden Theologen aus Mainz und Würzburg – die Jesuiten, die Tübinger und die Freiburger (mit Ausnahme Alzogs) waren gar nicht erst gekommen – zwar die Döllingerrede nicht unwidersprochen ließen, man sich aber schließlich auf eine Kompromissformel in Gestalt zweier Thesen einigte, welche die Respektierung des kirchlichen Lehramtes und die wissenschaftliche Freiheit zu vereinbaren suchten. Doch ein solcher Kompromiss genügte Rom, wie wir gesehen haben, keineswegs und vermochte auch die Gespaltenheit der deutschen Theologie nicht zu beenden.

Die Sätze, mit denen Klaus Unterburger seinen Beitrag beschließt (152), sind zugleich ein Resümee für den ganzen, durch ein Personenregister sowie ein Autorenverzeichnis (dort „Klapcynski" statt „Klapczynski" und „Neuer" statt „Neuner") abgerundeten Band: „Bei allem Wandel und allem Fortschritt sind die von Döllinger scharf konturierten Spannungsverhältnisse zwischen einem ultramontan neu konzipierten Lehramt und einer in die Universität eingebetteten Theologie aber letztlich geblieben. Sie setzen sich auch nach Johannes XXIII. bis in die Gegenwart fort. Auch die Frage zum Verhältnis von Lehramt und Leben, von Lehramt und öffentlicher Meinung ist geblieben; der massive Terrainverlust der katholischen Kirche in der Mehrzahl der Länder und Regionen ist Indiz dafür. Döllingers Rede vor 150 Jahren – sie geht uns deshalb noch heute etwas an."

Osnabrück Manfred Eder

Catholicism and Fascism in Europe 1918–1945, hg. v. Jan Nelis / Anne Morelli / Danny Praet. – Hildesheim: Olms 2015. 418 S. (Historische Texte und Studien, 26), pb. € 58,00 ISBN: 978–3–487–15243–1

Italien und der Heilige Stuhl schlossen 1929 die Lateranverträge und gelangten damit zur Verständigung zwischen Faschismus und Katholizismus. Trotz immer wieder auftretender Auseinandersetzungen kam es nie zum Bruch der relativ stabilen Beziehungen. Im gesamteuropäischen Kontext stellt sich die Frage, warum gerade in Staaten mit einer katholischen Bevölkerungsmehrheit autoritäre Regimes oder faschistische Diktaturen errichtet wurden. Begünstigte ein hoher katholischer Bevölkerungsanteil den Aufstieg dieser Regimes, hatten die Katholiken keinen Einfluss auf deren Aufstieg oder setzten sich diese durch, obwohl die Katholiken die Mehrheit stellten? Inwiefern kann man bei diesen Regimes überhaupt von Faschismus sprechen? Ist Katholizismus gleichzusetzen mit dem Heiligen Stuhl, den papsttreuen Bischöfen, Klerikern und Laien oder ist unter dem Begriff eine äußerst heterogene Gruppe von verschiedenen selbstbewusst und selbständig handelnden sowohl sozial differenzierten als auch nationalen Katholizismen zu verstehen?

Die Hg. machen für die Beiträge acht inhaltliche Vorgaben, an die sich die Vf./innen mehr oder weniger eng halten. Diese sind 1. der heuristische Wert des Konzepts der politischen Religion, 2. die Politisierung der (katholischen) Religion, 3. eine Definition des Begriffs des klerikalen Faschismus, 4. der Wert eines vergleichenden Ansatzes, 5. die unterschiedlichen Formen der Rezeption des italienischen, deutschen und spanischen Faschismus durch Katholiken im Ausland, 6. die Bedeutung neuen Archivmaterials, 7. der Einfluss von katholischen und faschistischen Intellektuellen und 8. das Verhältnis zwischen einem katholischen und einem faschistischen Verständnis von Modernität.

Wer kein klares, eng umrissenes Konzept vorgibt, sondern den Vf./inne/n einen derart weit gefächerten Fragenkatalog an die Hand gibt, darf sich nicht darüber wundern, wenn er am Ende heterogene Beiträge vorfindet. Eine Reduktion der Fragestellungen durch die Hg. wäre sinnvoll gewesen, um eine größere Einheitlichkeit und damit eine einfachere Vergleichbarkeit der Einzelbeiträge zu erreichen. So sind die Schwierigkeiten, die die Hg. offensichtlich beim endgültigen Aufbau des Buches hatten, nicht verwunderlich. Eine Gruppierung der Beiträge nach inhaltlichen oder methodischen Gesichtspunkten war ursprünglich vorgesehen, konnte aber letztlich nicht umgesetzt werden.

So stehen zu Beginn drei einleitende theoretische Beiträge, in denen die Vf. die bisherigen wissenschaftlichen Debatten zusammenfassen, die Begriffe „Faschismus", „Totalitarismus", „Katholizismus", „politische Religion" und „Modernität" diskutieren und versuchen, weitere Forschungsperspektiven aufzuzeigen, die sie der Konzeption des Bandes folgend v. a. im internationalen Vergleich sehen. Es schließen sich 22 Beiträge an, in denen einzelne europäische Staaten oder Regionen mit bedeutendem katholischem Bevölkerungsanteil in ihren jeweiligen Beziehungen zwischen Katholizismus und Faschismus thematisiert werden. Im Einzelnen gibt es Beiträge, sortiert nach ihrer ungefähren geographischen Lage von West nach Ost, zu Irland, Portugal, Spanien, Frankreich, Belgien, Deutschland, Italien, Österreich, der Tschechoslowakei, der Slowakei, Slowenien, Kroatien, Ungarn, Rumänien und der Ukraine.

Insgesamt hinterlässt die Lektüre des Bandes einen zwiespältigen Eindruck. Der Versuch eines Vergleichs der Beziehungen unterschiedlicher Katholizismen und Faschismen in Europa ist äußerst lobenswert, denn während die Forschung zu Faschismus und Totalitarismus international aufgestellt ist, ist die Katholizismusforschung trotz positiver Entwicklungen in den letzten Jahren[1] weiterhin größtenteils in nationale Forschungen zerklüftet. Dabei eignet sich doch gerade der Katholizismus als europäisches, ja globales Phänomen für einen internationalen Vergleich. Bei der Auswahl der Vf./innen entschieden sich die Hg. fast durchgehend für Zeithistorikerinnen und -historiker. Diese heben die unterstützende Rolle der katholischen Kirche für die autoritären und faschistischen Regimes an vielen Stellen deutlich hervor, ohne dabei einseitig kirchenkritisch zu sein. Wie der apologetische, ideengeschichtliche Beitrag über katholische Kirche und Totalitarismus von *Seitschek* allerdings in das Konzept der Hg. passt, bleibt dem Rez.en schleierhaft.

Es ist weniger ein Problem des vergleichenden europäischen Ansatzes als eines der national ausgerichteten Forschungen, dass sich die Leserin oder der Leser nur selten intensiv mit den unterschiedlichen nationalen Besonderheiten, sowohl mit Blick auf das jeweilige Regime als auch auf den Katholizismus vor Ort, auseinandergesetzt haben dürfte. Es ist damit höchst schwierig, für die Vf./innen abzuschätzen, was sie an Vorwissen voraussetzen können und was nicht. So wird es für jede Leserin und jeden Leser Beiträge geben, die ihr oder ihm

[1] *Pius XI: Keywords.* International Conference Milan 2009, Wien 2010 (Christianity and History, 7), hg. v. Alberto Guasco / Raffaella Penin; *Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland.* Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich, Paderborn 2012 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, 121), hg. v. Hubert Wolf; *Le gouvernement pontifical sous Pie XI.* Pratiques romaines et gestion universel, Rom 2013 (Collection de l'école française de Rome, 467), hg. v. Laura Pettinaroli.

leichter zugänglich sind und solche, bei denen es ihr oder ihm schwerer fällt. Deswegen ist der Band Studierenden leider nicht als Einstieg zu empfehlen. Schmerzlich vermisst der Rez. eine Synthese der in den Einzelbeiträgen erzielten Forschungsergebnisse durch die Hg., in der diese hätten versuchen können, ja müssen, erste Antworten auf die Frage über die Beziehungen zwischen Katholizismus und Faschismus im europäischen Vergleich zu geben. Wer eine Synthese sucht, ist gezwungen, alle Beiträge zu lesen und selbst zu einem Fazit zu gelangen. Die Nutzung des Bandes wird durch das Fehlen eines Personen- und Sachregisters weiter erschwert. Gerade weil die Beiträge so heterogen sind, wären Register unbedingt notwendig gewesen, um beispielsweise gezielt nach dem Konzept der politischen Religion in den unterschiedlichen Ländern suchen und zu einem Vergleich kommen zu können. Folglich droht – wie so häufig bei Sammelbänden – die Gefahr, dass sich die Leserin oder der Leser einzelne ihr oder ihm lohnenswert erscheinende Beiträge heraussuchen wird, dass gerade der angestrebte Vergleich nicht erreicht und dass dadurch das vorhandene Potential nicht ausgeschöpft wird.

Als Fazit sieht sich der Rez. in seiner bisherigen Einschätzung bestätigt, dass viel zu häufig generalisierend von „dem Katholizismus" gesprochen wird, den es in dieser homogenen Form nicht gab. Vielmehr waren die unterschiedlichen Katholizismen in vielfältiger Weise von den sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und nationalen Verhältnissen vor Ort geprägt – und die Katholiken bestimmten diese natürlich wiederum selbst mit. Dabei waren solche Katholiken europaweit in der Minderheit, die sich mit demokratischen Regierungssystemen zu arrangieren versuchten und autoritäre oder faschistische Regimes ablehnten. Das Beispiel des katholischen Irlands, wo „demokratisch" mit „antibritisch", „antianglikanisch" und „katholisch" gleichgesetzt wurde, zeigt, dass der Weg zu einem autoritären oder faschistischen Regime in Ländern mit deutlicher katholischer Bevölkerungsmehrheit nicht vorgezeichnet war. Doch Irland blieb die Ausnahme in Europa und liberale katholische Minderheiten in den anderen Staaten setzten sich nicht durch. Die deutliche rechtskonservative Mehrheit der europäischen Katholiken hingegen lehnte den als antiklerikal verstandenen Republikanismus rigoros ab und befürwortete jeweils nationale Katholizismen. Diese Katholiken unterstützten autoritäre oder faschistische nationale Regimes und das nicht immer nur, um den als deutlich schlimmer wahrgenommenen Bolschewismus zu verhindern, sondern allzu oft aus Überzeugung.

Münster Sascha Hinkel

Theologiegeschichte

Knepper, Timothy D.: **Negating Negation**. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus. – Cambridge: Clarke & Co 2014. (XVII) 151 S., pb. £ 16,50 ISBN: 978–0–227–17455–5

The scholarly study of Dionysius the Areopagite has often proceeded through dichotomies. Do his theological works contradict his hierarchical works? Is he a Platonist or a Christian? Does he understand union with God to be a kind of knowing or to go explicitly and dramatically beyond knowledge? The first written commentary on the works of Dionysius, often attributed to John of Scythopolis, hazards a position on all three of these questions. Timothy D. Knepper is primarily concerned with the last of them, with some sporadic reflection on the first two. There is little need to provide a detailed summary of his book, as he himself summarizes it carefully and thoroughly.

Each of his four chap.s begins with a list of the major claims he will defend in the chap., and the book as a whole has an introduction that provides an explanation of each chap.'s argument. His introduction makes clear the polemical character of the book, and that his primary targets are John Hick, Denys Turner, Paul Rorem, John D. Jones, Eric Perl, and Andrew Louth. The first three, as K. presents them, treat divine names as metaphors that do not literally describe God; the latter three, again in K.'s presentation of them, treat divine names as describing God only insofar as he is the cause of beings, and not in himself. K. intends to argue that the divine names do literally apply to God, and that they apply to God in himself. His first chap. argues that the divine names are, in fact, not names at all in the usual sense, but the causes of things as God contains them in himself. Knowledge of the divine names is then knowledge of God in himself. If this is the case, why does Dionysius spend so much time negating the content of the divine names? In his second chap., K. explains that Dionysian negation removes only what is proper to created being in order to reveal its cause. In other words, there is no unqualified negation of the content of the divine names. Instead, the content that is particular to created effects is denied so as to reveal the content of the cause. The third chap. addresses the first question mentioned at the beginning of this review, arguing that Dionysian theology occurs only within the ecclesiastical and celestial hierarchies, and so there is no contradiction between the theological and hierarchical works. K.'s final chap. explains the kind of knowledge that a person would possess who knew the divine names according to their causal content. It is an extraordinary kind of knowledge that is nonetheless acquired through the mediation of the hierarchies.

The book's brief length—135 p. plus a seven-page introduction—makes its argument unusually accessible. For a work of such brevity, it is striking that it consists largely of quotations from the original text. Like many contemporary writers on Dionysius, K. intentionally avoids the Paulist Press translation, undertaking instead his own translation of the many passages that provide evidence for his argument. The length of these quotations, however, often works against their role as evidence. Often the relevant lines are hidden in a half page or more of indented quotation. On p. 82, for instance, only two lines (lines 10–11) out of a 27 line quotation are necessary to provide the evidence K. needs from them. Sometimes the same passage appears more than once, as when another 27 line quotation that takes up nearly all of p. 23 is repeated word for word only eight pages later. Because of these unwieldy quotations, significant work is required on the part of the reader to decide whether the text of Dionysius supports K.'s argument, despite its clarity.

In a book about the names of God, one would expect a significant discussion of how language works, especially when it is used to address something beyond comprehension. *Negating Negation* contains some fascinating discussions of negation in Dionysius, such as the way it may function as "a ritual technique" (99–102). The exclusive emphasis on negation, however, prevents K. from saying much about positive predication. He tends to assume that all positive predication has a content that may be found literally in its object. If Dionysius says anything of God that is not meant to be negated, then, to the extent that it is not negated, it must apply literally to God. As a consequence, God cannot be regarded as absolutely ineffable. Even the perceptible symbols used in the liturgy demonstrate that God can be known in this way: "if any perceptible symbol is partly similar/adequate to the Dionysian God, then that God cannot be absolutely ineffable and unknowable" (94). The reader looking either for a robust discussion of how symbol and metaphor function in Dionysius, or even of the medieval theory of univocal, analogical, and equivocal predication, will find little of interest here. Even outside the theme of predication, figures from the medieval period and historical Neoplatonism make almost no appearance. The one exception is, surprisingly, Proclus, whose concept of the henad receives an astute and sympathetic treatment (26–34).

The fact that divine names provide us with knowledge and a way of speaking about God does not, according to K., mean that we can use ordinary speech to speak their content adequately, or that we can use our ordinary understanding to think about them adequately. In his final chap., K. argues that the speech adequate to a divine name is radically unlike our usual mode of speech: "As in the case of knowing *hyper nous*, this saying *hyper logos* is, technically speaking, not a saying at all, since all saying is of things of being. Thus it is a silent saying, a saying beyond *logos*." (128) At this point, the reader may wonder if K.'s argument is not at least partially a shell game, saying overtly that God may not be called "absolutely ineffable" while in reality affirming the concept of ineffability under another name. To speak the content of a divine name as it applies to God is to use a form of speech that is "not a saying at all," or is a "silent saying". K. hastens to add that this silent saying results in revelation, which is less silent, but it is not clear that he is saying anything here that would provoke disagreement in his opponents. God may be absolutely effable, as possessing the content of the divine names, but also absolutely ineffable, in that they can only be spoken by a speech that is no different from silence. K. even acknowledges that the divine names may belong to the powers rather than to the essence of God, so long as we understand that "God's essence is still such that it gives rise to powers that are themselves responsible for causation" (130). K.'s book is helpful in thinking about the limitations of negation, but its final chap. reunites him with his opponents in preparing the reader to consider the many ways in which we may say meaningful things about what we do not understand.

Pittsburgh, PA Michael Harrington

Rosen, Klaus: **Augustinus**. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie. – Darmstadt: von Zabern 2015. 256 S. (Gestalten der Antike), geb. € 29,95 ISBN: 978–3–8053–4860–7

Over the past decades, the number of biographies concentrating on the life and works of Augustine of Hippo has increased significantly and continues to do so. What, then, could be the added value of a new biography of the fifth-century bishop of Hippo among this abundance of material? Klaus Rosen, prof. of Ancient History and author of this recent Augustine-biography, asks the same question in the preface to his monograph: "Was soll da noch eine weitere Biographie?" (10). Observing the abundance of biographies treating Augustine's life as a key to understanding his theology and philosophy, R. proposes an essentially historical approach when describing the life of the North African Church Father. The "Schwerpunkt" of his biography is not so much Augustine's intellectual personality or the evolution of his thinking over the decades, but rather the historical figure Augustine and his place in the Late Antique North African Church. This primarily historical angle is already obvious from the monograph's subtitle: "Eine historische Biographie". Specifically, R.'s description of Augustine's life concentrates on the various religious, cultural, and sociopolitical roles which the authoritative bishop of Hippo played in Late Antique North African and Italian society, and the complex interactions between Augustine and his environment. Theological, philosophical, and exegetical issues and considerations take a central place in this biographical account, but are always intrinsically linked with the broader historical framework in which they figure.

To guide his reader through Augustine's well-documented life, R. follows the Church Father's autobiographical statements in his many works, especially in the *Confessiones*, which are frequently quoted. R. depicts Augustine's eventful life in a chronological order, focusing on the different places which formed the Church Father's personality: Thagaste, where he was born and raised, Madauros and Carthage, where he received his education, Rome and Milan, where he worked as a rhetorician and devoted himself to the study of philosophy and theology, and Hippo, his seat as bishop. The different chap.s of R.'s biography focus on well-known episodes in Augustine's life, such as his training and profession as a rhetorician, his conversion to Christianity, his elevation to the episcopate of Hippo, and the different religious controversies to which he devoted much of his time. In a short concluding chap. ("Nachwort"), the author briefly points to the copious reception of Augustine's legacy, both from a scientific and spiritual-religious point of view. R.'s succinct biography is completed with extensive notes, bibliographical references, and a short chronological overview of Augustine's life.

R.'s biography provides an excellently written, well-documented and easily accessible introduction to the historical figure Augustine. The author accurately demonstrates how the Church Father was formed through constant dialogue with his continuously changing environment. Moreover, R. adequately depicts Augustine's multifaceted personality throughout his monograph: the bishop of Hippo is not merely characterized as "Genie und Heiliger", but equally as a man torn apart by inner and outer conflicts, which strongly influenced his evolution. Much emphasis is put on Augustine's passion for rhetoric which manifested itself, not only during his early years, when he studied and taught rhetoric, but also later, when, first as a priest and later as bishop of Hippo, he adopted rhetorical techniques to embellish the many sermons he addressed to his congregation, or to deal with fierce opponents in the debates he was involved in. This rhetorical aspect of Augustine's life and works is a constant point of focus in R.'s biography.

Given the monograph's essentially historical approach, the theological and philosophical background of the various disputes Augustine was engaged in, is described in a condensed, but clear and coherent way. For each of the major controversies Augustine was involved in (Manichean, Arian, Donatist, Pelagian), R. outlines the historical events which form their immediate framework, and enumerates and describes the various writings Augustine composed during these periods. In doing so, he abundantly quotes from different Augustinian texts, notably the *Confessiones*. Other significant works such as *De civitate Dei* are extensively discussed as well and compared with the works of classical authors such as Cicero or Sallust. The author shows a broad knowledge of classical literature and enriches his expositions by regularly referring to Homer, Aristotle, Horace, Seneca and other pagan authorities.

R. devotes a lot of attention to the historical context of Augustine's life. Nevertheless, the monograph would have benefitted from a somewhat lengthier, more general description of Late Antique North Africa, focusing on its ecclesiastical, political, and social organization, and especially on the relation between the Catholic Church and different heretical/pagan entities in North African society. Moreover, the author sometimes seems to be too narrowly focused on Augustine's immediate circle, without taking into account the Church Father's broader intellectual, political and literary network, which included several important figures of western (intellectual) history. Augustine's correspondence and complicated relationship with Jerome, for instance, are only briefly described. The same could be said of Augustine's contacts with the monks in Southern Gaul, which are only summarily referred to (213).

In any case, R.'s biography of one of the most influential writers and thinkers of Late Antiquity rightly deserves its place among other biographies of Augustine. Because of its specific historical angle, its rich detail, and its many references to Augustine's works, this biography well merits to be read.

Leuven Nicolas De Maeyer

Weinrich, Michael: **Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths.** Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 464 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 139), geb. € 99,99 ISBN: 978–3–525–56407–3

Dass die Theologie Karl Barths für die Theologiegeschichte des 20. Jh.s von entscheidender Bedeutung gewesen ist, wird kaum bestritten, auch wenn diese Bedeutung verschieden bestimmt wird. Die Frage jedoch, ob der Theologie B.s auch über das 20. Jh. hinaus kreative Impulse und Orientierungen entnommen werden können, ist in den vergangenen Jahren zumindest im Bereich der deutschsprachigen systematischen Theologie selten mit Nachdruck gestellt worden. Das gilt nicht nur im Blick auf gewisse liberalere Stimmen, die B. reichlich schnell in die Ecke einer „gewaltsame[n] Infantilisierung" und „Remythisierung" der Gottesvorstellung (Jörg Lauster: *Zwischen Entzauberung und Remythisierung*. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, Leipzig 2008 [Forum theologische Literaturzeitung, 21], 22) verbannen. Es gilt zu guten Stücken auch für die Barthforschung selber, die sich in den letzten Jahren durchaus verdienstvoll und ausgiebig der Aufarbeitung der Werkgeschichte, der breiten Rezeptionsgeschichte und der Edition des Nachlasses gewidmet hat. Es ist darum schon bemerkenswert, wenn sich in dieser – zugegebenermaßen etwas grob skizzierten – Diskurslandschaft Michael Weinrich im hier zu besprechenden Buch vehement gegen eine einseitige Historisierung B.s wehrt und schreibt, dass es ihm in seinem Band „um die substanzielle Vergegenwärtigung und Vergewisserung von theologischen Errungenschaften Barths" und um das „weithin ungenutzte[…] Potential" seiner Theologie für die gegenwärtige Situation geht (19).

Worin gemäß W. diese Errungenschaften und jenes Potential bestehen, fasst er gleich zu Beginn des Buches im 1. Kap. in sieben Thesen zusammen: Sie bestehen 1. in B.s über ihre spezifischen Grenzen aufgeklärten theologischen Erkenntnistheorie, 2. in einer theologisch ausgewiesenen Schärfung der Erwartung, die an das orientierende biblische Zeugnis zu richten ist, 3. in einer Verlegenheit angesichts der unausweichlichen Ambivalenz der Religion und in der Dialektik der damit verbundenen theologischen Religionskritik, 4. in der fundamentalen Anbindung aller theologischen Einsichten an das Osterzeugnis, 5. in der darin grundgelegten Konstitution der Freiheit des Menschen, die 6. zu einer konkreten Befreiung, zu einer nüchternen Wahrnehmung der Welt und Gestaltung der Wirklichkeit ermächtigt, und schließlich 7. in der theologisch ausgewiesenen ökumenischen Universalität, die auch für eine fundierte Theologie der Religionen anschlussfähig ist (21–35, besonders 34f).

(Man hätte wohl noch weitere Punkte erwähnen können: Man denke z. B. an den erstaunlich großen Phänomenreichtum, den gerade diese Theologie im Bereich der Anthropologie und Hamartiologie zu analysieren und verarbeiten imstande ist – und die innovativen Transformationen, die sie dadurch etwa bei der Bestimmung des Bösen vornimmt.)

Die genannten sieben Punkte bilden die Innovationsperspektiven, unter denen die folgenden 14 Beiträge zur Theologie B.s zu lesen sind. Bei den Beiträgen handelt es sich um eine Sammlung von mehr oder weniger überarbeiteten Aufsätzen, die zwischen 1986 und 2013 publiziert wurden. (Wobei die Texte in Kap. 10 und 13 bisher noch nicht veröffentlicht wurden.) Das inhaltliche Spektrum der versammelten Beiträge ist sehr weit: Es reicht von der Darstellung des offenbarungstheologischen Ansatzes (Kap. 2) über das Schriftverständnis (Kap. 3), die Parusie Jesu Christi (Kap. 5), die Ekklesiologie (Kap. 8 und 9), die Vorsehungslehre (Kap. 10) bis hin zum Verständnis von Religion, Religionskritik und interreligiösem Dialog (Kap. 11 und 12). Neben den vertieften Ausführungen zur kritischen Zeitgenossenschaft B.s (Kap. 13–15) kommen auch ein Vergleich mit Calvin (Kap. 4), die *Barmer Theologische Erklärung* (Kap. 6) und die Frage

nach der Beziehung B.s zur reformierten Tradition (Kap. 7) in einzelnen Beiträgen zur Sprache.

Zu den vielen spannenden Passagen des Buches gehören die Kap. 11 und 12, die von B.s Religionsverständnis und seiner Religionskritik handeln. B.s Äußerungen zur Religion in seinem berühmten §17 der *Kirchlichen Dogmatik* sind weithin auf Unverständnis gestoßen und dieses Unverständnis hat sich im Zuge dessen, was man „Renaissance der Religion" genannt hat, natürlich nicht verringert. Dagegen legt W. eine Interpretation vor, die nicht nur viele diesbezügliche Simplifizierungen als haltlos entlarvt, sondern B.s Konzeption sogar für das interreligiöse Gespräch fruchtbar machen kann: dass Religion von der Offenbarung fundamental zu unterscheiden ist, dass Religion für B. eine allein menschliche und nicht (auch) göttliche Angelegenheit ist, dass sie kein wirkliches Selbststeigerungspotential für den Menschen bereit hält, dass Religion vielmehr anfällig ist für Machtmissbrauch und niemals dem von ihr anvisierten Inhalt adäquat ist, mag bekannt sein. Doch W. zeigt auf, dass es dabei in B.s Verständnis von Religion nicht um eine Diskreditierung des Erscheinungsbildes und der Praxis von Religion geht, sondern „um die *Bewegung* der Selbstkritik des *Glaubens*" (274). Im Fokus von B.s theologischer Religionskritik steht also vorzüglich die Kirche als Religion, als Christentum. Religion ist „zunächst nichts anderes als das vor Augen stehende christliche Leben" (302). Religion ist entsprechend aufzuheben, aber nicht abzuschaffen, denn sie ist die Artikulations*form*, in der auf kontingente Weise das Evangelium, der Inhalt, gefasst wird. W. gelingt es zu verdeutlichen, dass B.s rechtfertigungstheologische Interpretation des Phänomens „Religion" gerade keine misanthropischen Züge kennt, er darin vielmehr gerade „dem im Ursprung und Ziel positiven Urteil Gottes über den Menschen" nachdenkt (275). Genau diese rechtfertigungstheologische Interpretation ermöglicht es auch, die Stärken der Schwächen der Religion zu benennen, die „in ihrem wirklichkeitsgerechten Umgang mit dem Versagen, der Unvollkommenheit und Schuld des Menschen" (309) bestehen. Hier setzen auch W.s Überlegungen zum interreligiösen Dialog an: Alle Religionen kennen auf ihre Weise dieses Versagen, diese Unvollkommenheit und Schuld, sofern sie sich auf ein ihnen gegenüber noch ausständiges Transzendentes ausrichten und sie der Umstand, dass sie diesem nicht voll entsprechen können, in Verlegenheit bringt. Genau diese Verlegenheit bildet aber einen „besonders geeigneten Einstieg in das interreligiöse Gespräch" (310). Denn die interreligiös geteilten Verlegenheiten der Zeuginnen und Zeugen ihrem jeweiligen Zeugnis gegenüber (und nicht das jeweilige „Credo") bilden den fruchtbaren Boden für das Gespräch zwischen den Religionen. Eine Lektüre, die B.s Rede von der wahren Religion im Sinne einer Absolutheit des Christentums deutet, unterbindet gerade jene interreligiös produktive Verlegenheit.

W.s Versuch, B.s Religionsdeutung für das interreligiöse Gespräch fruchtbar zu machen, ist klug und führt aus Sackgassen so mancher Barthrezeption. Als praktischer oder methodischer „Einstieg" in den interreligiösen Dialog leuchtet diese Interpretation unmittelbar ein. Es bleibt jedoch die Frage, ob die notwendige theologische Begründung der *Motivation* zum interreligiösen Gespräch damit schon hinreichend in den Blick zu kommen vermag und ob dafür nicht doch die mit der Religionsparagraphen zu verbindende Lichterlehre B.s aus KD IV/3 herangezogen werden müsste.

W.s Band bietet nicht nur eine Reihe von weiterführenden Einsichten für die Barthforschung. Wer sich für ein theologisches Verständnis der Freiheit der Kirche interessiert, darf an diesem Buch ebenso wenig vorbei wie diejenigen, die wieder nach der aktuellen Relevanz B.s für die heutige Theologie fragen.

Zürich Matthias D. Wüthrich

Lochbrunner, Manfred: **Balthasariana**. Studien und Untersuchungen. – Münster: Aschendorff 2016. (XX) 384 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–402–13156–5

Nur wenige haben sich um die Erschließung von Hans Urs von Balthasars Werk und Leben derart verdient gemacht wie Manfred Lochbrunner. Seit nun schon mehreren Jahrzehnten hat er zahlreiche Studien vorgelegt, die oftmals auf eingehenden Archivforschungen beruhen und sich durch die souveräne Kenntnis der inzwischen umfänglichen Sekundärliteratur auszeichnen. Einige Studien neueren Datums sind in vorliegendem, thematisch weitgefächertem Band versammelt. Neben bereits publizierten Beiträgen finden sich noch unveröffentlichte oder im Druck befindliche. Um zu verstehen, weshalb sich L. in wissenschaftlicher Hinsicht schwerpunktmäßig Balthasar gewidmet hat, ohne ihm unkritisch und bedingungslos zu folgen, eignet sich ein autobiographischer Text, der den Sammelband abschließt: „Rückblick auf meine Kontakte und Begegnungen mit Hans Urs von Balthasar" (321–366): Während seines Studiums an der römischen Gregoriana kam L. in Kontakt mit dem einstigen Jesuiten, der zu diesem Zeitpunkt intensiv damit befasst war, eine neuartige, die Vorgaben der Neuscholastik hinter sich lassende Theologie auszuarbeiten. Es entspann sich ein Austausch, zumal als L. seine Diss. schrieb. Von hier aus erklärt sich das starke Interesse an einem unkonventionellen Denker, der bis heute in Dogmatik und Fundamentaltheologie rezipiert wird.

