theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2016 | 112. Jahrgang

Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent (Gregor Maria Hoff) . . . . . Sp. 355

Exegese / Altes Testament . . . . . Sp. 375

The Shape of the Writings, hg. v. Julius Steinberg / Timothy J. Stone (Beat Weber)

Ebach, Ruth: Das Fremde und das Eigene. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (Karin Finsterbusch)

Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, hg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza / Renate Jost (Marie-Theres Wacker)

Exegese / Neues Testament . . . . . Sp. 381

Bibelübersetzung und (Kirchen-)Politik, hg. v. Markus Mülke / Lothar Vogel (Gudrun Nassauer)

Porter, Stanley E. / Pitts, Andrew W.: Fundamentals of New Testament Textual Criticism (Gregory S. Paulson)

Vinzent, Markus: Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels

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

Roth, Dieter: The Text of Marcion's Gospel (Angela Standhartinger)

Sommer, Michael: Der Tag der Plagen. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition (Beate Kowalski)

Porter, Stanley E.: John, His Gospel, and Jesus. In Pursuit of the Johannine Voice (Hans Förster)

Kirchen- und Theologiegeschichte . . . . . Sp. 392

Clauss, Manfred: Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums (Stefan Klug)

Origenes: Über das Gebet, eingeleitet und übersetzt v. Maria-Barbara von Stritzky (Reimund Haas)

Philostorgios Kirchengeschichte. Band 1: Einleitung, Text und Übersetzung; Band 2: Kommentar, hg. v. Bruno Bleckmann / Markus Stein (Christian Hornung)

Libri vitae. Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters, hg. v. Dieter Geuenich / Uwe Ludwig (Hubertus Lutterbach)

Willershausen, Andreas: Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337–1378) (Andreas Sohn)

Celary, Ireneusz: Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878–1951). Pfarrer von Radzionkau, hg. v. Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte (Maik Schmerbauch)

Jaspert, Bernd: Kirchengeschichte verstehen. Evangelische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts in Deutschland (Gunther Wenz)

Philosophie . . . . . Sp. 403

Kant-Lexikon. Band 1: a priori/a posteriori–Gymnastik; Band 2: Habitus–Rührung; Band 3: Sache–Zyniker, Zynismus, hg. v. Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Norbert Fischer)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823, hg. v. Niklas Hebing (Gunther Wenz)

Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, hg. v. Jan-Heiner Tück (Norbert Fischer)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 412

Grosse, Sven: Ich glaube an die Eine Kirche. Eine ökumenische Ekklesiologie (Ralf Miggelbrink)

Rivera, Mayra: Poetics of the Flesh (Miriam Leidinger)

Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten. Ein Experiment, hg. v. Rainer Bucher / Renate Ochsenknecht-Witzsch (Joachim Valentin)

Dogmatik . . . . . Sp. 417

Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik, hg. v. Julia Knop / Magnus Lerch / Bernd J. Claret (Gregor Predel)

The Oxford Handbook of Christology, hg. v. Francesca Aran Murphy (Karl-Heinz Menke)

Bruckmann, Florian: In IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels (Hermann Stinglhammer)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 424

Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs, hg. v. Rupert M. Scheule (Gerhard Marschütz)

Müller, Stephan E.: Bausteine zur theologischen Ethik. Band 1: Menschenbild, Lebensschutz, Sexualität und Ehe (Christof Breitsameter)

Bedford-Strohm, Heinrich: Leben dürfen – Leben müssen. Argumente gegen die Sterbehilfe (Marco Hofheinz)

Rosenberger, Michael: Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik (Martin M. Lintner)

Frambach, Hans / Eissrich, Daniel: Der dritte Weg der Päpste. Die Wirtschaftsideen des Vatikans (Marianne Heimbach-Steins)

Missionswissenschaften / Interreligiöser Dialog . . . . . Sp. 432

Wijsen, Frans: Christianity and Other Cultures. Introduction to Mission Studies (Chibueze Udeani)

Fuß, Martin: Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam (Klaus Bieberstein)

Waldenfels, Hans: Rückwärts blickend vorwärts schauen. Zeitbetrachtungen zu Christentum und Menschsein, Religionen, Kulturen und Gesellschaft (Karl-Heinz Menke)

Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ernst Fürlinger (Ulrich Ruh)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 437

20

Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent

Von Gregor Maria Hoff

1. Religion in Europa: Rezente Entwicklungen und Diskurse

Das europäische Jahr 2015 wird als ein Krisenjahr mit extremem Herausforderungswert in die Geschichte eingehen. Es begann mit den Pariser Anschlägen auf die Redaktion des Satire-Magazins „Charlie Hebdo"; die terroristischen Attacken legten sich wie ein Rasternetz über den europäischen Raum und seine offenen Grenzen: von Syrien über Israel und Ägypten bis nach Libyen und Tunesien und bis in die europäischen Metropolen hinein. Flüchtlingsströme ungeahnten Ausmaßes verschoben europäische Grenzen und konfrontierten das europäische Projekt mit der Möglichkeit seiner Auflösung. Sie stand und steht mit verschiedenen Ausstiegsszenarien weiterhin im Raum: Der Grexit wurde ökonomisch abgewendet, der Brexit wird kommen. Eine neue Ökonomie politischer Lastenflucht dämmert angesichts außen- und innenpolitischer Druckwellen heran, die finanziell veranschlagt und gesellschaftspolitisch ausgemünzt werden, wenn es um die Kanalisierung der afrikanischen und eurasischen Flüchtlingsströme geht.

Dabei zeichnet sich immer deutlicher ab, dass in den komplexen Risikoformularen des globalisierten 21. Jh.s die Bedeutung von Religionen auch für Europa neu veranschlagt werden muss. Für die ökonomische Analyse sind auch religiöse Faktoren heranzuziehen, exemplarisch in Griechenland, wo die orthodoxe Kirche den größten Landbesitz verwaltet und religionskulturell bestimmte Einstellungen nachwirken – wobei diese feuilletonistisch gerne mit einem nationalreligiösen Grundhabitus verrechnet werden.[1] Aber noch in anderer Hinsicht fallen religiöse Motivlagen auf: Schulden und Schuld werden ebenso semantisch verschränkt wie Kredite mit Glauben und Vertrauen.[2] Religionsökonomische Neuansätze im religionswissenschaftlichen Feld tragen dem Rechnung und suchen nach Wechselwirkungen und Überlagerungen, indem religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart auch unter dem Gesichtspunkt ihrer ökonomischen Steuerungsformen erforscht werden.[3]

Am rechten politischen Rand führen Bewegungen wie „Pegida" europäische Ansprüche mit religiösen Titeln zusammen, wobei die Berufung auf „christliche Werte" islamophob motiviert und keiner religiösen Grundhaltung zuzurechnen ist.[4] Diffuse Identitätskonstruktionen im Zeichen religionskultureller Abstoßung verzahnen sich mit terroristischen Gefahren für die Zivilgesellschaft. Der „Islamische Staat" arbeitet daran, einen auch religiös motivierten Bürgerkrieg in Europa zu entfesseln.[5] Protest von muslimischen Gelehrten und Verbänden gegen eine „falsche" Interpretation des Koran sowie eine terroristische Vereinnahmung des Islam verkomplizieren religionskonfliktive Kartierungen, zumal sich gleichzeitig neue Allianzen zwischen Religionsgemeinschaften bilden. Nach den antisemitischen Kopenhagener Anschlägen vom Februar 2015 solidarisierten sich Muslime in Oslo demonstrativ mit ihren jüdischen Mitbürgern und in Deutschland unterstützten jüdische Gemeinden muslimische Flüchtlinge gerade in der Sorge um einen Zustrom auch antisemitisch eingestellter Migranten. Eine interreligiöse Allianz wurde bereits im Zuge der Beschneidungsdebatte im Anschluss an ein Urteil des Kölner Oberlandesgerichts aus dem Jahr 2012 politisch wirksam.[6]

Die komplexen Transformationsprozesse religiöser Gegenwarten[7] in Europa schlagen sich in kulturwissenschaftlichen Neuansätzen nieder, die mit einer höheren Bedeutung religiöser Traditionen rechnen und sie methodisch wie inhaltlich in disziplinäre Vermessungen aufnehmen. Das gilt für die Geschichtswissenschaften, die einen Sensibilitätszuwachs für religiöse Faktoren verzeichnen, profiliert in Jürgen Osterhammels Globalgeschichte des 19. Jh.s[8], konzentriert in Studien zur Bedeutung der neuzeitlichen Missionsgeschichte, mit denen die Zusammenhänge von imperialer Machtentfaltung und religiösen Akteuren erfasst werden können, sich aber auch andere Modellierungen für die Zuschreibungen von Säkularität und Moderne abzeichnen.[9]

Soziologisch entsprechen dem seit geraumer Zeit neue Diskussionen über die empirische Validität und die interpretatorischen Deutungskapazitäten der Säkularisierungsthese[10], die methodologisch verfeinert wurde und zu historischen Vergewisserungen veranlasste. V. a. wurden soziologische Detailaufnahmen von religiösen Gruppierungen in Europa angefertigt und – neben den verschiedenen Religionsmonitoren – als Religionsatlanten ausgearbeitet.[11] Damit verbinden sich Abgleichungen der Postsäkularitätsthese.[12] In einer groß angelegten Modellstudie, die von der EU hochrangig gefördert wird, untersucht Kristina Stoeckl postsäkulare gesellschaftliche Konfliktfelder am Menschenrechtsdiskurs der russisch-orthodoxen Kirche und seine Auswirkungen, um eine postsäkulare Theorie moralischer Konflikte mit religiösem Hintergrund zu erarbeiten.[13] Mit dem Stichwort „Postsäkularität" lässt sich auch ein philosophisch profiliertes Interesse an der öffentlichen Spielstärke religiöser Traditionen und ihrem Investment in den Sinn- und Wertehaushalt des säkularen Staates artikulieren[14], um Fragen nach der Unverzichtbarkeit religiöser Bezugnahmen spezifisch philosophisch zu erkunden.[15]

In kulturwissenschaftlicher Hinsicht entsprechen dem Forschungsansätze, die Sakralisierungsprozessen in (post-)modernen (europäischen) Gesellschaftsformationen nachgehen – im Bereich von Literatur und Film[16], aber auch sozialgeographisch[17] oder im Horizont einer politischen Ökonomie.[18] Im politischen Handlungsfeld erschließen Religionskonflikte und die sich anschließenden Debatten Aufmerksam-

1 Vgl. Berthold Seewald: „Ein Albtraum von Nationalismus und Orthodoxie", in: *Die Welt* (1.3.2015); abgerufen wurde: http://www.welt.de/debatte/kommentare/article137913959/Ein-Albtraum-von-Nationalismus-und-Orthodoxie.html (letzter Abruf: 14.1.2016).

2 Peter Sloterdijk / Thomas Macho: *Gespräche über Gott, Geist und Geld*, Freiburg u. a. 2014.

3 Vgl. Anne Koch: *Religionsökonomie*. Eine Einführung, Stuttgart 2014.

4 Vgl. *Protestforschung am Limit*. Eine soziologische Annäherung an Pegida, erarbeitet von Priska Daphi u. a., Berlin 2015, 39, Anm. 27; abgerufen wurde: https://www.wzb.eu/sites/default/files/u6/pegida-report_berlin_2015.pdf (letzter Abruf: 14.1.2016).

5 Vgl. Gilles Kepel / Antoine Jardin: *Terreur dans l'Hexagone: 2005–2015*. Genèse du djihad français, Paris 2015. Die religiöse Interpretation islamistischen Terrors muss nach Olivier Roy v. a. die Entwurzelung der Akteure, meist junger Männer aus prekären Milieus, in den Blick nehmen; vgl. Olivier Roy: *Heilige Einfalt*. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2010.

6 Vgl. *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik*. Zur Debatte um das Kölner Urteil, hg. v. Johannes Heil / Stephan Kramer, Köln 2012.

7 Zum soziologischen Konzept einer „Gesellschaft der Gegenwarten" vgl. Armin Nassehi: *Gesellschaft der Gegenwarten*. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II, Berlin 2011, besonders 11–41.

8 Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt*. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009.

9 *Mission Global*. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert, hg. v. Rebecca Habermas / Richard Hölzl, Köln u. a. 2014.

10 Vgl. mit besonderem Akzent auf dem Zusammenhang von Säkularisierung und Moderne Detlef Pollack / Gergely Rosta: *Religion in der Moderne*. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2015.

11 *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen*. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, hg. v. Markus Hero / Volkhard Krech / Helmut Zander, Paderborn u. a. 2007.

12 Vgl. *Religion in postsäkularer Gesellschaft*. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Sigrid Rettenbacher, Frankfurt 2013 (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 3).

13 Vgl. Kristina Stoeckl: *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London/New York 2014. Das Projekt wurde mit dem EU-Förderpreis 2015 sowie dem START-Preis des österreichischen Wissenschaftsfonds FWF 2015 ausgezeichnet und legt ein breit angelegtes interdisziplinäres Forschungsprogramm auf.

14 Vgl. Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, besonders 238–327; vgl. den eigenständigen Entwurf einer postsäkularen Religionsphilosophie von Hans J. Höhn: *Zeit und Sinn*. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010.

15 Vgl. Volker Gerhardt: *Der Sinn des Sinns*. Versuch über das Göttliche, München 2014.

16 Vgl. die Modellstudien in: *Religious Turns – Turning Religions*. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen, hg. v. Andeas Nehring / Joachim Valentin, Stuttgart u. a. 2008 (ReligionsKulturen, 1).

17 Vgl. Anne Koch: „Sakralisierte Orte. Raum als (religiöser) Sinnstifter und Medium der Exklusion in postsäkularer Zeit", in: *Religion in postsäkularer Gesellschaft*, hg. v. Franz Gmainer-Pranzl / Sigrid Rettenbacher, 35–55. Zur Bedeutung spatialen Denkens für die Theologie, die sich religionsbezogenen Herausforderungen des kulturwissenschaftlichen *spatial turn* stellt vgl. den Literaturbericht von Hans-Joachim Sander: „Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn*", in: *Theologische Revue* 109 (2013), 91–110.

18 Vgl. Joseph Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich ^{6}2012 (2010).

keitsspeicher für die Bedeutung von Religionen in Europa als gesellschaftliche Faktoren – namentlich anlässlich neu zu verhandelnder Toleranzmarker, material im Zuge akuter Blasphemie-Diskurse[19] oder anlässlich des bereits angesprochenen Beschneidungs-Urteils. Damit steht jeweils auch die strukturelle Gewaltförmigkeit von Religionen auf dem Prüfstand.[20] Religionswissenschaftliche Neuvermessungen des Monotheismus, die eine von Jan Assmann ausgelöste Diskussion[21] fortsetzen, belegen den anhaltenden Erregungswert einer Frage[22], die sich v. a. durch die transformative Präsenz des Islam in Europa verschärft hat. Islamwissenschaftliche Studien konnten in jüngster Zeit nicht nur die „Ambiguitätstoleranz" des Islam als eine bleibende Option des kulturellen Gedächtnisses profilieren[23], sondern der These von der Zugehörigkeit des Islam zu Europa profunden Ausdruck verschaffen.[24] Historisch gesättigt, erreichen die möglichen politischen Implikationen dieser These indes rasch erneut die gesellschaftlichen, aber auch theoretischen Kampfzonen. Der „New Atheism", vor zehn Jahren in Reaktion auf eine fundamentalistische Religionsinternationale aufgekocht, jedoch inzwischen mehr aus zeithistorischen Gründen interessant, dokumentiert Verschiebungen im religiösen Diskurs, in dem sich religiöse und atheistische Einstellungen überschneiden. Sie führen nicht nur zu neuen Texten, sondern hinterlassen auch lebensweltliche Spuren, die nur noch von multiplen religiösen Gegenwarten in Europa sprechen lassen – an neuen religiös-säkularen Schnittstellen.[25]

2. Der Religionskontinent Europa: Angst vor Religion?

Gerade die Unübersichtlichkeit der religiösen Lage Europas löst Ängste aus. So sehr religiöse Traditionen in Europa als Modernisierungsfaktoren wirkten, so starke Widerstandspotentiale konnten sie in Stellung bringen. Der katholische Antimodernismus des 19. und frühen 20. Jh.s, der seinerseits modernisierungsaffin operierte, erscheint charakteristisch, hat aber auch protestantische Parallelen, die im evangelikalen Fundamentalismus bis in die politische Gegenwart des Westens (v. a. der USA) nachwirken. Nicht zuletzt die vermeintlich irrationalen Aufgebote religiöser Traditionen, v. a. das nie ganz still zu stellende, aber auch nie völlig domestizierbare Transzendenzmotiv, stellen für säkular organisierte Gesellschaften und den modernen Verfassungsstaat institutionalisierte Irritationsherde dar.

