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