Liest man die verschiedenen Studien und Untersuchungen des vorliegenden Bandes, ergibt sich ein nuanciertes Bild des Schweizer Denkers, der nicht nur musikalisch hochbegabt war (179–192). Außerdem hatte er Germanistik studiert, bevor er sich der Theologie zuwandte (249–256). Den Ordenseintritt begünstigte die Verwurzelung in der elitären, vereinsmäßig organisierten, katholischen Bildungswelt der Zwischenkriegszeit (113–126). Unter welchen Umständen Balthasar im Jahr 1929 Jesuit wurde, wird sorgfältig und minutiös rekonstruiert (127–177). Als er später Adrienne von Speyr kennenlernte und mit ihr die Johannesgemeinschaft gründete, nahm sein Leben eine neue Wendung (39–62). Wie L. mehrfach unterstreicht, besteht hier noch Klärungs- und Forschungsbedarf (61f, 251–253). Obwohl Balthasar nicht schulbildend geworden ist, hat er doch auf vielfältige Weise anregend gewirkt. Beispielsweise geht die häufig missverstandene, vielleicht auch wirklich etwas schematische Unterscheidung von kniender und sitzender Theologie auf ihn zurück (5–19). Seine Karsamstagstheologie fordert im Bereich der Eschatologie weiterhin heraus (39–62), kaum weniger sein Verständnis des Katholischen (95–110). Unbeschadet der thematischen Breite, die das Werk Balthasars auszeichnet, gibt es doch eine Mitte, nämlich das Geheimnis der trinitarischen Liebe (63–71). In den jeweils mehrbändigen Werken *Theologik*, *Herrlichkeit* und *Theodramatik* wird dieses Geheimnis hinsichtlich seiner Voraussetzungen bedacht und in Bezug auf seine Bedeutung entfaltet. Strukturgebend sind die Transzendentalien, die aber nicht im Sinne der (Neu-)Scholastik, sondern in dem der deutschen Klassik angeordnet werden (75, 101 Anm. 29). Dem Schönen kommt zentrale Bedeutung zu. Von daher steht zu Beginn die Ästhethik (*Herrlichkeit*), dann folgt die Dramatik (*Theodramatik*) und schließlich erst die Logik (*Theologik*).

Balthasar hat alles darangesetzt, die sog. Trilogie abzuschließen. Er rang sie sich insbes. einem übervollen Terminkalender ab, denn infolge seines Austritts aus der Gesellschaft Jesu musste er selbst für seinen Unterhalt sorgen. Zwar wurde er nach langem Warten im Jahr 1956 im Bistum Chur inkardiniert; doch dies unter der Maßgabe, dass sich damit keine finanziellen Ansprüche verbanden (193–219). Deshalb gab er Exerzitien, hielt Vorträge und publizierte rege. Offenbar erwog er um das Jahr 1950 sogar, sich zu habilitieren (207). Eine universitäre Laufbahn hätte für ihn finanzielle Sicherheit bedeutet. Wie sich das zur häufig kolportierten Ablehnung angebotener Lehrstühle verhält, wäre im Übrigen zu klären.

Dass Balthasar die Arbeit an der Trilogie überhaupt aufnahm, hängt – wie L. plausibel darlegt – mit einer schweren, ja lebensbedrohlichen Erkrankung im Mai 1959 zusammen (14, 246, 252). Nachdem diese überwunden war, machte er sich daran, eine eigene Theologie zu konzipieren. Die Trilogie sollte schließlich mehr als 7000 Druckseiten umfassen. Nur durch die große Konzentration der Kräfte war das möglich. Insofern betrachtet L. es keineswegs als verpasste Chance, dass Balthasar nicht als *peritus* am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnahm (221–248). Er meint sogar, Balthasar habe mit seinem epochalen Werk stattdessen sogar mehr für die Erneuerung der katholischen Theologie erreicht, weil er eine systematische Gesamtsicht des Glaubens bot statt nur einzelne Punkte zu klären (248). Gleich, wie man zu dieser These stehen mag – fest steht auf jeden Fall, dass die Auseinandersetzung mit der Trilogie bis in die unmittelbare Gegenwart intensiv ist. Umsichtig skizziert L. ihre Rezeptionsgeschichte und benennt künftige Forschungsaufgaben (259–291). Mehrere Rezensionen aktueller Balthasar-Arbeiten sind beigegeben (295–318).

Übersieht man Balthasars persönliche und theologische Entwicklung, fällt eine erstaunliche Kontinuität auf: „Zwischen der selbstverständlichen Katholizität der Jugendjahre und der reflektierten des Theologen gibt es keinen Bruch. Im Gegenteil, die reflektierte besitzt auf einer höheren Stufe die Plausibilität der früheren." (110) Es ist nur zu hoffen, dass L. künftig Zeit findet, die verschiedenen Einzelbeobachtungen zu bündeln und als eine umfassende Biographie zu verfassen. Hinlängliche Vorarbeiten für eine solche hat er jedenfalls geleistet, nimmt man die weiteren Sammelbände hinzu, die er in den letzten Jahren vorgelegt hat (XVII). Weshalb ihm die Rechteinhaber Balthasars bei zwei fertigen Typoskripten, in denen die Korrespon-

denzen des Basler Theologen mit seinem Luzerner Freund Emil Lerch (1903–1989) bzw. mit Henri de Lubac (1896–1991) dargelegt worden sind, die erforderlichen Abdruckgenehmigungen nicht erteilt haben, verwundert und ist mehr als bedauerlich (XIX, 1, 310f). Denn wenn es jemanden gibt, der Balthasars Leben und Werk sowohl fundiert und kenntnisreich als auch mit persönlicher Sympathie beschreiben könnte, dann doch wohl L.

Chestnut Hill, MA Benjamin Dahlke

Kohlgraf, Peter: **Nur eine dienende Kirche dient der Welt**. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche. – Ostfildern: Grünewald 2015. 156 S., pb. € 20,00 ISBN: 978–3–7867–3036–1

Noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils veröffentlichte der französische Dominikanertheologe Yves Congar (1904–1995) eine kleine Schrift mit dem Titel *Pour une église servante et pauvre* (Paris: Les Éditions du Cerf 1963). Zwei Jahre später erschien das Buch auf Deutsch: *Für eine arme und dienende Kirche* (Mainz 1965). Wiederum ein halbes Jh. danach hat sich der an der Kath. Hochschule Mainz lehrende Pastoraltheologe Peter Kohlgraf des Büchleins noch einmal angenommen. Das passt in die Zeit, ist der katholischen Kirche doch mit Papst Franziskus neuerlich bewusst geworden, dass die Hinwendung zu den Armen und Schwachen nicht nur eine Frage gut organisierter Caritas, sondern wesenhafter Ausdruck aller ekklesialen Existenz ist (11). Darüber hinaus aber trifft K.s Plädoyer „für eine glaubwürdige Kirche" (Untertitel) auf eine krisenhafte Situation, in der die Catholica in Deutschland wie auch weltweit ihren Kredit auf Glaubwürdigkeit bei vielen Menschen – innerhalb und außerhalb der Institution – verspielt hat. Die zahllosen Missbrauchsfälle und ihre z. T. immer noch schleppende Aufklärung, Geldverschwendung und das arrogant-klerikale Gebaren mancher ihrer Amtsträger lassen die mehr als 50 Jahre alte Reflexion Congars über eine „dienende Kirche" heute aktueller denn je erscheinen.

Entlang des Textes des französischen Dominikaners sucht K. seine Ausführungen zu strukturieren. Congar gliederte sein Buch in „drei Themenfelder: eine diakonische Ekklesiologie, ein diakonisches Amtsverständnis und schließlich eine diakonische Anthropologie" (17). K.s Anliegen ist es, „deren Aktualität für heute" (ebd.) zu erschließen. Anders als der Titel des Buches und die Programmatik des Vf.s erwarten lassen, bietet K.s Unternehmen allerdings keine Relecture des Congar-Textes im engeren Sinne. Vielmehr bedienen sich die pastoraltheologisch interessierten Darlegungen zu Themen wie „lebendige Gemeinde" (29ff), „Kirche im Dialog" (38ff), „Caritas als kirchlicher Wesensvollzug" (61ff), „Entweltlichung der Kirche" (69ff), „Amt und Gemeindebezug" (86ff), „Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" (119ff), „Option für die Armen" (126ff) oder das „inkarnatorische Prinzip kirchlicher Praxis und Theorie" (133ff) eher eklektisch bei Congar. Dieses methodische Vorgehen muss diejenigen enttäuschen, die erwarteten, durch K.s Buch den Text Congars kennenzulernen. K.s Ansinnen ist à jour – keine Frage! Seine (in konzentrierter Form jeweils zum Ende der drei Kap. – 76f, 111f und 148f – formulierten) Plädoyers für eine Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Diakonie teile ich: für mehr „Pluralität und Freiheit" (76) in der Kirche, für eine Erneuerung ihrer „pneumatologischen Grundlegung" (ebd.), wider die Sehnsucht nach einer „Elitekirche" (ebd.) und die Versuchung einer „Konzentration auf die sog. Kerngemeinden" (ebd.), für die Gestaltung des kirchlichen Lebens „viel stärker von unten" (ebd.), für eine „Selbstbescheidung" (111) der Amtsträger, für eine verstärkte Charismenorientierung (vgl. ebd.), wider den bloß „institutionellen Selbsterhalt" (ebd.), für eine „Evangelisierung" (148), die mehr ist als ein „theoretisch entwickeltes Konzept" (ebd.), für eine Kirche, der es „um den Menschen gehen muss" (ebd.), wider die Milieuverengung auf eine „bürgerliche Kirche" (ebd.), „für einen diakonischen Umgang mit den Menschen" (ebd.). Nochmals: Alle diese Forderungen sind ekklesiologisch gut begründet, theologisch vielfach diskutiert und mit dem sog. „Dialogprozess" zumindest in Deutschland auch (mehr oder weniger) im kirchenoffiziellen Diskurs angekommen. Nicht wirklich erschlossen hat sich mir allerdings der systematisch-theologische Mehrwert des (sporadischen) Rekurses auf Congars *Pour une église servante et pauvre*. Nicht, dass uns Congar heute nichts mehr zu sagen hätte, aber K. hätte sich zur Begründung seiner pastoraltheologischen Positionen nicht auf ihn beziehen müssen. Hier weist der Titel seines Buches potentielle Leser/innen in die Irre. Vollkommen unverständlich ist schließlich, dass K.s Buch, das sich schon im Titel „für eine glaubwürdige Kirche" stark macht, nicht mit einem einzigen Wort das Faktum benennt, das die katholische Kirche in den Augen vieler Menschen – zu Recht! – erst hat unglaubwürdig werden lassen: der massenhafte Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester und Bischöfe!

Berlin/Münster Ulrich Engel

Philosophie

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes III**, hg. v. Christoph Johannes Bauer. – Hamburg: Meiner 2016. 559 S. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, 25,3), Ln. € 348,00 ISBN: 978–3–7873–2181–0

Dem von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Großprojekt der Edition der Gesammelten Werke Hegels (= GW) ist es nach Maßgabe des Vorworts des ersten Bandes aufgegeben, das Lebenswerk des Philosophen „in einer vollständigen und zugleich historisch-kritischen Fassung nach einheitlichem Plane vorzulegen" (GW 1, V), um dadurch neue Wege „entwicklungsgeschichtlichen Verstehens" (ebd.) zu erschließen. Die bald nach H.s Tod in Angriff genommene Freundesvereinsausgabe habe ihren Zweck, das „Werk in einer wirkmächtigen Form in die Zeit zu stellen" (GW 1, VI), erfüllt und bleibe unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt bedeutsam: „Das neunzehnte Jahrhundert – auch Kierkegaard und Marx – hat H. in dieser und keiner anderen Ausgabe gelesen; von ihr ging die weltweite Wirkung des Philosophen aus." (Ebd.) Editionstechnisch hingegen sei sie wie die Folgeausgaben, die auf sie aufbauten (vgl. GW 1, VIIIff), überholt und mit dem nicht behebbaren Defizit versehen, den Prozess geschichtlichen Entstehens H.'schen Denkens systematisch auszublenden. Dadurch stelle sich der Eindruck des „Abgeschlossenen und Festgewordenen, Erstarrten" (GW 1, VII) ein, der eine aktuelle Rezeption behindere.

In Bezug auf die veröffentlichten Schriften H.s und seine überkommenen Manuskripte sind die GW mit dem Erscheinen des 22. Bandes inzwischen an ihr Ende gelangt. Damit ist aber „erst etwa die Hälfte des Gesamtwerks" (GW 23,1, V) erschlossen. „Einen wichtigen Teil dieses Werks bilden ja die Vorlesungen, die H., beginnend mit seiner Privatdozentur in Jena im Jahre 1801, sodann als Professor in Heidelberg von 1816 bis 1818 und vor allem in Berlin von 1818 bis zu seinem Tode 1831 gehalten hat. Diese Vorlesungen sind keine bloßen Paralipomena zu seinem ‚eigentlichen' Werk, auf deren Kenntnis sich auch verzichten ließe – oder auf die sogar besser verzichtet würde. Sie bilden vielmehr das Medium, in dem Hegel seine Philosophie ausgebildet hat." (Ebd.) Die Kenntnis von Kollegschriften ist mithin gerade unter entwicklungsgeschichtlichen Aspekten unverzichtbar. Allerdings bleibt ein Authentizitätsvorbehalt, da es sich nicht um Texte aus H.s eigener Hand, sondern um Aufzeichnungen auf der Basis mündlichen Vortrags handelt.

Während die Prinzipien historisch-kritischer Textherstellung in der zweiten Hälfte der GW durchgängig erhalten geblieben sind, änderte sich die Darstellungsform, sofern die Edition der Vorlesungsnachschriften nicht mehr einer chronologischen, sondern der durch den enzyklopädischen Grundriss des Systems vorgegebenen Anordnung der Disziplinen folgt, über die H. Kollegien gehalten hat: Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik (GW 23), die Philosophie der Natur (GW 24), des subjektiven Geistes (GW 25), des Rechts (GW 26), der Weltgeschichte (GW 27), der Kunst (GW 28), der Religion (GW 29) sowie über die Geschichte der Philosophie (GW 30). Überlieferungsvermischungen aus unterschiedlichen Kollegjahrgängen schließt die Edition der Vorlesungen in GW 23–30 dezidiert aus. Als Leittext wird für den einzelnen Kollegjahrgang jeweils „die auf Grund eines quellenkritischen Vergleichs sämtlicher Textzeugnisse als beste erkannte Nachschrift" (GW 23,1, VII) ediert, der in einem Apparat überlieferungswerte Varianten aus anderen Nachschriften desselben Semesterkollegs beigegeben sind.

Nach Maßgabe der skizzierten Grundsätze wurden in GW 25,1 und 2 folgende Dokumente zu H.s Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes ediert: Für das Kolleg von 1822 die Nachschrift Heinrich Gustav Hothos, für das Kolleg von 1825 die Nachschrift Carl Gustav Julius von Griesheims als Leittext mit Varianten aus den Nachschriften von Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler und Moritz Eduard Pinder und für das Kolleg von 1827/28 die Nachschrift Stolzenberg als Leittext mit Varianten aus den Nachschriften Ferdinand Walters und Johann Eduard Erdmanns. Als sekundäre Überlieferung wurden die auf kompilierten, teilweise verschollenen Quellen basierenden „Zusätze" aufgenommen, die Ludwig Boumann, der Hg. der

enzyklopädischen *Philosophie des subjektiven Geistes* in der Freundesvereinsausgabe, seiner Edition beigegeben hatte.[1] Eine genaue Beschreibung der Boumann'schen „Zusätze" sowie der gesamten Kollegnachschriften und ihrer Urheber findet sich im Anhangsband GW 25,3, 1160ff, mit dessen Erscheinen das Projekt der Dokumentation von Nachschriften zu H.s Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes in der historisch-kritischen Akademieausgabe zu einem einstweiligen Abschluss gebracht ist.

Der anzuzeigende Band enthält neben einem Verzeichnis der verwendeten Zeichen, Siglen und Abkürzungen einen ausführlichen editorischen Bericht mit Hinweisen erstens zur Entwicklungsgeschichte der Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, die wichtige Informationen zum Titel sowie zum Wandel von Aufbau und thematischem Gegenstandsbereich einschließlich entsprechender Modifikationen in den drei Enzyklopädieauflagen (vgl. GW 13, 183–223; GW 19, 292–351; GW 20, 386–477) vermitteln, zweitens zur Quellenlage und zwar nicht nur bzgl. der edierten Nachschriften bzw. sonstiger Vortragszeugnisse, sondern auch zum einschlägigen handschriftlichen Nachlass H.s und zu den Boumann'schen „Zusätzen", schließlich drittens zu bisherigen Editionen wie z. B. derjenigen der Nachschriften von Erdmann und Walter zu dem Berliner Kolleg von 1827/28 durch F. Hespe und B. Tuschling (vgl. DERS.: *Hegel-Studien* 26 [1991], 54–63). Knappe Angaben zur Methode der vorliegenden Ausgabe sind dem editorischen Bericht beigegeben.

Es folgt der Anmerkungsteil, der den Editionsgrundsätzen gemäß zwar kein Kommentar sein will, sondern sich auf Zitatnachweise und auf Nachweise textinterner Bezugnahmen oder Bezugnahmen auf andere Schriften beschränkt, aber nichtsdestoweniger eine wahre Fundgrube von aufschlussreichen und erhellenden Notizen darstellt. Eine reiche Gabe, für die man nur danken kann! Ein Literaturverzeichnis zu Quellen, seien es H.'sche Werke oder Werke anderer Autoren, und zur Forschungsliteratur sowie ein Personenregister beschließen den Band GW 25,3, durch den die Kenntnisse zu H.s Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes erheblich angereichert werden, auch wenn wir eines immer noch nicht wissen, nämlich wer Stolzenberg war, der Nachschreiber des Kollegs von 1827/28; seine Identität konnte trotz intensivster Nachforschungen (vgl. GW 25,3, 1182f) bislang nicht geklärt werden – und das ist gut so: Denn ein Moment von Nichtwissen muss, wenn es um den subjektiven Geist in seiner Individualität geht, auch im System absoluten Wissens erhalten bleiben.

München Gunther Wenz

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: **Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793–1795**, hg. v. Christopher Arnold / Christian Buro / Christian Danz / Klaus Grotsch. – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2016. (XIV) 477 S. (Historisch-kritische Ausgabe, II, Nachlass 5), Ln. € 269,00 ISBN: 978–3–7728–2400–5

Man hat Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) mit Proteus verglichen, jener griechischen Mythenfigur, die für die Fähigkeit sprichwörtlich geworden ist, sich in verschiedene Gestalten zu verwandeln, ohne auf eine von ihnen fixierbar zu sein. Wie der sagenhafte „Meeresalte" (*Odyssee* 4, 349), der gleich dem Spiel der Wellen stetig bewegt und niemals ruhigzustellen und festzulegen war, habe sich der Philosoph als ein wahrer Wandlungskünstler erwiesen und derart viele Metamorphosen durchlaufen, dass es unmöglich sei, eine innere Einheit seines Denkens und seiner mannigfaltigen Gedankenentwicklungen zu identifizieren. Die Form seiner Philosophie variiere, ihr Gehalt bleibe mehrdeutig, der Eindruck des Sprunghaften sei bei allem gegebenen Einfallsreichtum unabweisbar.

Wie immer man die skizzierte Sicht zu beurteilen hat: begünstigt wurde und wird sie, wie wiederholt konstatiert worden ist, zumindest teilweise durch die mangelhafte dokumentarische Erschließung der Genese der Schelling'schen Philosophie und ihrer Etappen sowie durch „die schlechte Quellenlage über das, was Schelling seit 1809 gelehrt"[2] hat. Ehe man abschließende Urteile trifft, empfiehlt es sich daher, einen Überblick zu gewinnen über die Schellings Werke betreffende editorische Lage. Ein solcher erster und vorläufiger Überblick sei im Folgenden unter Bezug auf die Werkausgabe Karl Friedrich August Schellings, den Jubiläumsdruck Manfred Schröters und die historisch-kritische Edition gegeben, die von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Den Anlass, den gegebenen Stand der Dinge zu erkunden, bietet das im Frühjahr 2016 erfolgte Erscheinen des fünften Nachlassbandes der Akademieausgabe, der die Dokumentation der frühen theologischen und philosophischen Arbeiten in der Zeit von 1790–1795 beschließt.

Zwei Jahre nach F. W. J. Schellings Tod erschien im J. G. Cotta'schen Verlag zu Stuttgart und Augsburg der erste Band der von seinem Sohn K. F. A. (unter Mithilfe von dessen jüngeren Bruder Hermann) besorgten Werkausgabe. In ihr wurden von 1856–1861 in zwei Abteilungen von insgesamt 14 Bänden (I,1–10; II,1–4) sämtliche publizierte und nachgelassenen Schriften des Philosophen ediert, die damals fassbar waren.

Die beiden Abteilungen der Gesamtausgabe unterscheiden sich nach K. F. A. Schelling „bestimmt dadurch, daß die zweite ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung, die erste aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt" (I/10, V). Was den ersten, aus dem handschriftlichen Nachlass Schellings herausgegebenen Band der zweiten Abteilung der sämtlichen Werke betrifft, so besteht er aus zwei Teilen, nämlich der „Historisch-kritische[n] Einleitung in die Philosophie der Mythologie" (II/1,1–252; vgl. II/1, V) und der „Philosophische[n] Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie" (II/1, 253–590; vgl. II/1, V–VII). Während der erstgenannte Text eine jahrelange Entstehungsgeschichte gehabt habe, handle es sich bei letzterem um „das Jüngste, was Schelling geschrieben" (II/1, V). Es folgen in II/2 29 Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie, die „das letztemal in den Jahren 1842 und 1845/46 in Berlin öffentlich vorgetragen" (II/2, V), aber schon vorher gehalten wurden. „[F]ormell und unmittelbar", so K. F. A. Schelling, hängen die Kollegientexte „nur mit dem historisch-kritischen Theil der Einleitung, mit dem reinphilosophischen bloß mittelbar zusammen" (II/2, VI). Seinen Abschluss soll das Schelling'sche System mit der II/3 und 4 vorgelegten Philosophie der Offenbarung finden, die in 37 Vorlesungen entfaltet ist; eine „Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie" (II/4, 335–367) ist beigegeben; über ihren Status und die Genese der Philosophie der Offenbarung äußert sich der Hg. in einem Vorwort zum dritten Band der zweiten Abteilung (II/3, V–XII).

Was die erste Abteilung der von seinem Sohn herausgegebenen sämtlichen Werke Schellings angeht, so enthält sie in chronologischer Reihung Schriften der Jahre 1792–1797/98 (I/1), 1797/98 (I/2), 1799/1800 (I/3), 1800–1802 (I/4), 1802/03 (I/5), 1804 (I/6), 1805–1810 (I/7), darunter „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" von 1809 (vgl. I/7, 330–416), sowie der Jahre 1811–1815 (I/8), unter ihnen die Streitschrift gegen Friedrich Heinrich Jacobi von 1812. I/9 „bietet einen mannichfaltigen Inhalt von bisher entweder nicht oder nur wenig bekannten Produktionen Schellings dar" (I/9, V) wie ein Fragment gebliebenes Gespräch „Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" aus dem handschriftlichen Nachlass (I/9, 1–110), Erlanger Vorträge der Jahre 1821–1825 (I/9, 207–252) sowie Münchener Reden (I/9, 367–507). Der 1861 als letzter der Gesamtedition erschienene zehnte Band der ersten Abteilung beinhaltet neben Münchener Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie" (I/10, 1–200) überwiegend Materialien aus späterer Zeit, die auf die Texte der zweiten Abteilung verweisen, denen I/10 ursprünglich zugeschlagen werden sollte.

Eine Neuausgabe der von K. F. A. Schelling edierten sämtlichen Werke erfolgte in abweichender Textanordnung als Münchener Jubiläumsdruck seit 1927 durch Manfred Schröter in zwölf Bänden (sechs Haupt- und sechs Ergänzungsbände) samt einem Sonderband mit dem bis dahin unbekannten Fassungen der „Weltalter" von 1811 und 1813. Über die Gründe und die Prinzipien seiner Veränderungen bzgl. der Anordnung des Stoffs, die aus einer Übersichtstabelle am Ende der Vorrede zum ersten Band der Reihe zu ersehen sind (vgl. Erster Hauptband, XIV–XVII), hat sich der Hg. einleitend geäußert (vgl. a. a. O., VII–XIII) und dabei nebenbei auch auf das Desiderat einer historisch-kritischen Schelling-Ausgabe hingewiesen, deren Realisierung anzustreben sei. Tatsächlich können seine und die Ausgabe von K. F. A. Schelling die Erwartungen, die heutzutage an eine wissenschaftliche Edition zu stellen sind, nur bedingt erfüllen. Dies gilt nicht nur in Bezug auf die in der zweiten Abteilung der Sohnesausgabe enthaltenen Bestände zur sog. Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die besonders schwierige editorische Probleme hinsichtlich Philologie und Überlieferungslage aufwerfen, sondern auch hinsichtlich einer ganzen

[1] Vgl. dazu insgesamt meine Rezension von GW 25,1 und 2 in: ThRv 112 (1/2016), Sp. 56–58.

[2] Walter E. EHRHARDT: Art. „Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775–1854)", in: *Theologische Realenzyklopädie* 30, 92–102, hier: 92.

Reihe anderer Texte. Das Projekt einer neuen Schelling-Ausgabe in Angriff zu nehmen, erwies sich daher als notwendig.

1975 jährte sich zum 200. Mal der Geburtstag Schellings. Aus diesem Anlass wurde 1976 der erste Band der historisch-kritischen Schelling-Ausgabe (= AA) publiziert, die im Auftrag der – 1968 unter dem damaligen Vorsitz von Alois Dempf gegründeten – Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Er eröffnete mit den ersten fünf der heute bekannten Publikationen Schellings die Reihe I der AA, welche vom Philosophen selbst veröffentlichte Werke enthält; eine zweite Reihe ist der Edition von Nachlassbeständen, eine dritte der Herausgabe von Briefen von und an Schelling gewidmet, während eine vierte Kollegnachschriften bieten sollte; sie ist mittlerweile eingestellt bzw. mit Reihe II verbunden worden.

Die Editionsprinzipien der AA zu den einzelnen Reihen sind zu deren Beginn ausführlich beschrieben. Die Intention der ersten Reihe besteht darin, die authentischen Schellingtexte auf der Grundlage des jeweiligen Erstdrucks bereit- bzw. herzustellen und durch erklärende Anmerkungen aufzuschließen (vgl. AA I,1, 13ff). Bisher sind zehn Bände der Werkreihe erschienen. Die ersten beiden bieten frühe Schriften aus der Tübinger Zeit, von denen Schelling nur in Bezug auf diejenige „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (AA I,2, 1 bzw. 67–175) von 1795 eine Neuauflage (1809) veranlasst hat. In AA I,3 liegen die in der zweiten Hälfte des Jahres 1795 und im Jahr 1796 verfassten Schriften vor, darunter die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" (AA I,3, 1 bzw. 45–112) sowie die „Neue Deduction des Naturrechts" (AA I,3, 113 bzw. 136–175). Texte aus den Jahren 1797 und 1798 schließen in AA I,4 an, darunter die „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur" (AA I,4, 1 bzw. 56–190), eine weitere ursprünglich anonym veröffentlichte Schrift aus dem „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten", in der sich Schelling kritisch mit dem zeitgenössischem Denken, insbes. mit der Reinhold'schen Elementarphilosophie auseinandersetzt. Angemerkt sei, dass die Schriften der ersten vier Bände der Werkreihe der AA, von einigen kleineren, zusätzlich aufgenommenen Veröffentlichungen abgesehen, in der Ausgabe von K. F. A. Schelling alle in einem Band, dem ersten der Edition, versammelt waren; begründet wird der enorm vermehrte Umfang v. a. mit „gestiegenen Ansprüchen an eine historisch-kritische Edition und dem größeren zeitlichen Abstand, der umfangreiche Apparate nötig macht, um die Texte dem Verständnis heutiger Leser zu erschließen" (AA I,4, VIII).

Mit der Edition der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" wird in der Werkreihe der AA die Herausgabe der naturphilosophischen, z. T. auch naturwissenschaftlich zu nennenden Werke Schellings eröffnet, denen als Ergänzungsband ein ausführlicher wissenschaftshistorischer Bericht mit Beiträgen zu zeitgenössischen Theorien der Chemie, des Magnetismus, der Elektrizität und des Galvanismus sowie zur Physiologie beigegeben ist. AA I,6 enthält die Schrift „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" von 1798, AA I,7 den „Erste[n] Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" von 1799; es folgen in AA I,8 Schriften der Jahre 1799 und 1800 und in AA I,9 zwei Teilbände zum „System des transscendentalen Idealismus" von 1800 samt einem ausführlichen editorischen Bericht und zahlreichen erklärenden Anmerkungen. Als bis dato letzter Band der Werkreihe erschien 2009 AA I,10, der u. a. die „Darstellung meines Systems der Philosophie" von 1801 beinhaltet (AA I,10, 107–211), publiziert als zweites Heft des zweiten Bandes der „Zeitschrift für speculative Physik". Darin sucht Schelling die transzendental- und naturphilosophischen Schriften der vorhergehenden Jahre zusammenzufassen und auf eine gemeinsame Basis zu stellen: „Thema ist das Absolute als solches, das gegenüber aller Trennung und Besonderung indifferent ist und die wesenhafte Identität alles Seienden begründet." (AA I,10, 27)

Was den die Werkreihe betreffenden Arbeits- und Zeitplan der historisch-kritischen Schelling-Ausgabe bis 2020 betrifft, so soll demnächst AA I/11 mit dem „Bruno" u. a. Texten von 1802/03 erscheinen, gefolgt von Schellingbeiträgen in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" und dem „Kritischen Journal der Philosophie" in AA I/12 sowie der Zweitauflage der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" in AA I/13. AA I/14 wird die „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums" von 1802 sowie die Texte „Immanuel Kant" und „Philosophie und Religion" von 1804, AA I/15 v. a. naturphilosophisches Schrifttum des Folgejahrs, AA I/16 Texte der Jahre 1806/07 enthalten. Mit besonderem Publikumsinteresse wird die Neuedition der „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" von 1809 rechnen dürfen, die bald in AA I/17 verwirklicht werden soll. Wann bzw. inwieweit die historisch-kritische Edition der nach 1809 entstandenen Schellingwerke realisiert werden wird, bleibt abzuwarten; der Band AA I/18, der etwa den Beitrag „Über die Gottheiten von Samothrace" enthalten soll, ist immerhin in Planung, wohingegen die Edition von Schriften, Reden und Veröffentlichungen der Jahre 1827–1841 auf die Zeit nach 2020 verschoben ist, wenn sie denn überhaupt je stattfinden wird.

In den letzten vier Jahrzehnten seines Lebens hat Schelling kaum mehr etwas publiziert; seine produktive Denktätigkeit blieb zwar ungebrochen erhalten, verhinderte aber in ihrer Permanenz die Veröffentlichung von Gedachtem eher, als dass sie diese beförderte. Umso größere Bedeutung kommt für die besagte Zeit den Aufzeichnungen aus dem Schellingnachlass zu, die philologisch kritisch zu erschließen eine enorme Herausforderung darstellt. Die Erstellung authentischer Texte gestaltet sich diesbezüglich ungleich schwieriger als in Bezug auf publizierte Werke des Philosophen. Vorarbeiten sind gemäß Auskunft von Experten und Mitarbeitern der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften bereits in hohem Maße geleistet worden. Ihr Ende und die Dokumentierung der Resultate namentlich hinsichtlich der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung" ist indes noch nicht in Sicht, sondern liegt, wie es scheint, in weiter Ferne. Dies ist sehr bedauerlich, da ja gerade die defizitäre Quellenlage zur sog. Spätphilosophie bis heute eine der schwierigsten Probleme der Schellingforschung und die Hauptursache für wirkungsgeschichtliche Unsicherheiten bzw. Fehlurteile darstellt. Immerhin ist beabsichtigt, die den Zeitraum von 1788 bis 1821 umfassenden zentralen Nachlassbestände bis zum Laufzeitende des gegenwärtig in Gang befindlichen Projekts im Jahr 2020 fertigzustellen.