Angesichts der neuesten religionspolitischen Eskalationen hat der Religionssoziologe José Casanova sein Buch über *Europas Angst vor der Religion*[26] in erweiterter Fassung vorgelegt. Dabei präzisiert er seine Diagnose vor dem Hintergrund der europäischen Schuldenkrise, in der sich – dramatisch verschärft durch die Flüchtlingskrise seit Herbst 2015 – eine Krise des europäischen Projekts zeigt. Aus inneren Gründen bricht Europa auseinander, wobei religionskulturelle Differenzen zwischen dem (vermeintlich sparsamen) protestantischen Norden und dem (verschuldeten) Süden in dem Maße an Bedeutung verloren, in dem sich die ökonomische Belastbarkeit der entsprechenden Deutungen auflöste. Durch den islamistischen Terror des Jahres 2015 wird der Islam als innenpolitisches Schreckgespenst (man denke an die Reaktionen auf die Ereignisse der Kölner Silvesternacht), aber auch als außenpolitische Gefahr (IS) zum wichtigsten Einigungsfaktor Europas. Europäische Zusammenarbeit wird militärisch möglich, wo sie bei der Flüchtlingspolitik versagt. Das labile Konzept einer „europäischen Identität", das einmal von christlichen Politikern entwickelt wurde, ökonomisch veranlagt, kulturell kaum mehr als behauptet, büßte im Zuge der EU-Osterweiterung sowie verschiedener Säkularisierungs- und Migrationswellen, die eine deutlich pluralere Religionslandschaft hinterlassen haben, seine religiösen Bezugsquellen weitgehend ein. Damit wurde Europa säkular handlungsfähiger, was v. a. die Rechtskultur angesichts neuer ethischer Herausforderungen wie der Bioethik, der Sterbehilfe oder der Einführung der Ehe für homosexuelle Paare belegt. In Zeiten religiöser Globalisierung reagierte das politische Europa oft ratlos – was exemplarisch der Umgang des laizistischen Frankreich mit seinen nordafrikanischen (französischen) Muslimen zeigt. Islamistischer Terror löst unabhängig von der Frage, wie religionsförmig seine Motive ausfallen und welche politischen Gründe die entscheidende Rolle spielen, stereotype Schuldzuschreibungen aus, die von jenen rechtspopulistischen Gruppen lautstark vertreten werden, die ihrerseits das europäische Projekt am stärksten gefährden, indem sie nationale Denkmuster reaktivieren und autoritäre Politik gegen die offenen Gesellschaften in Stellung bringen. Casanova diagnostiziert hier eine religionspolitische Transformation der europäischen Identitätskonstruktion.

> „Es wurde deutlich, dass der ‚Islam' paradoxerweise dazu geführt hatte, eine transnational europäische Öffentlichkeit zusammenzuführen, ja, in gewisser Weise sogar geschaffen zu haben." (8)

Dem entsprechen nach Casanova historisch gewachsene „Ängste der säkularen europäischen Demokratien" vor Religion (15ff). Sie hängen mit der spezifisch europäischen Auffassung einer säkularen Demokratie zusammen, die exemplarisch die Frage aufwirft, wie sich religiöse Akteure mit ihren glaubensbasierten Argumenten in einer deliberativen Demokratie in den öffentlichen Diskurs einbringen können. Die Forderung nach der Übersetzbarkeit religiöser Vorstellungen in säkular kommunizierbare Gehalte setzt ein Ungleichgewicht voraus, das sich nur aufheben lässt, wenn sich religiöse Bürger aus theologischen Gründen mehr zumuten lassen als rein säkulare – indem sie sich (1.) in ihrer Glaubensposition von Gott selbst getragen, aber auch relativiert wissen und (2.) in der formalen Transzendenz-Immanenz-Kopplung ihrer Denkweise und Lebenspraxis eine Doppelperspektive einzunehmen vermögen (also säkularen und religiösen Argumenten Raum geben).

Diese religionskulturelle Verkomplizierung stellt einen erheblichen Gewinn für die kommunikative Transferleistung offener, säkular koordinierter Demokratien dar, wurde aber politisch erst mit den neuzeitlichen Religionskonflikten auch für die – dominierenden christlichen – Religionsgemeinschaften durchsetzungsfähig. (Für das Judentum als europäische Minderheiten- und Diasporareligion stellte sich das Problem in der Regel anders dar, jeweils angewiesen auf säkular verbürgte Toleranz.)

Casanova rekonstruiert nun jene Narrative, die sich das säkulare Europa zugelegt hat, um an der Trennung von Religion und Staat bzw. Politik zu arbeiten. Es seien eben die Religionskriege der Neuzeit gewesen, auf deren Basis sich die Säkularisierung des Staates vollzogen habe (16f). Freilich haben die europäischen Glaubenskriege „nicht – zumindest nicht unmittelbar – den säkularen, sondern den konfessionellen Staat hervorgebracht [...]. Nirgendwo in Europa führten religiöse Konflikte zur Säkularisierung, sondern vielmehr zur Konfessionalisierung des Staates und zur Territorialisierung von Religionen und Völkern." (18) Bis in die Gegenwart ist dieser Ursprungsmythos aber wirksam, und er wird – empirisch verbürgt (20ff) – mit einer strukturellen Intoleranz und Gewaltförmigkeit von Religionen assoziiert. Dabei wäre historisch präzise zu fragen, wie säkular die europäischen Demokratien überhaupt waren und sind (24ff). Europa hat verschiedene Modelle für den Umgang des Staates mit seinen Religionsgemeinschaften hervorgebracht: von Staatsreligionen bis hin zu kooperativen Ansätzen oder laizistischen Verfassungen, wobei Frankreich der einzige offiziell säkulare Staat ist, ohne darum seine religionspolitischen Probleme besser in den Griff bekommen zu haben als jene Staaten, in denen Staatskirchen existieren oder Religionen über Konkordate besonderen Rechtsschutz genießen und staatlich geförderte Mitwirkungsspielräume besitzen. Die Demokratien sind dort jedenfalls nicht aus religiösen oder religionspolitischen Gründen gefährdet. Umgekehrt lässt sich festhalten: „Man kann keine Demokratie ohne Religionsfreiheit haben." (25) Dass dies wiederum eine Entwicklung darstellt, die nicht losgelöst von religiösen Dissentern des 17. und 18. Jh.s und nicht isoliert von theologischen Reflexionsmustern verstanden werden kann, macht zwar die Religionsgemeinschaften nicht zu den entscheidenden Protagonisten dieser

[19] Vgl. *Kann man Gott beleidigen?* Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, hg. v. Thomas Laubach, Freiburg u. a. 2013 (Theologie kontrovers).

[20] Vgl. religionswissenschaftlich Hans Gerhard Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst.* Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

[21] Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

[22] Vgl. *Die Gewalt des einen Gottes.* Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf Schieder, Berlin 2014; *Monotheismus unter Gewaltverdacht.* Zum Gespräch mit Jan Assmann, hg. v. Jan-Heiner Tück, Freiburg u. a. 2015. Jan Assmann hat seine These mehrfach modifiziert, zuletzt mit einer Akzentverschiebung von der Wahrheitsdimension des exklusiven Monotheismus auf das Bundesmotiv, das Treue „ins Zentrum der Religion" stellt (Jan Assmann: *Exodus.* Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 11), und damit eine Spur legt, die sich mit dem im Folgenden referierten Ansatz Zanders motivgeschichtlich verbinden lässt.

[23] Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität.* Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

[24] Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike.* Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

[25] Vgl. Gregor Maria Hoff: *Die neuen Atheismen.* Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009.

[26] *Casanova*, José: *Europas Angst vor der Religion.* Berliner Reden zur Religionspolitik. – Berlin: Berlin University Press 2015. 141 S., geb. € 20,00 ISBN: 978-3-7374-1304-6.

Entwicklung des demokratischen Rechtstaates, belegt aber dessen komplexe Genese. Das Narrativ des religiös emanzipierten säkularen Staates ist von daher ebenso zu verkomplizieren wie das verbreitete Modell einer konstitutiven Verbindung von Modernität und Säkularität.

Dieses Narrativ macht deutlich, warum das Auftreten von Public Religions in Europa so starke Irritationen, mithin Ängste vor dem vermeintlich Überkommenen auslöst. Was tot schien, überlebt als gewaltbesetzter Wiedergänger. Die Metapher vom „Gespenst der Religion", die Peter Sloterdijk prägte, macht diesen Komplex sinnfällig, aber auch politisch wirksam – v. a. im Blick auf den Islam, der mit den europäischen Ambitionen der Türkei auch politisch an Europa heranrückt:

> „Das Paradox und das Dilemma besteht für moderne säkulare Europäer – die ihre traditionellen christlichen Identitäten in einem rasanten und drastischen Prozess der Säkularisierung abgestreift haben, der zufällig mit dem erfolgreichen Prozess der europäischen Integration zusammenfiel und die deswegen Modernität mit Säkularisierung gleichsetzen – darin, dass sie den umgekehrten Prozess in der Türkei mit einiger Besorgnis beobachten. Je ‚moderner' oder zumindest demokratischer die türkische Politik wird, desto öffentlich muslimischer und weniger säkularistisch scheint sie zu werden." (33)

Gerade vor diesem politischen Hintergrund, der sich mit der Frage nach der Identität Europas verschränkt, gehören die säkularen Narrative und Religionserzählungen auf den Prüfstand. Es bedarf dabei nicht zuletzt historischer Expertise, um die pluralen Gegenwarten der Religionen in Europa zu bestimmen und Casanovas These von „Europas Angst vor der Religion" in einen weiteren Zusammenhang zu stellen.

3. Historische Komplizierung: Das Projekt einer Europäischen Religionsgeschichte

Insofern erscheint es problematisch, von „Religion" in Europa zu sprechen. Am Übergang zwischen historischen Vergewisserungen und normativen Festlegungen hat Rémi Brague[27] seine These von der „exzentrischen Identität" Europas (Kap. VI [117–139]) entwickelt und sie auf den Gedanken einer konstitutiven „Sekundarität" festgelegt (63). Das Christentum in Europa fußt auf seinen römischen Voraussetzungen, es partizipiert an seinen Techniken kultureller Überlieferung („‚Romanität' als Modell" [35–52]). Brague meint damit einen besonderen Habitus:

> „Römer sein heißt, die Erfahrung des Alten als Neuem zu machen, als etwas, dessen Erneuerung sich durch die Verpflanzung in neue Erde vollzieht; eine Verpflanzung, die aus dem Alten den Wirkstoff zu neuer Entfaltung gewinnt. Römisch ist die Erfahrung des Beginns als Wiederbeginn." (44)

Das schließt die imperiale Fassung jener religiösen *implicatio romana* mit ein, mit der sich das römische Pantheon nahezu beliebig erweitern ließ – mit Ausnahme jener widerständigen Monotheismen, die über das Judentum und Christentum Entschiedenheitsgrenzen markierten. Grundsätzlich aber steht mit diesem Modell die Möglichkeit offen, Alterität als Gewinn zu begreifen, die eigene kulturelle Identität aber auch als abgeleitet, übernommen, eben *sekundär* v. a. gegenüber der griechischen Zivilisation zu erfahren. Das schließt einen Gewinn an Beweglichkeit und Mehrsprachigkeit ein, freilich auch ein Unbehagen in der eigenen Kultur. Das Empfinden und Bewusstsein von Sekundarität ermöglicht ein Mehrfaches: destruktive Abstoßung und Überwältigung, aber auch kreative Übernahme, Traditionsbildung im Zuge der Entstehung einer erforderlichen historischen Bestimmung der eigenen Identität, die immer auch an anderen Orten Wurzeln hat. Pluralisierung und Differenzierungsbewusstsein (auch das der Mächte und Gewalten an den verschiedenen Orten, profanen wie sakralen) können hier entstehen und über die geschichtlichen Wege dieses römischen Europas und seiner christentumshistorischen Ausdifferenzierungen ein normativ gehaltvolles Angebot zur Auffassung Europas als Projekt entfalten. Und so sieht Brague einen europäisch wichtigen Unterschied zum Islam darin, dass er „kaum daran gedacht [habe], sein Wissen vom Fremden als Instrument zu nutzen, das ihm erlaubt hätte, durch Vergleich und Selbstdistanzierung sich selbst besser zu verstehen und ein Bewusstsein davon auszubilden, welche Unklarheiten seine kulturelle Praxis enthält" (119).

Die historische Frage nach Religion in Europa und ihrer Bedeutung für den Kontinent wird von Brague kulturgeschichtlich aufgesetzt und normativ beantwortet, wobei die Leitthese von der Sekundarität dem Christentum wie Europa einen Stachel der Selbstkritik einsetzt. Selbstüberhebung wird fragwürdig, auch wenn sich in diesem Prozess kritischer Vergewisserung noch einmal ein diskretes Überlegenheitsmotiv absetzt. In jedem Fall bedarf die Kombination von Religion und Europa, wie sie Brague vorschlägt, religionswissenschaftlicher Präzisierung und historischer Vergewisserung.

Helmut Zander hat sie mit dem Neuentwurf einer *„Europäischen" Religionsgeschichte*[28] riskiert. Dass es sich um ein Risiko handelt, belegt der behutsam in Anführungszeichen eingekleidete Titel. Nichts ist selbstverständlich, wenn man von „Religion" oder „Europa" spricht und beide aneinander koppelt. Das aber tut Zander ausdrücklich, indem er die grundlegende Besonderheit des Christentums als einer Religion der Entscheidung präpariert. Diese Codierung „religiöser Zugehörigkeit" legt „im interkulturellen Vergleich" eine *differentia specifica* frei, die religionskulturelle Folgen für Europa bis in die Gegenwart zeitigt. In historischen Modellen wie der europäischen Stadt (463–484) und der Universität (485–512), auf den Wegen „neuzeitlicher Naturforschung" (513–538), v. a. entlang der Bedeutung der „Schrift" (355–462), folgt Zander den Spuren seiner These und entschlüsselt einen Zusammenhang, der es ihm erlaubt, ein kohärentes und detailplausibles Narrativ europäischer Religionsgeschichte anzulegen.

Er schreibt sich damit in einen Projektzusammenhang ein, der unweigerlich an der Unüberschaubarkeit seiner Akteure und Diskurse, seiner Themen und Motive, ihrer historischen Überlagerungen und Wechselwirkungen laboriert. Gerade deshalb erscheint aber der Versuch, einen deutungsstarken Darstellungsquerschnitt anzubieten, so lukrativ und förmlich unverzichtbar, zumal auch die Absage an eine zusammenhängende Interpretationshypothese durch die (systemische) Ordnung des Materials im religionshistorischen Zuschnitt zur These gerinnt. Zander nimmt die methodologischen Einsichten ernst, die sich einem pluralistischen Darstellungs- und Interpretationsansatz verpflichtet fühlen. Er gibt den Differenzen religiöser Traditionen Raum und legt ihren Zusammenhang strukturbezogen an, um „die Rolle der Religion in der europäischen Religionsgeschichte" zu bestimmen.[29] Aber auch auf diese Weise wird eine interpretative Vorentscheidung getroffen, die sich im Horizont religionspolitischer Auseinandersetzungen geltungstheoretisch auswirken muss: Der Akzent auf dem Plural der religiösen Traditionen in Europa einschließlich ihrer entlegenen Differenzmilieus, für die Zander ein besonderes Augenmerk entwickelt hat,[30] entkoppelt zwar Christentum und Europa nicht, bildet ihren Konnex aber so ab, dass die überragende Bedeutung der Großkirchen als politischer, gesellschaftlicher, kultureller und religionsbezogener Funktor tendenziell in den Hintergrund tritt. Zanders Entscheidung, beim Christentum in Europa als Akteur anzusetzen, verbindet sich mit der Annahme, dass nicht das Pluralisierungsmoment die Besonderheit der europäischen Religionsgeschichte ausmacht, sondern dass vielmehr Pluralität und Komplexität historisch wie traditionsreflexiv auch andere Religionsformationen bestimmen (30f). Methodisch kombiniert Zander daher eine Darstellung der Religionsgeschichte in Europa mit der Heuristik einer „nichtgentilen Organisation der Zugehörigkeit als Unterscheidungskriterium" (31) mit einer religionswissenschaftlichen Komparatistik. Dass Glaubensvorstellungen und die sie reflektierenden Theologien inhaltliche Differenzkriterien bieten, liegt dabei so auf der Hand, dass zwar in der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum anhand christologischer Deutungskonflikte oder im Zuge der theologischen Reaktionen, die der Koran auf spätantike religiöse Konstellationen entwickelt, religionskonstitutive Grunddifferenzen sachlich verbürgt sind. Diese Unterschiede aber machen noch nicht verständlich, ob und inwiefern es sich auch um unterschiedliche *Religionstypen* handelt. Nicht einfach über die theologischen Inhalte, die am Bezug auf die Religionsgemeinschaften haften, werden diese Unterschiede kulturell virulent (auch wenn die fortlaufenden theologischen Reflexionsformen mit ihren Einträgen und religionskulturellen, aber auch politischen Wechselwirkungen gelegentlich prononciert werden könnten – v. a. stellt sich die Frage, warum es zu jener „Theologisie-

[27] *Brague*, Rémi: *Europa – seine Kultur, seine Barbarei.* Exzentrische Identität und römische Sekundarität. – Wiesbaden: Springer 2012. 249 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft, 2), geb. € 34,99 ISBN: 978–3–531–18473–9.

[28] *Zander*, Helmut: *„Europäische" Religionsgeschichte.* Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich. – Berlin: De Gruyter 2015. (VII) 635 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–11–041783–8.

[29] *Europäische Religionsgeschichte.* Ein mehrfacher Pluralismus, hg. v. Hans Gerhard Kippenberg / Jörg Rüpke / Kocku von Stuckrad, Göttingen 2009 (2 Bände).

[30] Vgl. Helmut Zander: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa.* Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999; vgl. weiterhin seine Mitarbeit am Bochumer Projekt „Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen" und die dazugehörige Publikation *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen* (vgl. Fußnote 11).

rung des Christentums" kam, die am Prozess der Universitätsbildung entscheidend beteiligt war). Bestimmender erscheinen die traditionalen Transformationsprozesse, die die Religionsgemeinschaften formieren, indem sie von ihnen kreiert und autorisiert werden. Sie prägen das „kommunikative Gedächtnis" (51) Europas.

Zander fasst Europa dabei in einer normativ entkoppelten Definition mit dem Gebiet der heutigen EU sowie offenen Übergängen zu Nachbarstaaten und -territorien (15), verzichtet also auf die geographische Leitdifferenz von Westen und Osten, die zu statisch erscheint, jedenfalls metaphorisch Schieflagen erzeugt, wenn es gilt, die komplexen Einträge des einen im anderen abzubilden (Osten im Westen etc.). Historisch präzise wird das Konzept „Europa" dann nur *neuzeitlich* zu verwenden sein, wobei Zander die – im Zuge der Postcolonial Studies und des Orientalism (E. W. Said) problematisierte – Differenzformel des *Okzident* für vorhergehende Epochen einsetzt, weil dieser Begriff „mit einer vergleichsweise geringen normativen Aufladung historisch verwandt worden ist" (15).

Das semantische Feld ist vermint, und das verweist bereits auf die Tektonik dieser *europäischen* Religionsgeschichte, die um die eigene *eurozentrische* Autorenperspektive weiß, sie aber erkenntnistheoretisch als unausweichlich ausweist und auf diese Weise kontextrelativ wiederum externer Komparatistik zur Verfügung stellt. Der Ansatz steht damit konsequent unter interkulturellen und interreligiös-komparativen Vorzeichen, schon weil das Christentum als missionarische Religion der Entscheidung eine imperiale Kolonialgeschichte ausgelöst hat, durch die sich nicht nur Religionskontakte mit weitreichenden geschichtlichen Auslagerungen ergaben, sondern auch Konstitutionseffekte anderer Religionen wirksam wurden (Hinduismus, Neo-Hinduismus *entstehen* rezeptionsgeschichtlich im Horizont des europäischen Religionsverständnisses). Auf dieser Basis plausibilisiert Zander dann auch den zugrunde liegenden *kulturrelativen* Religionsbegriff, der sich weder formal (über Transzendenzbezüge) noch inhaltlich (über Motive wie das „Heilige" oder „The Real", über „Gottes"-Bezüge oder distinkte Themen, Rituale und Normen) definitorisch stillstellen lässt.[31] Stattdessen wählt Zander das Modell eines offenen Bezugsfeldes, in dem mehrere Faktoren und Aspekte auftreten, die sprachpragmatisch in den auftretenden Referenzen auf „Religion" die lebensweltliche Bespielung dieses Feldes (als religiös identifiziertes) erlauben:

„Der Religionsbegriff bleibt so ein offener Signifikant und folglich unscharf, umschreibt aber ausreichend klar einen Diskursraum, der es ermöglicht, einen Begriff von Religion zu diskutieren. Immerhin lässt sich in diesem Verständnis sinnvoll der Kollektivsingular ‚Religion' nutzen." (22f)

Wenn *Religion* wie *Europa* als Diskurs begriffen werden, schließt dies die Notwendigkeit ein (bzw. führt sie performativ ein), Entscheidungen hinsichtlich der Bestimmung eines diskursiven Raums zu treffen. Es geht um Diskursordnungen, die Alternativen einschließen und andere Optionen zu treffen erlauben, weil es sich um ein – wie die kognitive Metapherntheorie verdeutlicht, nicht zufällig in spatial bildgebenden Verfahren erschlossenes – *diskursives* Feld handelt.[32] Auf ihm werden auch die Regeln des Diskurses über das Geben und Nehmen von Gründen bestimmt, was wiederum nur im Rahmen einer Diskursgemeinschaft möglich ist, die sich ihre Regeln gibt. Die neuzeitlichen Wissenschaftskulturen, v. a. die Universitäten und Wissenschaftsgesellschaften, beruhen dabei auf einer alles bestimmenden Voraussetzung: auf der „freie[n] Vergemeinschaftung als Handlungsbedingung" (526).

Zivilisatorisch eingebürgert wurde diese Kultur entscheidungsbasierter Zugehörigkeit über das Christentum, das den Zugang über Entscheidung, v. a. aber eine entscheidungskonsequente Zugehörigkeit auf Dauer, stellt. Damit lassen sich auch gespannte Zugehörigkeitsverhältnisse rekonstruieren (christentumsgeschichtlich etwa über die Frage nach den *lapsi* im 3. Jh.), wobei es nach Zander nicht darauf ankommt, dass zu jedem Zeitpunkt auch großkirchlich dieser Regie Folge geleistet wurde. Im kulturellen Langzeitgedächtnis der christlichen Tradition und ihrer Filiationen aber hat sich dieses Konstrukt als Maßstab gehalten. Zander wählt das epistemologische Modell einer „Pfadabhängigkeit" (49), die keine Teleologien kennt, Raum für kontingente Abzweige lässt, aber in Übergängen rekonstruktiv Linien zu ermitteln gestattet, ohne die das spätere Phänomen nicht wirklich verständlich gemacht werden könnte. Das Christentum führt ein wirkungsgeschichtlich nachhaltiges, in verschiedenen Transformationsprozessen (als Tradition und Innovation [47]) durchschlagendes „neues Konzept der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft" (53) im mediterranen Raum der Antike ein.

„In ihm wird die Zugehörigkeit, pointiert gesagt, nicht mehr über die Geburt, sondern über eine Entscheidung geregelt. Dieses Konzept besitzt Wurzeln in der paganen und jüdischen Antike, wurde aber v. a. durch Paulus und in den paulinischen Gemeinden zu einem programmatischen Teil des Christentums. Ein weiteres Charakteristikum war die aus jüdischen Quellen erfolgte Aufladung dieser Vorstellung mit der Forderung nach monotheistischer Exklusivität." (53)

Zugehörigkeit wurde damit doppelt verschränkt: freiwillig, zugleich exklusiv, damit aber auch mit scharfen Unterscheidungen – ursprünglich v. a. von paganen, später auch von anderen religiösen Traditionen. Übergänge und Hybridbildungen blieben nicht nur erhalten, sondern schufen eine differenzbezogene und zumindest über den trinitarischen Gottesbegriff auch differenzstarke Religionsform, die das Eine und das Viele rekombinierte – wobei dies institutionssoziologisch unterschiedlich austariert wurde, oftmals mit identitätslogischem Überdruck. Die entscheidungsbasierte Zugehörigkeit legte ein Pfadmuster von Pluralität qua Option an, was kulturgeschichtlich auf Dauer auch den Toleranz-Diskurs entband (53) und für die Ausstattung des Menschenrechtsdiskurses Entscheidendes beisteuerte, insofern „die verfassungsrechtliche Absicherung einer entschiedenen Religionszugehörigkeit nur deshalb möglich war, weil der Pfad entschiedener Zugehörigkeit offenblieb und die Forderung nach einem Religionswechsel seit Paulus und seinen Gemeinden nicht mehr zu eliminieren war" (351).

In der Taufe (155–166), der Katechese (166–178), einer universalistischen Entgrenzung (statt einer abstammungsbesetzten Beschränkung) sowie einer missionarischen Dynamik (205–233) mit Konversionsavancen als „einem Markenzeichen des antiken Christentums" (225) wird diese religiöse Zugehörigkeitskonstruktion wirksam – liturgisch ritualisiert, theologisch reflektiert, lebensweltlich kulturalisiert. Es entsteht eine Gemeinschaft, die sich von gentilen Voraussetzungen löst und sich von antiken Vereinen zugleich durch eine exklusive Bindung auszeichnet: „Ein monotheistischer Wahrheitsanspruch christlicher Gemeinden schloss Mehrfachmitgliedschaften aus." (144) Markante Unterschiede zeigen sich auch im interreligiösen Vergleich, der es erlaubt, die Zugehörigkeitscodierung als entscheidende Differenz zu markieren. Das zeigt sich in besonderer Weise mit Blick auf den Islam, der seinerseits missionarisch aktiv ist und den entscheidungsbasierten Religionswechsel forciert:

„In komparativer Hinsicht ist entscheidend, dass das Verhältnis zwischen entscheidungsbegründeter Zugehörigkeit, die tribale Strukturen im Prinzip auflöste und im Konzept der Umma eine universal ausgerichtete Organisationsform erhielt, einerseits und gentilen Strukturen andererseits, die die soziale und die religiöse Zugehörigkeit im Prinzip geburtsabhängig festlegte, anders konfiguriert war als in christlichen Traditionen. Auch dort findet sich ja die starke, weitenteils dominierende Rolle gentiler Zugehörigkeitsmuster, aber mit der Zugehörigkeitskonzeption der paulinischen Gemeinden stand eine Theorie zur Verfügung, die tribale Strukturen und gentile Vergemeinschaftungsmuster delegitimierte." (185)

Mit der Integration des Christentums in das Römische Reich, zumal als Staatsreligion, wird die Vergemeinschaftungsform des Christentums wirkmächtig und legt strukturelle Langzeitmuster fest. Sie zeigen sich in der Organisation des Wissens sowie in der religiösen Kommunikation und werden in einer theologischen Reflexionskultur so an die Gegenwart vermittelt, dass sich starke Geltungsansprüche mit ihren Relativierungen verschränken. Für die kulturelle und politische Ausprägung Europas „spielen Formen nichtgentiler Vergemeinschaftung eine mitentscheidende Rolle" (354), die Zander an vier Modellen verdeutlicht, die jeweils das Moment der Entscheidung zur Geltung bringen – nie als allein ausschlaggebend, dennoch aber als prägend verstanden: „keine Schriftcorpora ohne Menschen, die sich schreibend und lesend als Gemeinschaft konstituieren, keine okzidentale Stadt ohne Stadtrat, keine Universität ohne eine Wissenschaftlergemeinschaft mit dem Recht auf Selbstergänzung, keine neuzeitliche Naturforschung ohne scientific community" (354). Anhand von Detailstudien kann Zander in den interkulturellen Kontakten Wechselwirkungen aufweisen, welche die „nicht auflösbare Interferenz von Religion mit anderen Faktoren" (537) ausleuchten. Aber es ist die pfadabhängige Generierung eines entscheidungsbasierten Religionssystems, das mit dem Christentum „zu einer Reihe von Innovationen nötigt: etwa in Eintrittsritualen, in der Wissensvermittlung oder in der Ausbreitung" (538).

[31] Für eine „Flexibilität im definitorischen Herangehen" plädieren auch Pollack und Rosta (*Religion in der Moderne*, 72), die ihren Religionsbegriff über die Immanenz-Transzendenz-Unterscheidung entwickeln, um sie funktionstheoretisch einzuholen und an Formen eines *re-entry* koppeln: an Vermittlungen von Transzendenz in Immanenz (a. a. O., 66).

[32] Der komparative Ansatz legt sich also schon deshalb nahe, weil ein solches religiöses Feld Kontakte voraussetzt und Vernetzungen aufweist (Zander, 3).

Zander führt in Einzelstudien die Komplexität der europäischen Religionsgeschichte vor Augen, indem er den Einflüssen verschiedener religiöser Traditionen in Europa Raum eröffnet, sie aber auch deshalb in ihrer Eigenart zu bestimmen erlaubt, weil er jenen Unterschied präpariert, der sozialorganisatorisch wie theologisch alle weiteren Anschlussdifferenzen *prägt* – mit der von Paulus etablierten exklusiven Entscheidung als einer „regulativen Idee" (121), mit der „Trennung religiöser Praxis von der gentilen Herkunft" (126) und allen Folgen einer religiösen Universalisierung. Dass Europa davon geprägt ist, belegt sein Imperialismus, eng verbunden mit missionarischen Expansionen. Die Korrelationsgeschichte von religiöser Gewalt und exklusivem Wahrheitsanspruch hat eine entscheidende Wurzel eben in der entscheidungsbasierten Zugehörigkeitsfassung des Christentums. Da dieser Übergang aber auch bei Paulus immer bereits theologisch grundiert ist und Gott als Akteur eingeführt wird, wird ein konstitutives Relativierungsmoment dauerreflexiv zur Verfügung gestellt – im Gegenüber v. a. der kanonisierten Schrift, die ihrerseits das Resultat der spezifisch christlichen Vergemeinschaftungsform ist. Dem religionskulturellen Relativismus, an dem Zander aus historischen Gründen festhält, begegnet das Christentum mit einer Rekombination von Entschiedenheit und Selbstrelativierungskompetenz, das sich für die Etablierung offener demokratischer Gesellschaften als prägend und als bleibende Inspirationsquelle erwiesen hat – gerade auch in Konflikten zwischen dem säkularen Staat und Religionsgemeinschaften.

Zanders *„Europäische" Religionsgeschichte* bietet ein leistungsstarkes und höchst inspirierendes Narrativ zum Verständnis religionsbezogener Gegenwarten an, das pluralistisch offen angelegt ist, also anderen Zugängen Raum lässt (und sie methodisch einkalkuliert), die sich aber an der Explorationskraft dieses theoretisch gut begründeten und historisch materialintensiv begründeten Vorschlags messen lassen müssen. Ein theologisch durchlaufender Kommentar zu einem solchen Großentwurf, nicht zuletzt ein religionsinformierter Innenblick der verschiedenen Traditionen, muss ein Desiderat bleiben – aber auch darum weiß der Vf., der das Problem des Kulturrelativismus im Horizont der religionskulturellen Disposition Europas zu profilieren erlaubt. Vor diesem Problem steht Europa in seinen politischen und zivilgesellschaftlichen Gegenwarten.

Dieses religionspolitische 21. Jh. verdankt dem Christentum indes noch anderes. Seinen europäischen Nachlass arbeitet Peter Sloterdijk in seinem „anti-genealogischen" Aufriss der Moderne über *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* heraus.[33] Wie Zander markiert er mit der Ablösung ererbter Zugehörigkeiten eine historische, v. a. kulturelle Zäsur. Allerdings geht Sloterdijk Ideenspuren nach, die er religionsanalytisch anders verzahnt. Einen Ausgangspunkt entdeckt er in jenen biblischen Erzählkomplexen, die mit dem Topos der Vertreibung ein Weltgefühl artikulieren.

> „Durch den Erfolg des Christentums hat sich in der westlichen Zivilisationssphäre die biblische Auslegung des Unbehagens am In-der-Welt-Sein durchgesetzt […]. Im Licht des mächtigsten Mythos des Westens sind die Post-Adamiten Wesen, an denen eine Bestrafung ihre Spuren hinterlassen hat, unverbüßlich, irreversibel, in jeder Generation von neuem. Er handelt von der fortbestehenden Vertreibung, die uns aus der paradiesischen Situation in die jetzige Verlegenheit versetzt hat. Die Lage des Menschen ist Sündenfolge." (10)

Aber nicht nur diese Spur gilt es zu verfolgen, sondern auch den einmal installierten Habitus zu markieren: die „Wesensverwandtschaft von Theologie und Extremismus" (11), die sich mit den theologischen Auslegungen und Anwendungen dieser Weltenteignungserzählung des Menschen durchsetzen, exemplarisch mit Augustinus, der das *peccatum originale* mit „primärmasochistischer Eindringlichkeit" (11) abdichtete.

Sloterdijks Methode liegt von Anfang an frei: der genealogische Zugriff in antigenealogischer Absicht – eine europäische Wurzelbehandlung, die in der christlich ererbten Freisetzung einer Zukunft, die vor uns liegt und die es also zu erhandeln gilt, zugleich die religionskritischen Erträge sichtet. Eine eigene Säkularisierungsgeschichte rollt ab:

> „An die Stelle der Erbsünde tritt bei den Menschen der Neuzeit die janusköpfige Entdeckung des realen Erbes als Last und Chance. Wo die moderne Welt wirklich modern wird, nimmt sie die Form eines Experiments über die Zulassung von Ambivalenzen an. Wo große Lasten zu tragen sind, dürfen entsprechende Vorteile nicht fehlen. Der größte unter den neuen Vorteilen wird darin bestehen, daß der Akzent vom Leben nach dem Tod auf das Dasein davor versetzt werden kann." (22)

Diese metaphysische Wende entsteht auf der Basis einer kulturellen Neuverschalung der Erbsündenlehre und ihrer Vor- und Anhängsel. Die Entdeckung der Zukunft, also von Handlungsmöglichkeiten jenseits von genealogischen Triftigkeiten und Festlegungen, basiert auf einer Zeiterfahrung, die von der Zukunft das – soteriologisch – Beste noch zu erwarten hat.

Zumindest am Rande sei vermerkt, dass Sloterdijk dabei die eschatologische Dynamik der jesuanischen Reich Gottes-Botschaft glatt entgeht. Die Spannung des *Schon* und *Noch nicht* bleibt präsentisch grundiert, und wer Jesus erfährt, in seiner Zeit und seinen Zeichen, die in Schrift und als Tradition *kirchlich* im Heiligen Geist kommuniziert werden, ist *immer jetzt* mit diesem *ankommenden Besten* konfrontiert. Ob man daran glaubt oder nicht: Die futurische Zeitkonstruktion funktioniert christlich anders, als Sloterdijk wähnt.