In absehbarer Zeit zu erwarten steht u. a. die Edition der Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 in AA II/8 sowie der Erlanger Vorlesungen und Vorträge in AA II/10. Was hingegen die Edition der Münchener (1827ff) oder der Berliner Vorlesungen (1841ff) anbelangt, so wird man sich wohl noch lange gedulden bzw. mit vorliegendem Material begnügen müssen, soweit es zur Verfügung steht und aufbereitet ist. Begrenzt ist des Weiteren der publizistische Ertrag der Briefreihe der Ausgabe. Erschienen sind zwei Bände mit Korrespondenzen der Jahre 1786–1799 (AA III/1) und 1800–1802 (AA III/2, 1 und 2). Weitere Briefbände sind vorerst nicht geplant; die archivarische Arbeit ist künftig auf das Ziel einer digitalen Edition der Briefe ab 1803 im Internet ausgerichtet. Eingestellt wurde die Reihe IV mit Vorlesungsnachschriften, in welcher bisher noch keine Bände erschienen waren. Forschungsrelevante Nachschriften, die nicht in AA II aufzunehmen sind, sollen digital erfasst und im Internet zur Verfügung gestellt werden.

Bleiben bzgl. der Konzeption des Gesamtprojekts und der Zielstrebigkeit seiner Durchführung einige Fragen offen, so bietet das Erscheinen des jüngsten Bandes der Edition Anlass zu ungeteilter Freude, insofern mit AA II/5 die Dokumentation der frühen theologischen und philosophischen Arbeiten Schellings aus den Jahren 1790–1795 zum Abschluss gebracht und damit die Kenntnis einer der wichtigsten Entwicklungsphasen Schelling'schen Denkens vervollständigt ist. Schelling war – sit venia verbo! – ein Senkrechtstarter; man lese, um sich zu überzeugen, etwa die Mitteilungen über „Schellings Knabenjahre und angehendes Jünglingsalter" im ersten Band der von dem evangelischen Kirchengeschichtler Gustav Leopold Plitt, dem Ehemann einer Enkelin des Philosophen, besorgten Biographie *Aus Schellings Leben. In Briefen* (Erster Band: 1775–1803, Leipzig 1869, 5–89).

Wie viele berühmte Deutsche des 18. und 19. Jh.s kam Schelling in einem Pfarrhaus zur Welt und wurde von seinem Vater – zur Zeit der Geburt amtierender Diaconus im württembergischen Leonberg – und von anderen gebildeten Angehörigen geistig aufs Intensivste gefördert. Die Nürtinger Lateinschule entließ den Hochbegabten und Frühreifen 1786 mit der Begründung, man könne ihm nichts mehr beibringen. Bereits als 15-jähriger konnte er sein Studium der Philosophie und der Theologie im Tübinger Stift beginnen, wo er zusammen mit den jeweils fünf Jahre älteren Hegel und Hölderlin eine Stube bewohnt haben soll. Unbeschadet seines jugendlichen Alters war er unter seinen Kommilitonen durchaus tonangebend. Davon geben nicht zuletzt die in AA II/3–5 dokumentierten Arbeiten eindrucksvolles Zeugnis, die aus Schellings Studienzeit stammen und wichtige Einblicke in seinen Bildungsgang geben.

AA II/3 enthält Texte aus den ersten beiden Tübinger Semestern, nämlich Nachschriften zu Christian Friedrich Schnurrers Vorlesungen über das Evangelium Johannis und zu den sog. Kleinen Propheten vom WS 1790/91 bzw. SS 1791 samt eigenen Kommentierungen Schellings.

AA II/4 bietet weitere – zwischen Sommer 1792 und 1793 entstandene – Materialien, darunter zwei Abhandlungen zum Römer- und Galaterbrief des Apostels Paulus sowie eine Projektskizze zu „Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedne Gegenstände, gesammelt aus Homer, Platon u. a.". Sehr interessant und aufschlussreich ist ferner das Studienheft zur sog. theologia polemica, das u. a. Ausführungen zu Fichtes „Versuch einer Critik aller Offenbarung" enthält, der zur Ostermesse 1792 in Königsberg anonym erschienen ist und anfangs für die erwartete Religionsschrift Kants gehalten wurde. Bemerkenswert sind ferner die Ausführungen zur Kritik des, wie es heißt, Systems der römisch-katholischen sowie der orientalisch-griechischen Kirche gefolgt von der Kritik der Systeme der sog. Fanatiker und der Sozinianer.

Mit dem jüngst erschienenen Band 5 der Nachlassreihe sind die frühen theologischen und philosophischen Arbeiten Schellings vollständig präsentiert. AA II/5 dokumentiert sieben in der zweiten Hälfte der Tübinger Studienzeit entstandene Texte. Neben den „Vorarbeiten zu ‚De Marcione'" (1793/95) und der „Geschichte des Gnostizismus" (1793/94), die im Zusammenhang mit der Magisterarbeit „De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore" von 1795 stehen (vgl. AA I/2, 177ff), bildet ein Kommentar zu Platons „Timaeus" einen Schwerpunkt der Edition; er schließt an eine Materialsammlung „Über den Geist der Platonischen Philosophie" an und folgt demselben methodischen Verfahren wie Schellings Auslegung biblischer Schriften. Erwähnung verdienen ferner die „Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus" von 1793/94.

In dem kurzen Textfragment, das bereits sein Sohn ediert hatte, macht Schelling deutlich, dass die österliche Auferstehung des Gekreuzigten und das Geistzeugnis Pfingstens als Prämissen nicht nur der biblischen Überlieferungen zur frühesten Geschichte Jesu, sondern der Evangelien insgesamt zu gelten hätten, die erst nach einem längeren Prozess mündlicher Tradition verschriftlicht worden seien: „Nun erst, als plötzlich Eine Thatsache – die Thatsache, daß der gekreuzigte Lehrer wieder lebendig aus dem Grabe hervorgegangen sei, sie alle – wie mit Einem Schlage – zu jener höheren Begeisterung erhob, die von nun an in allen ihren Reden und Handlungen hervorleuchtet, nun erst fiel die Decke von ihren Augen, nun erst erschien ihnen alles, was Jesus gethan und gesagt hatte, in neuem Lichte, nun erst lernten sie seine geheimen Worte und Thaten deuten." (AA II/5, 123) Ostern ist das Urdatum des Christentums. Der junge Schelling hat das deutlicher gesehen als mancher Theologe vor und nach ihm.

München Gunther Wenz

Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, hg. v. Andrei A. Buckareff / Yujin Nagasawa. – Oxford: Oxford University Press 2016. (VI) 299 S., geb. £ 45,00 ISBN: 978–0–19–872225–0

In der gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte ist der Theismus die am häufigsten vertretene Auffassung über das Wesen Gottes und seine Relation zur Welt. Mit dem Begriff des „Theismus" werden dabei all diejenigen Positionen bezeichnet, die davon ausgehen, dass Gott der allmächtige, allwissende, moralisch vollkommene, ewige, personale und immaterielle Schöpfer der Welt ist, der diese aus dem Nichts geschaffen hat, in jedem Moment ihrer Existenz im Sein hält und in ihrem geschichtlichen Verlauf beeinflussen kann. Obwohl es je nach semantischer Interpretation der göttlichen Eigenschaften zu unterschiedlichen Ausformulierungen des theistischen Paradigmas kommt – der *offene* Theismus interpretiert beispielsweise göttliche Ewigkeit als unbegrenzte zeitliche Dauer, während der *klassische* Theismus Ewigkeit als das Fehlen jeder zeitlichen Dauer in Gott auslegt –, besteht das gemeinsame Kennzeichen theistischer Positionen in einer strikten ontologischen Trennung Gottes und seiner Schöpfung: Der personale Gott existiert unabhängig von der Welt, wohingegen diese in ihrem Sein vollständig abhängig von Gottes Schöpfungswillen ist.

Die strikte ontologische Trennung Gottes und der Welt sowie der von ihr vorausgesetzte Gottesbegriff werden seit einigen Jahrzehnten sowohl aus Sicht der kontinentalen als auch aus Sicht der analytischen Philosophie zunehmend kritisiert. Der von Andrei A. Buckareff und Yujin Nagasawa herausgegebene Band kritisiert den Theismus aus Sicht der analytischen Philosophie. Er entstand innerhalb des von der John Templeton Foundation geförderten Projektes „Exploring Alternative Concepts of God" und enthält neben der Einleitung der Hg. 15 Beiträge, die sich in fünf Themenschwerpunkten mit den Problemen des Theismus sowie der Plausibilität alternativer Gottesbegriffe auseinandersetzen.

In der Einleitung analysieren *Buckareff* und *Nagasawa* die Gründe für die Dominanz theistischer Gottesbegriffe und verankern diese in der Tatsache, dass ein Großteil der in der Diskussion involvierten Philosophen und Theologen die Mittel der analytischen Philosophie dazu verwende, die eigenen, christlichen Glaubensüberzeugungen zu rechtfertigen, und daher wenig Interesse an der Entwicklung alternativer Gottesbegriffe ihr Eigen nennen würden (vgl. 9). Den Zweck des vorliegenden Bandes sehen sie daher darin, Vorschläge für global tragfähige Gottesbegriffe zu unterbreiten, die in ihrer Gültigkeit nicht durch die in einer bestimmten religiösen Tradition zu findenden Glaubensprämissen beschränkt seien (vgl. 9).

Die erste von fünf Sektionen ist dem Pantheismus gewidmet. In seinem Beitrag „The Personal Pantheist Conception of God" argumentiert *Peter Forrest*, dass eine „angemessen anthropomorphe Metaphysik" dem Naturalismus überlegen sei und zur Position des personalen Pantheismus führe. Diesen charakterisiert er durch die folgenden vier Thesen: „1. The Universe is the divine body; 2. There is no divine soul; 3. God is aware of the Universe by proprioception; and 4. God acts by increasing the determinacy of the divine body, which starts in a state of maximal indeterminacy" (25). Basierend auf der panpsychistischen Annahme, dass Intentionalität nicht nur das wesentliche Merkmal mentaler Zustände, sondern unter dem Begriff der „Disposition" gefasst im Modus der Proto-Mentalität auch das wesentliche Merkmal der grundlegenden physikalischen Struktur des Universums ist, argumentiert *Karl Pfeifer* in seinem Beitrag „Pantheism as Panpsychism", dass die These des Pantheismus gleichbedeutend mit der These sei, dass das Universum ein zusammenhängendes Nervensystem voller Informationen und in diesem Sinne Gottes Gehirn sei (48). In seinem Artikel „A Way of Picturing God" plausibilisiert *John Leslie* die Annahme, dass der Grund und die Ursache für die Existenz der Welt in nichts Weiterem bestehe als darin, dass es ethisch gut sei, für sie zu existieren (54). Aus der platonisch-neoplatonischen Annahme eines unendlich guten Prinzips schließt er Folgendes: „If a Platonic creation story is right […], then there must exist an infinite number of infinite minds, and nothing else. Each of the minds eternally contemplates everything […] that is worth contemplating" (58). Der letzte Beitrag in der Sektion – *Brian Leftows* „Naturalistic Pantheism" – zeigt, dass viele alternative Gottesbegriffe, v. a. aber pantheistische Gottesbegriffe, die im Rahmen des Naturalismus alles Übernatürliche aus dem Bereich des Göttlichen streichen wollen, daran kranken, dass sie schlicht keine adäquaten Gottesbegriffe sind, da zumindest in der westlichen Tradition eine wesentliche Eigenschaft Gottes diejenige der Anbetungswürdigkeit ist, und ein Gott, der im Rahmen des naturalistischen Pantheismus mit dem Universum gleichgesetzt wird, kein adäquater Gegenstand der Anbetung sein könne.

Der zweite Teil des Buches befasst sich mit dem Panentheismus. In seinem Beitrag „Modal Panentheism" argumentiert *Nagasawa* für die Thesen, dass Gott die Totalität aller möglichen Welten sei und jede dieser Welten tatsächlich existiere (91). Laut Nagasawa sind die einzigen klassischen Eigenschaften, die Gott, so verstanden, fehlen würden, die des Personseins und des freien Willens. Als größtes Problem dieses Gottesbildes identifiziert er eine spezielle Version des Problems des Bösen, da der Gott des modalen Panentheismus alle möglichen Übel in seinem Wesen enthält und daher ein schlechter Kandidat für religiöse Anbetung sei (103). In „Concepts of God and Problems of Evil" argumentieren *John Bishop* und *Ken Perszyk* ebenfalls für ein apersonales und darüber hinaus für ein euteleologisches Gottesverständnis, welches Gott nicht als den personalen Schöpfer, sondern als das apersonale ethische Ziel der Schöpfung auffasst, welches im Universum durch unser Handeln erst noch realisiert werden muss: „God is the supremely good end (telos) of the Universe and […] this is what ultimately explains the existence of all that is" (106). Der letzte Beitrag dieser Sektion – *Marilyn McCord Adams'* „Horrors: To what End?" – analysiert unter Einbezug der scholastischen Tradition den euteleologischen Gottesbegriff von Bishop und Perszyk kritisch und argumentiert, dass der klassische Theismus die plausiblere Option bleibe.

Die dritte Sektion ist ein Sammelsurium weiterer Alternativen zum theistischen Gottesbegriff. Der Beitrag *Charles Taliaferros* – „Taking the Mind of God Seriously" – rechtfertigt einen idealistischen Gottesbegriff, der vom Primat des Mentalen vor dem Physischen ausgeht, und die Aufgabe Gottes darin verortet, durch die Eingabe geeigneter phänomenaler Sinneserfahrungen die uns intersubjektiv zugängliche Welt zu erschaffen und in ihren Erfahrungsstrukturen aufrechtzuerhalten. *J. L. Schellenberg* argumentiert in seinem Beitrag „God for All Time", dass die wesentlichen Merkmale eines Gottesbegriffes darin bestünden, dass mit dem Begriff Gottes eine in metaphyischer, axiologischer und soteriologischer Hinsicht letztbegründende Wirklichkeit gemeint ist, die wir aufgrund des jungen Alters unserer Kultur noch nicht begrifflich konkret ausformulieren könnten. *Robin Le Poidevins* Beitrag – „Playing the God Game" – analysiert die semantischen und metaphysischen Voraussetzungen unserer Rede von Gott und argumentiert, dass ein semantischer Agnostizismus religiöser Sprache, demzufolge wir uns des Urteils enthalten sollten, ob religiöse Aussagen kognitiven oder fiktionalen Gehalt haben, die plausibelste Position in Bezug auf religiöse Rede sei.

Die vierte Sektion trägt den Namen „Causal versus Non-Causal Accounts". Der Beitrag *Willem B. Drees'* – „The Divine as Ground of Existence" – argumentiert für die Plausibilität eines innerhalb der Grenzen des Naturalismus angesiedelten Gottesbegriffs, der Gott nicht als zeitlich erste Ursache der Existenz der Welt, sondern als allgegenwärtigen Grund des Seins der Welt sowie als unparteiischen und daher ethisch relevanten Beobachter der Geschicke des Universums deutet. *Buckareff* argumentiert in seinem Beitrag „Theological Realism, Divine Action, and Divine Location" für die These, dass die Annahme der Möglichkeit göttlichen Handelns in der Welt die Körperlichkeit Gottes impliziere und somit für ein pantheistisches oder ein panentheistisches Paradigma göttlichen Seins spräche, da jede Handlung die räumliche Lokalisierbarkeit des Handelnden

impliziere. *Hugh J. McCanns* Beitrag – „Free Will and the Mythology of Causation" – argumentiert hingegen, dass nur die Annahme eines immateriellen, ewigen und einfachen Gottes, dessen Schöpfungsakt sich auf die Erschaffung der Welt als Ganzer erstreckt, sowohl die Wirklichkeit unseres freien Willens als auch die Wirklichkeit göttlicher Vorsehung adäquat einfangen kann.

Die letzte Sektion trägt den Namen „Naturalism and Alternative Concepts". Der Artikel von *Emily Thomas* – „Samuel Alexander's Space-Time God" – analysiert die Position Alexanders und rechtfertigt sie als ein mit dem Naturalismus konsistentes Gottesmodell, demzufolge Gott diejenige Wirklichkeit sei, die durch eine Reihe von immer komplexeren Emergenzen am Ende der Entwicklung des Universums als Teil des Universums ins Sein kommen werde. *Eric Steinharts* Beitrag „On Religious Naturalism" versucht schließlich, allgemeine Strukturen verschiedener religiöser Bewegungen zu extrapolieren, die sich dem Naturalismus verpflichtet haben und das Universum oder Teile desgleichen als adäquate Gegenstände religiöser Verehrung identifizieren.

Der vorliegende Band ist jedem zu empfehlen, der einen Überblick über die gegenwärtige Debatte über das Wesen des Göttlichen, wie es aus der Sicht der analytischen Theologie methodisch erarbeitet wird, erlangen möchte. Obwohl jeder der Beiträge eine kritische Analyse verdient hätte, kann ich nur kurz zwei Punkte erwähnen, die sich in den Beiträgen finden lassen und gewissermaßen die Probleme und Herausforderungen der gegenwärtigen Diskussion benennen sowie ihren weiteren Verlauf systematisch bestimmen: 1. Das von den Hg.n genannte Ziel, global tragfähige und von einzelnen Offenbarungsreligionen unabhängige Konzeptionen Gottes zu erarbeiten, bleibt seltsam unbegründet und der Leser fragt sich nach dem philosophischen oder theologischen Mehrwert solcher Konzeptionen, der zumindest ohne eine ausführliche Konkretisierung der Probleme der monotheistischen Gotteskonzeptionen und ihres Offenbarungsglaubens nicht offensichtlich ist. 2. In vielen Beiträgen wird der Begriff Gottes und die Funktion dieses Begriffes in religiösen und philosophischen Kontexten nicht immer hinreichend analysiert und unterschieden, was zur Verdeckung wichtiger argumentativer und semantischer Strukturen führt. Einige der Beiträge verstehen dann auch den Gottesbegriff eher als Begriff einer wie auch immer gearteten philosophischen fundamentalen Wirklichkeit, die sich aus den zugrunde gelegten metaphysischen und naturwissenschaftlichen Annahmen ergibt, und der man sich rein mit den Mitteln der Vernunft nähern kann, während andere Beiträge eine solche Verwendung unter Bezug auf die religiöse Redeweise von Gott als inadäquat zurückweisen, da nicht jede Konzeption des ultimativen Grundes der Wirklichkeit beispielsweise eine Konzeption einer ansprechbaren und anbetungswürdigen Wirklichkeit ist.

In der weiteren Diskussion wird daher zu klären sein, welche Rolle der Begriff Gottes, wenn er nicht als Name verwendet wird, in metaphysischen Systemen spielen kann, unter Bezug auf welche Annahmen er gerechtfertigt werden kann, und welche existentielle Rolle ein Begriff Gottes für den je Einzelnen spielen darf.

Bochum Benedikt Paul Göcke

Moraltheologie / Sozialethik

„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?". Homosexualität und katholische Kirche, hg. v. Stephan Goertz. – Freiburg: Herder 2015. 448 S. (Katholizismus im Umbruch, 3), kt € 39,99 ISBN: 978–3–451–33273–9

Die beiden Bischofssynoden 2014 und 2015 über Ehe und Familie haben das Thema der Homosexualität zwar diskutiert, zur Enttäuschung vieler aber derart kontrovers, dass sich die Bischöfe letztlich auf keinen gemeinsamen Standpunkt einigen konnten; und auch im nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* werden lediglich die Familien in den Blick genommen, in denen homosexuelle Menschen leben, und zugleich die Differenz zwischen Ehe von Mann und Frau und homosexuellen Partnerschaften unterstrichen. Dennoch – die innerkirchliche Diskussion wird lebendig geführt, nicht zuletzt dank einer neuen wertschätzenden und nicht verurteilenden Haltung, die Papst Franziskus (der Titel des Bandes greift eine Interviewaussage von ihm auf) gegenüber homosexuellen Menschen wiederholt bezeugt hat. Ein wichtiger Diskussionsbeitrag ist der vom Mainzer Moraltheologen Stephan Goertz im Sommer 2015 (also zwischen den beiden Bischofssynoden) herausgegebene, hier zu besprechende Band.

Die neben der Einleitung insgesamt zwölf Beiträge sind in fünf Kap. gegliedert: exegetische Vergewisserung, human- und sozialwissenschaftliche Einblicke, theologisch-ethische Auseinandersetzung, sozialethische Herausforderungen sowie ein Ausblick.

In der Einleitung zeigt der Hg. *Stephan Goertz* den ambivalenten Umgang der Kirche mit homosexuellen Menschen auf: Einerseits wendet sie sich entschieden gegen deren Diskriminierung, andererseits spricht sie ihnen die Möglichkeit ab, ihre Sexualität auf eine menschliche Weise leben zu können. Die reale Gewalt und Diskriminierung gegen Homosexuelle werde hier auf einer symbolischen Ebene weitergeführt. Nach Goertz kann die Weiterentwicklung der kirchlichen Morallehre zur Homosexualität zu einem Erweis der Glaubwürdigkeit in der Verkündigung des Evangeliums werden, denn schließlich begegnet uns Christus auch im homosexuellen Menschen.

Die exegetische Vergewisserung nehmen *Thomas Hieke* (AT) und *Michael Theobald* (NT) vor. Beide Vf. zeigen anhand des heutigen Standes der Exegese der einschlägigen Bibelstellen auf, dass der Rekurs auf diese weder eine Verurteilung homosexueller Praxis noch die Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit von homosexuellen Menschen begründen kann. Die biblischen Autoren sehen die Sexualität nicht als Teil einer selbstverantwortlich zu gestaltenden personalen Identität, sondern als Aspekt von gesellschaftlichen Machtdiskursen und Herrschaftsbeziehungen, von denen her die praktizierte Sexualität beurteilt wird. Beide Exegeten sind überzeugt, dass auf dem Hintergrund der exegetischen Erkenntnisse die kirchliche Lehre über Homosexualität modifiziert werden muss, und plädieren für eine kirchliche Beheimatung unterschiedlicher personaler Identitäten und Orientierungen (Theobald mit Verweis auf Gal 3,28).

Der human- und sozialwissenschaftliche Teil wird mit einem Beitrag des Sexualmediziners *Hartmut A. G. Bosinski* eröffnet, worin er die biologische und psychologische Entwicklung der Geschlechtsidentität im Rahmen eines komplexen Schemas des biopsychosozialen Bedingungsgefüges menschlicher Individualentwicklung aufzeigt und dabei zwischen dem variablen Sexualverhalten und der Selbstdefinition einerseits und der sexuellen Orientierung andererseits unterscheidet, die einen stabilen Zug der Persönlichkeit darstellt. Bosinski vertritt die These, dass die sexuelle Orientierung biologisch prädisponiert sei und lediglich durch soziale Umweltfaktoren in ihrer konkreten Entwicklung und Ausgestaltung beeinflusst würde (eine These, die sexualwissenschaftlich zu überprüfen wäre). Er stellt Homosexualität (so der Titel des Beitrags) als „eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit" dar und betont, dass Sexualität von einem kommunikativen Ansatz her nicht auf die Genitalität reduziert werden darf, sondern Ausdruck der Liebes- und Paarfähigkeit ist, und zwar unabhängig von der sexuellen Orientierung. Die Sozialpsychologinnen *Melanie Caroline Steffens* und *Claudia Niedlich* bieten einen aktuellen Überblick über die Forschung zur Situation von Homosexuellen sowie über die Entwicklung der sozialen Akzeptanz von Homosexualität sowohl aus der Innen- als auch aus der Außenperspektive: Wie nehmen Betroffene selbst ihre Situation wahr und wie wird sie von der Gesellschaft wahrgenommen? Ein besonderes Augenmerk wird auf die Rolle der Religiosität und der Religionszugehörigkeit gelegt. Aufgezeigt wird die Entwicklung hin zu einer breiteren Akzeptanz von Homosexualität, die zugleich (in Bezug auf die katholische Kirche) mit einem schwindenden Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche einhergeht, und zwar sowohl von Betroffenen als auch von deren sozialem Umfeld, nämlich in dem Maß, wie dieses mit der Akzeptanz von Homosexualität zunehmend weniger Probleme hat.

Der theologisch-ethische Teil hat mit vier Beiträgen den größten Umfang. Der Fundamentaltheologe *Magnus Striet* kritisiert den lehramtlichen Rekurs auf die Schöpfungsordnung sowie das naturrechtliche Argument der biologischen Fortpflanzungsfähigkeit, womit Homosexualität seitens des Lehramtes als widernatürlich bzw. objektiv ungeordnet beurteilt wird. Er zeigt auf, dass das Lehramt die in weiten Teilen der Theologie mittlerweile mehr oder weniger offen vorgenommenen diesbezüglichen Korrekturen noch nicht rezipiert hat. Schließlich vertieft er den Aspekt der Sakramentalität und fragt, ob – ohne den Begriff der sakramentalen Ehe aufzugeben – nicht eine sakramentale Partnerschaft gedacht werden könne, wo immer Menschen sich frei füreinander entscheiden, einander lieben und sich dieser personale Freiheitsentwurf unter den Vorzeichen des Glaubens an einen Gott vollzieht, der menschliche Freiheit nicht nur akzeptiert, sondern vielmehr will. Kurskorrekturen vorzunehmen sei deshalb eine Aufgabe des Lehramtes, um jenem Gott gerecht zu werden, der sich auch in biblisch bezeugten Befreiungsprozessen von (normativer) Bevormundung offenbart. *Stephan Goertz* zeichnet sehr aufschlussreich in sechs Linien detailliert die Entwicklung der lehramtlichen Aussagen zur Homosexualität und der verwendeten Argumentationsstrukturen nach: „von der (1) traditionellen Verurteilung von *same sex behaviour* und (2) den Handbüchern der Moraltheologie, über (3) die ersten Differenzierungen in den fünfziger Jahren […] und (4) die Weiterführung seit den sechziger Jahren […] bis (5) hin zum Ansatz gerechter Liebe (Farley) und (6) die Haltung von Johannes Paul II. und Benedikt XVI." (232). Goertz zeigt auf, dass der Ansatz von M. Farley dem personalen Ansatz einer christlichen Sexualmoral entspricht, weil er dem Moralprinzip der sittlichen Autonomie folgt und den Anspruch der sexuellen Selbstbestimmung in das Prinzip der verantworteten Selbstbestimmung integriert. Daraus lassen sich Kriterien und Normen ableiten, die die in der lehramtlichen Position nach wie vor vorhandene scharfe Trennlinie zwischen sexueller Neigung und gelebter Sexualität überwinden können. Der Beitrag von *Todd A. Salzman* und *Michael G. Lawler* (kein Originalbeitrag, sondern ein übersetzter Auszug aus deren Buch *Sexual Ethics. A Theological Introduction*, Washington 2012) nimmt die Homosexualität unter der Perspektive der personalen Komplementarität in den Blick. Die US-amerikanischen Ethiker stellen ihr Modell einer holistisch verstandenen Komplementarität vor, in die die sexuelle Orientierung, die personalen und die biologischen Aspekte der Sexualität integriert sind. Der Soziologe *Michael Brinkschröder* zeigt (mit Rekurs auf die Diskurs- und Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe) den Zusammenhang zwischen theologischen Denkweisen (kultische Reinheit, Sodom-Apokalyptik, Naturrecht, Brautmystik und liberale Theologie) und dem Umgang mit Homosexualität in unterschiedlichen christlichen Konfessionen auf. Für die negative Beurteilung der Homosexualität in der römisch-katholischen Kirche sieht der Vf.

(was überraschen mag) weniger den naturrechtlichen Ansatz als vielmehr die neuplatonisch geprägte Brautmystik verantwortlich.

Im sozialethischen Teil stellt der Erfurter Moraltheologe *Josef Römelt* zunächst die gesetzliche Regelung der eingetragenen Partnerschaften in Deutschland dar und geht dann der Frage nach, ob die Anerkennung, dass die Ehe zwischen Mann und Frau mit ihrer durch nichts zu ersetzenden Offenheit für eigene Kinder aus humanökologischer Perspektive jene Lebensform familiärer Gemeinschaft ist, die rechtlich und sozial abgesichert und durch Privilegien bevorzugt werden soll, eine Diskriminierung anderer Lebensformen bedeutet und ob, umgekehrt, die rechtliche Absicherung der anderen Lebensformen die Familie als Gemeinschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern schwächen würde. Der Vf. resümiert seinen Beitrag in der rhetorischen Frage, ob es möglich sei, „dass die moderne Gesellschaft die Verschiedenartigkeit der Beziehungsformen respektiert, indem sie die besondere Stellung der verschiedengeschlechtlichen Ehe und Familie und ihre spezifische Bedeutung für die Gesellschaft bewusst hält" (350). Der Schweizer Ethiker *Alberto Bondolfi* stellt die rechtlichen Bedingungen von eingetragenen Lebenspartnerschaften in den verschiedenen Ländern Europas dar und vergleicht sie miteinander. Interessant ist die Form des in Frankreich möglichen „zivilen Solidaritätspakts", einer Form gesetzlich anerkannter Lebenspartnerschaft ohne sexuelle Konnotation, die mittlerweile häufiger geschlossen wird als die Ehe. Beim Festhalten an der Differenz von unterschiedlichen Lebensformen und bei allen Unterschieden in den konkreten rechtlichen Regelungen stellt der Wunsch nach rechtlicher Anerkennung und Regelung homosexueller Partnerschaften die theologische Ethik vor die Aufgabe, diesen Wunsch zu interpretieren und ethisch zu beurteilen. Der Wiener Moraltheologe *Gerhard Marschütz* geht auf die kontroverse Diskussion der gleichgeschlechtlichen Elternschaft ein. Er setzt sich dabei mit Studien über die Relevanz von hetero- oder homosexuellen Elternpaaren für das Wohlergehen von Kindern auseinander. Er argumentiert, dass de facto Kinder bei gleichgeschlechtlichen Paaren aufwachsen und dass die rechtliche Regelung von Adoption oder Pflegeschaft nicht das Wohl dieser Kinder gefährden, sondern deren rechtliche Situation absichern würde. Es sei nicht möglich, pauschal zu behaupten, dass „gleichgeschlechtliche Paare über keine geeignete Erziehungsfähigkeit verfügen würden oder das Kindeswohl allein durch das Fehlen der elterlichen Verschiedengeschlechtlichkeit gefährdet wäre" (408). Dennoch sei die Differenz zur verschiedengeschlechtlichen Partnerschaft mit ihrer natürlichen Potentialität von Elternschaft zu wahren. Deshalb sei die Frage von Adoption und Pflegeschaft ethisch anders zu beurteilen und gesetzlich zu regeln als die Öffnung medizinischer Reproduktionstechniken für homosexuelle Paare.