Sloterdijk jedenfalls beansprucht kulturtheoretisch, „die religiös codierten Sachgehalte […] in weltlichen Ausdrücken zu reformulieren" (25) – und damit eine christlich aufgeschiente, aber säkular entkoppelte Geschichte der neuzeitlich säkularen Moderne zu erzählen. Sie läuft in großen Schritten ab, die sechs Kap. füllen, jedes mit interessanten Episoden und anregenden Einsichten angereichert, überraschenden Beobachtungen, manche abwegig, andere bedenkenswert. So geht es mit der „permanenten Flut" (31–53) los, dem „Nach uns die Sintflut!", das permanente Krise mit Aussichten auf eine doch noch folgende Zukunft verbindet. Diesem Bruch entsprechen weitere, v. a. das Zerbrechen von gegebenen Kausalketten, historischen, theologischen oder philosophischen Konsistenzannahmen über den Ablauf der kontingenten Geschichte mit ihren Sinnverweigerungen (Kap. 2: „Dasein im Hiatus" [54–74]). Sie verwickelt die bürgerliche Gesellschaft in Freiheitsprozesse, die latent überfordern, weil an die Stelle von Tradition die Notwendigkeit zur immer neuen Selbsterfindung tritt (Kap. 3: „Dieser beunruhigende Überschuß an Wirklichkeit" [75–94]). Das „Offene" bestimmt „das Grundgefühl des Weltalters" (86), „Die große Freisetzung" (Kap. 6 [312–481]), was Sloterdijk mit dem „zivilisationsdynamischen Hauptsatz" verbindet, „wonach die Summe der Freisetzungen von Energien im Zivilisationsprozeß regelmäßig die Leistungsfähigkeit kultivierender Bindekräfte übersteigt" (87). In der „rhizomatischen ‚Gesellschaft'" (483) wird die sich selbst überbietende Fluidität der – individuellen wie sozialen, der wissenschaftlichen wie kulturellen – Innovationstechniken zum leer laufenden Konservatismus, der das „Gesetz wachsender Fragilität bei zunehmender Verfestigung" (484) in Kraft setzt und angesichts ökologischer Forderungen nach einem nachhaltigen Umgang mit Lebensressourcen eine eigene Apokalyptik erzeugt.

Einen entscheidenden Umschlagspunkt dieser Entwicklung markiert Sloterdijk, „als die Flutwellen von Aufklärung und Französischer Revolution eine jähe Legitimitäts- und Souveränititätsübertragung von der Ordnung der aristokratischen Familien auf die sich ‚Volk' nennende Bourgeoisie und deren plädierende, postulierende und dissertierende Protagonisten bewirkten" (428). Mensch und Gesellschaft legen sich auf die Selbsterfindung fest, auf Optionen, für die eine spätere Zukunft aufzukommen hat. Im atomaren Endlager findet dieser Prozess seinen terminalen Ausdruck (485f). Dem entspricht eine Ökonomie, die auf Verzinsungseffekte begründet ist, ohne dass sich ihre Schulden verbürgen, geschweige denn abtragen ließen. „Der Weltinnenraum des Kapitals dehnt sich unaufhaltsam aus" (484), verschluckt dabei aber die Zukunft, an deren Entdeckung sein System hängt, während sie sich schier unaufhaltsam verliert: Welt und Leben werden fiktiv.

Darin liegt eine ironische genealogische Volte. Das Christentum wirft nämlich mit seinen großen Erzählungen den ideengeschichtlichen Motor des „anti-genealogischen Experiments der Moderne" an: mit der Erzählung der Vertreibung aus dem Paradies, den Exodus- und Exilsgeschichten, die im Narrativ des Jesus von Nazareth eine halb historische, halb erfundene Biographie zum Kulturmaßstab verdichtet. Was jüdisch ererbt wurde, wird christlich enteignet, indem alles auf den neuen Messias zugeschnitten wird, auf die „Jesus-Zäsur" (Kap. 5 [278ff]). Mit dem Nazarener wird ein Vaterloser mit dem Vatergott verfugt (280), wird der „Bastard Gottes" (278) zur Möglichkeit, Gott an den genealogisch freigesetzten Menschen zu binden und sein Projekt theologisch zu autorisieren.

> „Wo der reale Vater in unklaren Konturen verschwimmt oder völlig fehlt, kann im Sohn ein Prozeß in Gang kommen, der die unbesetzte Position im psychischen Raum mit den Gebilden der eigenen patro-poietischen Energie ausfüllt." (282)

[33] *Sloterdijk*, Peter: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit.* – Berlin: Suhrkamp 2015. 489 S. (suhrkamp taschenbuch, 4603), pb. € 12,00 ISBN: 978–3–518–46603–2.

Hier ist der anti-genealogische Nukleus des Buches erreicht und der tiefenpsychologische Code der Moderne entschlüsselt. Religionskritisch wirkt er nach, wo die theologische Konstruktion auf ihren fiktiven Kern gebracht wird. Der aber hat ein ganzes Zeitalter ermöglicht, das sich also konsequent ins Virtuelle des World Wide Web auflöst, so wie Jesus aus dem entzogenen realen Vater den himmlischen Abba-Gott (287) machte. In der Imitatio Christi werden die Nachfolge-Biographien auch fiktiv (295), zumal sie mit einer besonderen Form der Zeiterschließung verbunden sind.

„Die Zeitstruktur der essentiellen ‚Geschichte' wird grundlegend durch den Wahrheits-Verkündigungswert der ‚guten Botschaft' bestimmt. Mit dessen Hilfe gewinnt sie ihre futurische Spannung. Was später ‚Geschichte' heißt, entsteht infolge der Auskühlung der Apokalpytik zur Zeit des Wartens – wobei sich alle Zeit in eine befristete Zwischenzeit wandelt. Dieses Schema wird zu Beginn der Neuzeit durch die Umformung von Wartezeit in entfristete Fortschrittszeit aufgehoben." (297)

Mit der Kirche wird dann ein anti-genealogisches Unternehmen zur Gründungsinstitution der europäischen Fortschrittskultur – in jener Form einer Selbstermächtigung als Traditionserfindung und -verwaltung, die u. a. den modernen Phänotyp des Unternehmers als *self made man* ermöglicht. Darin liegt aber auch ein tiefer, wiederum christlich ererbter Bruch der Moderne verborgen, die an ihren Selbstwidersprüchen laboriert:

„Der Stoff, aus dem die filiarchischen Transmissionen sind, ist aus anti-autoritärer Autorität und autoritärer Gegenautorität gemacht. Als ob zu beweisen gewesen wäre, daß nur Unmögliches Zukunft hat, sicherte diese Widersprüchlichkeit dem Christentum seine Fortdauer als unheilbare Irritationsbewegung." (309)

Damit wäre Europa ein auf Dauer gestelltes postsäkulares Modell attestiert – eine geschichtsphilosophische Ironie ersten Ranges. Produktiv würde sie nach Sloterdijk in den Freiheitseinträgen, die der Bastard Gottes hinterlässt und auch die „Sakralität der Person"[34] begründet. Dass sie indes an der besonderen Zeitauffassung haftet, die sich in der Dynamik der Reich Gottes-Botschaft Jesu offenbart, unterschätzt Sloterdijk gerade in der temporalen Konstruktion seines Narrativs. Christlich sind Transzendenz und Immanenz so aneinander gekoppelt, dass menschlich Unverfügbares auch zeitlich in Form gebracht wird. Denn in allem, was geschieht, vollzieht sich bereits eine Übertragung auf Ausstehendes, auf Vollendung hin, das am schöpferischen Ursprung der Welt haftet. Biblisch handelt es sich damit gerade nicht um eine *Utopie* (wie bei Sloterdijk), auch nicht um eine *regulative Idee*, sondern um die Vergewisserung jenes theologischen Geltungsgrundes, der die Botschaft Jesu bestimmt und den er biographisch als einen Lebensraum erschließt, in dem sich die „Sakralität der Person" nicht mehr abschaffen lässt und die auch *post Christum* kommunikativ (kirchlich) verbürgt wird. Auf dieser Basis verschieben sich die Proportionen des anti-genealogischen Experiments der Moderne entscheidend – und die Produktivkräfte des Christentums werden v. a. unter dem Aspekt seiner Humanisierung unter den Bedingungen *befristeter Zeit* und *verantworteter Hoffnung aus Erinnerung* zu verhandeln sein.

Sloterdijks neuzeitliche Erzählung nutzt die großen Darstellungsflächen, freigelegt durch seine leitende anti-genealogische Intuition, mit der er eher kombinatorisch das historische, auch das religionsgeschichtliche Material verwaltet. Detailprüfungen, die sich an der komplexen Widerständigkeit des Befundes reiben könnten, werden durch Miniaturen ersetzt, die so beliebig erscheinen wie der Eindruck, den die „Sieben Episoden aus der Geschichte der Drift ins Bodenlose: 1793 bis 1944/1971" (95–221) hinterlassen. Ob es sich wirklich um „Leçons d'historie" handelt oder nicht vielmehr um die Hinterlassenschaft eines Vf.s, der immer findet, was er sucht? Nicht zuletzt die exegetisch unbelasteten Bibelstücke nähren diesen Verdacht. „Mehr denn je gehorcht der Lauf der Dinge dem Gesetz der permanenten Improvisation" (221), lautet der Abschluss dieses Kap.s – als handelte es sich um die Auskunft einer literarischen Selbstanwendung. Dies mag Sloterdijks Diagnose entsprechen, der Wechsel von der fortschrittsfrohen und projektintensiven Moderne zur flüchtigen Postmoderne führe zur Einsicht nicht nur in eine „durch die Logik wachsender Asymmetrien bestimmte Welt" (94) und einen Mangel an Zielperspektiven, sondern erhöhe auch einen Handlungsdruck, der apokalyptische Züge annimmt:

„Sollte die Zukunft, wie zu befürchten ist, sich immer mehr zu der Dimension entwickeln, in der die Gegenwärtigen ihre teils geerbten, teils selbstgewagten Schulden bei Gläubigern und anderen Instanzen lastender Vergangenheit tilgen müssen, werden die Überschuldeten früher oder später der reizlos gewordenen Zukunft trotzig den Rücken kehren." (486)

Mit dem Hinweis, dass auch Zivilisationen sterblich seien, forciert Sloterdijk diesen Gedanken geschichtsphilosophisch und meint jenes Europa, das im 18. Jh. die „Zukunft" erst wirklich entdeckte und erfand – als Projekt. Es bedarf nach Sloterdijk eines neuen Hoffnungsschubes, der an der „psychopolitischen Sanierung korrupter Systeme" (487) orientiert ist. Was immer das konkret bedeuten mag: Am Ende mutiert der Philosoph zum Propheten, mithin zum Prediger – und holt so zumindest typologisch die rollenfigurative Kraft der religiösen Traditionen Europas wieder ein.

4. Europäische Sonderwege und religiöse Globalisierung

Die „europäischen Sonderwege" (Friedrich Wilhelm Graf) religiöser Traditionen auf dem politischen Feld, aber auch in ihrer kulturellen Bedeutung sind im 21. Jh. zunehmend global verwoben. Friedrich Wilhelm Graf präzisiert seine These von der *Wiederkehr der Götter*[35] von daher unter dem Stichwort *Götter global*[36]. Er identifiziert „vier Prozesse religiöser Globalisierung: die weltweite Ökumene, die Glaubensrevolution der Pfingstchristen, die kreationistische Internationale und die Wiederkehr des Heiligen Krieges" (13). Diese Prozesse sind global bedingt und werden lokal sichtbar, zunehmend auch in Europa, wo sich die Religionsgegenwarten dramatisch verschieben. Das betrifft die „Vielfalt der Christentümer" (14ff), die einen christentumsgeschichtlichen Pluralisierungsschub ohnegleichen auslösen, der über rasant zunehmende Migrationsströme die pastorale Organisation der Gemeinden erreicht. Im Zuge einer europäisch immer greifbareren Entkonfessionalisierung verändert sich der europäische Religionsmarkt mit flottierenden Zugehörigkeiten. Die historisch gewachsene Anpassungsfähigkeit des Christentums ermöglicht hier unterschiedliche Anschlüsse, seine Inkulturationskompetenz basiert dabei auf der Ausbildung einer theologisch-religiösen Grammatik, die mit Differenzen umzugehen erlaubt. „Das christliche Symbolsystem ist in sich sehr spannungsreich und widersprüchlich, stark geprägt von zahlreichen Vorstellungselementen der religiösen Umwelt." (20) Dem entsprechen unterschiedliche Formen kirchlicher Vergemeinschaftung, wobei sich die nationalkirchlichen Traditionen auflösen und andere kirchliche Erfahrungsräume nicht zuletzt im Zeichen von Event-Religiosität schaffen. Die Pentekostalisierung und Evangelisierung der römisch-katholischen Kirche (Weltjugendtage, Nightfever, Loretto-Bewegung) kann belegen, wie sich die von Graf markierten Trends z. T. überschneiden und wechselseitig verstärken, wie marktförmig sie dabei als Angebotinszenierung formatiert sind.[37] Religiöse Distinktionen schärfen Profile und liefern (auch fundamentalistische; vgl. 237ff) Identifizierungsmöglichkeiten, die angesichts religionskultureller Verunsicherung – exemplarisch durch das Anwachsen muslimischer Communities – auch kulturelle Irritationen auslösen. Dabei kann man nach Graf nicht von einem *clash of civilizations* (Samuel Huntington) sprechen, weil diese These „die Homogenität und innere Geschlossenheit von Gesellschaften überschätzt. Religionspolitisch viel gewichtiger, gerade in Europa, sind die normativen Konflikte innerhalb religiös pluralistischer Gesellschaften." (33) Anhand von bioethischen Fragen und symbolpolitisch aufgeladenen Diskussionen über sexuelle Identitäten und ihren rechtlichen Status entzünden sich reguläre Kulturkämpfe, in denen sich wiederum konservative Allianzen über konfessionelle und religionsgemeinschaftliche Grenzen bilden. Dieser pluralismusskeptisch getragene Pluralismus religiöser Akteure entspricht spiegelverkehrt der „Bricolage" von „Sinnbastlern" (34): „Alles Mögliche, Sport, Politisches, die Kunst, auch Sex, kann mit religiösem Sinngehalt aufgeladen werden." (35) Das wiederum führt zu religionskonfliktiven Entladungen (vgl. Kap. VII: „Heilige Kriege" [203ff]), die Graf entlang der bezeichneten religiösen Globalisierungsprozesse rekonstruiert. Gerade weil religiöse Sprache konstitutiv mehrdeutig ist, ermöglicht sie plurale Anwendungen, demonstriert aber auch Formen theologisch begründeter Ambiguitätstoleranz als zivilisatorisches Gegengift angesichts religionspolitischer Übergriffe auf die eine Wahrheit im Namen des jeweils eigenen Gottes. Graf plädiert für eine Domestizierung der Religion durch Religion (251) und sieht sie

[34] Hans Joas: *Die Sakralität der Person.* Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

[35] Friedrich Wilhelm Graf: *Die Wiederkehr der Götter.* Religion in der modernen Kultur, München ^{3}2005.

[36] *Graf,* Friedrich Wilhelm: *Götter global.* Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird. – München: Beck 2014. 285 S., kt € 16,95 ISBN: 978–3–406–66023–8.

[37] Vgl. *Nightfever.* Theologische Grundlegungen, hg. v. Hanns-Gregor Nissing / Andreas Süß, München 2013.

zumal von jenen monotheistischen Religionssystemen lizenziert, die den Glauben an den einen Gott mit Differenzierungsmustern reflexiv verbinden und Transzendenz auch in der Weise Ausdruck geben, dass die unterschiedlichen religiösen Bezugsformen die eigene Kontingenz markieren (79ff). Im Gegenzug ergibt sich das Problem, dass sich z. B. „religiöse Schöpfungssemantik" (80) ins Beliebige auflöst und als allgemeine Sakralisierungstechnik auch in säkulare Kontexte übergreift. Als soziologische Tatsache mit theologischem Vermerk ist freilich festzuhalten: „Der eine Gott wird von unterschiedlichen Akteuren auf je eigene Weise ausgelegt und vergegenwärtigt." (81) Und gerade vor diesem Hintergrund schlägt mit der religionspolitischen Globalisierung des 21. Jh.s auch die Stunde der Religionsexpert/inn/en und eben auch der Theolog/inn/en (vgl. den Epilog „Die Zivilisierung der Religionen" [246ff]).