Das letzte Kap. „Ausblick" besteht aus einem Aufsatz wiederum von *Michael Brinkschröder* mit einer Analyse der Aussagen zur Homosexualität vor, während und nach der Bischofssynode 2014 mit den entsprechenden Texten *Instrumentum laboris*, *Zwischenrelatio* und *Relatio Synodi*. Er zeigt, wie sehr die Mehrheit der Bischöfe sich noch immer der Anerkennung sexueller Minderheiten verschließt und deshalb neue und konstruktive Akzente, die von einer grundsätzlichen Haltung der Wertschätzung gegenüber homosexuellen Menschen geprägt sind, letztlich doch wieder kassiert worden sind. Seine Hoffnung, die Synode 2015 würde Vermeidungsstrategien und Abwehrmechanismen überwinden und eine „*Dekade des Dialogs* zwischen der Kirche und Schwulen und Lesben ausrufen, in der beide Seiten zur persönlichen Begegnung eingeladen und die *Parrhesia* institutionalisiert und kultiviert wird" (443), hat sich leider nicht erfüllt. Das Postulat eines langfristig angelegten Dialogs bleibt deshalb nach wie vor aktuell.

Nicht zuletzt aus diesem Grund ist der Band empfehlens- und lesenswert. Er bietet eine umfassende theologisch-ethische Standortbestimmung und zeichnet sich durch seinen interdisziplinären Ansatz aus. Auch wenn, wie an den entsprechenden Stellen angedeutet wurde, an einige Beiträge (z. B. an jenen von Bosinski oder an den ersten von Brinkschröder) kritische Rückfragen zu stellen sind, zieht sich wie ein roter Faden durch die diversen Aufsätze, dass die bisherigen lehramtlichen Argumente sowohl biblisch als auch naturrechtlich-philosophisch nicht (mehr) stichhaltig sind, und dass nicht zuletzt humanwissenschaftliche Erkenntnisse zeigen, dass auch in einer homosexuellen Partnerschaft Sexualität als Ausdruck personaler Liebes- und Paarfähigkeit gelebt werden kann. Die Vf. zeigen die Verstrickung der negativen Bewertung der Homosexualität oder der Verurteilung praktizierter Homosexualität mit historisch und/oder philosophisch bedingten Denkstrukturen auf und liefern eine Fülle von überzeugenden Argumenten dafür, dass es an der Zeit ist, dass die Kirche ihre lehramtliche Position zur Homosexualität revidiert. Der Band macht deutlich, dass die Theologie hierfür bereits solide und konstruktive Vorarbeit geleistet hat, dass es aber noch eines intensiven, sachlichen und möglichst emotions- und angstfreien Dialogs bedarf, um sie für die lehramtliche Position fruchtbar zu machen. Es ist verständlich, dass die Vf. vorwiegend Europa, besonders den deutschsprachigen Raum im Blick hatten; es wäre aber interessant gewesen, in wenigstens einem Beitrag die Situation und Diskussion in den unterschiedlichen Regionen weltweit darzustellen und zu thematisieren, besteht (wie nicht zuletzt die beiden Bischofssynoden deutlich gemacht haben) eine Schwierigkeit der innerkirchlichen Debatte gerade in den diesbezüglichen „kulturellen Ungleichzeitigkeiten".

Brixen Martin M. Lintner

Kuzmicki, Tadeusz: **Umkehr und Grundentscheidung**. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch. – Regensburg: Pustet 2015. 422 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 6), kt € 44,00 ISBN: 978–3–7917–2675–5

Das vorliegende Buch ist die gedruckte Fassung einer Diss., die an der Theol. Fak. Paderborn am Lehrstuhl für Moraltheologie entstand. Gegenstand bildet die Kategorie der *optio fundamentalis*, der sog. „Grundentscheidung", die der moraltheologischen Reflexion dazu dient, das Handeln in seiner Ganzheit und Einheit im Unterschied zu einzelnen Handlungstypen in ihren spezifischen Objektbezügen zu beschreiben. Was dabei in den Blick gerät, ist also nichts Geringeres als die menschliche Person, und zwar unter dem Gesichtspunkt eines Tuns, in dem sie sich als Ganze thematisch wird. Damit stehen die Überlegungen des Buches in einer breiten philosophischen Tradition, berühren sich etwa mit dem, was in der existenzphilosophischen und phänomenologischen Theoriebildung als Entwurfscharakter des Daseins (Heidegger) oder als Initialentwurf der Existenz (Sartre) bezeichnet wird.

Die Auseinandersetzung mit derartigen philosophischen Denkprogrammen steht hier allerdings nicht im Zentrum, von Interesse ist vielmehr die Fassung der Kategorie in der katholischen und evangelischen Theologie. In dieser ökumenischen Ausweitung des Themas sieht der Vf. den entscheidenden Beitrag seiner Arbeit, wobei es mit ihr nicht sein Bewenden hat. Mit der ersten fundamentalethisch-ökumenischen Untersuchungsperspektive ist vielmehr eine zweite eng verwoben. Sie besteht in der Klärung der Frage nach den konkreten Ausdrucksformen, die die *optio fundamentalis* in der Frömmigkeitspraxis annehmen kann. In diesem Zusammenhang konzentriert sich der Vf. auf die Beichte; aus katholischer Sicht ein Sakrament, aus evangelischer Sicht eine im Priestertum aller Getauften verankerte Praxis, die in der praktisch-theologischen Reflexion der Gegenwart wieder verstärkt ins Bewusstsein tritt. Für das Profil des Gesamtprogramms bedeutet diese Konkretion: Ausgehend von der Frage nach demjenigen Tun, dem es um das *Ganze* des menschlichen Personseins geht, gerät nun eine *einzelne* Handlungs*art* in den Blick. Dabei ist entscheidend, dass für die Letztere nicht ihr umweltbezogener Objektbezug typisch ist, sondern ihre Eigenart, *als* einzelne die Charakteristik der *optio fundamentalis* zumindest annähernd abbilden zu können. Dafür scheint sich die Institution der Beichte zu eignen, da es in ihr nur vordergründig um konkrete Objektbezüge des Handelns geht. In letzter Konsequenz steht in ihr der/die Handelnde als solches zur Debatte. Soviel möchte ich zur Programmatik des Buches sagen. Es bleibt zu erwähnen, dass sich der Vf. mit ihr gegenüber zwei prominenten Thesen abgrenzen möchte: Der These, die breite Diskussion um die *optio fundamentalis* sei forschungsgeschichtlich zu einem Ende gelangt, und der These, die evangelische Theologie sei von einer Diskussion dieser Kategorie bzw. der Sache, die sie meint, gänzlich unbenommen. Eine knappe Durchführungsskizze wird zeigen, wie diese Abgrenzungsthese *materialiter* entfaltet wird.

Die Gedankenführung des Buches ist in fünf Teile gegliedert, ihnen sind eine Einleitung voran- und ein gut gegliedertes Literaturverzeichnis nachgestellt. Im ersten Teil wird die „Ideengeschichte der *optio fundamentalis*" (34–124) unter Berücksichtigung von Kierkegaard, Blondel und Rahner rekonstruiert. Die Anordnung dieser Autoren ist nicht zufällig; sie folgt selbst einem Hinweis Rahners, der im Subjektivitätsdenken Kierkegaards und in Blondels Theorie der *action* die Grundlagen für die moderne Bestimmung der *optio fundamentalis* ausmacht. Dieses Vorgehen verbindet der Vf. mit der Hoffnung, dass der Ausgang bei Kierkegaard zugleich ökumenische Anknüpfungspunkte bereitstelle. Ein entscheidendes Ergebnis der Rekonstruktion besteht schließlich im Aufweis von Motiven Ignatianischer Spiritualität bei den einzelnen Denkern. Eine These, die mit Blick auf Blondel und Rahner direkt überzeugt, mit Blick auf Kierkegaard freilich etwas überraschen mag. Wie immer man dieses Ergebnis einschätzt, der Vf. nimmt es jedenfalls zum Anlass, das zweite Kap. einer eingehenden Analyse des Ignatianischen Exerzitienbuchs zu widmen (125–170). Die dort entwickelte Methode, so die These, leite den Menschen an, seine auf Gott ausgerichtete Lebensentscheidung in der Umkehr (Beichte) zu konkretisieren. So gesehen werden die Ignatianischen Einsichten in gewisser Weise zum Paradigma erklärt.

Das dritte Kap. springt vom Exerzitienbuch zur Interpretation des Konzeptes der *optio fundamentalis* in der katholischen Moraltheologie (171–283), das vierte Kap. schließt daran an, wird jedoch vorsichtig als „Spurensuche" (284) nach jenem Konzept in der evangelischen Theologie bezeichnet (284–380). Dabei werden einerseits die Positionen von Häring und Demmer, andererseits diejenigen von Ebeling, Pannenberg und Zimmerling analysiert, wobei jeder Ansatz mit Überlegungen zur „ökumenischen Methode" des jeweiligen Autors beginnt. Unter welchen Gesichtspunkten findet die Auswahl statt? Häring steht mit seiner Erikson-Rezeption einerseits für die humanwissenschaftliche Öffnung der Moraltheologie, andererseits wird insbes. die sich bei ihm findende „Verdichtung der *optio fundamentalis* in der Beichte" (210) hervorgehoben; an Demmer interessiert die solide fundamentalethische Klärung des Konzeptes, insbes. die

Verhältnisbestimmung zwischen Grund- und Lebensentscheidung. Bei den Autoren evangelisch-theologischer Provenienz erkennt der Vf. zwar keine explizite Auseinandersetzung mit der Tradition der *optio fundamentalis*, sieht aber in Ebelings Hermeneutik der „Grundsituation" des Menschen vor Gott und in Pannenbergs umfassenden Überlegungen zur Identität der Sache nach vergleichbare Theoriestücke. Bei Zimmerling interessieren dann weniger anthropologisch-ethische Grundfragen als vielmehr das Bemühen um eine – Ignatianische Einsichten aufnehmende – integrative evangelische Spiritualität unter Einschluss der Beichtpraxis. Spätestens an dieser Stelle scheinen kontroverstheologische Fragen gänzlich ausgeklammert zu werden und sich alles in Wohlgefallen aufzulösen. Das stimmt allerdings nicht ganz, wie die Kritik des Vf.s an der u. a. bei Ebeling zentral gestellten Unterscheidung zwischen Substanz- und Relationsontologie zeigt: Diese Unterscheidung sei letztlich einem tiefgreifenden Missverständnis der aristotelischen Verhältnisbestimmung von Substanz und Akzidenz geschuldet, könne daher auch nicht, wie gerne behauptet, als unhintergehbar angesehen werden. Die Arbeit schließt im fünften Kap. mit einer ökumenisch orientierten Auswertung der voranstehenden Analysen, in der die verschiedenen Aspekte der *optio fundamentalis* in der Einheit ihres Gottesbezugs zusammengedacht werden (381–396).

Der Rez. hat das Buch mit großem Interesse und Gewinn gelesen. Es steckt ein breites Theoriespektrum ab, in dem z. T. sehr unterschiedliche philosophische und theologische Grundmodelle in einer einheitlichen Fragerichtung konstruktiv untersucht werden. Inhaltlich ist das gut gelungen. In einer evangelisch-theologischen Lektüreperspektive ist neben der Rekonstruktion von Häring und Demmer gerade auch die Interpretation der evangelischen Positionen interessant. Dabei wundert die Kritik an Ebeling natürlich ebenso wenig wie die Hochschätzung von Pannenbergs Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Philosophie oder von Zimmerlings integrativem Spiritualitätskonzept. Mit zwei kritischen Bemerkungen möchte ich schließen: (1) Der Einschätzung des Rez.en zufolge fallen im Gesamtrahmen der Arbeit die Interpretationsleistungen von Kap. 3 und 4 besonders stark, die Einstiegsanalysen von Kierkegaard und Blondel hingegen vergleichsweise schwach und sprachlich unscharf aus. Letzteres könnte daran liegen, dass beide Autoren nicht konsequent von ihren philosophischen Prämissen aus interpretiert, sondern vorschnell auf die theologische Thematik festgelegt werden. (2) Was die innere Systematik der Untersuchung angeht, steht für den Vf. die ökumenische Perspektive deutlich im Vordergrund. Diese stellt er gleich zu Beginn als die entscheidende „methodische Vorgehensweise" (15) der Arbeit vor. Das leuchtet ein, weckt aber zugleich die Nachfrage, was darunter genau verstanden wird. Da Ökumene nämlich nicht gleich Ökumene ist, hätte der Rez. gerne mehr über das Ökumeneverständnis erfahren, das als normativer Leithorizont der Arbeit fungiert. Neben einigen randständigen Annahmen (19) finden sich hierzu allerdings wenig aufschlussreiche Aussagen. Diese Nachfrage führt zu dem, was der Rez. als Hauptschwierigkeit des gewählten Vorgehens erachtet: Es werden Positionen miteinander unter der Perspektive der Ökumene verglichen, deren fundamentaltheologische Ansätze und infolge deren Ökumeneverständnisse sich teilweise stark voneinander unterscheiden. Diese Unterschiede sind im Fortgang der Lektüre für die Leser/innen zwar erkennbar, der *kritische Metadiskurs* fällt allerdings weitgehend aus (Ausnahme: Ontologie-Debatte). Zumindest in dieser Hinsicht hält der Rez. das systematisch-theologische Profil dieser inhaltlich ertragreichen Arbeit für unterbestimmt.

Hamburg Christoph Seibert

Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge, hg. v. Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising. – Ostfildern: Grünewald 2013. 116 S., kt € 14,99 ISBN: 978–3–7867–2983–9

Liest man die Einführung dieses kleinen Sammelbandes zur Notfallseelsorge, der aus einer Initiative der Notfallseelsorge in den bayerischen Diözesen in Kooperation mit dem Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising entstanden ist, könnte man annehmen, dass hier genau das geleistet wird, was bei manch anderen Bänden zur Thematik fehlt: theologische Vergewisserungen. Unter Verweis darauf, dass die Notfallseelsorge inzwischen bereits flächendeckend in den deutschen Diözesen implementiert worden ist, und dass bereits nicht nur viel inhaltliches Know-how, z. B. aus der Psychotraumatologieforschung, in die Notfallseelsorge rezipiert worden ist, sondern auch entsprechende Qualifizierungskurse für Notfallseelsorger/innen entwickelt worden sind, wird ausdrücklich hervorgehoben, dass weder eine Darstellung der Notfallseelsorge vor Ort noch strukturelle Überlegungen zur Notfallseelsorge anvisiert sind. Angestrebt wird vielmehr eine theologische Rück-Vergewisserung im Sinne einer (Neu-) Verwurzelung in der Botschaft Jesu Christi. Obgleich der Buchtitel *Wo Worte Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge* suggerieren könnte, dass Leser/innen sich über den konkreten Einsatzort und die konkrete Tätigkeit der Notfallseelsorge informieren können, werden ihnen fast ausschließlich theologische Grundsatzüberlegungen geboten. Interessanterweise jedoch nicht von ausgewiesenen katholischen, evangelischen, jüdischen und islamischen Seelsorgetheoretiker/inne/n, sondern von ausschließlich katholischen Dogmatikern (Wolfgang Beinert, Erwin Dirscherl), Exegeten (Walter Kirchschläger, Bernhard Klinger) und einem Religionspädagogen (Ulrich Kropač).

Folgende fünf theologische Beiträge werden unverbunden und unkommentiert nebeneinandergestellt: 1. Ein atl. Beitrag *Bernhard Klingers* („‚Sie findet sich nicht in der Lebenden Land' [Ijob 28,13b] – Zur Relevanz des Buches Ijob für die Arbeit der Notfallseelsorge"). Einer ausführlichen Analyse der Bibelstelle folgt eine kurze Schlussfolgerung für die Rolle des Notfallseelsorgers, die in der Aussage gipfelt: „Er bereitet der Begegnung mit Gott den Boden. Dies kann er aber nur, weil er darum weiß, dass die Einsicht in die Frage nach dem Leiden sich nicht ‚in der Lebenden Land' (Ijob 28,13b) finden lässt." (36) 2. Ein ntl. Beitrag *Walter Kirchschlägers* („Er sah ihn und ging ‚nicht' vorüber. Über die Zuwendung Jesu von Nazaret zu Menschen in Not"). Auf der Basis der Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter wird das Hinschauen, das Zuhören, das Zusprechen, das Sich-Verständigen auch ohne Worte, das Zupacken und das Nicht-Urteilen als Kriteriologie jesuanischen Handelns herausgestellt. Schlussfolgerungen für die Notfallseelsorge werden nicht gezogen. 3. Es folgt ein Beitrag des Dogmatikers *Erwin Dirscherl* („Der Not des Anderen ausgesetzt – gewagte Zeit zwischen Leben und Tod"). Unter Bezugnahme auf die Tätigkeit von Notfallseelsorger/inne/n werden biblische und philosophische Überlegungen zu den Phänomenen „Unterbrechung", „Unmittelbarkeit" und „Verheißung" vorgelegt, wobei abschließend geschlussfolgert wird: „Was gibt den Menschen den Mut, die Kraft und die Hoffnung, mit dem Rücken den Weg in eine offene Zukunft zu wagen und sich auf Gott und den Anderen zu verlassen? Es sind die Verheißungen, von denen die Bibel Zeugnis ablegt und die uns erinnert werden, wenn wir das Wort Gottes hören, das zwischen uns geschieht." (69) 4. Ohne Bezugnahme auf die Notfallseelsorge bietet *Wolfgang Beinert* („Der liebe Tod – Der Liebe Tod") ausführliche Überlegungen zur christlichen Eschatologie, wobei er mit folgender Schlussfolgerung endet: „Weil der Tod durch die Liebe Tod verwandelt worden ist, ist er nicht lieber Tod, nein, das doch nicht, aber der Liebe letztes Zeichen, das wir wahrnehmen können." (86) Das Buch schließt mit einem religionspädagogischen Beitrag *Ulrich Kropačs* („Notfallseelsorge bei traumatisierten Kindern. Überlegungen aus religionspädagogischer und pastoraler Perspektive"). Auf der Basis grundlegender Überlegungen zum Kind-Sein, kindlichen Erfahrungen und Traumata, werden folgende Grundsätze für eine Notfallseelsorge mit traumatisierten Kindern aufgestellt: „Starke Helferinnen und Helfer"; „Präsenz zeigen"; „Sicherheit und Geborgenheit vermitteln"; „Klare und altersgemäße Informationen geben"; „Artikulationsmöglichkeiten schaffen"; „Handlungsräume eröffnen"; „Den Reichtum der religiösen Tradition anbieten"; „Erinnern ermöglichen". Abschließend wird die These aufgestellt: „Notfallseelsorge ist Dienst im Sinne Jesu. Das aber heißt: Sie ist zutiefst Gottesdienst." (112)

Alle Beiträge weisen interessante, sicherlich auch kontrovers diskutierbare theologische Facetten auf, die durchaus Bedeutung für eine zeitgemäße Notfallseelsorge haben können. Dennoch ist zu konstatieren: Der Sammelband bietet weder eine sich stringent aus dem christlichen Gottes- und Menschenbild abgeleitete theologische Begründung christlicher Notfallseelsorge noch wird ersichtlich, welche Inhalte und Zielsetzungen eine spezifisch christliche Notfallseelsorge auszeichnen. Der selbstgesteckten Zielsetzung, Notfallseelsorge theologisch zu verankern, ist somit leider nicht Genüge getan.

Vallendar Doris Nauer

Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West, hg. v. Vasilios N. Makrides / Jennifer Wasmuth / Stefan Kube. – Frankfurt: Lang 2016. 218 S. (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, 11), geb. € 52,95 ISBN: 978–3–631–62580–4

This collection of 14 essays reflects a 2010 conference in Erfurt devoted to the theme that provides the volume's title. The value of the collection has only been slightly undercut by the cascading impact of geopolitical events since that time in which the Russian Orthodox Church (ROC) has been involved—the annexation of Crimea, the clandestine support of separatists in Ukraine, the self-identified role as protector of the persecuted Orthodox in the Middle East, and the non-participation of the Russian, Georgian, and Bulgarian churches in the Pan-Orthodox Council held in June, 2016 on the island of Crete.

An introduction by the three editors sets the context for the European discussion of Christianity and human rights in Europe up to the time of the 2010 conference. The compatibility of specifically Christian assessments of individual human rights with increasingly secular social and political changes in western Europe has provoked well-known and sharp reactions in the former Eastern Bloc where, led especially by the voice of the ROC, a defense of "traditional" family and

moral/ethical structures and values emerged a scant two years before the convening of the conference. Not surprisingly, therefore, when the various authors comment upon the Orthodox assessment of human rights, it is the position of the ROC articulated in the 2008 document *The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* that dominates the conversation.

The essays take up various aspects of the central question—whether a unified Christian perspective on human rights exists, or, as some have asserted, to the contrary, whether a considerable tension characterizes "western" versus "eastern" Christian and secular notions of what it means to be "human" and hence, what "rights" can or should be attributed to the individual human person. Although the conference did not take up specifically the question of how non-European cultures and societies can, or should relate to what has been a predominantly western European evolution of the notion of human rights, that question does surface with regard to the Orthodox. Here, the historic ambivalence of Russia in particular—whether it sees itself as part of a "western" theological and cultural tradition—or prefers to distance itself by invoking the notion of a peculiarly "eastern" Christianity—continues to reverberate through these discussions.

Of the 14 essays, the first seven focus particularly upon the varying aspects of how human rights are regarded in the ROC's 2008 statement. *Kristina Stoeckl's* commentary on the 2008 ROC document is still valuable—especially for those not entirely comfortable in the English language—but now expanded and more elaborately argued in her superb 2014 book *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. The Ukrainian priest-scholar *Cyril Hovorun* recapitulates his own work on the part of the 2008 ROC statement dealing with the theological teaching that stressed the inherent dignity of a human "nature" but pointed out that humans are capable of making wrong choices that undercut and compromise the fullness of that dignity toward which they are called to strive and realize with God's grace. The single essay by *Grigore Mihai-Dumitru* provides a different perspective by arguing that in the Romanian Orthodox context, no official position on the question of human rights has been forthcoming from that church's authorities. Nonetheless, on sensitive ethical questions such as abortion, or the European removal of crucifixes from classrooms, while Romanian theologians have taken a somewhat more pragmatic stance than their Russian counterparts, they still rely upon the ROC's statements as (perhaps) reflective of "the" Orthodox position on controverted questions of "rights" (138). Moreover, the inability to distance the church from the national-political identity of Romanians suggests that they encounter the same difficulty as have the Russian Orthodox. *Jennifer Wasmuth's* analysis of the relatively underdeveloped social teaching of the ROC attempts to argue that the 2008 document should be read as directed internally—to believing Russian Orthodox laity and clergy—and hence has a less political direction or purpose to it despite its clear posture of distancing the ROC's teaching from the baneful influences of both the secular, and a non-Orthodox Christian West. *Stefan Tobler's* essay picks up this problematic dimension of the ROC document from the Evangelical Lutheran perspective, and while finding some points of convergence between the ROC statement and Lutheran views of human rights, can only hope that a defense of pluralism and freedom of opinion defended by Christians in the West for some time will not be impossible to reconcile with the demands made by the ROC. That Church's notions of human rights now appear focused on those rights that can be tolerated in a state the Orthodox would find acceptable, rights that reflect the values of the majority of the populace. That position again inevitably raises the specter of the Russian Orthodox Patriarchate's apparent inability to see itself as called—at least in part—to be a voice of prophetic witness in the Russian State that includes the obligation to criticize "majority" views when these directly contravene the rights to liberty of conscience among the non-Orthodox. The stark difference between the *Universal Declaration of Human Rights* endorsement of individual autonomy and the consequent defense of pluralist societies and the attitudes and judgments evident in the 2008 ROC document receive precise and uncompromising analysis in *Regula Zwahlen's* contribution. The odd dissonance created by the ROC's apparent endorsement of freedom of religion and conscience in order to promote its influence in the Council of Europe when seen in the increasingly repressive posture taken within Russia against non-Orthodox groups provides *Katja Richters* with her perceptive analysis of this phenomenon, one taken up in detail in Stoeckl's 2014 monograph. *Alfons Brüning* offers a different and useful historical context for understanding the evolution of human rights approaches in Russia. He analyzes two different generations of Orthodox priests beginning with the "dissident priests" of the late Soviet era and the younger priests who came of age as the Soviet Union collapsed and who protested the restrictions placed on non-Orthodox religions and the preferential treatment afforded to the Orthodox Church. That approach cost Father Veniamin Novik his teaching position and marginalized his efforts to draw upon the legacy of Vladimir Solovjev and Nikolaj Berdjaev to argue that Russia has at its disposal a neglected tradition that would tie freedom and equality together as integral aspects of a genuinely Christian understanding of what it means to be human (114ff).

As the editors point out, the legal-political nature of discussions of human rights have flowed naturally from the 1948 United Nations Declaration as well as from the 1950 European Convention (19). But the Orthodox churches struggle to weave a positive engagement with those developments into their own "narrative" of grappling with difficult questions of pluralism, secular values and conflicting cultures. Despite the western European origin of the modern engagement with human rights, such challenges presented in a world linked by international communications networks and individual capacities for reporting and sharing of information are now functionally global, and not specifically western European.

The contributors who chose to highlight both Catholic and Evangelical Protestant struggles to come to terms with human rights offer useful contrasts with how the Orthodox (at least the Russian and Romanian examples treated here) have to date reacted to the challenge. Both *Ingeborg Gabriel's* assessment of how Catholicism since Vatican II has come to affirm human rights, as well as *Lukasz Fajfer's* analysis of the Church's role in Poland suggest both the partial success of Catholicism in coming to affirm the importance of human rights, but ironically as well, the declining influence of Catholicism even in nation states where its influence was once unquestioned. *Hans Ulrich's* analysis from the Protestant perspective understandably draws on the lessons from National Socialist Germany's past, and invokes the importance of the 1934 Barmen Declaration to reaffirm that no notion of law or "rights" advanced by a particular people or state can be given equal status with the law of God. For Ulrich, the protection of the worth of the person lies in a concrete engagement with an "ethics of legal praxis"—in other words, seeing how institutions, laws, declarations do or do not measure up to a standard of *iustitia civilis* (186) created by a "Christian ethos". That ethos demands that all claims of power or law-giving be subjected to a higher standard of accountability that points to the "right of the neighbor" and is grounded in Christian worship. Such worship acknowledges the personal encounter with God who affirms that humans are not "merely" human but "citizens with the saints and members of the household of God" (Eph. 2,19f).

That same insistence upon the importance of the "political" as the unavoidable theater in which to see what practical value the term "human rights" can demonstrate characterizes *Evert van der Zweerde's* intriguing contribution. Because human rights are always open to abuse and are fragile, van der Zweerde reprises in part his attempt in a previous essay to encourage a new understanding of the 1948 United Nations document that would now read "The Human Declaration of Universal Rights." By making this suggestion, he intends to highlight the importance of sharpening a critical investigation of the relationship between human rights language as it has developed since 1948 and especially its relationship to religion. Van der Zweerde concludes that an apparently unbridgeable gulf separates the Orthodox understanding of human dignity from that of the West (199) by pointing (as does Hovorun's explication—cf. above) that the "image and likeness" in which humans are created remains for the Orthodox an unfinished icon, and hence grounding notions of human rights in "image and likeness" language does not necessarily bridge the different implications drawn by western Christians about that grounding, and what the Orthodox make of it. Those "outside" religion who have now grounded the "givenness" of human rights in a belief in the "sacredness" of "humanity" (205) encapsulates the error the Orthodox have tended to trace back to the secularization of the natural law tradition as it had developed in medieval Catholicism.

If, however, as van der Zweerde wants to argue we all accept that there is no such thing as a "given" human nature (209) then it follows that "no man has a given right to have rights" (210) and only by keeping this in mind can humans remind themselves of how fragile notions of dignity and "rights" are in the real world of the political. Rights remain for him both "empirical" in the form of declarations but also "performative"—and hence, the manner in which the ROC's understanding of human rights is, or is not connected to a "Human Declaration of Universal Rights" depends on what consequences the ROC decides to act upon as a result of its very human "declaring."

If any small criticism can be offered regarding the value of this insightful collection of essays it must be, from the perspective of a non-European, that in order to assess "Orthodox" views of human rights, Greek, Arabic, Bulgarian, Georgian, Ukrainian, and Serbian voices surely will have to be identified for any further elaboration of the discussion of "Orthodox" views of human rights in Europe. Despite attempts on the part of some Russian, Greek, Georgian, or Bulgarian Orthodox to distance themselves from the identification with Europe and "the West," those voices do not speak for all—perhaps not even for most—Orthodox Christians. A more aggressively "pluralistic" approach to a new round of discussions about human rights and the particular approaches of the Orthodox to Christianity in Europe would appear to be a necessary next step.

University Park, PA Anthony G. Roeber

Gabriel, Karl / **Spieß**, Christian / **Winkler**, Katja: **Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?** Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche. – Paderborn: Schöningh 2015. 324 S. (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, 2), pb. € 36,90 ISBN: 978–3–506–77405–7

Das Buch ist Ergebnis ausgreifender Studien, die die Vf. im Rahmen eines Forschungsprojekts zum Gewaltverzicht religiöser Traditionen an der Univ. Münster durchführten. Seine Leitfrage: Wie kam die Kirche dazu, die Religionsfreiheit zu ihrer eigenen Sache zu machen und damit einen Paradigmenwechsel in ihrem Selbstverständnis einzulei-

ten? Wie war es ihr möglich, sich an die gesellschaftlichen Realitäten der Moderne anzupassen?

Das Konzilsdokument *Dignitatis humanae* hat eine lange Vorgeschichte. Deren Rekonstruktion ist das Anliegen der Vf. Diese verlangt eine Methodik, die bewusst verschiedene Erkenntnisperspektiven einnimmt; hinter dem Wort „Katholizismus" verbirgt sich ein differenzierter spannungsreicher Sinnzusammenhang.

Die theologisch-anthropologische Aussage des auf dem Konzil heftig diskutierten, 1965 proklamierten Textes lautet: Wenn jeder Mensch seinen Glauben an Gott selbst zu verantworten hat, dann ist die garantierte Religionsfreiheit dazu die Bedingung. Ihre Anerkennung impliziert deshalb auch die des liberalen Verfassungsstaates. Das war brisant – die Kirche hatte im 19. bis in die Mitte des 20. Jh.s die säkulare Fassung der Menschenrechte und den politischen Liberalismus vehement abgelehnt. Damit hatte sie sich ins Abseits laviert.

Der moderne weltanschaulich neutrale Staat ist der Garant für die Koexistenz einer Vielfalt von religiösen Weltanschauungen, Denominationen und individuellen Sinnkonzepten. Darüber besteht heute ein breiter Konsens. Von diesem bürgerlichen Staatsverständnis war die Kirche weit entfernt. Sie hatte sich technisch durch den Aufbau einer schlagkräftigen Großorganisation mit der veränderten Zeitlage arrangiert, ideologisch dagegen scharf abgegrenzt. Nur dort insistierte sie auf der Freiheit religiösen Bekennens von staatlicher Bevormundung, wo sie eine gesellschaftliche Minderheit präsentierte, lehnte religiöse Toleranz aber ab, wo sie sich als dominierende Macht behauptete. Die Argumentation erfolgte aus auf Eigennutz bedachten strategischen Erwägungen. Als essentielles Menschenrecht wird die Religionsfreiheit erst in der Enzyklika *Pacem in terris* begriffen.

Wie wurde ihre Anerkennung durch das Konzil in der nachkonziliaren theologischen Diskussion beurteilt? Konservativ argumentierte etwa A. F. Utz: Die Konzilserklärung gilt ihm noch als bloße Entfaltung des *depositum fidei*. Die in den kirchlichen Dokumenten genannten Menschenrechte hätten mit der rationalistischen Naturrechtstheorie, aus deren Tradition die Menschenrechtserklärung der UN herkünftig sei, nichts zu tun – eine These, die völlig verdrängt, dass in *Dignitatis humanae* ausdrücklich Bezug auf die politische Philosophie der Moderne genommen wird.