Das belegt ein gleichfalls von Friedrich Wilhelm Graf gemeinsam mit Heinrich Meier herausgegebener Band zu *Politik und Religion*[38]. Er versammelt Diagnosen zur Gegenwart mit religionsbezogenen Vermerken, die sich zwischen philosophischen (Jürgen Habermas, Giorgio Agamben), soziologischen (Hans Joas), religionswissenschaftlichen und historischen Expertisen auf Standortbestimmungen religiöser Gegenwarten und ihrer politischen Bedeutung zubewegen. In der Koppelung von religiöser Wahrheit mit politischen Ansprüchen, wie sie sich im Islam traditionsstiftend seit dem 7. Jh. durchsetzte, identifiziert *Hillel Fradkin* (121–161) eine utopische Überforderung, die den Islam in Diasporasituationen unter Druck setzt und sich im Islamismus politisch expansiven Ausdruck verschafft. Der IS betreibt das utopische Projekt eines idealen islamischen Staates als räumliche Strategie, die sich in Europa deterritorialisiert und über Migrationsströme, aber auch durch terroristische Aktionen in Europa die innen- wie außenpolitischen Grenzziehungen Europas in Bewegung bringt. Das europäische Projekt einer menschenrechtsbasierten Politik sieht sich vor diesem Hintergrund mit unvorhergesehenen Belastbarkeitsgrenzen konfrontiert, die wiederum das Interesse auf die Konstruktion des europäischen Menschenrechtsdiskurses lenken. *Hans Joas* rekonstruiert ihn als eine religiös imprägnierte, aber säkular entwickelte „Sakralisierung der Person", die wiederum eine besondere Dynamik von „Sakralisierung und Entsakralisierung" (259–285) freilegt. In dem Maße, in dem säkulare Machtinstanzen entsakralisiert wurden, lassen sich aber auch Selbstsakralisierungen im Zeichen „Europas" beobachten – mit „Tendenzen zur Idealisierung Europas, seiner Kultur und seiner Vergangenheit" (284), die neue Ausschließungen produzieren. V. a. die Konstruktion eines christlichen Europas auf Kosten des Islam zieht nach Joas „die Notwendigkeit einer Entsakralisierung der jeweiligen politischen Macht" (285) nach sich. Damit verbindet sich auch die Frage, inwiefern religiöse Akteure im öffentlichen Raum mit ihren spezifisch religiösen Argumenten auftreten können. *Jürgen Habermas* führt einen „Übersetzungsvorbehalt" (290) für religiöse Bürger ein, der säkulare Anschlüsse ermöglichen soll:

> „Religiösen Bürgern und Religionsgemeinschaften muß es freistehen, sich auch in der Öffentlichkeit religiös darzustellen, sich einer religiösen Sprache und entsprechender Argumente zu bedienen. In einem säkularen Staat müssen religiöse Bürger freilich auch akzeptieren, daß der politisch relevante Gehalt ihrer Beiträge in einen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt werden muß, bevor er in die Agenden staatlicher Entscheidungsorgane Eingang finden kann." (290)

Dieser Imperativ ist indes insofern problematisch, als eine rein säkulare Basis eine begründungspragmatisch erhebliche Beschneidung religiöser Bürger darstellt. Sie lässt sich – über Habermas hinaus – nur aus *theologischen* Gründen als eine legitime und zudem alternativlose Forderung in einem säkular organisierten Staat adressieren, wenn man zur Geltung bringen kann, dass sich religiösen Akteuren ein höheres Maß an Selbstrelativierung zumuten lässt als umgekehrt säkularen Bürgern, die sich eine spezifisch religiöse Begründungsfigur aneignen müssten. Das hängt zum einen am Unterschied zwischen expliziter Behauptung einer transzendenten Wirklichkeit und säkularer Urteilsenthaltung, v. a. aber daran, dass sich zumindest für die monotheistischen Traditionen, aber auch für hinduistische und buddhistische und viele mehr, eine konstitutive Relativierung der eigenen *innerweltlichen* Position durch einen (monotheistisch: im Gottesbegriff verankerten und eschatologisch wirksamen) Transzendenzvorbehalt ergibt. Man muss die eigene Wahrheitsüberzeugung nicht mit allen Mitteln in dieser Welt durchsetzen, auch wenn dies das eigene religiöse Gewissen bis zum Äußersten belastet (für viele religiöse Akteure etwa angesichts der Abtreibungsproblematik).

Damit steht erneut das Toleranzproblem auf der religionspolitischen Agenda. In einem u. a. von Detlef Pollack herausgegebenen und mit vier Beiträgen maßgeblich verantworteten Band zu den *Grenzen der Toleranz* werden *Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa* empirisch untersucht und soziologisch verortet.[39] Mehrere Parameter erschließen das Spektrum religiöser Pluralität in Europa „auf Basis einer zufallsgenerierten Stichprobe in fünf europäischen Ländern" (15): Niederlande, Portugal, Frankreich, Dänemark und Deutschland, wobei zwischen West- und Ostdeutschland differenziert wurde. Haltungen zu verschiedenen Religionsgemeinschaften, Assoziationen zum Islam, Kontakte zu religiösen Akteuren, die Frage nach Rechten religiöser Gruppen sowie damit verbundene Detailfragen erschließen in einem komplexen Setting von Fragen religionsbezogene Einstellungen und Toleranzbereitschaft. Wie nicht anders zu erwarten, ergibt sich ein differenziertes Bild, das länderbezogene Abweichungen entlang spezifischer Kontextbedingungen aufnimmt, aber auch Tendenzen und Verlaufsrichtungen herausbildet. So nimmt es nicht wunder, dass die Ablehnungsbereitschaft sinkt und Toleranzofferten zunehmen, je häufiger und enger die Befragten in Kontakt zu religiösen Akteuren stehen (225). Umgekehrt zeigt sich, dass besonders der „Muslim" als Projektionsfolie auftritt. Ernüchternd fällt das Ergebnis für Deutschland aus, was gerade angesichts der politischen Debatten um den Zustrom von Flüchtlingen seit dem Herbst 2015 höchst relevant erscheint: „Das Bild vom Fremden und insbesondere von den Muslimen ist in Deutschland eindimensionaler und weniger ambiguitätstolerant." (*Pollack*, 34) Ein diffuses „gemeinschaftliches Gefühl der Bedrohung", das sich v. a. in Ostdeutschland nachweisen lässt, konstruiert in diesem Zusammenhang überhaupt erst „den Muslim als Fremden" (Pollack, 44; vgl. 227: Ablehnung des Islam korreliert mit Angst vor Fremdem). Als ein wichtiger Grund ließ sich die unterschiedliche Regelung von Staatsbürgerschaft bestimmen. Es zeigt sich, dass „in Ländern, in denen die Bevölkerung dem Abstammungsprinzip eine große Bedeutung für das Nationalgefühl beimisst, die Ablehnung von Muslimen größer ist, als in Ländern, in denen man das Prinzip eher für unbedeutend hält" (*Yendell*, 123). Das erklärt auch den deutschen Befund im Gegensatz zu einer toleranteren Einstellung in Frankreich, Dänemark und den Niederlanden. Es wäre wichtig zu sehen, wie die Studie, die auf Interviews aus dem Jahr 2010 beruht, nach den Entwicklungen des Jahres 2015 mit den Terroranschlägen von Paris und den großen Flüchtlingsströmen ausfiele. Aber bereits auf der Grundlage dieser Befragungsserie „sprechen die Ergebnisse dafür, dass Toleranz als Ressource für die Vermeidung bzw. Lösung sozialer Konflikte nur bedingt vorhanden ist" (*Friedrichs*, 153; angesetzt wird ein „mehrdimensionaler" Toleranzbegriff, Abstufungen und Nuancierungen berücksichtigt: 136–139). Davon ist jeweils in besonderer Weise der Islam betroffen, für den negative Stereotype kursieren. Dennoch scheint religionspolitisches „Konfliktpotential eher in der Frage von religiösen oder säkularen Deutungsmustern zu liegen als in einem interreligiösen Vergleich" (Friedrichs, 178). Insgesamt ergibt sich ein differenziertes Bild der Einschätzung religiöser Pluralität in Europa, das auch in den jeweiligen Ländern nicht auf eine einzige Linie (tolerant / intolerant) reduziert werden kann. Ambiguitäten zeigen sich allenthalben. Wertschätzung von religiöser Vielfalt ist an Sorge um religionsbezogene Konflikte gekoppelt. Ängste spielen eine wichtige Rolle, während man zugleich eine positive Einstellung auch gegenüber Angehörigen nicht-christlicher Religionen artikuliert. „Diese ambivalente Haltung ist wohl zunächst einmal als Ausdruck einer realistischen Situationswahrnehmung zu interpretieren" (*Pollack u. a.*, 222), was sich auf die komplexen und mehrdimensionalen religiösen Gegenwarten in Europa bezieht. Von daher empfiehlt es sich, gegebene Ängste ernst zu nehmen, aber auch kritisch auf Klischees und projektive Entstellungen hin zu befragen. Nicht zwischen religiösen und säkularen Bürgern, nicht zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen verläuft die toleranzbestimmende Trennungslinie, sondern letztlich zwischen Bürgerinnen und Bürgern, die als differenzierungsfähige Akteure in offenen Gesellschaften auftreten.

[38] *Politik und Religion.* Zur Diagnose der Gegenwart, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier. – München: Beck 2013. 324 S., kt € 14,95 ISBN: 978–3–406–65297–4.

[39] *Grenzen der Toleranz.* Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, hg. v. Detlef Pollack / Olaf Müller / Gergely Rosta / Nils Friedrichs / Alexander Yendell. – Wiesbaden: Springer 2014. 259 S. (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), kt € 39,99 ISBN: 978–3–531–18678–8.

Das betont auch Martha Nussbaum in ihrem Buch über *Die neue religiöse Intoleranz.*[40] Religion wird in einer „Zeit der Angst und der Verdächtigung" (12) als Bedrohung wahrgenommen, aber zugleich auch konstruiert. Fiktionen nationaler Identität und Homogenität (z. B. in Finnland) machen den Nativismus als regulative Idee attraktiv.

„Im Gegensatz dazu ist Europa sehr wohl in der Lage, zu einer mehr inklusiven und politischen Definition nationaler Zugehörigkeit überzugehen, bei der Land, Ethnizität und Religion weniger wichtig sind als gemeinsame politische Ideale. Die Europäer können also ihr Konzept der Nation benutzen, um ihre gegenwärtige Haltung und Politik zu erklären, nicht aber, um sie zu rechtfertigen." (26)

V. a. im Blick auf religionsrechtliche Entscheidungen sieht Nussbaum europäischen Nachholbedarf gegenüber der US-amerikanischen Rechtstradition. Religiöse Unterschiede steuerten zu den Gründungsmotiven der USA Entscheidendes bei. Die Pluralität religiöser Milieus und Gemeinschaften gehört zum amerikanischen Identitätspool, was auch die Bildung eines anderen Begriffs von „Nation" als freiheitsbasierte Selbsterfindung bestimmte. Darin sind auch Gegengifte gegen eine religionsbezogene „Politik der Angst" eingelassen: im „Bewusstsein für die Vielfalt der Menschen und ihre Lebensumstände" (194), wobei „Respekt für Menschen zugleich die Anerkennung vieler verschiedener religiöser und säkularer Lebensweisen bedeutet" (195). Ob diese Toleranzkonstruktion alltagssoziologisch, aber auch hinsichtlich der militärischen Interventionspolitik der USA nach 9/11 empirisch belastbar ist, wird man bezweifeln dürfen. Dass aber spezifische Toleranzpotentiale der US-amerikanischen Religionsgeschichte Quellen für eine religionsoffenere europäische Politik bereitstellen, deckt sich mit den Befunden José Casanovas. Religionsfreiheit wäre mit Nussbaum konsequent als Wahrnehmung reziprok möglicher Weltdeutungen und Lebensformen umzusetzen – mit einem durchsetzungsstarken Minderheitenschutz, der gerade in religionskonfliktiven Situationen greift (Burkaverbot). Ihr scharfes Urteil, dass Europa in dieser Hinsicht Nachholbedarf habe, adressiert Fragen, die angesichts zunehmender Islamophobie an Bedeutung gewinnen dürften.[41]

Europas Angst vor dem Islam ist dabei älter als aktuelle Bedrohungsszenarien und reicht auch vor den 11. September zurück, u. a. auf Erfahrungen mit muslimischen Immigranten. Erwartungen aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaften wurden unter dem Stichwort „Integrationsfähigkeit" verhandelt. Sie vermischten kulturelle und religiöse Aspekte, die als Außenwahrnehmung des Islam die grundsätzlichere Frage aufwarfen, ob *Islam und Moderne*, so der Untertitel von Slavoj Žižeks *Blasphemische[n] Gedanken*, überhaupt kompatibel seien.[42] Als Reaktion auf die Pariser Anschläge vom Januar 2015 verfasst, will Žižek die Schärfe des Ereignisses präparieren, aber auch einer doppelten Versuchung entgehen: weder „in blinde Islamophobie zu verfallen" (12) noch in die Falle einer selbstkritischen Toleranz zu tappen:

„Je mehr die westlichen Linksliberalen ihrer eigenen Schuld nachspüren, desto massiver werden sie von muslimischen Fundamentalisten als Heuchler bezichtigt, die ihren Hass auf den Islam zu verbergen suchen." (11)

Für Žižek folgt der terroristische Islamismus „einem genauen religiösen und politischen Programm" (12), das einerseits rationale Kalküls einschließt und andererseits von Žižek zugleich als „dämonischer Mythos" (12) bezeichnet wird und so wieder in die Umlaufbahn irrationaler, diffuser Wertungen eintritt. Damit ist aber das religiös imprägnierte Zueinander von verschiedenen Motiven und Sphären markiert, das Žižek auch darin ausmacht, dass die Islamisten glaubensschwach seien:

„Im Unterschied zu wahren Fundamentalisten sind die terroristischen Pseudofundamentalisten vom sündigen Leben der Ungläubigen zutiefst umgetrieben, fasziniert, bezaubert. Man spürt, wie sie ihre eigene Versuchung bekämpfen, wenn sie den sündigen anderen bekämpfen." (13)

Das zeigt sich im Kampf gegen vermeintliche blasphemische Übergriffe, die im Übrigen auch Christen umtreiben: „Wie anfällig muss der Glaube eines Muslim sein, der sich von einer dummen Karikatur in einer satirischen Zeitung bedroht fühlt?" (14) Unabhängig davon, dass Žižeks Expertisen auf psychoanalytischen Ferndiagnosen beruhen, macht er auf das Problem der inneren Ambiguität des islamistischen Terrors aufmerksam, der die eigenen religiösen Traditionen oft nicht hinreichend kennt und ihre differenzierte Anlage mit komplexen Interpretationsangeboten nicht wahrzunehmen, geschweige denn auszureizen versteht. Žižeks „Blick in die Archive des Islams" (Teil II [35ff]) geht dem nach, indem er die sexuelle Codierung religiöser Macht am Beispiel Hagars und an Muhammads Frau analysiert. Hagar interpretiert er – atl. eingeführt, von Paulus als Muster göttlicher Erwählung entwickelt, im Koran als Gedächtnisspur verankert – als ein Modell der indirekten Wahl: Gott wendet sich der verworfenen Frau und Traditionslinie zu. Nur auf dem Umweg über Hagar wird Sara schwanger. Und es ist der Umweg der Frau, der im Islam eine sublime weibliche Gründungslinie anlegt, die sich über die Rolle von Chadidscha bestätigt. Sie unterzieht Muhammads Vision einer Probe, die Echtheit erst produziert. Ohne sie kein Glaube, dann aber auch keine Verkündigung (Koran) als *Offenbarungsgeschehen*. Die Frauen stehen nach Žižek für verdrängte „Gründungsgesten" (42) des Islam, mit denen Gott als „ein Unmöglich-Reales" (39) zu bestimmen ist. Darin liegt eine utopische Versuchung begründet, aber v. a. eine theologische Relativierung, die jede Gottesaneignung und jede Identifizierung Gottes mit dem eigenen Willen und Plan unter Vorbehalt stellt. Der innere Widerspruch aber ist es, der im Terror durchbricht und sich in der Rekonstruktion von – sexuell konnotierten – Machtphantasien als eigentliche Blasphemie dekuvrieren lässt. So wird Žižek zum atheistischen Anwalt der theologischen Deutungsmacht des Islam, der Europa mit den Grenzen moderner Toleranzpolitik konfrontiert: Angesichts „unvereinbarer Lebensweisen" (26) entsteht Toleranz erst gegenüber dem, „was wir als ‚unmöglich zu ertragen' erfahren" (25). Das betrifft auch die Konstruktion *moderner westlicher Werte*: Ihr Universalismus ist partikular bestimmt und kulturhistorisch bedingt, ohne dass man im Wissen um diese epistemische Begrenzung von der universalen Geltung der Menschenrechte lassen wollte noch könnte, weil man auch so dem Problem des Universalismus nicht entkommt (denn dann wäre eben das Partikulare das Universale bzw. universal Gültige). Žižek führt dieses Problem angesichts des Verbots einer Verschleierung von muslimischen Frauen vor. Wenn die Frau selbst entscheidet, handelt es sich um eine persönliche Wahl, aber mit der Wahl verändert sich der Code der Verschleierung, der politisch und gemeinschaftlich, individuell und spirituell eingegeben werden kann. „Eine Wahl ist stets eine Meta-Wahl, nämlich die Wahl der Art und Weise, wie die Wahl selbst vollzogen wird" (32f). Entlang dieser Linie, die in offenen Gesellschaften einstellungsdifferenzierte Akteure *religiös wie säkular* fordert, formieren sich die eigentlichen Konflikte. Blasphemisch handelt, wer unter dem Niveau der damit verbundenen Zumutungen von Gott und Religion spricht – das gilt für Religionskritiker wie für Gläubige.

5. Säkularisierungsdiskurse und die Frage nach der Bedeutung von Religion für Europa

Unter dieser Voraussetzung stellt sich die Frage nach der Modernisierungsfähigkeit des Islam radikal anders. Sie transportiert bereits eine Verzerrung, die vor säkularisierungstheoretischem Hintergrund auf die normativen Implikationen des Konzepts „Moderne" aufmerksam macht und ihre Fortschrittsteleologien problematisiert. Wo sie mit europäischen Überlegenheitsvorbehalten aufgeladen sind, lösen postkoloniale Theorien sich auf.[43] Von daher bietet es sich an, den *Transformationsprozessen* nachzugehen, denen religiöse Traditionen unterliegen, mit denen sie aber auch die europäischen Gesellschaften verändern. Das betrifft in besonderer Weise Migrationsbewegungen, die in sich höchst differenziert sind, mit verschiedenen Anlässen, aber auch anhaltenden Dynamiken verbunden sind. Das Wiener Forschungsprojekt „Religion and Transformation in Contemporary European Society" hat in einer Serie von Konferenzen und einer eigenen Buchreihe diese Transformationsdynamiken untersucht und u. a. mit dem Band *Religion im Wandel* die *Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration* analysiert.[44] Interdisziplinär aus-

[40] Martha Nussbaum: *Die neue religiöse Intoleranz.* Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt 2014.