Walter Kasper dagegen suchte zu vermitteln; neben einer Säkularisierung, die als illegitim zu gelten habe, sei auch eine christlich legitime Säkularisierung auszumachen, die mit der kirchlichen Würdigung der Autonomie des Menschen sehr wohl übereinkomme.

Dass die kirchliche Akzeptanz der modernen Menschenrechte v. a. eine kollektive Lerngeschichte ist, die als das Gesamt des kirchlichen Lebens und seine Individualisierungen durchdringender Prozess darzustellen ist, ist der Ansatz Rudolf Uertz'. Seine historisch-soziologischen Arbeiten verweisen auf die Erfahrungen, die während des 19. Jh.s die organisierte kirchliche Basis mit den modernen demokratischen Parteien machte. Die Nötigung, sich vom Zeitgeist zu distanzieren, führte zugleich zu einem Verständnis der Anliegen der „Gegner" und damit zu einem Mentalitätswandel – katholische Laienbewegungen wie Arbeitervereine, Gewerkschaftsbewegungen, Parteien und Verbände werden demokratiefreundlich. In dieser Perspektive zeigt Kirche von unten die Fähigkeit, mit den säkularen gesellschaftlichen Mächten Kommunikationen herzustellen und mit ihnen Schritt zu halten.

Die neuscholastisch geprägten Päpste indessen waren zu einer Annäherung an moderne gesellschaftliche Positionen nicht bereit. Individualismus und Pluralismus waren für die katholische Gesellschaftslehre nicht akzeptabel. Zwischen dieser kompromisslosen Haltung und den Anforderungen der politischen Realität suchte im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik die Zentrumspartei zu vermitteln. Nach 1945 orientierten sich die frühen Programme der CDU an christlichen Grundnormen, deren Geltungsanspruch weit über die engen Grenzen der kirchlichen Institution hinausgriffen. Spannungen zwischen einer selbstgefälligen Amtskirche und dem politischen Katholizismus blieben nicht aus.

Das Vatikanum II wäre demnach Resultat einer langen, von Laien durchexperimentierten Erfahrungsgeschichte. Die „kopernikanische Wende" (E.-W. Böckenförde) fällt nicht vom Himmel. Zudem wird in den Jahren vor dem Konzil der Modernisierungsdruck von außen derart massiv, dass eine konfrontative Haltung nicht mehr durchzuhalten war. Nicht nur werden die zum Schutz der Menschenrechte erforderlichen völkerrechtlichen Instrumente und internationalen Institutionen geschaffen. Auch der Kalte Krieg und der Kampf um die rechte Weltanschauung zwingen zur Stellungnahme. Der Liberalismus in seiner amerikanischen, religionsfreundlichen Version gewann durch die Fürsprache der US-Bischöfe an Sympathien. Die Leitworte Demokratie, Pluralismus und Religionsfreiheit boten eine klare Alternative zum Kommunismus.

Der Band zeigt eindrucksvoll die umfassende Gelehrsamkeit der Vf. und ihre nicht nachlassende Entdeckerfreude. Die Fülle der angesprochenen Aspekte ist für den Leser zunächst überwältigend. Es geht eben nicht um eine separierte, monochrome und einlinige Kirchen- oder Dogmengeschichte, sondern um ein Verständnis des Zusammenhangs des kirchlichen Systems und seiner säkularen Umwelten unter dem Leitthema der Menschenrechte, zugespitzt auf das Recht der Religionsfreiheit: Wie kann Kirche sich, ohne an Substanz zu verlieren, kritisch affirmativ auf die Gegebenheiten der Moderne einlassen? Die Forschungsresultate zeigen, dass Kirche nicht mit der neuscholastischen modernitätsfeindlichen Doktrin gleichzusetzen ist, sondern dass ihr auf theoretischer wie praktischer Ebene eine Fülle von Traditionen eignet, die auf ihre Weise die Herausforderungen der Moderne wahrgenommen und je nach ihren Möglichkeiten bewältigt haben. Das Aggiornamento des Konzils hat die Kraft dieser Traditionen hinter sich. Der Vermittlungsfähigkeit der Kirche entspricht auf der anderen Seite die der modernen Welt, die in den Menschenrechten und den an ihnen orientierten Institutionen die Religionsfeindschaft des Liberalismus und Materialismus überwunden hat, die die politisch-ethischen Vorleistungen des kirchlichen und religiösen Lebens durchaus zu würdigen weiß. Die Analyse der gegenwärtigen – postkonziliaren – Gesellschaft mit ihrem religiösen Pluralismus und dem daraus entstehenden Kommunikations- und Kooperationsbedarf macht klar, wie kontraproduktiv sterile kirchliche Positionen waren und sind.

Der stilistisch klare – in der Gedankenführung gewundene – Text ist wissenschaftlich anspruchsvoll und verlangt eine geduldige Lektüre. Es braucht eben seine Zeit, bis sich in der Vorstellung des Lesers die komplexe Methodik und die durch sie erschlossenen Materien zu einem Gesamttableau fügen, aus dem er das für ihn Wichtige herauszugreifen hat. Die Mühe wird belohnt. Wenn man als Christ von den Menschenrechten redet, kann man das mit guten christlichen Gründen tun. Für die Religionsfreiheit einzutreten – z. B. des Islam – ist keine nur subjektive oder pragmatische Entscheidung, sondern eine selbstverständliche Konsequenz des Glaubens.

Würzburg Gerhard Droesser

Religionswissenschaft

Koch, Anne: **Religionsökonomie**. Eine Einführung. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 224 S. (Religionswissenschaft heute, 10), pb. € 34,99 ISBN: 978–3–17–026234–8

Der vorliegende Band bietet erstmalig für den deutschen Sprachraum einen umfassenden und kenntnisreichen Überblick über die noch relativ junge Disziplin der Religionsökonomie. Diese versteht sich, entgegen einem häufigen Missverständnis, als eine kulturwissenschaftliche, nicht als eine ökonomische Disziplin. Religionsökonomie meint daher nicht eine ökonomische Theorie der Religion. Religionen sind eine Form von Kommunikation mit Transzendenz, als solche stellen sie kein Handels- oder Tauschgut dar, das sich in Verwertungszusammenhänge einspeisen ließe. Wohl aber lässt sich untersuchen, wie religiöse Akteure (Individuen, Institutionen, Gemeinden) sich am Markt und seinen Gesetzen verhalten. Daher rührt ideengeschichtlich ihre Nähe zur Verhaltensökonomie.

Anne Koch folgt einem betont diskursanalytischen und modelltheoretischen Zugang und entwickelt ihre Religionsökonomie explizit als eine „Teilperspektive der Religionswissenschaft" (14), freilich in konsequent interdisziplinärer Ausrichtung, weil sich diese, bedingt durch die Komplexität ihres Gegenstandes, anders gar nicht mehr entwickeln ließe. Primärer Gegenstand ist also „der Diskurs um Religion und Wirtschaft [...] sowie die Anwendung von ökonomischen Modellen auf kulturelle Gegenstände" (15). Mit dieser doppelten Stoßrichtung ist das große Aufgabengebiet umrissen, dem sich diese Einführung stellt: eine Systematik vorzulegen, die das weite Feld der Religionsökonomie in Bezug auf ihre zentralen Fragestellungen und methodologischen Voraussetzungen vermessen kann.

Nach den einleitenden Bemerkungen, in denen weitere mögliche Zugänge zu einer Religionsökonomie vorgestellt werden, bietet das zweite Kap. (29–59) Einblicke in die Wissenschaftsgeschichte des religionsökonomischen Denkens. K. zeigt, dass die Fragestellung längst vor Adam Smith, mit dem die Geschichte dieser Disziplin meist begonnen wird, aufgegriffen wurde, etwa bei Ibn Khaldun (1332–1406), einem muslimischen Philosophen und Ökonomen, der in seinem monumentalen Werk *Muqaddima* bereits eine Theorie des Wertes und der Kapitalarten verfasst hat. Erläutert werden die Entwicklung im englischsprachigen

Raum und die ersten Versuche im deutschsprachigen Kontext. Das Ergebnis dieser Untersuchung zeigt deutlich: „Bislang sind die Ansichten darüber, was Religionsökonomie sein könne und was dazu gehöre, bei weitem nicht einheitlich." (55) Da eine systematische Religionsökonomie „nach wie vor ein Desiderat" (57) sei, könne man diese entlang dreier Perspektiven oder Modelle entwickeln: 1. Ethnologische und kulturwissenschaftliche Arbeiten; 2. Ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft, und 3. Ökonomische Ansätze zur Analyse religiöser Akteure und Verhaltensweisen.

Das umfangreiche dritte Kap. (60–163), das in der eben vorgestellten Reihenfolge das dritte Analysefeld zum Gegenstand hat, stellt verschiedene religionsökonomische Modelle der Gegenwart vor. Ausführlich diskutiert werden die Kapitaltheorie Pierre Bourdieus, Peter L. Bergers Marktmodell und insbes. die in den USA weit verbreiteten Ansätze einer Rational-Choice-Theory, wie sie beispielweise Rodney Stark und insbes. Lawrence R. Iannaccone vertreten. Diesen Ansätzen steht die Vf.in mit guten Argumenten äußerst kritisch gegenüber (87–95). Darüber hinaus werden noch der verhaltens- und der kulturökonomische Zugang sowie die wichtigsten Elemente einer Institutionentheorie ausführlich diskutiert.

Das vierte Kap. über ökonomische Theorien als Fragestellung der Kulturwissenschaft (164–198) zeigt anhand verschiedener Beispiele, wie sehr der Markt selbst zu einer quasireligiösen – d.h. immer: in gewisser Weise unhinterfragbaren und normativen – Macht geworden ist, zu der es keine Alternative gibt. Die Beschreibung des derzeit weltweit dominierenden kapitalistischen Systems als Neoliberalismus und Marktreligion kommt ja weniger aus dem Bereich der Ökonomie als vielmehr von Kulturkritikern sowie aus den Geistes- und Sozialwissenschaften. Aufschlussreich sind hier insbes. die Ausführungen zur Kommerzialisierung und Kommodifizierung religiöser Güter und Spiritualität, wie die Vf.in etwa am Beispiel des derzeit boomenden Yogas zeigt (174–181). Ein Blick in die Kontexte und Debatten islamischer Ökonomik runden dieses Kap. ab.

K. hat in diesem Buch eine Unmenge an Fragestellungen, Diskursen, Perspektiven und Modellen, auch aus dem angelsächsischen Raum, vorgestellt. Sie eröffnet damit dem deutschsprachigen Publikum Einsichten in hier kaum bekannte Debatten. Es gibt derzeit kein vergleichbares religionswissenschaftliches Werk. Darüber hinaus beeindruckt die Anzahl verarbeiteter Literatur. Hinter diesem primär deskriptiv geprägten Zugang wird die systematische Perspektive allerdings nur in Umrissen sichtbar. Das hängt vielleicht auch mit der etwas schillernden Fragestellung zusammen. In der Einleitung wird das Potential der Religionsökonomie darin gesehen, dass sie „ökonomische Theorien und Wirtschaftsformen einer ideologiekritischen Offenlegung unterzieht. Dieses Unterfangen richtet sich auf historische Wirtschaften wie Kapitalismen und Sozialismen, auf religiöse Ökonomien sowie auf Trends der Ökonomisierung und Konsumorientierung." (21) Das ist ein höchst anspruchsvolles Programm, das sehr leicht sein Konto überziehen kann. Der normative Zugang, der hier zum Tragen kommt, bedarf einer expliziten Kriteriologie, die es noch deutlicher auszuweisen und wohl auch erst zu entwickeln gilt. Vielleicht reicht es aber schon, wenn die Religionsökonomie zeigen kann, dass „nicht Geld, Arbeit, Opfer, Einkommen oder Firmen" Ausgangspunkt der religionsökonomischen Fragestellung sind, sondern „ihre Einbettung in Kultur und Konzepte für Dynamiken innerhalb von Kulturen. Das Konzept Kultur ist dabei nach derzeitigem wissenschaftstheoretischen Verständnis eine transzendentale Kategorie: als größter Handlungszusammenhang, in dem gesellschaftliche Herausforderungen gelöst wie geschaffen werden, ist sie der Fluchtpunkt." (201) Eine zentrale Aufgabe der Religionsökonomie wird darin liegen, in methodischer Perspektive deutlich zu machen, wie sehr sich die Ökonomie mit ihren Akteuren und Allokationsformen immer auch als Teil eines sozio-kulturellen Normensystems erweist, das mit religiösen Fragestellungen und Überzeugungen in Wechselwirkung steht. Dazu hat dieses Buch einen grundlegenden Beitrag geleistet.

Salzburg Alois Halbmayr

Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, hg. v. Lucia Traut / Annette Wilke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 555 S. (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft, 7), geb. € 130,00 ISBN: 978-3-525-54031-2

Der Sammelband *Religion – Imagination – Ästhetik* bietet weit mehr als eine Zusammenstellung unterschiedlicher Zugänge und Beispiele zur Frage nach der Imagination und ihrer Relevanz für Religion. Vielmehr ist die Publikation eigentlich als ein Handbuch gedacht (14).

Dementsprechend programmatisch gestaltet sich die Einführung ins Thema, die den Begriff der „Imagination" als einen neuen *critical term*, also als metasprachlichen Grundbegriff für die Religionswissenschaft aufbauen will. Imagination sei, so die These, bislang erstaunlich wenig im Rahmen religionswissenschaftlicher Ansätze reflektiert worden – eine Lücke, die der Band zu füllen gedenkt. Dabei schreiben die Hg.innen der Kategorie der Imagination konstitutive Bedeutung für Religion zu: Ohne die Fähigkeit des Menschen zur Imagination sei Religion nicht möglich (60). Den Begriff selbst definieren sie als menschliche Vorstellungs- und Einbildungskraft, und damit nicht nur als religiöse, sondern auch als religionswissenschaftliche Schlüsselkategorie, die maßgeblich an religiöser Sinnbildung beteiligt sei. In Anlehnung an Immanuel Kants Ausführungen sehen sie Imagination zudem als etwas, das Nichtanwesendes anwesend macht (9). So lasse sich in Erfahrungswelten überwechseln, „die räumliche, zeitliche und körperliche Grenzen überschreiten, aber dennoch zugleich nur über sinnliche, körperliche und materielle Medien soziale Wirksamkeit entfalten und kognitiv-affektive Wahrnehmungsschemata erzeugen" (9). Von der Beschreibung von Sinneswelten hin zu Sinnsystemen und *vice versa* ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema angelegt, die sich damit klar als religionsästhetische ausweist. Auf die programmatische Grundlegung folgt ein zwar notwendig nur überblicksartig gehaltener, aber doch außerordentlich informativer Blick auf die Geschichte des Begriffes und die Phasen seiner Wandlung. Der programmatischen Ausrichtung des Bandes ist es dann geschuldet, dass es nicht beim Durchgang durch diese Begriffsgeschichte bleibt, sondern gezielt Theorien daraus ausgewählt und im Hinblick auf drei religionsästhetisch relevante Kategorien angewandt werden: die der Wahrnehmung, der Medien und der Semiotik. Sie ziehen sich dann als analytische Kategorien auch durch die Strukturierung der darauf folgenden materialreich gestalteten Unterkap., die sich mit Imaginationstechniken, -räumen, -politiken und -geschichte befassen und dabei auf eine Vielzahl unterschiedlicher Beispiele aus der Religionsgeschichte und der empirischen Religionsforschung zurückgreifen: Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Imaginationstechniken werden dabei unterschiedliche Formen der Körpertechnik, der Wahrnehmungssteuerung und der Medialisierung im Zusammenhang mit Imagination aufgezeigt. Der Block zu den Imaginationsräumen thematisiert demgegenüber die Schaffung sowohl mentaler Räume als auch die Manipulation konkreter Orte und geographischer Räume, um sie mit neuer Bedeutung aufzuladen. Die unter dem Kap. der „Imaginationspolitiken" versammelten Untersuchungen thematisieren den kommunikativ-strategischen Einsatz von Imaginationstechniken und die Besetzung von Imaginationsräumen zu politischen Zwecken. Der Block zur „Imaginationsgeschichte" schließlich setzt sich mit der historischen Dynamik von Imagination auseinander. Die zahlreichen Einzelstudien, die – um nur einige zu nennen – von Geistertänzen und Exorzismus in Ostafrika, tantrischen Imaginationstechniken und Glastonbury als spirituellem Zentrum über die Thematisierung von Gebetsräumen, jesuitischer Imagination im Zusammenhang mit katholischer Identitätsbildung bis hin zum Hexen-*imaginaire* und Imaginationen des Nichtwissens reichen, perspektivieren diese dabei stetig auf die Frage nach der Imagination hin. Dazu greifen die Vf./innen – wenn auch unterschiedlich ausführlich und nicht immer gleich sorgfältig – auf unterschiedliche theoretische Ansätze zur Imagination zurück, die sie im jeweiligen Fall für gegenstandsangemessen erachten. Durch diese notwendige Anpassung an die jeweiligen Gegenstände der Beschreibung verliert das eingangs als gemeinsamer Nenner eingeführte Konzept von Imagination dann leider etwas an analytischer Kraft. Dies wird von den Hg.innen jedoch bereits im einführenden Kap. (62) im Interesse einer ersten „Auslotung" des Themas eingestanden: hier werde kein einheitlicher Imaginationsbegriff vorgegeben.

Insgesamt positioniert sich das Werk im Kontext einer der jüngsten disziplinären Neuorientierungen der Religionswissenschaft: der Religionsästhetik. Diese gilt als einer der sowohl innovativsten als auch theorieproduktivsten Zweige des Faches, das zwar Fragestellungen aus der vielfach kritisierten Religionsphänomenologie aufnimmt, diese jedoch anders als bisher – nämlich *empirisch* bzw. *kulturwissenschaftlich* – zu bearbeiten versucht. Diese Wende gelingt u.a. über die Bezugnahme auf Religion als einem in unterschiedlicher Weise *sinnlich* gegebenen, sich sinnlich vermittelnden, die Sinne prägenden Gegenstand. Der Bereich des sinnvoll wissenschaftlich Beschreibbaren wird damit auf das beschränkt, was Geertz das „selbst gesponnene Bedeutungsgewebe" genannt hat und das im hier vorgelegten Ansatz auch und v. a. das Imaginäre umfasst.

Das Werk besticht durch seine außerordentlich gute Strukturierung, seine hilfreichen Zusammenfassungen, v. a. aber durch seine hohe inhaltliche Kohärenz und seinen programmatischen Anspruch, den Begriff der „Imagination" als einen *critical term* neu für die Forschung aufzubauen. Leider bildet die Betitelung des Bandes *Religion – Imagination – Ästhetik* diesen Selbstanspruch nicht ausreichend eindeutig

ab und suggeriert stattdessen genau jene Ansammlung von Einzeluntersuchungen, über die der Band eigentlich hinauszugehen beansprucht.

Zuletzt bleibt auch eine wichtige Frage nicht ganz eindeutig geklärt: Wie positionieren sich die Hg.innen, und wie positionieren sich die Vf./innen aus wissenschaftlicher Sicht zur Frage nach dem ontologischen Status des *Gegenstandes* von Religion und religiöser Erfahrung und wie ist die Imagination dazu in Bezug zu setzen? Dass der Imaginationsbegriff hier nicht mit Einbildung, Projektion, Wahngebilden oder Illusion gleichgestellt wird, ist deutlich (20). Doch steckt in der mehrmals zitierten Formulierung Immanuel Kants als dem kleinsten gemeinsamen Nenner aller unternommenen Untersuchungen, dass Imagination „das Anwesendmachen des Nichtanwesenden" sei (62), nicht doch auch eine ontologische Aussage? Wie ist konkret dieses „Nichtanwesende" zu verstehen – kann es *nur* durch menschliche Imaginationsleistung *hergestellt* werden als etwas, das eben eigentlich *nicht existiert*? Auch wenn die Hg.innen explizit Abstand nehmen von Ansätzen wie dem Feuerbachs, ist dennoch nicht ganz eindeutig, welche Position sie in dieser Frage beziehen – die eines methodologischen *Agnostizismus* oder die eines methodologischen *Atheismus*? Eine etwas ausführlichere Reflexion dieser Frage wäre eine hilfreiche Ergänzung zum Verständnis des theoretischen Ansatzes dieses Bandes gewesen.

Greifswald Stephanie Gripentrog

Zinser, Hartmut: **Religion und Krieg.** – Paderborn: Fink 2015. 200 S., kt € 24,90
ISBN: 978–3–7705–5833–9

Umfassend setzt sich der deutsche Religionswissenschaftler Hartmut Zinser mit dem Verhältnis von Religion und Krieg in seiner gleichnamigen Monographie auseinander. So stellt er die Lehren einiger Religionen (Judentum, Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam) zum Krieg dar, geht der Frage nach, wie diese mit ihrer eigenen Lehre umgegangen sind, und setzt sich schließlich auch mit deren Rechtfertigungsstrategien von Kriegen auseinander.

Ein erster Teil beleuchtet Phänomene wie Religionskriege, heilige Kriege und weitere religiös konnotierte Kriege. In einem zweiten Teil nimmt der Vf. genauere Definitionen von Krieg und Religion vor. Zur präziseren Bestimmung dessen, was Krieg ist, greift er auf Carl von Clausewitz zurück und hebt einerseits dessen Einsicht in die unbegrenzte Gewaltanwendung der kriegerischen Gewalt hervor und betont andererseits, dass es beim Krieg um einen Akt der Gewalt geht, der den Gegner zur Erfüllung des eigenen Willens zwingen will. Unter „Religion" werden aufbauend auf die Unterscheidung sakral/profan – etwas eigenwillig – „Gestaltungen des kollektiven Geistes" (57) verstanden. Ein dritter Teil setzt sich mit Heldentum, Ruhm und Herrschaft auseinander. Im vierten Teil bietet der Vf. eine gute Übersicht über die Lehre vom gerechten Krieg in römischer Antike und Christentum. Die Kriegslehren von Hinduismus, Buddhismus und Islam beleuchtet der Vf. im fünften Teil. Der sechste Teil ist den Themen Religion und Bürgerkrieg sowie dem Terrorismus gewidmet und setzt sich in einem Kap. mit Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* auseinander. Der Frage, wie Religionen mit militärischen Niederlagen umgehen, geht der siebte Teil des Buches nach.

Wie schaut aber nun der Zusammenhang von Religion und Krieg aus? Die etwas paradox formulierte Grundthese des Vf.s lautet: „Alle Religionen sind nicht friedfertig, ihnen mußte die Friedensliebe aufgedrängt werden." (14) Obwohl diese These den Religionen alle Verantwortung für Krieg und Gewalt in die Schuhe zu schieben scheint, betont der Vf. mehrfach – mit Recht –, dass Religionen nicht allein für die Verursachung von Kriegen verantwortlich sind und dass sie auch Friedenspotentiale in sich tragen (30, 139). Für Z. sind Religionen von einer grundsätzlichen „Doppeldeutigkeit" geprägt (59f, 185). Wo aber findet er die kriegerischen Potentiale von Religionen? Er schließt an Clausewitz' Einsicht an, dass es im Krieg um das Aufzwingen des eigenen Willens geht und erkennt dadurch in allen „Religionen mit Allgemeingültigkeitsanspruch" (56) einen gewissen Antrieb zur geistigen Kriegsführung. Eine weitere Kriegsneigung der Religionen zeigt sich in ihrer großen Bedeutung für die Gruppenbildung, die auf eine Unterscheidung von Innen und Außen bzw. von „wir" und „die anderen" hinausläuft (67–71, 144). Meistens verkünden Religionen daher den Frieden nach innen, während nach außen Gewalt und Krieg oft rasch legitimiert werden. Verschärft wird das Gewaltpotential der Gruppenbildung nach Z. noch durch den mit den Religionen gegebenen „Absolutheitsanspruch": „Religionen sind, jedenfalls waren in ihrem Kern nicht kompromißfähig." (69) Wo sieht Z. einen Ausweg? Im Gegensatz zu den Religionen nennt er den Handel oder den Markt, die auf ein „Jenseits von Gewalt und Krieg" (65) verweisen. Über „Äußeres wie Reichtum, der ja teilbar ist, kann man Kompromisse erzielen, über Absolutes ist das wesentlich schwerer oder unmöglich" (71).

Z.s Grundthese erscheint mir nicht haltbar zu sein. Dazu möchte ich zuerst noch einmal seine zusammenfassende These zitieren: „Über das Absolute sind keine Kompromisse möglich, ohne das Absolute zur Disposition zu stellen. Ohne Zweifel haben viele Religionen auch Positionen entfaltet, wie sie mit anderen religiösen Vorstellungen umgehen können, aber die Religionen enthalten durch ihren eigenen Wahrheits- und Absolutheitsanspruch eine bellizistische Tendenz. Deshalb vertrete ich die Auffassung, daß alle Religionen aus sich selber nicht friedfertig sind und ihnen der Frieden im Zweifelsfall auch aufgezwungen werden muß." (186) Hier verfällt der Vf. einem seltsamen Widerspruch, denn wenn den Religionen der Frieden „aufgezwungen" werden muss, so scheint der Friede grundsätzlich nur kriegerisch herstellbar zu sein. Das tiefere Problem, das sich hier zeigt, ist schon mit dem Buchtitel gegeben. Wer den Begriff „Religion" an den Anfang stellt, lenkt schon von der eigentlichen Quelle der Gewalt ab, nämlich von uns Menschen. Immer sollten zuerst die Gewaltpotentiale im menschlichen Zusammenleben allgemein in den Blick genommen werden, bevor andere Gewaltursachen untersucht werden. Natürlich spielen in vielen Identitätskonflikten religiöse Faktoren eine negative Rolle. Das tiefere Problem hat aber zuerst nichts mit Religion zu tun, sondern mit der anthropologischen Tatsache, dass sich Gruppen stärker gegen innere Sündenböcke und äußere Feinde solidarisieren können. Naturwissenschaftler sprechen daher heute vom Phänomen des „parochialen Altruismus", das natürlich auch die Religionen immer wieder in seinen Bannkreis gezogen hat.

Obwohl Z. seine Überlegungen mittels der Kriegstheorie von Clausewitz stützt, bleibt er hinter dessen tieferen anthropologischen Einsichten zurück, denn gerade von Clausewitz her bietet der Handel keinen Ausweg aus dem Krieg. Clausewitz identifiziert Krieg und Handel und verweist damit auf die mimetischen Rivalitäten, die eine wesentliche Ursache zwischenmenschlicher Gewalt bilden. Der französisch-amerikanische Kulturanthropologe René Girard hat das überzeugend in seinem Clausewitz-Buch *Im Angesicht der Apokalypse* herausgearbeitet. Aus dieser Sicht zeigt sich dann in der Rivalität um begrenzte materielle Güter eine wesentliche Ursache von Gewalt, die gerade durch die Ausrichtung auf die ewigen Güter überwunden werden kann, weil diese nicht den gemeinsamen Genuss oder das Teilen unmöglich machen. Von Augustinus über Thomas von Aquin bis hin zu Max Scheler wurde immer wieder hervorgehoben, dass die religiöse Ausrichtung auf Gott zum Frieden führen kann. Natürlich kann auch diese Ausrichtung pervertiert werden, wenn es wieder um ein bloß irdisches Besitzenwollen der göttlichen Wahrheit geht. Weil Z. Religion ausschließlich als kollektives Phänomen begreift, entgeht ihm das Friedenspotential, das in der Ausrichtung auf die absolute Liebe geschenkt ist. Der amerikanische Religionswissenschaftler William James formulierte in seinem Buch *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* eine These, die der Monographie Z.s entgegensteht: „Die Niedrigkeiten, die gemeinhin der Religion in Rechnung gestellt werden, sind [...] fast alle nicht der Religion im eigentlichen Sinne zuzurechnen, sondern eher dem verdorbenen praktischen Partner der Religion, dem Geist korporativer Herrschaft."[1]

Weitere Schwierigkeiten zeigen sich in Z.s Buch, wenn Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* auf die „innenpolitische Feinderklärung" (140) zurückgeführt wird. Das Gegenteil ist tatsächlich richtig: Schmitt tritt für die Freund-Feind-Unterscheidung zwischen Staaten oder politischen Großräumen ein, um dadurch die Gefahr des Bürgerkriegs einzudämmen. Schmitt steht also ganz in der oben angesprochenen Tradition des parochialen Altruismus.

Natürlich sind zahlreiche Teile dieser Monographie durchaus lesenswert. Besonders empfehlenswert ist der letzte Teil, der zeigt, wie wichtig es für die Friedensfähigkeit von Religionen ist, dass sie militärische Niederlagen theologisch erklären können. Positiv verweist Z. hier auf das Judentum, das solche Niederlagen als Strafe Gottes deutete. Nach Z. fehlt dem sunnitischen Islam eine solche Theologie. Vielleicht stimmt diese These, aber im Blick auf den Islam hätte sich dann zumindest angeboten, auch die schiitische Seite in dieser Frage darzustellen.

Innsbruck Wolfgang Palaver

[1] William James: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung.* Eine Studie über die menschliche Natur. Übersetzt von E. Herms und C. Stahlhut, Frankfurt: Insel 1997 (Insel Taschenbuch, 1784), 347.

Führding, Steffen: **Jenseits von Religion?** Zur sozio-rhetorischen „Wende" in der Religionswissenschaft. – Bielefeld: Transcript 2015. 267 S., kt € 34,99 ISBN: 978-3-8376-3138-8

Die Religionswissenschaft (im Folgenden: RW) hat sich in den 1960er-Jahren bewusst von der sog. Religionsphänomenologie gelöst, die Religion (genauer: das Heilige, *le sacré*) als den Gegenstand *sui generis* für ihr Fach exklusiv beanspruchte. Der zu besprechende Band geht noch einen Schritt weiter: „In der vorliegenden Arbeit wird [...] diskutiert, Religion als konstitutiven Gegenstand der Religionswissenschaft aufzugeben und die Disziplin ‚Jenseits von Religion' weiterzuführen." (12) Der Vf. Steffen Führding stellt (nachdem er schon dessen Einführung übersetzt hat) die sozio-rhetorische Methode Russel McCutcheons u. a. nordamerikanischer Religionswissenschaftler vor und empfiehlt ihr Vorgehen auch für die europäische bzw. deutsche RW. Nur, die Rahmenbedingungen der Disziplin in Nordamerika und in Deutschland sind grundlegend verschieden; ein konstitutives Faktum für die hier vorgestellte Position (89f reicht nicht): die amerikanischen *religious studies* und ihr Gegenkonzept der *(academic) study of religion* (die der deutschen RW am ehesten entspricht). In Chicago arbeiteten die beiden Kontrahenten: Mircea Eliade (1907–1986, der Religionsphänomenologe und Künder einer neuen postsäkular-esoterischen Religion, genannt *new Humanism*) versus Jonathan Z. Smith (20 Jahre jünger), der die Methoden wie kein anderer reflektiert und dessen Position McCutcheon lautstark vertritt. Aber hat nicht Smith das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, als er fragte „There is no data for religion?". Religion lasse sich empirisch nicht erforschen, weil Religion ein Konstrukt (McCutcheon: „fabrication") von Wissenschaftlern sei. Gustavo Benavides hat zu Recht protestiert.

Eine Diss. muss sich in ihrem Gegenstand beschränken und gleichzeitig den Rahmen beschreiben, innerhalb dessen der Gegenstand einzuordnen ist. Der Vf. beschreibt umsichtig und gebührend kritisch eine bestimmte Position in der nordamerikanischen Disziplingeschichte (52–55). McCutcheon bleibt sehr theoretisch und ohne empirische Belege. Für ungleich differenzierter und empirisch-historischer als diesen hält der Rez. die Analyse der Entstehung und Kritik des Konzeptes „Weltreligionen" von Tomoko Masuzawa (2005). Es erschien gleichzeitig mit einem Aufsatz des Rez.en, der genauso argumentiert, und mit voller Zustimmung dieses außerordentliche Buch gelesen hat. Sie ist der gleichen Gruppe um Smith zuzurechnen (75–79). Deren Probleme sind in der deutschen RW längst wahrgenommen, programmatisch bearbeitet (etwa im *Forum Religionswissenschaft*, im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* [1988–2001], im *Metzler Lexikon Religion* [1999–2002], im *Wörterbuch der Religionen* [2006]; *Einführung* von Kippenberg / von Stuckrad [2003]) und in empirischer Forschung umgesetzt. Und das in einer langen Tradition. Der Vf. kennt viel davon (im Unterschied zu McCutcheon) (32–36).

Der dritte Teil der Diss. beschäftigt sich mit der Frage der Säkularisierung des liberalen Staates und der Religionsfreiheit. Das tut der Vf., von McCutcheons Bemerkungen dazu ausgehend, mit einem Referat der Thesen des Juristen Ernst-Wolfgang Böckenförde (1967) und des Politikwissenschaftlers Karsten Fischer 2009. Zu der Frage gibt es viel aktuelle historische Forschung über die politische Kultur in der Frühen Neuzeit, die der Vf. aber nicht kennt. Die interessante These von der „Erfindung von Religion im Entstehungskontext des modernen Staates" wäre zu belegen! Der Vf. räumt ein, dass er mit Hobbes „keine Deskription, sondern normative Überlegungen" anführt. Die zentrale Bedeutung von John Milton wurde jedoch nicht entdeckt! Aber auch so exemplarische Verhandlungen wie die Zulassung der Juden, wieder auf der britischen Insel ansässig werden zu dürfen (S. Rauschenbach), sind nicht wahrgenommen. Es fehlt an der Kenntnis empirischer Forschungen. Hinzu kommt, dass der Band nicht sehr sorgfältig redigiert wurde.

Der Vf. ist seit langem im Vorstand der *Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft* – und international noch mehr sein Doktorvater Peter Antes – tätig und kennt intim die laufenden Debatten und Streitfragen. Die institutionellen, juristischen, politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Religionswissenschaft an nordamerikanischen Univ.en (meist ohne theol. Fak.en) und die in Deutschland sind aber so verschieden, dass man sie nicht als gemeinsame Probleme übertragen kann. An einigen Stellen kommt der Vf. der Frage näher, warum ausgerechnet in den USA, deren erster Verfassungszusatz das Verbot einer Staatskirche festlegte, die Religiösen so massiven Einfluss auf Politik und Wissenschaft ausüben können: Besonders das Gerichtsverfahren Abington versus Schempp 1963 verbot konfessionellen Unterricht, legte aber fest, dass Wissen über Religion und ihre Bedeutung für die Kulturentwicklung zur Bildung gehöre (der sog. *middle path*, 134–137). Neues Material bietet die Studie für die Debatte um den Gottesbezug der Europäischen Verfassung (215–234). So bleibt: eine wichtige, aktuelle Beschreibung der Disziplingeschichte der RW. „Jenseits der empirisch-historischen Religionen" ein religiöses Feld (Religion im Singular als hermeneutischer Metabegriff) zu beschreiben, zu dem die Pluralität von Religionen, auch die Geschichte der Religionskritik und die säkularen Einrichtungen gehören, ist der Gegenstand und die Kompetenz der Religionswissenschaft.

Bremen Christoph Auffarth

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Laine, Antti: **Ecumenical Attack Against Racism**. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2015. 394 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 68), pb. € 33,00 ISBN: 978-951-9047-76-8

Gesellschaftliche und politische Konflikte ausgehend von Rassismus und Diskriminierung stehen gegenwärtig wieder verstärkt im Fokus öffentlicher Debatten, sei es der Diskurs um Geflüchtete und deren Integration in Europa oder etwa die Auseinandersetzung über Ursache, Sinn und Zweck von Polizeigewalt an Schwarzen in den USA („Black Lives Matter"). Auch viele Konflikte und Kriege des 20. Jh.s gründeten in Motiven rassistischer Gewalt: Der Nationalsozialismus in Deutschland, die fortwährende Diskriminierung Schwarzer in den USA und das Apartheid-Regime in Südafrika sind nur einige, sehr unterschiedliche Beispiele aus der gewaltvollen Geschichte des letzten Jh. s. Der finnische Historiker Antti Laine hat mit seiner hier zu besprechenden 2014 abgeschlossenen Diss. eine Monographie vorgelegt, die sich mit der Rassismusproblematik aus Sicht der christlichen Kirchen in den 1960er- und 1970er-Jahren befasst. Im Zentrum der Arbeit steht das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), seine Entstehung, Entwicklung und Schwerpunktsetzung sowie die mit dem Programm verbundenen Konflikte unterschiedlicher theologischer und politischer Strömungen. In der nunmehr fast siebzigjährigen Geschichte des ÖRK markiert das Antirassismus-Programm sicherlich einen Höhepunkt, sowohl hinsichtlich der Außenwahrnehmung und des politischen Agierens des ÖRK als auch in Bezug auf die Kontroversen zwischen den und innerhalb der Kirchen, weshalb die historische Aufarbeitung des Programms eine wichtige Forschungslücke schließt. Die Arbeit fügt sich in eine Reihe neuerer Veröffentlichungen innerhalb der kirchlichen Zeitgeschichte ein, welche sowohl die 1960er- und 1970er-Jahre und die Entwicklungen innerhalb der ökumenischen Bewegung[1] als auch im Konkreten das Antirassismus-Programm[2] erforscht haben. Mit großer Sorgfalt zeichnet L. in sieben Kap.n die Geschichte des Antirassismus-Programms nach, indem er Archivalien aus dem ÖRK in Genf sowie Protokolle und Berichtbände analysiert und auswertet. Außerdem stellt er als lokale Fallbeispiele die Reaktionen der Kirchen(-leitungen) in Großbritannien und Finnland auf das Genfer Programm dar, wie sie in den jeweiligen Kirchenzeitschriften *Church Times* (GB) und *Kotimaa* (FIN) zum Ausdruck kamen. Trotz der zu wenig begründeten und daher nicht ganz nachvollziehbaren Beschränkung auf Großbritannien und Finnland (22) gelingt L. ein guter Gesamtüberblick über das Antirassismus-Programm. Seine dezidiert historische Perspektive (18f) ist dafür von großem Vorteil und schlägt sich in der Gliederung der Arbeit nieder, die chronologisch die Entwicklung des Programms von 1968 bis 1974 nachvollzieht. Die der Arbeit zugrunde liegende These, dass die Einrichtung des Antirassismus-Programms ein „turning point" (16) in der Geschichte des ÖRK darstellte, ist zwar hinsichtlich ihres Aussagegehaltes relativ bescheiden, wird aber durch vier Schwerpunktsetzungen plausibilisiert: erstens die Entwicklung des Programms, zweitens die mit dem Programm verbundenen Akteure, drittens die Ziele, Methoden und theologischen Grundlegungen des Programms und schließlich dessen Rezeption (16f).

[1] *Globalisierung der Kirchen.* Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, hg. v. Katharina Kunter / Annegreth Schilling, Göttingen 2014 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, 58); *Die Politisierung des Protestantismus.* Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, hg. v. Klaus Fitschen, Göttingen 2011.

[2] Sebastian Tripp: *Fromm und politisch.* Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die Transformation des westdeutschen Protestantismus 1970–1990, Göttingen 2015; Erica Meijers: *Blanke broeders – zwarte vremden.* De Nederlands Hervormde Kerk, de Gereformeede Kerken in Nederland en de apartheid in Zuid-Afrika 1948–1972, Hilversum 2008.

Durch die ausschließlich historisch-chronologische Herangehensweise an den Forschungsgegenstand gelingt dem Vf. ein klar strukturierter Überblick über das Antirassismus-Programm, allerdings vermisst man mancherorts systematische Verknüpfungen zwischen den angesprochenen Inhalten. Die herausragenden Themen, die im Verlauf der Studie erörtert werden, sind u. a. die entscheidende Rolle des zweiten und oftmals vergessenen Generalsekretärs des ÖRK, Eugene Carson Blake, bei der Einsetzung und Durchführung des Programms sowie des Moderators des Zentralausschusses, M. M. Thomas, der Sonderfonds zur finanziellen Unterstützung antirassistischer Bewegungen, die Debatte um Gewalt, Gewaltfreiheit und soziale Gerechtigkeit sowie der historisch oft vorgetragene Vorwurf der einseitigen Linkspolitisierung des ÖRK vor dem Hintergrund des Kalten Krieges.

Nach dem einleitenden Kap. zum Forschungsgegenstand und zur Methodologie (15–36) stellt L. in Kap. II die Vorläufer des Antirassismus-Programms im Kontext der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala dar. Die Ermordung Martin Luther Kings im April 1968 sowie die von Eduardo Mondlane, dem Begründer der mosambikanischen Befreiungsfront FRELIMO, im Februar 1969 beeinflussten L. zufolge die Entstehung des Antirassismus-Programms im ÖRK entscheidend (43–45, 81). Besondere Bedeutung kam auch der in Kap. III vorgestellten Gründungskonferenz des Programms in Notting Hill 1969 zu, wo eine Gruppe von Black-Power-Aktivisten die wortverliebten Ökumeniker zu dezidiertem Handeln aufriefen: „[T]he time for dialogue was over: instead, it was time for action." (103) Kap. IV zeichnet dann die Kontroversen um die Einsetzung des Sonderfonds nach, der durch den Exekutivausschuss des ÖRK in Arnoldshain 1970 beschlossen wurde. Im weiteren Verlauf des Programms gingen die Debatten eher zurück, wie Kap. V veranschaulicht. Das Antirassismus-Programm war somit „no longer source of controversy", sondern legitimierte vielmehr die Arbeit und die Existenz des ÖRK (236f.). Allerdings verlagerten sich die Kontroversen, wie L. überzeugend in Kap. VI darstellt: Der ökonomische Boykott und der Aufruf zu wirtschaftlichen Sanktionen in Südafrika (256–272), die Auseinandersetzung um Gewalt und Gewaltfreiheit (292–299) sowie die Kontroverse, ob der ÖRK mit seinem antirassistischen Engagement einseitig agiere und die Menschenrechtsverletzungen in Osteuropa bewusst übergehe (299–314), sind Themen, die eng mit dem Antirassismus-Programm verbunden waren. Zum größten Erfolg zählt gewiss, wie im abschließenden Kap. VII dargestellt, dass der Zentralausschuss 1974 – trotz vieler Querelen – eine Fortführung des Antirassismus-Programms beschloss und damit einmal mehr zeigte, wie sehr das Programm in den Mitgliedskirchen angekommen war.

Von großer Bedeutung für die zeitgeschichtliche Forschung ist die Erkenntnis, dass das Antirassismus-Programm den Beginn einer „more explicit humanitarian identity" (7) des ÖRK darstellte. L. kommt zu dem Schluss, dass der ÖRK durch den Aufruf zum ökonomischen Boykott in Südafrika eine der ersten Nichtregierungsorganisationen gewesen ist, die eine ethische Investmentstrategie verfolgte und selbst umsetzte (269). Ebenso gewichtig ist die Einordnung des Antirassismus-Programms als „educational tool for raising awareness" (7) im Anschluss an das Bildungskonzept Paulo Freires (145, 201, 240 et passim), der zwischen 1970 und 1980 selbst im ÖRK als Sonderberater tätig war.

Kritisch festgehalten werden muss hingegen die für den Untersuchungsgegenstand eindeutig zu knapp gehaltene Definition von „Rassismus" im Einleitungsteil und die Vermengung unterschiedlicher Ebenen rassistischer Gewalt (national socialist racism, anti-Semitism, racial segregation, discrimination, other forms of racism, alle 24). Wünschenswert wäre hier eine deutlich umfassendere Auseinandersetzung mit dem Begriff „Rasse/Rassismus" und seiner Geschichte sowie dessen kontextuelle Einbettung gewesen, in die dann auch eine Kritik an der Verwendung des Begriffs innerhalb der ökumenischen Bewegung seinen Platz hätte finden können. Die Studie hätte darüber hinaus an Präzision gewonnen, wenn sie mehr direkte Zitate sowie klarere Zusammenfassungen der Ergebnisse und Kontroversen am Ende der jeweiligen Kap. integriert hätte, durch welche die detailliert erarbeitete Studie für mit dem ÖRK weniger vertraute Leser zugleich etwas zugänglicher geworden wäre.

Ungeachtet dieser eher methodischen Einwände bietet L.s Monographie erstmals einen fundierten historischen Überblick über das Antirassismus-Programm aus Perspektive des ÖRK – wenngleich mit nicht ganz überzeugenden Seitenblicken auf Großbritannien und Finnland. Die sich aus dieser Studie ergebenden offenen Fragen – etwa, wie das Programm in Lateinamerika und Asien angenommen und durchgeführt wurde, oder auch, ob und inwieweit sich das Programm in den jeweils geförderten Regionen konkret ausgewirkt hat – bedürfen noch einer Vielzahl weiterer Forschungsarbeiten, die in L.s Werk eine gute Ausgangsbasis finden dürften.

Frankfurt a. M. Annegreth Schilling

Papst und Ökumene – ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes, hg. v. Philipp Thull. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2015. 180 S., geb. € 24,90 ISBN: 978-3-89710-637-6/978-3-374-04153-4

Der überraschende Rücktritt Papst Benedikts XVI. 2013 sowie Persönlichkeit und Auftreten von Papst Franziskus haben die innerkatholische und ökumenische Debatte um das Papsttum, die Johannes Paul II. 1995 durch die bekannten Aussagen seiner Enzyklika *Ut unum sint* wesentlich angestoßen hatte, wieder lebendig werden lassen. Dafür ist der vorliegende Band ein deutliches Zeichen. Abgesehen von der einleitenden Würdigung Benedikts XVI. durch den Bischof der koptisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, *Anba Damian* (10–12), die im Kontext des Bandes sowohl inhaltlich wie stilistisch wie ein Fremdkörper wirkt, bieten die anderen Beiträge zum einen aus der Sicht verschiedener Konfessionen (orthodox, evangelisch, altkatholisch und anglikanisch), zum anderen aus der Perspektive verschiedener Disziplinen der (katholischen) Theologie (Exegese, Kirchengeschichte, Kirchenrecht und der mehrfach vertretenen Dogmatik) einen Blick auf das Papstamt und seine sowohl innerkatholischen wie untrennbar damit verbundenen ökumenischen Herausforderungen für die Zukunft. Dabei machen gerade die Beiträge aus evangelischer und orthodoxer Sicht (*Ute Mennecke* [93–103] bzw. *Ioan-Vasile Leb* [70–80]) deutlich, wie groß die Unterschiede trotz aller im ökumenischen Dialog erreichten Ergebnisse, die in beiden Beiträgen leider nur kurz angesprochen werden, zwischen den Kirchen tatsächlich sind. Der (durchaus kritische) altkatholische Beitrag *Günter Eßers* (104–111) und v. a. der Beitrag aus anglikanischer Sicht *Stephen Plattens* (81–92) gehen demgegenüber ausführlich auf die aktuelle ökumenische Diskussion über das Papstamt aus der Sicht ihrer Kirchen ein.

Wie nahezu alle Beiträge deutlich machen, hängt der Verlauf der Diskussion über das Papstamt auch davon ab, wie die jeweiligen Amtsinhaber dieses Amt ausüben. Aber dadurch allein können selbstverständlich die bekannten dogmatischen und kirchenrechtlichen Probleme bzw. derzeitigen Aporien (vgl. dazu v. a. die Beiträge *Wilhelm Rees'* [37–57] aus kirchenrechtlicher und *Johanna Rahners* aus dogmatischer Sicht [58–69]) nicht gelöst bzw. überwunden werden. Forderungen nach mehr Kollegialität, Subsidiarität und einer Selbstbeschränkung des Jurisdiktionsprimats, wie sie etwa der Hg. in seinem mit einem bezeichnenden Zitat Karl Rahners überschriebenen Beitrag erhebt („… wir dürfen träumen und hoffen'. Anstöße zur Reform der Primatsausübung" [112–122]), werden sicherlich viel Zustimmung finden, müssen aber gerade darum sowohl dogmatisch wie rechtlich noch weiter bedacht werden. An diesem Punkt liegt wohl die größte Herausforderung nicht nur der innerkatholischen, sondern auch der ökumenischen Diskussion über das Papstamt.

Auch aus diesem Grund nimmt man gerade die ehrlichen und selbstkritischen Beiträge aus katholischer Sicht dankbar zur Kenntnis. Denn wie die gegenwärtige innerkatholische Diskussion um die Fragen von Ehe und Familie, auf die der Band nicht eingehen konnte, zeigt, kann auch ein solches Amt der Einheit, so wesentlich es aus katholischer Sicht für die Kirche ist, seine Aufgabe nur dann wirklich ausüben, wenn es grundsätzlich von der Gesamtheit der Kirche mitgetragen wird. Es würde darum weiterhelfen, wenn auch in den Beiträgen aus nichtkatholischer Sicht Ideal und Wirklichkeit der jeweiligen kirchlichen Verfassung deutlicher unterschieden würden, um so der Debatte um das Papstamt eine realistischere Grundlage zu geben. Das hierbei auch nichttheologische Faktoren mit bedacht werden sollten, wird schließlich an den beiden letzten Beiträgen von *Dirk Ansorge* („Befähigung und Gnade. Überlegungen zum katholischen Amtsverständnis im Ausgang von Max Weber" [142–168]) und *Gert Pickel* („Ein moderner Papst? Soziologische Anforderungsprofile eines Papstes in der Neuzeit" [169–178]) deutlich.

Die Suche nach einer ökumenisch tragfähigen Gestalt des Papstamtes ist, wie Johannes Paul II. zu Recht gesagt hat, „eine ungeheure Aufgabe" (*Ut unum sint*, 96), die die Kirchen nur gemeinsam angehen können. Wie groß diese Aufgabe tatsächlich ist, wird an diesem Band deutlich – allein darum seien ihm viele aufmerksame Leserinnen und Leser gewünscht.

Paderborn Burkhard Neumann

Nachama, Andreas / **Homolka**, Walter / **Bomhoff**, Hartmut: **Basiswissen Judentum**. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt. – Freiburg: Herder 2015. 685 S., geb. € 40,00 ISBN: 978–3–451–32393–5

In den vergangenen Jahren sind zahlreiche Überblicksdarstellungen und Nachschlagewerke zum Judentum erschienen. Ergänzt werden sie durch Webseiten, die von Studierenden häufig als erste Informationsquelle genutzt werden, ohne einordnen zu können, welcher Richtung oder Tradition die Vf. der Beiträge zuzuordnen sind. Andreas Nachama ist liberaler Rabbiner, Publizist und gegenwärtig jüdischer Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Rabbiner Walter Homolka ist Rektor des Abraham Geiger Kollegs und Direktor der School of Jewish Theology an der Univ. Potsdam und des Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerkes. Hartmut Bomhoff ist sein wissenschaftlicher Mitarbeiter. Insofern bietet der hier zu besprechende Band einen Vorzug, den Webseiten meist nicht haben – er lässt sich zuordnen, ist sorgfältig redigiert, und seine Vf. sind anerkannte Kapazitäten. Von einem Vf. des vorliegenden Bandes, Walter Homolka, stammt die erst vor Kurzem in einer gründlichen Überarbeitung neu herausgegebene Einführung *Das Judentum hat viele Gesichter* (1999; 2006; 2014), die manche thematische Überschneidung bietet, allerdings anders ausgerichtet und viel knapper gefasst ist. Der hier vorzustellende Band ist eine willkommene *Gesamt*darstellung des Judentums aus der Sicht des progressiven Judentums. Aus der langen Reihe vergleichbarer Einführungen in das Judentum sticht er insofern hervor, weil er aus einer engagierten Innenansicht auch aktuelle Themen aus einer bundesrepublikanischen Perspektive anspricht und hierbei auch unterschiedliche Auffassungen in den verschiedenen Richtungen des gegenwärtigen Judentums erwähnt. Den Standpunkten der Vf. entsprechend liegt ein deutlicher Schwerpunkt auf den Sichtweisen des liberalen Judentums. Der Band richtet sich jedoch nicht nur an eine jüdische Leserschaft, sondern auch an interessierte Nichtjuden. In einem eigenen Kap. wird daher zusätzlich dem Gespräch mit dem Christentum und den anderen Religionen, v. a. mit dem Islam, bis hin zu aktuellsten Entwicklungen (*House of One* in Berlin) viel Platz eingeräumt.

Der Band gliedert sich in fünf Kap. und widmet sich in drei Abschnitten zunächst den grundlegenden Fragen jüdischer Identität: Wer ist Jude und welche geschichtlichen Wurzeln hat das Judentum? Des Weiteren werden Fragen wie jüdische Identität in der säkularen Gesellschaft und Diaspora, die als freiwilliges Exil gedeutet wird, und die „erstaunliche Diversität von Orientierungen" thematisiert. Den zweiten Hauptteil des Buches bildet eine Einführung in das jüdische Leben, beginnend mit dem Gebet, dem Schabbat und den Feiertagen, der Synagoge (samt einem Abschnitt über Synagogenneubauten in Nachkriegsdeutschland [223f]), der synagogalen Musik, den Bundeszeichen der Beschneidung (samt Stellungnahme zur vergangenen Beschneidungsdebatte [303]) und der Bar Mizwa bis hin zu Trauerbräuchen und Beerdigung. Das dritte Kap. erläutert die Rolle der Gebote, v. a. die der jüdischen Ethik, die im Reformjudentum von besonderer identitätsstiftender Bedeutung ist. Als Beispiele werden die Bereiche Speisevorschriften, Kleidungsregeln und Sexualität behandelt. Das vierte Kap. nimmt die wichtigsten Ereignisse der jüdischen Geschichte in den Blick, wobei sich der erste Abschnitt mit dem verheißenen Land Erez Jisrael und seiner Bedeutung für das Judentum befasst. Weitere Abschnitte gehen auf die Zentren der Diaspora ein, die sog. Schum-Gemeinden, das Ghetto in Italien und die Mellahs in Nordafrika. Aufschlussreich ist die Zusammenfassung des grundlegenden Themas „Messianismus", das bekanntlich im liberalen Judentum eine vergleichsweise randständige Rolle spielt (siehe auch 606–610 zur jüdischen Sicht auf Jesus). Ebenso wird die jüdische Mystik auf wenigen Seiten dargestellt, wobei diesem Abschnitt ein Zitat Baecks vorangestellt ist, das nach Scholems Forschungen eigentlich nicht mehr aufrechtzuerhalten ist (477–493; siehe aber 494). Diese recht knappe Darstellung wirkt sich auch auf die Zusammenfassung der Lehren des Chabad-Chassidismus aus – eine der mittlerweile aktivsten und einflussreichsten Gruppen innerhalb vieler Gemeinden (493f). Informativ sind die Abschnitte über Jiddisch (der Ausdruck stammt aus den USA des 19. Jh.s) und jüdische Sprachgeschichte. Weitere Teile behandeln die rechtlich-politische Emanzipation und die Wissenschaft des Judentums. Ausführlich wird die politische Entwicklung in der Weimarer Republik erläutert bis hin zur Verfolgung im sog. Dritten Reich und dem „Mord an den Juden Europas" (551–558). In diesem Abschnitt sind u. a. Dokumente aus dem Nachlass E. L. Ehrlichs (546) und aus der Familie Nachama (553) abgebildet. Daran schließt sich ein Kap. über die Reorganisation jüdischen Lebens in Deutschland nach der Shoa an (559–576), in dem z. B. auch das jüdische Leben in der DDR berücksichtigt wird.

Progressive Auffassungen kommen deutlich in den Abschnitten über die Jenseitsvorstellungen (344ff), die Bedeutung und Möglichkeit sittlichen Handelns (372f), Geschlechterrollen (418–426), Homosexualität (427–434) und „Was heißt liberal?" (584–588) zum Ausdruck. Am Dialog mit den anderen Religionen orientiert sind die Abschnitte „Redet Wahrheit" über die Erklärung *Dabbru Emet* aus dem Jahre 2000 (604f), „Der jüdische Jesus" (606–610) und die Abschnitte „Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Muslimen" sowie „Die Anfänge der modernen Koranwissenschaft" (614ff). Gelegentlich sind Äußerungen zu ethischen Positionen des progressiven Judentums auch in informative Exkurse eingeschaltet (z. B. zur „Urteilsbildung in der jüdischen Ethik am Beispiel der Stammzellenforschung" [379–382]). Häufig finden sich darin Zitate führender Wegbereiter des liberalen Judentums, meist von A. Geiger und L. Baeck oder auch von B. Jacob und Sch. Ben-Chorin, seltener von Frauen, wie z. B. von R. Jonas (422). Ein von E. L. Ehrlich verfasster Exkurs zu Baeck findet sich auf den S. 576–579. Jüngere Stimmen liberaler jüdischer Wissenschaftler, etwa aus den USA (L. A. Hoffmann, J. D. Sarna) oder Israel (D. Marx, Y. Amir), werden in dem Band nicht berücksichtigt.

Bemerkenswert ist ein Abschnitt über „Judaistik im Nachkriegsdeutschland" (524ff), in dem drei Modelle akademischer Jüdischer Studien vorgestellt werden, die außerhalb christlich-theologischer Einrichtungen existieren. Hervorgehoben wird die Einrichtung einer ersten jüdisch-theologischen Fak. an einer deutschen Univ. in Potsdam.

Insgesamt bietet das Buch eine nicht nur für Laien interessante Einführung in viele Aspekte des Judentums aus liberaler, deutscher Sicht. Der abwechslungsreich und informativ gestaltete Band wird ergänzt durch ein Glossar (621–642), Literaturempfehlungen (643–655) und einen nützlichen Serviceteil (657–668), in dem jüdische Dachverbände und Bildungseinrichtungen vorgestellt werden. Das Werk ist der Trägerin des Abraham-Geiger-Preises 2015, Bundeskanzlerin A. Merkel, gewidmet.

Mainz Andreas Lehnardt

Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. 2 Bände, hg. v. Mathias Rohe / Havva Engin / Mouhanad Khorchide / Ömer Özsoy / Hansjörg Schmid. – Freiburg: Herder 2014. 1289 S., geb. € 48,00 ISBN: 978–3–451–31188–8

Nach dem von der Eugen-Biser-Stiftung herausgegebenen *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam* und dem *Handbuch Christlich-Islamischer Dialog* ist mit dem *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland* ein weiteres Werk erschienen, das sich der aktuellen Frage nach den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen im Besonderen in Deutschland widmet. Und während sich das *Handbuch Christlich-Islamischer Dialog* mehr theologischen Themen zuwendet und das *Lexikon* ebenfalls wichtige, zum großen Teil theologische Grundbegriffe aus den beiden Religionen unter die Lupe nimmt, ist dieses weitere Werk stärker soziologisch und politisch ausgerichtet. Es geht in ihm vielfach um das Zusammenleben von Christen und Muslimen in der Bundesrepublik, oder genauer: um das Leben der Muslime und die Möglichkeit des Lebens von Muslimen in Deutschland.

Nach einem Geleitwort von *Christian Wulff*, auf dessen Aussage „Der Islam gehört zu Deutschland" immer wieder auch in den verschiedenen Artikeln gerne zurückgegriffen wird, und einer Einführung von *Heiner Köster* in die Idee dieses Handbuchs werden in mehreren Teilen unterschiedliche Fragestellungen in den Blick genommen.

Ein deskriptiverer Teil „A. Religionssoziologische Darstellung der gegenwärtigen Situation in Deutschland mit Perspektiven für die Zukunft" (19–186) analysiert v. a. die statistischen Zahlen sowohl der Religionszugehörigkeiten im Allgemeinen als auch die besonderen Zahlen von Christen und Muslimen, ihrer verschiedenen Konfessionen und ihrer daraus sich ergebenden Bedeutung für das zivile Leben. Ein Fokus wird dabei auf das Alevitentum (vgl. A. IV., 129–170) und die Ahmadiyya in Deutschland (vgl. A. V., 171–185) gelegt.

Der zweite Teil „B. Christen und Muslime im deutschen Rechtsstaat" (187–454) untersucht v. a. die z. T. schwierige Frage nach den Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften, ihrem möglichen Status und ihrer rechtlichen Anerkennung und der religionsneutralen Einstellung des Staates. In diesem Teil kommen dabei aber auch heikle Themen wie Scharia und islamisches Recht (vgl. B. IV. a und b, 272–340) und Islamismus (vgl. B. VII., 435–453) zur Sprache. Auch die Überlegungen zum Ort von christlicher und islamischer Theologie (vgl. B. VI. a und b, 392ff und 422ff) an der Univ. werden hier erörtert.

Im dritten Teil „C. Christen und Muslime in der säkularen Gesellschaft" (455–1008), der sich auf beide Bände erstreckt und den mit Abstand umfangreichsten Teil des Handbuchs ausmacht, werden sehr unterschiedliche Themen angegan-

gen und vertieft. Hier geht es um die Menschenbilder in beiden Religionen; um Werte aus beiden Religionssystemen und ihre mögliche Aufnahme bzw. Korrespondenz zu den Wertesystemen eines Staates; um die Frage nach der öffentlichen Bedeutung (im Besonderen der sozialen Verantwortung) beider Religionen; um die Frage nach der Integration; um die Deutsche Islamkonferenz; um religiöse Erziehung; um das Verhältnis von Islam und Politik und die Schwierigkeit der Repräsentation der muslimischen Gläubigen gegenüber staatlichen Akteuren; um die Staatsangehörigkeit bzw. Einbürgerungsmöglichkeit von Muslimen; um das Thema und die Bedeutung der Familie; um die Präsenz in den Medien und die Nutzung von Medien; und schließlich um die Frage von Christen und Muslimen in der Bundeswehr. Die Fülle der angesprochenen Themen ist beeindruckend. Es ging den Hg.n sicherlich darum, möglichst viele Aspekte des Zusammenlebens zur Sprache zu bringen und alle wesentlichen Punkte zumindest angedacht zu haben.

Der vierte Teil „D. Das Gespräch zwischen Christen und Muslimen" (1009–1162) beschäftigt sich mit den grundsätzlicheren Fragen, Hemmnissen, Erwartungen und Möglichkeiten eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen, zählt aber auch konkrete Dialoginitiativen auf. Es ist klar, dass dieser Bereich des Dialogs (und damit des konkret gelebten Zusammenseins) in einem Handbuch wie diesem nicht fehlen darf, doch weist sein ihm hier eingeräumter, im Vergleich zu den anderen Schwerpunkten des vorliegenden Buches eher eingeschränkter Platz doch auf eine Ergänzung hinaus, wie sie das *Handbuch Christlich-Islamischer Dialog* möglich machen kann.