[41] Vgl. das von Farid Hafez seit 2010 herausgegebene *Jahrbuch für Islamophobieforschung*; Naime Cakir: *Islamfeindlichkeit.* Anatomie eines Feindbildes in Deutschland, Bielefeld 2014. Wolfgang Benz (*Antisemitismus und „Islamkritik"*, Berlin 2011) analysiert einen Zusammenhang, den Gergely Rosta empirisch bestätigt: In Deutschland existiert eine „einzigartige Kombination von antiislamischen und antisemitischen (sowie in Ostdeutschland auch ausländerfeindlichen) Einflüssen auf die politische Einstellung" (Gergely Rosta: „Links-Rechts und religiöse Vielfalt", in: *Grenzen der Toleranz*, 197–220, hier: 219).

[42] *Žižek*, Slavoj: *Blasphemische Gedanken.* Islam und Moderne. – Berlin: Ullstein 2015. 63 S., pb. € 4,99 ISBN: 978-3-550-08116-3.

[43] Vgl. Maria do Mar Castro Varela: „Europa – ein Gespenst geht um", in: *Europa.* Entgrenzungen, hg. v. Gregor Maria Hoff, Innsbruck 2015, 49–82; vgl. dies. / Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorien.* Eine kritische Einführung, Bielefeld 2015.

[44] *Religion im Wandel.* Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Regina Polak / Wolfram Reiss. – Göttingen: V&R unipress 2015. 400 S. (Religion and Trans-

gerichtet, erweitert der Band die bisherige Forschungsperspektive um ein *transnationales Paradigma*.

„[Es] lässt Religion im Kontext von Migration als wesentlichen Faktor in der Entstehung transnationaler personaler Räume und Netzwerke wahrnehmbar werden, die u.a. dem Austausch religiöser, sozialer und kultureller Identitäten dienen. Diasporatheorien erschließen religiöse Mobilität und lassen Religion als eigenständiges kulturelles Praxis- und Deutungssystem erkennbar werden, das zugleich untrennbar mit sozialen, ökonomischen und politischen Dimensionen verbunden ist." (8f)

Die Migrationsdynamiken greifen einschneidend in die Kartierungen der europäischen Religionsgegenwarten ein. Das betrifft auch die klassische Frage nach *Religion und Säkularisierung*.[45] Das Exzellenzcluster „Religion und Politik" der Univ. Münster hat diesen Zusammenhang anhand mehrerer Gesichtspunkte unter dem Titel *Umstrittene Säkularisierung* neu zur Diskussion gestellt.[46] Historisch geht der Band in vier Analyseschritten vor, die jeweils mit säkularisierungstheoretisch relevanten Themen verbunden sind: Das 11. Jh. als ein möglicher Konstruktionspunkt für geschichtliche Weichenstellungen hin zu einer späteren Säkularisierung wird mit den Herausforderungen des Investiturstreits verbunden. Die Umbrüche des 16./17. Jh.s werden mit der Konfessionalisierungsthese gekoppelt, die Epoche der Aufklärung und der amerikanischen bzw. französischen Revolution über die Frage nach dem Ursprung der Menschenrechte erschlossen und das 19. Jh. auf jene Säkularisierungsprozesse hin untersucht, die die „rechtliche Trennung von Kirche und Staat" gerade in Europa vollziehen (417–438). Ein Theorieteil schließt den Band nicht einfach ab, sondern ermöglicht – wie die Kommentare zu den einzelnen Teilen bereits – eine methodologische Revision, damit aber auch den kritischen Nachvollzug jener Interpretationsthesen, die in die historischen Expertisen eingelassen sind. Einen besonderen Lesereiz, v. a. aber einen Gewinn für den Abgleich möglicher Zugänge zum Säkularisierungsdiskurs bietet dieser Schlussteil, weil er mit Detlef Pollack und Hans Joas die prominentesten Vertreter der deutschen Säkularisierungsdebatte mit ihren kontrastiven Positionen zusammenführt. Dass es in der Einschätzung von Säkularisierungsdynamiken nicht einfach um die Erhebung und Einschätzung empirischer Befunde gehen kann, zeigt sich im jeweiligen Theoriesetting. Während Pollack auf die Systemtheorie Luhmanns zurückgreift, setzt sie *Joas* erkenntnistheoretisch unter Druck. Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung hält Joas für „[g]efährliche Prozessbegriffe"[47], mit denen sich die verwickelte „Dynamik der immer neu entstehenden Sakralisierungen" (619) nicht angemessen abbilden lässt, weil sie normativ aufgeladen (Moderne) und mit sublimen Teleologien verbunden bleiben.

„An die Stelle der Vorstellung von linearen Prozessen der Säkularisierung oder Entzauberung muss die Analyse des Wechselspiels von Sakralisierung und Desakralisierung, eines Wanderns des Sakralen treten; an die Stelle von ‚funktionaler Differenzierung' und ‚Rationalisierung' die Analyse von ergebnisoffenen Prozessen des Wechselspiels institutionalisierter Handlungslogiken. Dabei sorgt die Sakralisierungsdynamik auch immer erneut für einen Umbruch und die Neuentstehung von Traditionen." (619)

Mit dem Aspekt einer institutionellen Verstetigung ist aber auch die Frage berührt, welche Strukturmuster angelegt werden, die auf Dauer bestimmte „Pfadabhängigkeiten" der europäischen Religionsgeschichte zu rekonstruieren erlauben. Hier setzt *Pollack*[48] seinen Akzent:

„Die prinzipielle Bestreitung von Entwicklungstendenzen und kausalen Zusammenhängen wird den interdependenten historischen Veränderungen, in denen sich durchaus Muster, Abhängigkeiten und Teillinearitäten finden lassen, so wenig gerecht wie die Behauptung eines die Geschichte determinierenden Telos." (557)

Von dieser Perspektive aus bietet sich der Blick in die historischen Prozessmodellierungen an. Auch sie ergeben keine eindeutigen Resultate, sondern dokumentieren einen hintergründigen Theoriestreit, liefern aber doch Längsschnitte, mit denen die Prozesse jener europäischen Entwicklung sichtbar werden, die vom 19. Jh. bis in die Gegenwarten des 21. Jh.s spezifische religionskulturelle und -politische Konstellationen angelegt haben, zumal mit den mediävistischen Partien die Anwendbarkeit der Kategorie „Säkularisierung" in Frage steht (*Gerd Althoff, Wilfried Hartmann*). Der Investiturstreit bedeute nicht den Ausgangspunkt der Säkularisierung, sondern sei Ausdruck eines hierokratischen Interesses der Päpste (*Otto Gerhard Oexle*). Es bewege sich in einem Ordnungsrahmen, der mit Ständen und eigenständigen Rechtsformen schon im Mittelalter ein komplexes Verhältnis von geistlicher und weltlicher Sphäre ergebe. Dem entsprechen dann auch die Wege, die die Entwicklung der Universitäten nimmt, etwa mit der Ausdifferenzierung von Philosophie und Theologie im 12. und 13. Jh. (*Sita Seckel*). Das konfessionelle Zeitalter zeigt unterschiedliche Wege, auf denen die Beziehungen zwischen Religion, Politik und Gesellschaft geregelt wurden. *Philip S. Gorski* warnt vor einer Vermischung von Differenzierungsprozessen, die sich besonders zwischen Politik und Religion (*Matthias Pohlig*), aber auch im Recht beobachten lassen (*André Krischer*), mit dem Master-Narrativ der Säkularisierung; „secularization theory itself is a foundation myth, an attempt to provide the contingent emergence of a secular Europe with a historical depth and gravity it may in fact not have" (224). Historisch zeigt sich immer wieder, dass sich komplexe Entwicklungen mit den Deutungsrastern Differenzierung/Entdifferenzierung oder eben auch dem Säkularisierungsmodell nicht angemessen erfassen lassen. Das gilt gerade für die Konfessionalisierung

„als in sich selbst widersprüchliche Fortschreibung heterogener Entwicklungstendenzen […]. Die Mehrgleisigkeit von Kopplung und Entkopplung, von Differenzierung und Entdifferenzierung, von Zentrifugalität und Zentripetalität führte in Theorie wie Praxis zu einer Reihe unterschiedlicher Konzeptionen." (Pohlig, 242)

Das bestätigt auch die Entstehung des Menschenrechtsdiskurses und seine politische Umsetzung in Europa und den USA im Horizont der Revolutionen des 18. Jh.s in den USA, v. a. angesichts der aus vielen verschiedenen Motiven installierten Religionsfreiheit und der mit ihr verbundenen Beschränkung staatlicher Eingriffsrechte in religiöse Fragen. Religiöse Akteure spielen genau bei dieser Differenzierung eine Rolle, begründungsreflexiv und umsetzungspraktisch, ohne dass man von einem religiösen Ursprung der Menschenrechte und des staatlich verbürgten Rechts auf Religionsfreiheit sprechen könnte. Oft genug werden diese Rechte *gegen* die Kirchen umgesetzt – der katholische Antimodernismus des 19. Jh.s, der seinerseits modernisierungstheoretisch zu lesen ist (*Karl Gabriel*), bietet dafür reiches Anschauungsmaterial.

„Geschichte und Vorgeschichte der Menschenrechte haben sich zwischen Interesse, Rahmenbedingungen und Tradition zum Teil als diskontinuierlicher Differenzierungsprozess von Religion und Politik dargestellt. Sie lassen sich aber nicht darauf reduzieren, weil sie älter sind als das Problem der Religionsfreiheit. Nichtsdestoweniger waren sie in ihren Anfängen undifferenziert politisch und religiös zugleich, weil Gerechtigkeit religiös verankert war, Naturrecht und göttliches Recht zusammengedacht wurden." (*Wolfgang Reinhard*, 358)

Die Säkularisierungsthese wird gerade auf dieser Basis noch einmal kompliziert, weil sich in der Begründungssphäre westlicher Demokratien Prozesse einer *säkularen Sakralisierung* aufweisen lassen. Nach Reinhard wäre dies als radikale Konsequenz neuzeitlicher Sakralisierungsprozesse zu beschreiben, die über das 19. Jh. die Gegenwart des 21. Jh.s erreichen:

„Sollte die von Hans Joas identifizierte ‚Sakralisierung der Person' auf eine neue Entdifferenzierung von Religion und Politik hinauslaufen, auf eine gemeinsame Weltreligion der Menschenrechte, zumindest für den Bereich der so genannten ‚westlichen' Kultur? Das wäre freilich wegen ihrer radikalen Diesseitigkeit nichts anderes als die Vollendung von Säkularisierung, für die selbst Transzendenz zu diesem *Saeculum* gehört, nachdem ihr der jenseitige Gott unwiderruflich abhanden gekommen ist." (358)

Reinhards Fazit weist die fließenden Übergänge der Säkularisierungsthese zu (1.) *teleologischen* („Vollendung") Vorstellungen mit einer (2.) *nicht mehr zurückzunehmenden* Tendenz in Richtung einer (3.) gesellschaftlichen *Auflösung theistischer Überzeugungen* auf. Gleichzeitig macht er darauf aufmerksam, dass sich neue Übergänge zwischen religiösen und säkularen Diskursen und Lebenssphären ausbilden können, dies aber auf der Basis eines entschlossen *säkularen* Codes. Die neuen Spielformen einer „Religion ohne Gott"[49] oder einer „Spiritualität ohne Gott"[50], die einer Revitalisierung religiöser Tradi-

formation in Contemporary European Society, 9), geb. € 54,99 ISBN: 978–3–8471–0369–1.

[45] Vgl. *Religion und Säkularisierung*. Ein interdisziplinäres Handbuch, hg. v. Thomas M. Schmidt / Annette Pitschmann, Stuttgart/Weimar 2014.

[46] *Umstrittene Säkularisierung*. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, hg. v. Karl Gabriel / Christel Gärtner / Detlef Pollack. – Berlin: Berlin University Press 2014. 645 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–86280–077–3.

[47] Hans Joas: „Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung", in: a.a.O., 603–622.

[48] Detlef Pollack: „Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien", in: a.a.O., 545–564.

[49] Ronald Dworkin: *Religion ohne Gott*, Berlin 2014.

[50] André Comte-Sponville: *Woran glaubt ein Atheist?* Spiritualität ohne Gott, Zürich 2008 (original: *L'esprit de l'athéisme*, 2006).

tionen unter atheistischen Vorzeichen zuarbeiten[51], lassen sich ihrerseits als Transformationen religiöser Gegenwarten beschreiben[52] – mit Aufmerksamkeit für religiöse Anschlussmöglichkeiten, aber auch unter dem Vorzeichen einer *Gewinnwarnung*[53].

Theologisch stellt sich angesichts dieses Befunds die Frage nach der Bedeutung religiöser Überzeugungen: ihrer Deutungskapazitäten wie ihrer institutionellen Bleiberechte.[54] Über das historisch dokumentierte kulturgeschichtliche Interesse hinaus, das die Einflusszonen religiöser Vorstellungen und Praktiken freilegt, aber auch Wechselwirkungen zwischen „modernem" (europäischem) Denken und Theologien nachzuzeichnen erlaubt,[55] stellt sich die Herausforderung, diesen Zusammenhang systematisch zu bestimmen. Jörg Lauster[56] unternimmt den „Versuch einer Sinngeschichte des Christentums" (15), die er in der Rekonstruktion des historischen Materials durch die Jh.e zu einem Panorama ausbaut, das sich von seinem modernen Ausgang her erschließt. Das Christentum vermag immer wieder seine biblischen Potentiale begründungstheoretisch zu aktivieren und eingriffsstark abzurufen. Unverfügbare Transzendenz wird mit ethischen Perspektiven kombiniert und letztverbindlich ausgemünzt. Ein Beispiel:

> „Durch die bloße Erinnerung an einen möglichen Wirklichkeitsüberschuss konnte der christliche Aufruf gegen die Sklaverei eine enorme affektive Kraft entfalten. Die Antisklavereibewegung ist ein früher Beleg für das, was heute als Böckenförde-Diktum gerne zitiert wird: ‚Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.' Zur modernen Transformation des Christentums gehört es, die Erinnerung an diese Voraussetzungen als Ausblick auf einen letzten Motivationsgrund menschlichen Handelns wachzuhalten [...]. Das zeigt [...], dass das Christentum in der Moderne nicht nur verloren hat [...]. Denn erst unter den Bedingungen der Moderne fand es die Plausibilität und die sittliche Kraft, die es zur Wirklichkeit werden ließ. In diesem Punkt hat das Christentum nach einem langen Weg in die Moderne zu sich selbst gefunden." (554)

Indem Lauster seine Interpretation als eine – hegelianisch inspirierte (15) – emanzipatorische Sinngeschichte ausrichtet, legt er sie zugleich auf einen normativen Begriff der Moderne fest. Wesenskalkulationen, die am liberal-bürgerlichen Plakat des Christentums haften, werden mit jenem Transzendenzvermerk verschnitten, der als systematischer Ausweg erscheint: Religion tritt im Modus kritischer Aufklärung über kulturgeschichtliche Konstitutionsverhältnisse auf; Religion spielt das Unverfügbare ein; Religion modelliert symbolisch erreichbare Aussichten auf „das Andere der Vernunft" (Böhme/Böhme) und stellt Ressourcen für das Selbstverständnis des modernen Subjekts zur Verfügung. Das christliche Zentralkonzept „Auferstehung" lässt sich dann als „Symbolisierung von Freiheit oder innerweltlicher Transzendenz"[57] rekonstruieren, setzt also produktive Überschreibungen von religiösen Konzepten im Rahmen ihrer säkularen Auffassungsmöglichkeiten frei.