Der letzte Teil schließlich, der konkrete Dialoginitiativen in den Blick nimmt, diese darstellt und auswertet, ist zweigeteilt in „E. I. Der gesamtstaatliche Islamdialog in Deutschland" (1163–1214) und „E. II. Zivilgesellschaftliche Initiativen des Dialogs" (1215–1278), wobei auf dem Hintergrund des ganzen Handbuchs und seiner Aufteilung nicht recht klar wird, wieso hieraus zwei Teile gemacht werden mussten. Ein Glossar mit arabischen und türkischen Ausdrücken, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Autorenverzeichnis schließen das umfangreiche Handbuch ab.

Es ist nicht möglich, an diesem Ort auf sämtliche Artikel des Handbuchs einzugehen. Bei der für ein Handbuch eher unüblichen Methode des Durchlesens von vorne bis hinten stellt man jedoch die durchgängig hohe Qualität der verschiedenen Artikel fest. Natürlich gibt es auch eine ganze Menge Wiederholungen und ähnliche Aussagen, da verschiedene Artikel von ihrer Themensetzung sehr stark verwandt sind und einige Autoren auch Grundsätzliches in Erinnerung rufen wollen, bevor sie in das eigentliche Thema einsteigen. Benutzt man das Handbuch jedoch als Nachschlagewerk bei gezielten Fragen, wird das wenig stören. In einem eigenen Maße interessant sind die im Teil B. angegangenen Reflexionen über angestrebte staatliche Religionsneutralität auf der einen Seite und die Möglichkeit von staatlicher Unterstützung von Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite. Was hier überlegt wird, gilt sicherlich nicht nur für die Bundesrepublik, sondern wäre auch für andere Staaten und ihre Politiker eine gute Einladung zum Weiterdenken. Dass die Religionen in einem Staat nicht nur eine private Bedeutung für die einzelnen Bürger haben, sondern auch für das Gesamtgefüge im Staat, wird in diesen Artikeln noch einmal sehr deutlich.

Ein weiterer hervorzuhebender Punkt ist sicherlich auch die Parallelität, die das Handbuch anstrebt. Zu den meisten Themen wird jeweils sowohl eine christliche als auch eine muslimische Perspektive angeboten, wobei in jeder Perspektive der jeweilige konfessionelle Vf. zur Sprache kommen kann. So zeigt sich schon alleine hierdurch, dass ein „Dialog auf Augenhöhe" angestrebt wird und beide Seiten in ihrem Selbstverständnis sich ausdrücken sollen und können. Ein Ziel des Handbuches, nicht nur *über* den Islam zu reden, sondern *mit* dem Islam ins Gespräch zu kommen, wie es im vierten Teil durchgängig gewünscht wird, wird beispiel- und vorbildhaft verwirklicht.

Überhaupt lässt sich, besonders auch durch die Präsentation und Auswertung der unterschiedlichen Dialoginitiativen, aufzeigen, dass dieser Dialog zwischen Christen und Muslimen in Deutschland in vollem Gange ist und bereits sehr viele wertvolle und wichtige Erfahrungen gesammelt werden konnten. Darüber hinaus zeigt sich auch, dass dieser Dialog in vielen verschiedenen Bereichen (theologisch, kulturell, sozial, im Alltagsleben ...) geführt wird und viele Barrieren in diesem Miteinander bereits weggeschafft werden konnten. Dennoch ist es auffällig, dass sich der deutsche Staat als solcher damit schwertut, den „richtigen" Dialogpartner inmitten der muslimischen Bevölkerung zu finden, was natürlich z. T. auch durch die Schwierigkeit der Repräsentanz innerhalb des „Islams" selbst in Deutschland (und auch in anderen Ländern) bedingt ist. Dass die Muslime in Deutschland angekommen sind und zur Bevölkerung dazugehören, dass sie nicht nur eine Einwanderergemeinschaft sind, die irgendwie integriert werden muss, sondern wirklicher Teil des deutschen Staates, dass ihre Stimme gleichberechtigt neben und mit den Stimmen vieler anderer gehört werden muss, das zeigt dieses Handbuch überzeugend auf; und dies nicht zuletzt auch bedingt durch die Qualität der muslimischen Vf., die an diesem Werk mitgearbeitet haben und ihre eigene muslimische, aber dennoch immer an den Anliegen des Staates angelehnte (deutsche) Meinung mit Können zum Ausdruck gebracht haben.

In seiner Einführung zum Handbuch schreibt Heiner Köster, dass „das Handbuch [...] insbesondere Entscheider in politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Fragen, Vertreter der Medien, der Wissenschaft, Pädagogen, Repräsentanten der Religionsgemeinschaften, Theologen und Philosophen erreichen [will], aber auch alle anderen an der Thematik interessierten Personen" (14). Von der Qualität der einzelnen Beiträge, vom systematisch gelungenen Aufbau sowie vom Gesamteindruck des Handbuches her gesehen, sollte dieses nicht nur ein gesetztes Ziel der Hg. sein, sondern ein in die Tat umgesetztes Desiderat, das viele unnötige und unqualifizierte Darstellungen, Reflexionen und Aussagen im öffentlichen Bereich verhindern und das allgemeine Bewusstsein stärken könnte, dass die Muslime zu Deutschland dazugehören und dass ein gutes Zusammenleben und Miteinander durchaus möglich ist. So ist der Bewertung des Handbuches durch Christian Wulff vollends zuzustimmen, wenn er sagt, dass dieses „den gegenwärtigen Wissens- und Diskussionsstand [zusammenführt], auf dessen Grundlage künftig weitere Weichen eines friedvollen Miteinanders gestellt werden können. Die Bemühungen bei der Aufgabe, wie wir auf der Basis unserer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen zu einem gemeinsamen und stabilen Miteinander gelangen, werden entscheidend zu der Frage beitragen, ob wir dauerhaft in stabilen und friedlichen Verhältnissen leben werden" (12).

Das vorliegende Handbuch leistet hierzu einen nicht unerheblichen Beitrag und ist in der Tat ein „bahnbrechendes Werk" (Klappentext), das in Ergänzung zu den anfangs genannten Büchern ein weiterer wichtiger Baustein im großen Ganzen des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland ist, der sich seit vielen Jahren schon auf einem hohen Niveau und mit viel Engagement auf christlicher und muslimischer Seite entwickelt und fortführt. Man kann die Hg. nur beglückwünschen, durch dieses Handbuch einen weiteren seriösen, fundierten, niveau- und anspruchsvollen wichtigen Beitrag geleistet zu haben zu einer gesellschaftlichen und politischen Debatte, die an Aktualität kaum zu überbieten ist.

Clemency Tom Kerger

Theologie und Gesellschaft

Vincent, Alana M.: **Making Memory**. Jewish and Christian Explorations in Monument, Narrative, and Liturgy. – Cambridge: Clarke & Co 2014. 194 S., kt £ 20,00 ISBN: 978–0–227–17431–9

Wie entsteht eigentlich kulturelles Gedächtnis? Nicht zuletzt aufgrund der wiederkehrenden Debatten über Leitkultur ist dies eine durchaus berechtigte Frage, der Alana M. Vincent in ihrer Studie nachgeht. Sie erhebt darin den Anspruch, darzustellen, wie innerhalb einer Kultur darüber verhandelt wird, was man erinnert, was als intergenerationelles Narrativ weitergegeben und was vergessen, verdrängt oder schlicht übersehen wird. Wenn man ihrer These Glauben schenken darf, dann handelt es sich hierbei um einen kontinuierlichen Prozess, der nie abgeschlossen ist, sondern ständig zwischen individueller und kollektiver Erinnerung oszilliert. Zudem sei dieser Prozess in der Moderne durch die Schrecken des 20. Jh.s nachhaltig beeinflusst worden. Wie Verständigung innerhalb einer Erinnerungskultur über die Vergangenheit erzielt werde, so die Vf.in, sage viel über Haltung und Handeln von Menschen und Gesellschaften in der Gegenwart aus. Daher geht sie der Frage nach, wie Gemeinschaften Ereignisse erinnern, sodass aus vergangenen Geschehnissen Geschichten werden, die für die Gegenwart von Bedeutung sind. Aufgrund dieses hohen Anspruchs umfassen die untersuchten Quellen nicht nur Texte, sondern ebenso Rituale und Artefakte wie etwa Bilder oder Bauwerke, sodass sich der interdisziplinäre Ansatz nicht nur der Kultur- und Literaturwissenschaft verdankt, sondern ebenso der Theologie, Geschichte, Kunstgeschichte und Architektur. Es wird deutlich: Erinnerung ist für die Vf.in ein permanenter Konstruktionsprozess vielfältigster Dimensionen.

Im ersten Teil der Untersuchung (11–44) stellt die Vf.in zwei antike Texte vor, die sie für die zwei großen „Prüfsteine" hält, mit denen ein Diskurs über Erinnerung geführt werden könne: Anhand der Liturgie des Textes *Paraschat Sachor* erläutert die Vf.in das Paradoxe der Erinnerung, indem das Gebot aus Dtn 25,17–19, der Taten Amaleks zu gedenken und zugleich das Gedenken Amaleks auszulöschen, erläutert wird. Ausgehend von der liturgischen Bedeutung des Textes stellt sie verschiedene Erinnerungstheorien (v. a. M. Halbwachs) vor, die das komplexe und konfliktreiche Verhältnis von individueller und kollektiver Erinnerung aufzeigen. An Sophokles' Tragödie *Antigone* erläutert sie dieses

Verhältnis an den dort zum Vorschein kommenden Konflikten hinsichtlich der Begräbnis-, Trauer- und Erinnerungskultur von Kriegstoten. In den folgenden Kap.n unternimmt die Vf.in den Versuch, die beiden Texte ins Gespräch mit der Erinnerungskultur des durch immense Katastrophen gekennzeichneten 20. Jh.s zu bringen.

Im zweiten und umfangreichsten Teil der Arbeit (47–115) vergleicht sie daher den aus *Antigone* entnommenen Konflikt mit dem Gedächtnis an die gefallenen Soldaten des Ersten Weltkrieges. Die Spannungen, die zwischen der angemessenen Bestattung des toten Körpers und der Erinnerung an die mit ihm verbundene Person entstehen, die Konflikte zwischen einer privat-familiären, d. h. individuellen, und einer öffentlich-gemeinschaftlichen, d. h. kollektiven, Erinnerung der Toten, werden überzeugend dargestellt. Die Bedeutung des Ersten Weltkrieges für das kulturelle Gedächtnis Kanadas wird sowohl am Engagement der 1917 gegründeten Imperial War Graves Commission nachgezeichnet als auch am Beispiel der seinerzeit populären Romanreihe *Anne of Green Gables* der kanadischen Vf.in L. M. Montgomery, die zwischen 1908 und 1921 erschien. Beide Beispiele vermitteln einen Eindruck davon, wie Erinnerung an die Toten „konstruiert" und durch den Krieg dramatisch verändert wird. Anschaulich wird dies auch an dem bedeutendsten kanadischen Kriegerdenkmal, dem Canadian National Vimy Memorial (1936 fertiggestellt), das an die Gefallenen und Vermissten des kanadischen Truppenkontingents erinnert. Einfühlsam wird von der Vf.in das Ringen des Künstlers um eine angemessene Erinnerung und das Verblassen der kollektiven Erinnerung an einen heroischen und insofern sinnvollen Tod im Aufkommen neuer Bedrohungen beschrieben. Die Entscheidung, die Namen aller toten und vermissten Soldaten nicht gut lesbar untereinander, sondern kontinuierlich nebeneinander in Stein zu meißeln, sodass sie zu einem einheitlichen Muster vereint werden – das zudem der Witterung ausgesetzt ist, wodurch die Lesbarkeit der Namen im Laufe der Zeit zusätzlich erschwert wird –, versinnbildlicht in der Deutung der Vf.in den im Ersten Weltkrieg vorherrschenden Primat kollektiver Erinnerung, der individuelle Erinnerung verblassen ließ. An dem Beispiel zeigt sich auch die Bedeutung von Orten für die Erinnerung, da das Denkmal nicht nur auf dem französischen Schlachtfeld errichtet wurde, auf dem die kanadischen Soldaten gefallen sind, sondern auch selbst den Konflikt zwischen kollektiver und persönlicher Erinnerung verdeutlicht: Der eingravierte Name eines vermissten Soldaten muss dessen fehlenden Körper ersetzen; statt eines Grabes als Ort persönlicher Erinnerung gibt es nur das Denkmal als kollektiven Erinnerungsort.

Im dritten Teil ihrer Untersuchung (119–172) stellt die Vf.in den Bruch dar, den der Zweite Weltkrieg und die mit ihm verbundenen Verbrechen für das Opfererinnern der Überlebenden bedeutete. Mit Bekanntwerden des Ausmaßes der Schoah wurde jede überlieferte Form der Opfererinnerung ihres Sinnes beraubt, sodass grundsätzlich neu über Erinnerung und deren identitätskonstitutierende Funktion nachgedacht werden musste. Dass zur Illustration dieser These Berlin als Erinnerungsort gewählt wurde, erscheint verständlich, zumal der Vergleich der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche (und das dortige Fehlen der Erinnerung an die jüdischen Opfer) mit dem Jüdischen Museum Berlin und dem Denkmal für die ermordeten Juden Europas einen interessanten Ausgangspunkt für die Untersuchung christlicher und jüdischer Holocaust-Theologien bildet. Erscheint die Auswahl christlicher Theologen (J. Moltmann, R. Radford Ruether, J. K. Roth) auch unvollständig im Vergleich zu den mit großer Sachkenntnis vorgestellten jüdischen Theologien, vermag sie gleichwohl auf einen bedeutenden Mangel solcher Entwürfe im Hinblick auf ihren Beitrag zur Erinnerung der Schoah aufmerksam zu machen: Eine Theologie des Erinnerns, die sich aus der Partikularität einer bestimmten Gruppe (z. B. der osteuropäischen orthodoxen jüdischen Frauen bei M. Raphael) generiere und diese verallgemeinere, gerate in die Gefahr, ähnlich der Opfererinnerung des Ersten Weltkrieges, individuelle Erinnerung zugunsten der kollektiven Erinnerung, die dem Sterben einen verbindlichen Sinn gibt (z. B. Heldentod), zu verdrängen. Das ungeheure Ausmaß der Schoah sei aber derart groß, so die Vf.in, dass es kein „Allheilmittel" für die durch sie ausgelösten religiösen Ängste gebe, sodass man sie nicht als Ganzes erinnern könne, ohne hierbei die Einzelschicksale mit ihren individuellen Erfahrungen aus dem Blick zu verlieren. Die Unmöglichkeit, eine einzige vollständige Erinnerung anzuerkennen und damit einem uniformen und allgemein gültigen Narrativ die Absage zu erteilen, sei eine bedeutende Aufgabe theologischer Erinnerungsentwürfe. Aufgrund dieses Primats individuellen Erinnerns kritisiert die Vf.in verallgemeinernde Entwürfe und wendet sich folgerichtig Romanen zu, die Erinnerung individuell aus Sicht von Holocaust-Überlebenden und deren Nachkommen thematisieren. Hier lässt sich überzeugend sowohl Komplexität als auch Paradoxie der Erinnerung ausloten, etwa dann, wenn das Unaussprechliche, das man vergessen will, im Alltag von Überlebenden und deren Kindern omnipräsent ist. Von diesen Quellen ausgehend nimmt die Vf.in einen weiteren Mangel von Holocaust-Theologien in den Blick: Es sei nicht die bedeutendste Lektion, die wir aus der Erinnerung an die Schrecken des letzten Jh.s ziehen können, dass Gott den Bund mit seinem Volk verlassen habe oder dass die christlichen Kirchen Schuld auf sich geladen hätten; es gehe noch nicht einmal darum, dass die in den Romanen thematisierten menschlichen Beziehungen der Überlebenden schwierig seien oder scheiterten, sondern vielmehr darum, dass es überhaupt den Versuch gebe, trotz des Horrors Beziehung aufzubauen.

Ist der Versuch, das hochkomplexe Phänomen der Erinnerung unter Auswertung unterschiedlichster Quellen interdisziplinär darzustellen, auch zu würdigen, bleibt beim Lesen gleichwohl die Frage zurück, ob mit den ausgewerteten Quellen der eingangs formulierte Anspruch wirklich eingelöst worden ist. Die Quellenauswahl wirkt streckenweise etwas willkürlich. Dies scheint dem Rez.en der Grund zu sein, weshalb am Schluss der Studie (171f) auf die Präsentation eines Ergebnisses verzichtet wurde. Die Lektüre des Buches verführt zu der bekannten Frage, die bereits Tertullian gestellt hat: Was hat Jerusalem mit Athen zu schaffen? Auf das Buch bezogen: Was hat Amalek mit *Antigone* zu schaffen? Was hat das kanadische Erinnern an den Ersten Weltkrieg mit dem Erinnern an die Schoah zu tun? Wie ist die überzeugend dargestellte Multiperspektivität und gewünschte Diversität des Erinnerns als Teil eines gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses zu verstehen? Der Klappentext lobt das Werk als einen originellen und wichtigen Beitrag, der sich einfachen Antworten ebenso widersetzt wie einer Kategorisierung. Auch wenn dem zuzustimmen ist, wird man bedauern dürfen, dass dieser Widerstand eine schlüssigere Argumentation und bedachtere Quellenauswahl verhindert hat.

Potsdam Markus Thurau

Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, hg. v. Miriam Rose / Michael Wermke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 334 S., kt € 34,00 ISBN: 978-3-374-03385-0

Der Band dokumentiert eine Suchbewegung, die dem Phänomen *ambivalenter Religiosität* gewidmet ist: Sie findet sich nach Auffassung der Hg. dieses Tagungsprojektes insbes. überall dort, wo Religion *unbestimmt* bleibt. Insofern ist es gut nachvollziehbar, dass der Leitbegriff für verschiedene Reflexionsperspektiven stets die Auseinandersetzung mit *religiösen Unbestimmtheiten* ist. Im Hintergrund steht die These, dass Konfessionslosigkeit keineswegs eine klare Option gegen Religion(en) beinhalten müsse, sie sei weder in Opposition zu Atheismus noch in der zu einer Areligiosität zu sehen, sie lasse sich nicht (mehr) im Dual von Religion/Nicht-Religion bzw. religiös/areligiös beschreiben und bewerten, sondern bedürfe eines Dritten (10).

Theologie habe bislang mit klaren Kriterien gearbeitet, aufgrund derer eine Einstellung, eine Person oder ein Phänomen als religiös oder nicht religiös, jedenfalls stets in relativer Eindeutigkeit bestimmt worden sei. Die traditionsreichen Formeln *simul iustus et peccator* oder das *anonyme Christentum*, die innertheologisch komplexe Brechungen anzeigten, hätten allerdings an dieser Vereindeutigungstendenz in der Wahrnehmung von Religion bzw. Religiosität kaum etwas verändert (Einleitung, 9). Insofern will man nun unter dem Leitmotiv der *religiösen Unbestimmtheit* dazu beitragen, theologische Sprachfähigkeit zurückzugewinnen, sodass in verschiedenen theologischen Disziplinen wie auch der kirchlichen und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit das Phänomen *ambivalenter Religiosität* kommuniziert werden kann (11).

Hans Schildermann und *Gert Pickel* eröffnen den Band in empirisch-theologischer und religionssoziologischer Perspektive. Sch. erörtert die Frage, ob es die postulierte europäische Konfessionslosigkeit überhaupt gebe. Zur Bearbeitung dieser Kontroverse bringt er z. B. die Unterscheidung zwischen *believing* und *belonging* ein und entwickelt eine vierteilige Typologie religiöser Bindung mit den Begriffen „säkular", „konsistent-religiös", „gewohnheitsreligiös" und „solitärreligiös" (33ff). Sch. gibt damit ein Instrumentarium an die Hand, um Bindungsprofile und religiöse Bindungsverhalten in den einzelnen Konfessionen und Gesellschaften Europas zu erheben. P. arbeitet heraus, wie und dass die Rede von der *religiösen Unbestimmtheit* noch nicht in voller Klarheit die in seiner Perspektive vorliegende und zu diskutierende religiöse Indifferenz fokussiere, die den Zustand des Desinteresses an Religion, Religiosität und Spiritualität freilege (76). Beide Beiträge zusammengenommen informieren mit Überblickswissen zur Diskussion um Konfessionslosigkeit, Säkularisierung, Religionslosigkeit und religiöse Unbestimmtheit und lassen sich gut in der universitären Lehre einsetzen.

Aus dem Bereich der religionstheoretischen und religionsphilosophischen Erschließung von Konfessionslosigkeit ist auf *Arnulf von Schelihas* Beitrag zum Band aufmerksam zu machen. Es gelingt ihm nachvollziehbar, die Debatte von der sie begleitenden depressiven Grundstimmung des Verlusts der religionspolitischen Bedeutung des Christentums zu befreien und Konfessionslosigkeit als die andere, nämlich religionskritische und emanzipative Seite der Aufklärung(-stheologie) zu sehen und damit positiv zu würdigen. Dies könne auch zur Konsequenz haben, dass Kirchen und Theologien sich von dem Druck befreien, unmittelbar mit anderen religiösen Playern in eine Koalition gegen Säkularität, Profanität oder Unglaube einsteigen zu müssen.

In einem dritten und vierten Teil wird die Valenz der Rede von der *religiösen Unbestimmtheit* in Hinblick auf die Kontexte Ostdeutschland und Südosteuropa sowie Skandinavien, genauer Norwegen, reflektiert. Die Beiträge von *Marius Timmann Mjaaland* und *Paul Otto Brunstad*, die sich mit dem Terrorakt von Anders Behring Breivik auf

der norwegischen Insel Utøya im Jahre 2011 auseinandersetzen, veranschaulichen examplarisch und eindrucksvoll etwas davon, was der Ansatz des Projekts, (mehr als) ambivalente Phänomene zu deuten, leisten kann (221–240).

Je in eigenen Teilen werden *religiöse Unbestimmtheiten* im Dialog mit kirchlichen Institutionen als Herausforderung für die religiöse Bildung und für die Praktische Theologie thematisiert. Weil sich im deutschen Kontext mit dem Modell des konfessionellen Religionsunterrichts die Frage nach der Bedeutung von Konfessionslosigkeit besonders zuspitzt, seien die religionspädagogischen Beiträge von *Michael Domsgen* und *Martina Kumlehn* abschließend hervorgehoben (275–303). D. fokussiert, dass religionssoziologisch nicht übersehen werden dürfe, dass zwei Drittel der ostdeutschen Konfessionslosen als *klar religionslos* einzustufen seien (275). Er plädiert in dieser Situation dennoch dafür, den Anspruch, dass Religion(-sunterricht) von allgemeiner Bedeutung sei, beizubehalten. Ferner müsse *Pluralitätsfähigkeit des Religionsunterrichts* als Ausgangsbasis religionspädagogischer Konzepte gelten, denn Pluralität sei als legitime Heterogenität zu verstehen. Es gehe in Zukunft um eine *differenzsensible Verständigung* (Schweitzer), die existentielle Grundfragen zum gemeinsamen Gegenstand haben könne (287). K.s Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Konfessionslosigkeit für den Religionsunterricht liegt in der Forderung nach der Ausbildung einer *hermeneutischen Kompetenz* (301). Es seien Fragen der Spezifik des religiösen Selbst- und Weltzugangs und seines Verhältnisses zu anderen Formen eines ästhetischen, naturwissenschaftlichen oder politisch-weltanschaulichen Weltzugangs implizit und explizit durch die verschiedensten Themenstellungen hindurch transparent zu machen und zu reflektieren (299). Für K. ist dies eine große Herausforderung, die aber an den Religionsunterricht keineswegs als ihm äußerlich herangetragen werde, sondern dieser komme darin sozusagen erst wieder zu seinem eigenen Thema, denn schließlich eigne dem Religionsbegriff selbst eine *unhintergehbare Unbestimmtheit* (300). Insbes. hier scheint mir eine Pflichtlektüre für Studierende der Religionspädagogik verfasst worden zu sein.

Weitere Beiträge haben *L'ubomir Batka, David Käbisch, Reiner Knieling, Michael Meyer-Blanck, Regine Munz, Uta Pohl-Patalong, Cornelia Richter, Robert Schelander, Suselin Schwedas* sowie *Eberhard Tiefensee* verfasst. Es ist ein durchaus lesenswerter Band entstanden, der die Debatte sowohl theoretisch zu rekonstruieren versucht als auch mit konkreten Beispielen und deren Reflexion in spezifischen Handlungsfeldern und in einem Horizont für europäische Differenzen versorgt.

Würzburg Ilona Nord

Miliopoulos, Lazaros: **Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung: Ein Konvergenzprozess?** Theoretische Einordnung und Inhaltsanalyse. – Paderborn: Schöningh 2014. 357 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 32), kt € 49,90 ISBN: 978–3–506–77993–9

Der Brexit und die rechts-national(istisch)en Bestrebungen in vielen Ländern der EU sprechen eine deutliche Sprache: Eines der bislang erfolgreichsten Friedensprojekte der Neuzeit steht an einem Scheidepunkt. Sei es die Angst vor Überfremdung oder der als „von außen" wahrgenommenen (Über-)Reglementierung in verschiedensten Bereichen: Europa – v. a. seine politisch geronnene Form als Europäische Union – steht in der Kritik. Nur mehr wenige sind bereit, sie zu verteidigen, nicht viele daran interessiert, eine Reform von innen zu beginnen. Dabei werden oft die Institutionalisierung und Bürgerferne kritisiert.

Einem (oder mehreren?) dieser Bereiche, die selbst (zumindest auf dieser Ebene) stark institutionalisiert sind, widmet Lazaros Miliopoulos seine hier zu besprechende Habil.schrift. Mit dieser gelingt ihm eine Zusammenschau, die sich bereits ob ihres extrem umfangreichen und aktuellen Literaturverzeichnisses jedem am Themengebiet „Kirche und Europa" interessierten Leser empfiehlt. Dabei rekurriert M. gleichermaßen auf theologische wie auch auf politikwissenschaftliche Werke. Fraglos kommt dabei der Neutralität und relativen Gleichbehandlungen der unterschiedlichen Vertretungen von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu Gute, dass er sich dem Thema mit einem politikwissenschaftlichen Hintergrund zuwendet.

Für Nicht-Theologen hätte eventuell eine etwas längere und tiefere Auseinandersetzung mit der Frage, warum Kirchen und kirchliche Gemeinschaften – also Christen ganz allgemein – entgegen des viel bemühten „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!" (Mt 22,21) überhaupt danach streben, Einfluss auf Politik zu gewinnen. Gerade aus dem Bereich der Öffentlichen Theologie hätte es hierfür aktuelle, sehr spannende Ansätze gegeben, die Kritikern von Anfang an die Motivation kirchlicher Akteure verdeutlicht hätten. Der Untertitel des Buches *Theoretische Einordung und Inhaltsanalyse* macht aber deutlich, dass eine Auseinandersetzung hiermit keineswegs das Ziel der Untersuchung war.

Dafür setzt sich der Vf. länger mit der Frage danach auseinander, welche Identität Europa eigen ist bzw. wie christlich Europa ist (sehr spannend: Kap. 3.2). Dies ist deshalb bedeutsam, als im Zuge der vorliegenden Reflexion den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften großes Potential im Rahmen der Identitätsfindung eingeräumt wird, welche dann nicht mehr rein national, sondern eben übernational, europäisch sein könnte. Hierfür zieht der Vf. die sechs Bereiche „Antiker Logos: Der Genius von Freiheit und die Philosophie der Sittlichkeit", „Neuzeitliche Dynamis: Binnendifferenz und Dynamik Westeuropas", „Christliches Heil: Soteriologische Wahrheit", „Moderne Hybris: Das Scheitern und Lernen Europas", „Innovation durch Versöhnung: Institutionalisierung des europäischen Friedens" und „Schisma und Vereinigung: Die Wunde der Spaltung und das ‚andere Europa'" heran (116ff), mit deren Hilfe mögliche Ansätze bei der Identitätsfindung herausgehoben und bewertet werden.

Die zentrale Inhaltsanalyse nimmt ungefähr die Hälfte des Buches ein; zu ihrer Vereinfachung wählt M. eine gut begründete und leicht nachvollziehbare Untergliederung der kirchlichen Beiträge in zwei Phasen: Erstens den Zeitraum vom Vertrag von Maastricht (1993) bis zum Scheitern des Verfassungsvertrags (2005) und zweitens die Zeit zwischen dem Scheitern eben dieses Verfassungsvertrags (2005) und der Finanzkrise (2013). Nachdem er diesen Rahmen abgesteckt hat, untersucht er die kirchlichen Beiträge sowohl quantitativ als auch qualitativ. Dabei fällt v. a. die extreme Zunahme und Professionalisierung der Äußerungen aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften während dem ersten Zeitabschnitt auf. Aber auch das Ringen um die „richtige" Einstellung der verschiedenen kirchlichen Vertretungen selbst und um mögliche Kooperationen lässt sich daran ablesen. Der zweite Abschnitt dagegen zeigt nach einem gewissen Einbruch in Folge der Enttäuschung über das Scheitern des Verfassungsvertrags und des nur bedingt mit Erfolg gekrönten kirchlichen Lobbyings eine intensive themenbezogene Arbeit. Dass auch hierbei unterschiedliche Ergebnisse angestrebt wurden und hierfür auch Möglichkeiten zur Zusammenarbeit zwischen verschiedenen kirchlichen Vertretern eingegangen wurden, nimmt intuitiv kaum wunder, wird aber im Buch mit zur Akribie neigender Präzision nachgewiesen. Diese Detailgenauigkeit stellt fraglos eine weitere Stärke des Buches dar, sind doch dermaßen gewissenhaft zusammengetragene und ausgewertete Ergebnisse eine Basis, auf die bestimmt – und hoffentlich – weitere Forschungsarbeiten aufbauen werden. Einzig die Tatsache, dass sich der Vf. (wie es scheint) überproportional intensiv mit der griechisch-orthodoxen Kirche auseinandersetzt, wird nicht weiter thematisiert – der Leser wird im Dunkeln darüber gelassen, woher die große Zahl an Zitaten Christodoulos', des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland, im Text stammt. Werden sie häufiger repräsentativ herangezogen oder liegt ein Schwerpunkt auf der Positionierung desselben? Ebenso die Tatsache, dass dieser Kirche ein eigener Abschnitt im Schlusskap. unter dem Titel „6.2 Europäisierte Orthodoxie" (302ff) gewidmet wird: Bestimmt ist die langsame Abwendung und Überwindung einer zu starken nationalen Orientierung erwähnenswert, ähnliche Entwicklungen ließen sich in einem etwas größeren Zeitrahmen in abgestufter Intensität aber auch bei den unterschiedlichen protestantischen Kirchen nachweisen. Eine kleine Erklärung hierzu hätte der Studie noch etwas mehr Objektivität verleihen können – alternativ hätte ein Hinweis auf die besondere Berücksichtigung im (Unter-)Titel Missverständnissen vorbeugen können.

Alles in allem besticht und überzeugt das Buch jedoch durch seine sich selbst überlebende Aktualität bei der Frage nach einer/der europäischen Identität und der Möglichkeit ihrer beidseitigen Implementierung im europäischen Kontext. Ohne eine wirtschaftliche Aspekte überschreitende Antwort darauf wird das europäische Friedensprojekt an seiner Verklausulierung scheitern. M. weist deshalb auf das Potential des allzu oft „schlafenden Riesen" hin, von dem er erwartet, dass er Europa nicht nur eine Seele, sondern auch ein Herz gibt (278).