Eine funktionstheoretische Rekonstruktion von Religion lässt sich damit verbinden, weist aber zugleich auf einen bleibenden Störfall hin: Religion ist im Selbstverständnis seiner Akteure immer noch einmal mehr und anderes als das, was in ihren Funktionen aufgeht. Diesen Sinnüberschuss kalkulieren religionsphilosophische, aber auch theologische Modelle, die sich aber – wie Graf zeigt – entlang den Grenzen ihrer säkularen Übersetzbarkeit bewegen. Zwei Bände der Wiener Reihe *Religion and Transformation in Contemporary Religion* gehen dem nach. Aus philosophischer Sicht steht dabei die Frage nach *Religion in der globalen Moderne*[58] im Mittelpunkt des Interesses. Verbunden mit der Evaluierung verschiedener Impulse der religionsphilosophischen „europäischen Tradition" (Teil II des Bandes) sowie „neuer Ansätze im 20. Jahrhundert" (Teil III) werden Begründungslinien interkultureller Religionsphilosophie (Teil I) ausgezogen und in konkreten Dialogmodellen (Teil IV) zur Diskussion gestellt. Indem *Volker Gerhardt* die konstitutive Bedeutung einer religionsphilosophisch perspektivierten Sinnreflexion aufweist („Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur" [21–44]), markiert er zugleich die Grenzen jener grundsäkularisierten Moderne, die in sich selbst leer läuft, weil sie die letzte „Einheit des Sinnhorizonts" preisgibt (42): etwas, was den Sinn des Sinns garantiert, der sich nicht verliert, in dem überhaupt erst so etwas wie Geist und Verstehen nicht nur als kontingente, letztlich zufällige Prozesse *zu verstehen* wären. Ohne eine solche objektive Sinndimension, so Gerhardt, keine Welt- und Selbsterkenntnis.[59] Sie erschließt sich zwar reflexiv, weist aber in ein Feld, das eine solche letzte Sinninstanz zwar als notwendiges Postulat erschließen, aber geschichtlich nicht verbürgen kann. Erfahrung tritt hier ein, unverrechenbar, als Glaube erschlossen: „Glaube ist ein von der Vernunft getragenes Gefühl, das der Vernunft die Sicherheit gibt, die sie aus eigener Kraft nicht gewinnen kann." (44) *Thomas Rentschs* Gedanken schließen daran an, indem er Religion und Theologie „als Aufklärung über Transzendenz bzw. als *Aufklärung über sinnkonstitutive Unverfügbarkeit*" („Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes" [45–62], hier: 62) definiert. Dieses Transzendenzmotiv führt in den europäischen Diskurs ein Begrenzungsmotiv ein, das zugleich eine universale Entschränkung erlaubt. Limitiert werden fundamentalistische Transzendenzmarker, lizenziert wird die bestimmte Erfahrung von Transzendenz, die in Religionsgemeinschaften um die eigene kulturelle Kontextualität weiß (*Raúl Fornet-Betancourt:* „Interkulturalität und Religion. Zur interkulturellen Interpretation der Krise des Christentums in Europa" [63–73]), die aber ihren geschichtlich erfahrenen Sinn – christlich in Jesus von Nazareth – kulturell und kirchlich „als *kenotische Universalität*" kommuniziert (*Franz Gmainer-Pranzl*: „‚universale salutis sacramentum' [LG 48]. Katholizität als Modell diskursiver, responsiver und polyloger Katholizität" [75–105], hier: 105). Kirche muss die Erfahrung des Heils so kommunizieren können, dass sie es im menschlichen, sozialen Kontakt selbst als einen „Diskurs der Entgrenzung, Vermittlung und Befreiung" (78) zur Geltung bringt, der der Reich Gottes-Botschaft Jesu entspricht. Sinn wird hier geschichtlich erschlossen, wobei die Form der religiösen Kommunikation das Grenzen überschreitende Moment des Evangeliums als Sinnangebot zur Verfügung stellt: in der Form einer *diskursiven, responsiven* und *polylogen* (105) Vergemeinschaftung. In dieser Form kirchlicher Kommunikation lassen sich nicht nur historische Wurzeln des christlichen Europas wiederbeleben, sondern auch Herausforderungen adressieren, die Ökonomien der Sinnbildung betreffen: immer dann, wenn es um Lebensressourcen in einem komplexen Sinn geht. Auch auf diese Weise muss sich das Christentum als exzentrisch erweisen, als eine Religion, die ihre europäische (eurozentrische) Identität zu überschreiten vermag (Fornet-Betancourt, 64–67).

Der zweite anzuzeigende Band der Reihe kann hier mit seiner Frage nach einem *Europa mit oder ohne Religion* problemorientiert anschließen, wobei das systematische Interesse den Ton angibt.[60] Der Hg. *Kurt Appel* interpretiert Europa als ein Projekt, das mit seinen offenen Grenzen auch eine entsprechende Denkform und diskursive Praxis zur Verfügung stellt. „Das Wesen Europas besteht darin, über sich hinauszuweisen" (so der Titel seiner Einführung [13–22]) – das betrifft

[51] Vgl. Bruno Latour: *Jubilieren.* Über religiöse Rede, Berlin 2011; Alain de Botton: *Religion für Atheisten.* Vom Nutzen der Religion für das Leben, Frankfurt 2013.

[52] Vgl. Gregor Maria Hoff: *Ein anderer Atheismus.* Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015.

[53] Hans-Joachim Höhn: *Gewinnwarnung.* Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn u. a. 2015. „Vielleicht kann auf beiden Seiten die säkulare Wiederentdeckung der in religiösen Traditionen eingelassenen säkularen Weisheiten paradoxerweise der Schlüssel zur Wiederentdeckung der genuin religiösen Wahrheiten werden. In diesem Fall wäre dem Phänomen einer sacrophilen Säkularisierung des Christentums durchaus etwas theologisch Produktives abzugewinnen. Es könnte jenem Vorgang zugerechnet werden, der auf zunächst irritierende Weise die modernitätsabhängigen Erhaltungs- und Entfaltungsbedingungen religiösen Denkens und Handelns vor Augen stellt." (144)

[54] Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Kirchendämmerung.* Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011.

[55] Vgl. *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought,* hg. v. Nicholas Adams / George Pattison / Graham Ward, Oxford 2013.

[56] Vgl. Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt.* Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

[57] So Friedrich Wilhelm Graf in einem Gespräch („Sind wir Christen noch bei Trost? Ein Gespräch mit dem katholischen Schriftsteller Martin Mosebach und dem evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf") in der Weihnachtsausgabe der FAZ vom 24.12.2015 (Nr. 299, 11f).

[58] *Religion in der globalen Moderne.* Philosophische Erkundungen, hg. v. Hans Schelkshorn / Friedrich Wolfram / Rudolf Langthaler. – Göttingen: V&R unipress 2015. 321 S. (Religion and Transformation in Contemporary European Society, 7), geb. € 49,99 ISBN: 978–3–8471–0319–6.

[59] An diesem Punkt treffen sich Überlegungen Gerhardts mit der (atheistisch justierten) Naturalismus-Kritik von Thomas Nagel: *Geist und Kosmos.* Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin 2013: „Mir scheint, dass man die wissenschaftliche Weltsicht nicht wirklich verstehen kann, wenn man nicht annimmt, dass die Intelligibilität der Welt, wie sie mit den von der Wissenschaft aufgedeckten Gesetzen beschrieben wird, selbst ein Bestandteil der tiefschürfendsten Erklärung ist, warum die Dinge so sind, wie sie sind." (31)

[60] *Europa mit oder ohne Religion?* Der Beitrag der Religion zum gegenwärtigen und künftigen Europa, hg. v. Kurt Appel / Isabella Guanzini / Angelika Walser. – Göttingen: V&R unipress 2015. 268 S. (Religion and Transformation in Contemporary European Society, 8), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–8471–0320–2.

auch die apokalyptische Drift, die Appel jüdisch-christlich an dieses Projekt heranträgt. Die Begrenzung unserer Möglichkeiten, das Heil herzustellen, verbindet sich mit dem Blick auf die apokalyptischen Geschichtskatastrophen Europas, die in seinem „Leidensgedächtnis" (21) die Selbstdurchsetzungsmacht der freien Märkte und des bürgerlichen Subjekts mit der Erinnerung an die „Fragilität des Lebendigen" (21) konfrontieren.

„Das Potenzial der Religion in Europa, einer europäischen Ausprägung der monotheistischen (und vielleicht auch einer kommenden europäischen Ausprägung der süd- und ostasiatischen) religiösen Traditionen liegt im affektiven und perzeptiven Gedächtnis der Verwundbarkeit des Menschen, im Wissen darum, dass jeder Sinn jener verletzbaren Ausgesetztheit und Offenheit, die der Mensch ist, niemals mit einem letzten Symbol beglichen werden kann." (22)

Thomas M. Schmidt sieht in dem so zugespitzten Prozess einer *reflexiven Säkularisierung* (23–37) den Beitrag des Christentums in einer „Grammatik der Differenz", die es für die europäische Selbstverständigung anbietet. „Religiosität ist nicht länger zu verstehen als Bewusstsein der Integration und der partikularen Veranschaulichung des Wesens des Menschen, sondern wird zwangsläufig zum Bewusstsein der Differenz und der Unanschaulichkeit" (32), das sich in Form des fortlaufenden Bezuges von Immanenz-Transzendenz-Motiven lebensweltlich aktivieren lässt und interpretativ zur Geltung zu bringen ist.

„Religiöses Bewusstsein hat nicht die Funktion, das Wesen der menschlichen Gattung zu bestimmen und zu veranschaulichen, sondern an seine Unbestimmtheit und Unanschaulichkeit zu erinnern" (36).

Das kann, wie *Martin Riesebrodt* notiert, dem gegebenen religiösen Pluralismus in Europa über seine historischen Wurzeln und seine soziologischen Gegebenheiten hinaus vitale Spielfelder toleranter Religionskontakte in Formen konkreter Selbstüberschreitung religiöser Identitäten eröffnen („Die Rolle der Religion im pluralistischen Europa" [71–91], hier: 86). Erfahrungen in der Schattenseite dieses Diskurses haben nicht zuletzt die europäischen Minderheitenreligionen herausgebildet, weil sie sie machen mussten: Muslime in der Konstruktion als das (undifferenziert wahrgenommen, als Block gesetztes) Andere Europas (*Tahir Abbas*: „Islam and Muslims in Europe today: from cultural assimiliation to social integration" [205–219], hier: 211), das europäische Judentum mit seinen Diaspora-Identitäten – nahezu durchgängig bedroht, oft systemisch verfolgt (*Isolde Charim*: „Die jüdische Erfindung. Diaspora und Europa" [173–181]). Der europäische Weg zu einer religiösen Kultur der Differenz könnte von diesen Erfahrungen profitieren: indem sich junge Muslime in Europa als Akteure eines offenen Islam entwickeln, den sie mit demokratischen Erfahrungen verbinden (Abbas); indem das Judentum sein „strukturelles Marranentum" (174) als Lebensform gespaltener Identität unter Bedingungen einer religiös-säkularen Pluralisierung zur Geltung bringt:

„Die Pluralisierung macht die jüdische Erfahrung für die Mehrheit schlagend, die Erfahrung, dass die eigene volle Identität nur noch eingehegt gilt, die Erfahrung, dass sie gewissermaßen nur noch als nicht-volle Identität zu haben ist." (177)

Das zeigt sich christlich nach *Marcello Neri* („Nach dem Ende der Institutionen der Moderne. Christentum und Europa: ein gemeinsames Schicksal" [183–202]) gerade im Zentrum seiner theologischen Bestimmung, in der Inkarnation als Erfahrung, aber auch als Grammatik der bezeichneten Denkform der Differenz. Der Gotteskontakt wird hier so konstelliert, dass sich Gott und Mensch nicht mehr trennen lassen, ohne dass ihre Differenz aufgehoben würde. Dieser sakrale Raum ist menschlich erschlossen. Sein theologischer Code besagt:

„[D]as sinnliche Geschehen der gegenseitigen Affektion, die weder den Menschen noch Gott unberührt sein lässt, lässt im gemeinsamen Raum des Mitmenschlichen etwas entstehen, das auch der göttliche Logos nicht kontrollieren kann: der Leib dieses Menschen ist der Logos selbst geworden, weil sich das christologische Wort Gottes am Leib des Menschen so phänomenalisiert, dass er zur unerschöpflichen Weitergabe der leiblichen Phänomenalisierung Gottes wird." (199f)

An dieser theologischen Bestimmung, wie Transzendenz im Menschen und als Mensch auftritt, entzündet sich ein Diskurs über die irreduzible Würde des Menschen. Zugleich wird ein Symbolsystem aufgesetzt, das den Gedanken an Transzendenz bereits als Erfahrung des *Unendlichen* im Endlichen so beschreibt, dass sein Aufkommen als *Offenbarung* gefasst wird. Das aber bezeichnet die benannte Grenze, die dieser Diskurs zwischen religiöser Glaubenswelt und säkularer Rekonstruktion freilich erst erschließt – und damit die Denkform differenter Unverfügbarkeit freisetzt: als ein Prozess der *Humanisierung* (201f). Denn es ist ja gerade „der säkularisierte Gott, durch den die Welt sakralisiert wird"[61] – wobei dieser Gedanke, als religiöse Erfahrung reflexiv gespeichert, eine eigene kulturelle Grammatik von Immanenz-Transzendenz-Codierungen anlegte. Dieser Code des transimmanenten Gottes stellt ein Gegengift gegen jede „Verabsolutierung endlicher Größen" dar, aber auch gegen jede Form des religiösen Eskapismus, und vermag auf diese Weise den religiösen wie den säkularen Immunhaushalt Europas nachhaltig zu stärken. Kein geringer Beitrag für ein Europa, das auch im 21. Jh. ein Europa der Religionen bleiben wird – womöglich dramatischer, aber auch vitaler, als man es sich an seinem Beginn vorstellen konnte.

[61] Karlheinz Ruhstorfer: *Freiheit – Würde – Glauben.* Christliche Religion und westliche Kultur, Paderborn u. a. 2015, 220. Das im Text folgende Zitat: 222.

Exegese / Altes Testament

The Shape of the Writings, hg. v. Julius Steinberg / Timothy J. Stone. – Winona Lake: Eisenbrauns 2015. (XIII) 370 S. (Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures, 16), geb. $ 54,50 ISBN: 978–1–57506–373–7

Der Sammelband behandelt die kontrovers debattierte „Kanonfrage". Der dritte, zuletzt etablierte Teil der hebräischen Bibel (Ketubim, Hagiographen, Schriften) weist im Blick auf Zugehörigkeit, Platzierung und Sequenz der Bücher die größte Variationsbreite auf, was innerhalb einer strittigen Thematik den Komplexitätsgrad zusätzlich erhöht.

Es ist das Verdienst der Hg., die je eine wichtige Monographie zur Thematik vorgelegt haben (J. Steinberg: *Die Ketuvim*, 2006; T. J. Stone: *The Compilational History of the Megilloth*, 2013), mit diesem Band die Diskussion weiterzuführen. Da die kontinentaleuropäischen Beiträge erstmals ins Englische übersetzt und mit angelsächsischen zusammengestellt sind, wird damit eine Internationalisierung der Debatte angeregt. Zunächst seien die Beiträge in einer (zitierfähigen) Übersicht dargeboten:

Julius Steinberg / Timothy J. Stone: „The Historical of the Writings in Antiquity" (1–58); *Peter Brandt*: „Final Forms of the Writings: The Jewish and Christian Tradition" (59–85) (deutsch 2001 [Auszug]); *Stephen Dempster*: „A Wandering Moabite: Ruth – A Book in Search of a Canonical Home" (87–118); *Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger*: „Thoughts on the ‚Davidization' of the Psalter" (119–130) (deutsch 2010); *Will Kynes*: „Reading Job following the Psalms" (131–145); *Julius Steinberg*: „The Place of Wisdom Literature in an Old Testament Theology: A Thematic and Structural-Canonical Approach" (147–173); *Timothy J. Stone*: „The Search for Order: The Compilational History of Ruth" (175–185); *Amber Warhurst*: „The Associative Effects of Daniel in the Writings" (187–205); *Hendrik J. Koorevaar*: „Chronicles as the Intended Conclusion to the Old Testament Canon" (207–235) (deutsch 1997); *Georg Steins*: „Torah-Binding and Canon Closure: On the Origin and Canonical Function of the Book of Chronicles" (237–280) (deutsch 1996); *Stephan B. Chapman*: „‚A Threefold Cord Is Not Quickly Broken': Interpretation by Canonical Division in Early Judaism and Christianity" (281–309); Responses: *John Barton* (311–316), *Tamara Cohn Eskenazi* (317–327), *Christopher R. Seitz* (329–352).

Der Rez. beschränkt sich auf einige Hinweise und Kommentierungen zu den einzelnen Beiträgen und bilanziert am Ende den Ertrag dieses Bandes.

Im wichtigen Eingangsbeitrag der Hg. werden Forschungslage, Diskussionsstand, Begrifflichkeit und methodische Zugänge zur Kanondebatte erörtert und grundsätzliche Folgerungen gezogen. Es schließt sich eine Evaluation der Quellen für eine tripartite Struktur der Hebräischen Bibel an (ProlSir; Jos., C. Ap. 1,38–41; 4Esra 14,44–47, zurückhaltend hinsichtlich 4QMMT; Lk 24,44). Die Bedeutung der Bücheranordnung, die älter ist als die Kodex-Form, wird herausgestellt. Als gewichtige Zeugen werden bBB 14b (Ruth – Ps – Hi – Prov – Koh – Cant – Thr – Dan – Est – Esr-Neh – Chr) und MT (Chr – Ps – Hi – Prov – Ruth – Cant – Koh – Thr – Est – Dan – Esr-Neh) erörtert. „In our view, the received form of the canon – both in its tripartite structure and even in the arrangements of the books within these divisions – is organically linked to the canonical process […]. We think it is necessary to add a dimension to this debate by examining the books in the OT for signs of their compilation into well-ordered collections." (52) Der Beitrag von *Brandt* enthält eine Zusammenstellung und Auswertung des Befunds in Handschriften und Bibelausgaben hinsichtlich der Anordnungen im Kanonteil „Schriften". Es fällt auf, dass die talmudisch bezeugte Abfolge (bBB 14b, vor 200 n. Chr.?) handschriftlich erst spät auftaucht (ab dem 12. Jh.). *Steinberg* bietet einen

Entwurf einer Theologie des dritten (hebräischen) Kanonteils. Dieser basiert auf der Kombination einer thematischen mit einer kanonstrukturellen Zugangsweise und nimmt die Reihung von bBB 14b zur Grundlage. Er geht von einer doppelten Serie aus, einer weisheitlichen (individuellen) mit Hi – Prov – Koh – Cant und einer geschichtlich-nationalen mit Thr – Dan – Est – Esr-Neh. Den Rahmen bilden die Großbücher Ps (Anfang) und Chr (Ende), und als Vorspann leitet Ruth den Psalter ein.