Belfort Julia Blanc

Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, hg. v. Alexander-Kenneth Nagel. – Bielefeld: transcript 2015. 268 S., kt € 32,99 ISBN: 978–3–8376–2758–9

Migration verändert die sozioreligiöse Landschaft in Europa. Migrantengemeinden gehören dabei seit langem zur Gesellschaft. Im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen dabei v. a. Muslime und muslimische Gemeinden. Die Vielzahl und Vielfalt nichtmuslimischer Migrantengemeinden bleibt dabei weitgehend unsichtbar. Der vorliegende Sammelband gibt anhand von sozialwissenschaftlichen Fallstudien zu unterschiedlichsten ethnoreligiösen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen einen Einblick in die Pluralität von Migrantengemeinden. Er trägt damit dazu bei, einen eklatanten Mangel an Wahrnehmung im öffentlichen und auch wissenschaftlichen Diskurs zu beheben. So lernt der Leser neben Moscheegemeinden und „Neo-Muslimen" auch tamilische Hindus, thailändische Buddhisten, koreanische Freikirchen, russlanddeutsche Mennoniten, syrisch-orthodoxe Christen und Yeziden sowie interreligiöse Initiativen in dieser Region kennen. Die Fragestellung dieses Projektes, das unter der Leitung Alexander-Kenneth Nagels im Rahmen der NRW-Nachwuchsforschergruppe „Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche und wirtschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftungen" durchgeführt wurde, ist ebenfalls von höchster Relevanz für die aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten.

Indem nach den zivilgesellschaftlichen Potentialen von Migrationsgemeinden gefragt wird, wird eine „doppelte Leerstelle in öffentlichen und akademischen Debatten über Religion und Migration" (9) beleuchtet: „Wo Zuwanderung als Ressource thematisiert wird, z. B. als Humankapital im Kontext von Arbeitsmigration, bleiben religiöse und kulturelle Aspekte häufig außen vor. Wo aber religiöse Migrantengemeinden thematisiert werden, kommen sie zumeist als gesellschaftliche Herausforderung in den Blick und werden als ‚Parallelgesellschaften' oder ‚ethische Kolonien' skeptisch beäugt oder aber als ‚kulturelles Refugium' geduldet." (10) Das Forschungsprojekt wählt demgegenüber eine andere Perspektive: Es geht davon aus, dass Gemeinden keine abgeschlossenen „kulturellen Enklaven" sind, sondern untereinander und mit anderen gesellschaftlichen Institutionen auf vielfältige Weise vernetzt sind. Diese „Netzwerke" werden als zivilgesellschaftliches Potential betrachtet, von dem auch die Mehrheitsgesellschaft profitiert.

Das zur Erforschung des zivilgesellschaftlichen Potentials entwickelte Theoriedesign besticht in seiner Präzision ebenso wie das zugrunde liegende Analysemodell. Dieses unterscheidet zwischen Dimensionen religiöser Netzwerke auf der einen und fördernden und hemmenden internen wie externen, ideellen und strukturellen Einflussfaktoren auf der anderen Seite. Die Dimensionen werden mithilfe einer Netzwerkanalyse erhoben, die die formalen Beziehungskonstellationen und -kontexte (wie z. B. innergemeindliche Unterstützungsbeziehungen, Beziehungen zu politischen Akteuren, inner-, intra- und interreligiöse Beziehungen) sowie Beziehungsinhalte und -arrangements (wie z. B. Kontaktpflege, Güter-, Geld- und Wissenstransfer, Seelsorge sowie strategische Allianzen, Partnerschaften, Projekte usw.) in den Blick nimmt. Mit Blick auf die externen Einflussfaktoren wird zwischen internen (theologisches Selbstverständnis, Migrationsgeschichte, demographische und soziale Strukturen) und externen Einflussfaktoren (rechtliche Rahmenbedingungen, öffentliche Diskurse) unterschieden. Als Datengrundlage dienen offene und teilstandardisierte Interviews, Netzwerkkarten, schriftliche Dokumente, Webauftritte und Medienberichterstattung, die inhaltsanalytisch und mittels der qualitativen Netzwerkanalyse ausgewertet wurden.

Die Erkenntnisse, die das Forscher/innen/team dabei gewonnen hat, liefern nicht nur einen Einblick in den Reichtum der erforschten Gemeinden, sondern sie geben auch gesellschaftspolitisch und theologisch reichlich Stoff zum Nachdenken und für weitere Forschung. Die Fähigkeit zur Selbstorganisation und Ressourcenmobilisierung sowie die öffentliche Orientierung vieler Gemeinden, die über den Nahraum der Gemeinde reicht, sind für Gesellschaft und Politik vielfach ungehobene Schätze und korrigieren so manches weit verbreitete Vorurteil. So erweisen sich die untersuchten freikirchlichen und buddhistischen Gemeinden als weitaus binnenorientierter als die Moscheegemeinden, denen ebendiese Innenorientierung vielfach zum Vorwurf gemacht wird. Die Ergebnisse ermöglichen weiter einen differenzierten Einblick in die Relevanz interner und externer Einflussfaktoren. Dazu gehören neben dem Migrationskontext (Auswanderungsgründe, Mehrheits- oder Minderheitenstatus im Herkunftsland), der Demographie und Sozialstruktur der Gemeinde (wie z. B. Heiratsverhalten, Generationentransfer) wesentlich auch der öffentliche Diskurs und das theologische Selbstverständnis. Kirchenbild, religiöse Solidarethik und die theologische Antwort auf die Frage, wie sich die Gemeinde zur anders- und nichtreligiösen Umgebung verhält, wirken sich wesentlich darauf aus, wie sehr die Gemeinde ihr Potential in die Gesellschaft einbringt. So hat es auch theologische Gründe, warum sich russlanddeutsche Mennoniten nur sehr eingeschränkt mit ihrer Umgebung vernetzen (nicht einmal innerchristlich), während koreanische freikirchliche Gemeinden mit den evangelischen Landeskirchen kooperieren und die syrisch-orthodoxe Kirche sogar außerreligiös mit Politikern vernetzt ist. Extern wiederum zwingt der gesellschaftliche „Gefährdungsdiskurs", der Muslime als Risiko betrachtet, die erforschten Moscheengemeinden zu einem weitaus offensiveren Kontakt mit der Umgebung als einen solchen, den buddhistische Gemeinden praktizieren. Diese werden, begleitet von einem „Exotierungsdiskurs" und weitaus binnenorientierter und zurückgezogener, mit Wohlwollen und Interesse betrachtet.

Die sozialwissenschaftlich exzellent durchgeführte Studie, die Nagel mit seinem Team vorlegt, ist für Theologen, die einen Einblick in die aktuellen sozioreligiösen Veränderungen suchen, ein „Must". Auch wenn sie keine Repräsentativität beansprucht, lässt sie doch die spezifische Situation von Migrantengemeinden erkennen und stellt Analysekategorien zur Verfügung, die auch in andere Kontexten transformiert werden können. Bemerkenswert ist die Anerkennung der eigenständigen Bedeutung der theologischen Dimension der Gemeinden, für Sozialwissenschaftler keinesfalls selbstverständlich. Die Relevanz theologischer Selbstverständnisse verpflichtet dazu, sich in dieses Feld weitaus mehr einzubringen als bisher und für die „eigenen" Migrantengemeinden Theologien zu entwickeln, die deren zivilgesellschaftliches Potential fördern. Wohl stellt es einen Mangel der Studie dar, dass katholische und landeskirchlich-protestantische anderssprachige Gemeinden in dieser Studie fehlen (worum die Vf. wissen), aber die vorgelegte Kriteriologie lässt sich auch auf diese übertragen und ruft nach Forschung. Nicht zuletzt ließe sich das Analysemodell auch pastoral fruchtbar machen: zur Selbstreflexion von Gemeinden, und zwar auch von einheimischen Ortsgemeinden, deren zivilgesellschaftliches Potential ja nicht selten ebenfalls brachliegt.

(Gesellschafts-)Politisch relevant ist (nicht nur) die Begrifflichkeit der Studie. Der Ansatzpunkt beim zivilgesellschaftlichen Potential der Gemeinden vermeidet den belasteten Begriff der Integration und eröffnet damit eine inklusionstheoretische Herangehensweise, die Migrationsgemeinden nicht nur als zu integrierende Gemeinschaften, sondern bereits als Teil der Gesellschaft betrachtet. Von daher hätte die Rez.in sich beim Formulieren von (gesellschafts-)politischen Konsequenzen von den Vf.n durchaus mehr Mut und klarere Optionen gewünscht. Diese erschöpfen sich primär in negativ formulierten Thesen am Ende des Buches. Material dafür stellt die Studie in Fülle zur Verfügung. So gesehen ist sie auch für Politiker ein „Must-have".

Wien Regina Polak

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

Allgemeines / Zeitschriften

Antonianum. XC, Fasc. 4, 2015 ISSN: 0003–6064: 707–732: Oviedo, OFM, L.: La teologia della persona all'ascolto di recenti sviluppi scientifici. Ripensare „l'imago Dei"; 733–756: Colagè, I.: Culture Between the Sciences and Theology: Towards an Integral and Interdisciplinary Anthropology; 757–778: D'Ambrosio, P.: From Gene-Culture Coevolution Towards an Assessment of the Uniqueness of Human Evolution; 779–818: Auletta, G.: Humanity is a Trans-Specific Self-Transcendent Genus; 819–844: Gobbi, N. / Bonaccorso, G.: Action and Narrativeness: A Searlian Intentionalist Account for Individual and Social-Religious Identity; 845–866: Calpe, OFM, X.: La razón formal de la encarnación: deiformidad y cristogénesis; 867–896: Battaglia, OFM, V.: Il mistero dell'uomu alla luce del cristocentrismo trinitario. Orientamenti fondamentali.

Antonianum. XCI, Fasc. 1, 2016 ISSN: 0003–6064: 11–24: Sánchez Narravo, L.: Sanar al hombre. La misericordia de Jesús según san Mateo; 25–46: Malina, A.: Le donne nella genealogia di Gesú (Mt 1,1–17). Un contributo all'antropologia del primo Vangelo; 47–74: Villota Herrero, A.: Mt 8,16–17: de la curación a la salvación; 75–102: Morales Rios, OFM, J. H.: Alcuni aspetti antropologici in rapporto al perdono sulla base di Mt 18, 21–35; 103–128: Villota Herrero, A.: La dimensión corporal-emocional en Jesús

y en los hombres según San Marcos; 129–162: Morales Ríos, OFM, J.H.: Il „Signore del sabato" e il suo operare a favore della vita: alcuni aspetti antropologici in Mc 3,1–6; 163–176: Sánchez Narravo, L.: Jesús en Gerasa: la misericordia en acción (Mc 5,1–20); 177–194: Malina, A.: Le ragioni del silenzio richiesto ai discepoli (Mc 8,30; 9,9); 195–212: Oviedo, OFM, L. / Garre, M.: Nuovi contributi allo studio della secolarizzazione.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte. Band 73, 2015, hg. v. Rainer Bendel. – Münster: Aschendorff 2016. 405 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–402–10253–4.

Cristianesimo nella storia. Vol. 36, No. 3, 2015 ISSN: 0393–3598: 487–504: Bartolozzi, G.: L'ὁμοούσιος nel III secolo. Note critiche sulla questione dei due Dionigi e il concilio di Antiochia del 268; 505–536: Rava, E. / Clark Thurber, A.: Recluse: due casi a confronto (Siena e Pisa); 537–592: Cristofori, S.: Costantino l'africano. Il progetto politico-religioso di Charles Lavigerie per l'Africa centrale (1878–1885); 593–642: La Loggia, M.: Les israélites du pluralisme aux orthodoxies: introduction et notes sur certains travaux de Daniel Boyarin; 643–670: Madar, M.: An Alternative Middle Position. The Contribution of Joseph A. Komonchak to the Hermeneutics of Vatican II.

Cristianesimo nella storia. Vol. 37, No. 1, 2016 ISSN: 0393–3598: 7–18: Blaudeau, P.: Faut-it s'interdire de parler de miaphysisme? Quelques suggestions d'un historien intéressé à la géo-ecclésiologie de la période tardo antique; 19–30: Winkler, D.W.: „Miaphysitismus". Anmerkungen zur ökumenischen Sinnhaftigkeit eines Neologismus; 31–44: Varghese, B.: Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches; 45–54: Brock, S.P.: Miaphysite, not monophysite!; 55–86: Miethke, J.: Via concilii. Il decreto *Haec sancta* e il conciliarismo del concilio di Constanza; 87–120: Di Marco, A.: Miracoli, propaganda e devozione popolare: nostra Signora di Lourdes in Italia (1872–1900); 121–146: Gazzetta, L.: „Nel campo della lotta". Organizzazioni femminili evangeliche e movimento delle donna in Italia tra Ottocento e Novecento; 147–202: La Loggia, M.: Théologiser selon l'induction: Chenu et la réforme du langage de la foi (1909–1937) ou analyses des textes au sujet de l'histoire d'un renversement méthodo-logique.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 91, Fasc. 4, 2015 ISSN: 0013–9513: 547–567: Tuckett, C.M.: "For freedom Christ has set us free" (Gal 5,1): Freedom and Constraints in Paul's Hermeneutics and Ethics; 569–599: Van Oyen, G. / Van Cappellen, P.: Mark 15,34 and the *Sitz im Leben* of the Real Reader; 601–626: Baum, A.D.: Das Verhältnis der Apostelgeschichte zu Epos und „Roman" aus der Perspektive der antiken Literaturtheorie; 627–635: Collins, A.Y.: New Perspectives on the Book of Revelation: Report on the 64th Colloquium Biblicum Lovaniense (July 23–25, 2015); 637–647: Duque, J.M.: Theologische Ästethik in postmoderner Zeit; 649–653: Lincicum, D.: Εφφαθα (Mark 7,34): An Apocalyptic Trope?

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 92, Fasc. 1, 2016 ISSN: 0013–9513: 3–6: Mayer, A.M. / Riaudel, O. / Tegtmeyer, H.: Defining Revelation: Philosophical and Theological Perspectives: Introduction; 7–28: Desmond, W.: Godsends: On the Surprise of Revelation; 29–39: Riaudel, O.: Some Critiques of a Conception of Revelation as *Selbstoffenbarung*, and a Defence of Some Definitions of the Concepts of *Loci theologici*; 41–55: Tegtmeyer, H.: Creation as Revelation: God, Nature, and History in Schelling; 57–72: Tritten, T.: What Is Called Free Thinking? Revelation as the Object of Speculative Philosophy; 73–107: Radlbeck-Ossmann, R.: Offenbarung *pars pro toto*? Die vernachlässigte Tatoffenbarung als Problem für Theologie und Kirche; 109–125: Mayer, A.C.: Reason and Revelation according to Ramon Llull.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Vol. 92, Fasc. 2, 2016 ISSN: 0013–9513: 179–202: Witulsky, Th.: Iustinus und die Johannesoffenbarung. Die Rezeption der Apokalypse durch den Apologeten in ihrer Relevanz für deren Datierung; 203–228: Pomeroy, S.: Numbering the Heaven(s). John Chrysostom's Use of Greek Exegetical Traditions for Interpreting Gen 1,6–8 (Hom. Gen. IV.); 229–250: Gasteigt, J.: Énonciation et indetermination. Au-delà de la lecture derridienne de la théologie négative de Maître Eckhart?; 251–283: Kasprzak, A.A.: Une crise entre le centre et la périphérie de l'Église dans l'histoire d'une visite du cardinal L.-J. Suenens au Vatican, en mars 1969; 285–301: Beuken, W.A.M.: Questioning a Warrior. Otherness as Literary Strategy in Isaiah 63,1–6; 301–322: Smith, D.A.: The Disappearence of Jesus in Q. A Response to Harry T. Fleddermann; 323–337: Nicklas, T. / Spittler, J.E.: Christ and the Pelican. Function, Background and Impact of an Image.

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 62. Jahrgang, Heft 2, 2015 ISSN: 0016–0725: 219–239: Roques, M. / Faucher, N.: Les justifications de la foi d'après Guillaume d'Ockham; 240–280: Quero-Sánchez, A.: Schellings philosophische Lektüre des *Buchs von der geistigen Armut* (auch *Buch von der Nachfolgung des armen Lebens Christi* genannt); 281–294: Spina, A.: Eine unmögliche Freiheit. Überlegungen über die Tierheit in Heideggers Denken; 295–309: Krause, A.: Bernard Lonergans Seins- und Gottesbegriff; 310–336: Breul, M.: Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus. Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage; 337–349: Mykhailova, I.: Paul Oskar Kristeller und Karl Jaspers: ein Dialog, der nie stattgefunden hat; 350–367: Kneer, M.: Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque; 368–388: Heilig, C.: Argumentation und Plausibilität. Das Design-Argument im deutschsprachigen Raum im Licht von Bayes' Theorem.

Orthodoxia. 2016–2017, hg. v. Institut for Ecumenical Studies, University of Fribourg Switzerland. – Münster: Aschendorff 2016. 404 S., geb. € 20,00 ISBN: 978–3–402–13191–6.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 99, No. 3, 2015 ISSN: 0035–2209: 377–408: Imbach, R.: Quelques observations sur la réception du livre XII de la *Métaphysique* chez Thomas d'Aquin; 409–492: Ols, D.: Aperçus sur la christologie de Thomas d'Aquin. *Commentaire aux Sentences, Somme contre les Gentils* et *Somme de théologie* (suite); 493–514: Vetö, É.: Pourquoi le Christ est-il descendu aux enfers? Lecture sotériologique du Samedi saint chez Hans Urs von Balthasar; 515–530: Rousse-Lacordaire, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 99, No. 4, 2015 ISSN: 0035–2209: 537–546: Picardi, R.: Présentation; 547–566: Cambiano, G.: Ricœur et Aristote, point de départ et terme de comparaison; 567–537: Horn, Ch.: Ricœur on the Concept of Will in Aristotle and Augustine; 538–598: Guenancia, P.: Le tournant cartésien de la philosophie de la volonté; 599–640: Picardi, R.: Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur; 641–660: Michel, J.: D'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir; 661–672: Ricœur, P.: Analyse linguistique et phénoménologie de l'action (éd. C. Goldenstein et R. Picardi).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Tome 100, No. 1, 2016 ISSN: 0035–2209: 3–8: Solignac, L.: Présentation; 9–26: Roux, S.: Rendre raison du corps: Plotin et le problème de la corporéité; 27–44: Bochet, I.: Le corps: un poids pour l'âme. L'exégèse augustinienne de *Sagesse* 9,15; 45–60: Richard, Ph.: „Sur la cendre et avec le cilice". Ornementation rhétorique et pudeur philosophique à l'âge carolingien; 61–76: Turpin, P.: Quand la chair est consommée. *Corpus hominis* et *corpus Christi* chez Pierre Damien; 77–96: Nouzille, Ph.: L'homme extérieur et l'homme intérieur selon Guillaume de Saint-Thierry; 97–116: Vetö, É.: Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d'Aquin.

Revue théologique de Louvain. 47e Année, Fasc. 2, 2016 ISSN: 0080–2654: 161–177: Focant, C.: Paul face à un dilemme éthique complexe. Le cas d'Onésime et Philémon; 178–198: Gilbert, M.: La fourmi et l'abeille selon le livre des Proverbes; 199–217: Vinel, F.: „Inspiration et vérité de l'Écriture sainte". Un document de la Commission biblique pontificale (2014); 218–233: Younes, M.: La déclaration *Nostrae Aetate*. Les enjeux d'une réception actualisée; 234–241: Haquin, A.: Redécouvrir la place des sens et du corps dans la liturgie. À propos d'un livre récent.

Theologie der Gegenwart. 59. Jahrgang, Heft 1, 2016 ISSN: 0342–1457: 2–12: Bahne, T.: Die Maßhaltung als normethische Kategorie. Eine tugendethische Perspektive; 13–24: Rosenberger, M.: Von innen her genießen. Maßhaltung beim Essen und Trinken; 25–34: Bender, M.: Behandlung nach Maß? Die Verhältnismäßigkeit des Einsatzes medizinischer Mittel am Lebensende; 35–46: Römelt, J.: Wer bestimmt das Maß meiner sexuellen Wünsche? Lassen sich sexuelle Wünsche mäßigen?; 47–60: Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-) Glaubens im „säkularen Zeitalter" (Ch. Taylor); 61–71: Mayer, A.: Karl Rahners Mariologie. Tendenzen und mögliche Anküpfungspunkte im heutigen theologischen Diskurs.

Theologie der Gegenwart. 59. Jahrgang, Heft 2, 2016 ISSN: 0342–1457: 82–93: Tiefensee, E.: Jenseits des Verzeihlichen. Versuch einer Antwort auf Simon Wiesenthals Erzählung „Die Sonnenblume"; 94–105: Wulf, C.M.: Vergebung schenken und empfangen – eine ganzmenschliche Herausforderung; 106–116: Werner, G.: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben". Bußtheologische Reflexionen zur kirchlichen Vergebungspraxis; 117–126: Dicke, K.: „Es kann nicht allezeit alles ganz gerecht sein". Über Nachsicht in der Politik; 127–138: Merkl, A.: Catholic peacebuilding. Annäherungen an ein friedensethisches Konzept; 139–155: Freitag, J.: Aufbruch der Kirche als Kirche. Lumen gentium – neu gelesen.

Theological Studies. Vol. 77, No. 1, 2016 ISSN: 0040–5639: 7–31: Daly, SJ, R.J. / Macy, G. / Raitt, J.: The Ecumenical Significance of Eucharistic Conversion; 32–47: Bracken, SJ, J.A.: Incarnation, Panentheism, and Bodily Resurrection: A Sytems-Oriented Approach; 48–76: Pramuk, C.: Theodicy and the Femine Divine: Thomas Merton's "Hagia Sophia" in Dialogue with Western Theology; 77–95: Gerhart, M.: Bernard Lonergan's "Law of the Cross": Transforming the Sources and Effects of Violence; 96–117: Walatka, T.: The Principle of Mercy: Jon Sobrino and the Catholic Theological Tradition; 118–135: Scannone, SJ, J.C.: Pope Francis and the Theology of the People; 136–164: Finn, D.K.: What Is a Sinful Social Structure?; 165–180: Keenan, SJ, J.F.: Raising Expectations on Sin; 181–196: Vogt, C.P.: Virtue: Personal Formation and Social Transformation; 197–214: Firer Hinze, C.: Catholic Social Thoughts and Work Justice.

Theological Studies. Vol. 77, No. 2, 2016 ISSN: 0040–5639: 295–307: Marx, Cardinal R.: "Everything is connected": On the Relevance of an Integral Understanding of Reality in *Laudato Si'*; 308–327: Byrne, SJ, B.: A Pauline Complement to *Laudato Si'*; 328–352: Ormerod, N. / Vanin, C.: Ecological Conversion: What Does it Mean?; 353–376: Castillo, D.P.: Integral Ecology as a Liberationist Concept; 377–391: Edwards, D.: „Sublime Communion": The Theology of the Natural World in *Laudato Si'*; 392–415: Deane-Drummond, C.: *Laudato Si'* and the Natural Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits; 416–435: Finn, D.K.: What Is a Sinful Social Structure?; 436–465: Miller, R.W.: Deep Responsibility for the Deep Future.

Zeitschrift für katholische Theologie. 138. Band, Heft 1, 2016 ISSN: 0044–2895: 1–27: Riecker, S.: Alttestamentliche Grundlagen der Apologetik. Ein biblisch-theologischer Entwurf; 28–47: Fornet-Ponse, T.: Heiliges Land – Land der Heiligen?; 48–65: Schelhas, J.: Das Primatsverständnis des Papstes Franziskus in der theologischen Reflexion; 66–84: Bründl, J.: Glaube in Zeiten des Kapitalismus. Karl Marx, die Theologie und das Gespenst der Kritik; 85–104: Eckhold, M.: „Es ist etwas in Bewegung gekommen …". Papst Franziskus und die interkulturellen Dynamiken der Theologie.

Zeitschrift für katholische Theologie. 138. Band, Heft 2, 2016 ISSN: 0044–2895: 133–158: Siebenrock, R. / Panhofer, J.: Spiritualitäten. Thesen zur

Orientierung; 159–172: Muck, SJ, O.: Pluralität von Spiritualitäten. Eine religionsphilosophische Reflexion über Spiritualität; 173–187: Peter, T.: Glaubenserkenntnis als Weg – Verlässliche Inhalte und persönliche Erkundungen; 188–215: Panhofer, J.: Transpersonale Psychologie – Psychoschmäh oder spirituelle Hochform?; 216–229: Guggenberger, W.: Spiritualität in Wirtschaft – ein Wachstumsmarkt wofür?; 230–245: Troy, J.: „After the Fact" – Harry S. Truman – Spiritualität und Staatskunst.

Exegese / Altes Testament

Visionen im Dialog. Der Schluss des Amosbuches (Am 7–9), hg. v. Michaela Geiger / Ruth Poser / Charlotte Voß. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016. 144 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 236), kt € 28,00 ISBN: 978–3–460–03364–1.

In Memoriam Wolfgang Richter, hg. v. Hans Rechenmacher. – St. Ottilien: EOS 2016. 457 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 100), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7793–2.

Raamattu ja magia, hg. v. Kirsi Valkama / Hanne von Weissenberg / Nina Nikki. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2016. 354 S. (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisuja, 110), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–65–9.

Exegese / Neues Testament

Dunderberg, Ismo: Jeesus, Seksi Ja Harhaoppiset. Sekä muita kirjoituksia varhaisesta kristinuskosta. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2015. 370 S. (Julkaisuja, 109), kt € 30,00 ISBN: 978–951–9217–64–2.

Dunn, James D. G.: Neither Jew Nor Greek. A Contested Identity. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XIV) 946 S. (Christianity in the Making, 3), geb. $ 60,00 ISBN: 978–0–8028–3933–6.

Owens, Mark D.: As It Was in the Beginning. An Intertextual Analysis of New Creation in Galatians, 2 Corinthians, and Ephesians. – Cambridge: Clarke 2016. (XV) 241 S., pb. £ 18,50 ISBN: 978–0–227–17601–6.

Tan, Kim Huat: Mark. A New Covenant Commentary. – Cambridge: Lutterworth 2016. (XVIII) 267 S. (New Covenant Commentary Series), pb. £ 20,00 ISBN: 978–0–7188–9423–8.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Fischer, Martin: Dienst an der Liebe. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR. – Würburg: Echter 2014. (XXXVI) 351 S. (Erfurter Theologische Studien, 107), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–429–03676–8.

Teresa von Ávila – Lehrmeisterin des Lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen, hg. v. Manfred Gerwing / Maria del Rosario Sáez Yguero. – Münster: Aschendorff 2016. 328 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–402–13179–4.

Knechten, Heinrich Michael: Der geistliche Vater. – Kamen: Spenner 2015. 220 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XV), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–166–4.

Knechten, Heinrich Michael: Leidendulder. Zum 1000. Todestag der Heiligen Boris und Gleb. – Kamen: Spenner 2014. 231 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XIV), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–084–156–5.

Knechten, Heinrich Michael: Metropolit Makarij und Ivan der Schreckliche. – Kamen: Spenner 2016. 224 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XVI), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–176–3.

Lau, Dieter: Origenes' tropologische Hermeneutik und die Wahrheit des biblischen Wortes. Ein Beitrag zu den Grundlagen der altchristlichen Bibelexegese. – Frankfurt: Lang 2016. 266 S. (Lateres – Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, 10), geb. € 59,95 ISBN: 978–3–631–67211–2.

Thull, Martin: Luther für Einsteiger. Die Reformation in 95 Stichworten. – Paderborn: Bonifatius 2016. 107 S., kt € 9,90 ISBN: 978–3–89710–666–6.

Therese von Lisieux. Geschichte einer Seele, hg. v. Andreas Wollbold. – Freiburg: Herder 2016. 495 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–31337–0.

Fundamentaltheologie

Hoye, William J.: Die Wirklichkeit der Wahrheit. Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten. – Wiesbaden: Springer 2013. 291 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 39,99 ISBN: 978–3–658–01337–0.

Kaminski, Eva / Schreiber, Gerhard / Schulz, Heiko: Søren Kierkegaard in deutscher Sprache. Eine Gesamtbibliographie der Quellen und Sekundärliteratur von 1855–2015. – Berlin: Lit 2016. (XIII) 290 S. (Forum Religionsphilosophie, 34), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–13284–0.

Pröpper, Thomas: Gottes Freundschaft suchen. Predigten, geistliche Gedanken und Gebete. – Regensburg: Pustet 2016. 398 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2733–2.

Petricola, Mariangela: La rilevanza del cristianesimo come paradosso e compassione. Itinerari teologico-fondamentali in I. Mancini e J. B. Metz Tesi Gregoriana. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2015. 425 S. (Serie Teologia, 217), pb. € 28,00 ISBN: 978–88–7839–321–9.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Stefan Alkier, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth, Badgasteiner Str. 7, 28359 Bremen
Julia Blanc, 3 rue Legrand, 90000 Belfort, Frankreich
Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal
PD Dr. Benjamin Dahlke, 140 Commonwealth Avenue, 02467-3802 Chestnut Hill, MA, USA
Nicolas De Maeyer, Blijde Inkomststraat 21, Box 3311, 3000 Leuven, Belgien
Ass.-Prof. Dr. Frank E. Dicken, 100 Campus View, 62656 Lincoln, IL, USA
Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen
Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück
Prof. Dr. Ulrich Engel OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin
Prof. Dr. Georg Fischer SJ, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Dr. Annett Giercke-Ungermann, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Dr. Dr. Benedikt Paul Göcke, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum
Jun.-Prof. Dr. Stephanie Gripentrog, Am Rubenowplatz 2/3, 17489 Greifswald
Dr. Oliver Gußmann, Klostergasse 15, 91541 Rothenburg ob der Tauber
Prof. Dr. Alois Halbmayr, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Larry Michael Harrington, 600 Forbes Avenue, 15282 Pittsburgh, PA, USA
Dr. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster
Dr. Steffen Jöris, Theaterplatz 14, 52062 Aachen
Prof. Dr. Martin Karrer, Paracelsusstr. 3, 42283 Wuppertal
Prof. Dr. Tom Kerger, 9 rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg
PD Dr. Stephan Lauber, Frankfurter Str. 13, 35037 Marburg
Prof. Dr. Andreas Lehnardt, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, Postfach 1406, 56174 Vallendar
PD Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Ilona Nord, Wittelsbacherplatz 1, 97074 Würzburg
Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich
Ass.-Prof. Dr. Regina Polak, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Anthony G. Roeber, 312 Weaver Building, 16802-5500 University Park, PA, USA
Dr. Annegreth Schilling, Friedberger Landstr. 76, 60316 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Christoph Seibert, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg
Dr. Markus Thurau, Zeppelinstr. 127/128, 14471 Potsdam
Dr. Beat Weber, Birrmoosstr. 5, 3673 Linden, Schweiz
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München
Prof. Dr. Matthias D. Wüthrich, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Hüfferstr. 27, 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: Katharina Bochmann, Christian Föller, Sarah Laudinski
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, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2016 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