Die weiteren Beiträge widmen sich spezifischen Fragestellungen. *Dempster* und *Stone* beschäftigen sich mit der Platzierung des Buches Ruth. Dieses kennt v. a. drei Orte: Erstplatzierung im dritten Kanonteil, also vor Ps (bBB 14b) – nach Prov und vor Cant (MT) – zwischen Ri und Sam (LXX, vgl. Josephus, Melito). Dempster plädiert für ein „original home" von Ruth vor Ps und erklärt die „Wanderung" des Buches. Stone dagegen tendiert zur ursprünglichen Platzierung in den Nebi'im, verzichtet aber auf eine Wertigkeit und beurteilt alle drei Arrangierungen als „configured not by mistake but by design" (183). Der kompositionsgeschichtliche Beitrag von *Hossfeld / Zenger* zeichnet die fortschreitende Davidisierung des Psalters nach: im Durchgang durch die davidischen Sammlungen und im Hinblick auf die Königspsalmen. Das David-Bild lässt sich so charakterisieren: „As David, so every man." (126) *Kynes* bedenkt die durch die Reihenfolge Ps → Hi der Hiob-Lesung eingestifteten Sinnhorizonte. Dabei kommen Thema, Analogie und Charakterisierung stärker zum Tragen als eigentliche Textverbindungen, die sich auf Ps 8 / Hi 7 konzentrieren. Dem Buch Dan widmet sich *Warhurst*. Gegenüber der zurückstufenden Versetzung von Dan vom zweiten in den dritten Kanonteil bietet sie eine „Rehabilitierung" von Dan im Kontext der Ketubim: Der Bezug zum Tempel, insbes. den Tempelgeräten, ist ein wesentliches Verbindungsmotiv zu Chr und Esr-Neh, das in den Kontext der Erfahrung und Interpretation des (anhaltenden) Exils einzuzeichnen ist. Gemeinsam ist den Beiträgen von *Koorevaar* und *Steins* ihr Plädoyer für eine der Chronik eingeschriebene Abschlussfunktion (die von Koorevaar verwendete Metapher der „Versiegelung" ist unglücklich). Die Begründungsweisen sind unterschiedlich, ebenso die Datierung: Ende des 5. Jh.s v. Chr. (Koorevaar) oder im 2. Jh. v. Chr (Steins). Im abschließenden Beitrag von *Chapman* setzt sich dieser mit der „atomistischen" Verwendung der Schrift durch Barr und Barton auseinander. Er zeigt anhand von Rezeptionen bei den Rabbinen und im NT auf, dass öfters Aufnahmen aus allen drei Kanonteilen in ein- und derselben Texteinheit verbunden werden und erachtet dies als indirektes Indiz für einen dreiteiligen Kanon.

Der Sammelband zeichnet sich in einer teils polemisch geführten Debatte durch eine wissenschaftlich vorbildliche Vorgehensweise mit Offenlegung der Methodik, Differenzierung von Beobachtungen und Folgerungen sowie einer fairen Diskussionskultur aus. Davon zeugen auch die drei „Responses", zu denen unterschiedliche, mit der Debatte vertraute Vertreter zur Beurteilung der Beiträge eingeladen wurden. Diese Metaebene der Reflexion bietet eine zusätzliche Vertiefung.

Den Ertrag möchte ich folgendermaßen bilanzieren und einige weiterführende Überlegungen beisteuern: 1. Ein „Kanonbewusstsein" (Schriften weisen über ihre Zeit hinaus, sind autoritativ und aufeinander verweisend etc.) findet sich in der Bibel selbst und lässt sich nicht als Anachronismus abtun; 2. Externe Belege bezeugen ein Schriftkorpus mit hervorgehobener Autorität (teils mit Hinweis auf seine Strukturiertheit); 3. Die (externe) Bezeugung der Buchanordnung im dritten Kanonteil ist vielfältig, aber nicht beliebig und belanglos. Es lassen sich drei Hauptsequenzen (bBB 14b, MT, LXX) herausschälen; 4. Die Sequenzialität ist nicht im gleichen Maß mitgegeben wie den ersten beiden Kanonteilen. Die Gruppe der „Schriften" ist disparater und ungefügter (die Fluidität bei einigen Juxtapositionen bzw. Reihungen stärker als in anderen). Gleichwohl werden durch Zusammenstellung und Abfolge Sinnstiftungen generiert; 5. Die Frage, ob eine Abfolge historisch ursprünglich ist (z. B. bBB 14b) oder ihr höhere kanonische Dignität zukommt, bleibt strittig (die Abfolge der „Schriften" kann nicht bzw. nicht in gleicher Weise wie deren Inhalt als autoritativ bzw. „kanonisch" gelten); 6. Die Einschätzungen hängen nicht unwesentlich daran, ob Phänomene und Folgerungen sich als intentional aus den biblischen Schrift(en) selbst erheben lassen, als rezeptive Wahrnehmungen einzustufen sind oder sich externen Evidenzen verdanken; 7. Für weiterführend halte ich die Aufgabe, die Schriften über die Erhebung einzelner Intertextualitäten hinaus umfassend auf ihre Verwiesenheit auf andere Schriften in den Blick zu nehmen und auszuwerten. Dazu knappe Hinweise und Fragen aus dem eigenen Forschungsgebiet: a) Dem Psalter ist aufgrund der David-Präskribierungen und der situativen Angaben die vektorielle Verstehensrichtung Sam ← Ps mitgegeben (der Psalter setzt die Samuelbücher als bekannt voraus); b) Psalter und Chronik haben als signifikanteste „Schnittstelle" Ps 96; 105f / 1 Chr 16. Was „bedeutet" diese für die Verbindung beider Bücher, und präferiert sie eine Lesesequenz?; c) Wie sind die Ähnlichkeiten zwischen Ps und Prov zu beurteilen? Sind beide Bücher Anthologien ohne engere Konturen in und unter sich, oder sind sie wohl komponiert und generieren Verbindungen? Falls ja, sind diese einer (weisheitlichen) Redaktionsstufe zuzuordnen? Etc.

Fazit: Zu einem wichtigen Themenbereich ein anregender und weiterführender Sammelband, dem Verbreitung und gute Aufnahme zu wünschen ist.

Linden Beat Weber

Ebach, Ruth: **Das Fremde und das Eigene**. Die Fremdendarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen. – Berlin: De Gruyter 2014. (XII) 345 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 471), geb. € 99,95 ISBN: 978–3–11–036173–5

Bei der zu besprechenden Monographie handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung einer Diss., die unter der Betreuung von R. Albertz (WWU Münster) entstanden ist. Die Arbeit ist diachron angelegt, wobei sich Ruth Ebach bei der Einordnung der Texte an den Modellen von E. Nielsen, M. Rose, T. Veijola und insbes. E. Otto orientiert (vgl. 26–29). Wie in der Einleitung (1–33) erklärt, beschränkt E. – im Unterschied zu den umfassenden Untersuchungen zu den Fremden im AT/im alten Israel von A. Bertholet, Ch. van Houten, Ch. Bultmann, J. E. Ramírez Kidd und M. Zehnder – ihre Untersuchung auf das Deuteronomium; zudem liegt der Schwerpunkt nicht auf der Rekonstruktion des Umgangs mit Fremden, sondern gefragt wird nach dem Beitrag der Fremdendarstellung zu den kollektiven Identitätskonstruktionen Israels (8).

In einem ersten Hauptkap. („Exklusion und Inklusion – Das vorexilische Deuteronomium" [34–148]) werden die Aussagen bzgl. des „Fremdlings" (גר) (u. a. Dtn 14,21a; 16,11.14; 24,14–22*; 26,12; 28,43f) und des „Ausländers" (נכרי) (u. a. Dtn 15,3; 14,21a; 23,20f) in den Blick genommen; es wird das sog. Gemeindegesetz Dtn 23,2–9* analysiert, auf den Umgang mit ausländischen Menschen im Rahmen der Kriegsgesetzgebung eingegangen (Dtn 20*, 21,10–14) und Dtn 13,2–12* daraufhin befragt, ob die Verführer oder die anderen Götter dem Bereich des Fremden zuzuschreiben sind; zudem wird die בערת-Gesetzgebung untersucht. Nach E. sind die Texte des vorexilischen Deuteronomiums weder fremdenfreundlich noch fremdenfeindlich ausgerichtet, es können sowohl nichtisraelitische Menschen zur Gemeinschaft hinzukommen als auch israelitische Menschen durch Fehlverhalten oder kultische Unreinheit ausgeschlossen werden (146). Das Fremde hat aus Sicht der dtn Autoren keine Konnotation des Bedrohlichen für die eigene Religion, so wird das Problem der Apostasie in Dtn 13,2–12* als ein von den Menschen aus der eigenen Mitte ausgelöstes (und nicht als von Fremden hineingetragenes) dargestellt.

E. versteht das vorexilische Deuteronomium als eine Zusammenstellung einzelner Vorschriften, die in exilischer Zeit von sich in Babylon befindenden Vf.kreisen fortgeschrieben und als Mosereden stilisiert wurden. Dadurch wurde das Gesetz zu einer Art „Verfassungsentwurf" (156). Die Fremden- und Selbstsicht der von E. als exilisch bestimmten Texte steht im Mittelpunkt des zweiten Hauptkap.s („Rettung der Gottesbeziehung – Das exilische Deuteronomium" [149–189]). Gefragt wird nach der Rolle der Völker in den Landnahmeerzählungen in Dtn 1–3*, im Amalekitergesetz Dtn 25,17–19 und in der Segensverheißung für Israel Dtn 28,1–14; einbezogen wird zudem die Rolle des גר beim Bundesschluss in Moab in Dtn 29,1–14. Ein zentrales Ergebnis der Textanalysen ist, dass sich die Bezugnahme auf Nichtisraeliten v. a. auf die Ebene der Völker verlagert, wobei aber nicht deren Besonderheiten interessieren (z. B. werden keine Götter benannt): In Dtn 1–3 und Dtn 28,1–14 nehmen die Völker die Rolle von Statisten ein; die Frage nach der gelingenden Landnahme und nach dem dauerhaften Bleiben im Land hängt nicht von dem Agieren der Völker, sondern einzig und allein vom Gebotsgehorsam Israels ab. Bei Amalek steht nicht das konkrete Fremdvolk, mit dem Israel in Kontakt kommt, im Vordergrund, sondern anhand von Amalek wird gezeigt, welches Verhalten Israel auf ewig fremd bleiben soll. Als einzelner Fremder spielt weiterhin der גר eine Rolle, wobei nicht mehr nur wie in den vorexilischen Texten seine wirtschaftliche Situation im Fokus steht, sondern seine Anwesenheit beim Bundesschluss in Moab gefordert wird.

In der frühen nachexilischen Zeit wurde das exilische Deuteronomium nach E. noch einmal intensiv weitergeschrieben; zu diesen Weiterschreibungen werden u. a. die sog. antiquarischen Notizen in Dtn 2–3, die sog. historisierenden Gebotseinleitungen, Dtn 4,1–40, Königsgesetz, Prophetengesetz, Banngebote und Dtn 31,12 gerechnet. Den verschiedenen Perspektiven auf die Fremden in diesen Weiterschreibungen wird im dritten Hauptkap. („Abgrenzung und Weltoffenheit – Das nachexilische Deuteronomium" [190–293]) nachgegangen. Die nachexilischen Redaktoren redeten nach E. die wieder ins Land kommenden Rückkehrer aus dem babylonischen Exil mit „Du" an (z. B. in den historisierenden Gebotseinleitungen). Als Chiffre für die im Land gebliebene israelitische Bevölkerung wählten die Redaktoren die kanaanäischen Völker (z. B. Dtn 7; Dtn 20,15–18), die gebannt werden sollen (vgl. 211 und inbes. 222f). Diese Abgrenzung hat nach E. ihren Grund darin, dass die israelitische Bevölkerung die im babylonischen Exil ausgebildeten religiösen Grundüberzeugungen (insbes. die Alleinverehrung JHWHs) nicht teilte (vgl. z. B. 236; 238f; 317). Neben dieser harten Grenzziehung zum Fremden kam es „zunehmend zu einer positiven und zugleich distanzierenden Darstellung der Fremden, die sie in der Position der objektiven Beurteiler von außen wahrnimmt. So ist es der Blick von außen, der die wahrhafte Größe Israels aufgrund der gerechten Gesetzgebung konstituiert (Dtn 4,6–8), die Ausländer können wie die Kinder, die an der Katastrophe des Exils keine Schuld tragen, Israels Versagen von außen beurteilen (Dtn 29,21–28). Die Völker werden nicht mehr primär in ihrer Alienität, sondern in einer stärker

positiv besetzten Alterität wahrgenommen." (317) In Bezug auf den גר lässt sich nach E. noch einmal eine Verstärkung des Grades der Integration erkennen: Über das aktive Lernen des Gesetzes (Dtn 31,12) kann er Teil des Gottesvolkes werden.

In einem vierten Hauptkap. („Israel als Jhwhs Volk – Ein Geschehen in der Fremde" [294–310]) reflektiert E. die Kernaussage des Deuteronomiums, dass Israel JHWHs Volk ist, und zeigt, wie tief die Volkswerdung Israels mit dem Fremden zusammenhängt: So ist nicht nur die Erwählung Israels mit einer Trennung von den Völkern verbunden, sondern Israel wurde nach dem Deuteronomium zu Gottes Volk in der Fremde. E. deutet letzteres als Aufwertung der israelitischen Gruppen, die selbst die Erfahrung der Fremde (i.e. des Exils) gemacht haben (310). Die Untersuchung wird mit einer ausführlichen Zusammenfassung der Ergebnisse, einem Literaturverzeichnis und Stellenregister abgeschlossen.

Die Untersuchung zeigt, wie lohnend es ist, die Texte der Hebräischen Bibel zur Thematik „Fremde/Fremdes" im Hinblick auf die kollektiven Identitätskonstruktionen Israels in der Antike zu befragen. E. hat in Bezug auf das Deuteronomium eine Fülle von Aspekten herausgearbeitet, die auch dann von Interesse sind, wenn die von ihr vertretenen literarkritischen Entscheidungen nicht geteilt werden.

Gelegentlich hätte es sich gelohnt, kleinteiligere Textexegesen durchzuführen. Ein Beispiel: Der Hauptsatz in Dtn 29,9a („Ihr steht heute alle vor JHWH, eurem Gott") wird in V. 11 durch eine Infinitivkonstruktion weitergeführt („damit du hindurchgehst/eintretest in den Bund […]"). Die Syntax impliziert, dass alle in Dtn 29,9b.10 aufgelisteten Personen(-gruppen), die das „ihr" in V. 9a lediglich erläutern, aktiv am Bundesschlussritual teilnehmen. Der u.a. aufgelistete גר ist also keinesfalls bloß anwesender Zuschauer (vgl. 177).

Für nicht plausibel hält die Rez.in die These, dass die kanaanäischen Völker von den nachexilischen Redaktoren als Chiffre für die im Land gebliebene israelitische Bevölkerung eingesetzt wurden. Erhebliche Spannungen zwischen Rückkehrenden und im Land Gebliebenen spiegeln sich zwar durchaus in mehreren auf das 6./5. Jh. v. Chr. bezogenen Schriften (vgl. hierzu insbes. die Arbeiten von D. Rom-Shiloni, die E. nicht zitiert). Doch die These E.s würde implizieren, dass die Redaktoren die aus dem Exil Zurückkehrenden mit Hilfe von Texten wie Dtn 20,15–18 oder Dtn 7* dazu aufgerufen hätten, die israelitische Bevölkerung im Land ohne Ausnahme (!) zu bannen, d.h. auszurotten (vgl. Dtn 7,1–2: „Wenn JHWH, dein Gott, dich in das Land bringt […] und vertreibt viele Völker vor dir her […], sieben Völker, größer und mächtiger als du, und sie JHWH, dein Gott, dir preisgibt, so dass du sie schlägst: Bannen, [unbedingt] bannen sollst du sie!"). Dies ist nicht nur in pragmatischer und politischer Sicht äußerst unwahrscheinlich: Wie hätten die (wohl eher wenigen) Rückkehrenden einen bewaffneten Krieg in der nunmehr unter persischer Herrschaft stehenden Provinz Jehud führen sollen? Dagegen spricht auch die theologische Plausibilität: Der „Fremdling" soll/darf die dtn Tora am Laubhüttenfest des Siebtjahres in Jerusalem (kennen-)lernen (Dtn 31,12) – der im Land lebenden israelitischen Bevölkerung wird dazu a priori keine Chance gegeben?

Landau Karin Finsterbusch

Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, hg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza / Renate Jost. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 454 S. (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie, 9.1), pb. € 89,99 ISBN: 978–3–17–028989–5

Das zu besprechende Buch ist als Band 9.1 Teil der Enzyklopädie *Die Bibel und die Frauen*, eines internationalen Großprojekts zur Dokumentation des Standes der feministischen Bibelwissenschaft und zur Erforschung der frauenspezifischen Rezeptionsgeschichte der Bibel (für weitere Informationen vgl. www.bibleandwomen.org). Der vorliegende Band hat sich nichts Geringeres vorgenommen, als eine geographische und methodologisch-hermeneutische Landkarte der feministischen Bibelwissenschaft weltweit zu zeichnen.

Der erste Teil umfasst einen Überblick, der kontinentweise vorgeht, der zweite Teil Schwerpunkte jüdischer, christlicher und muslimischer Arbeit an Heiligen Schriften, der dritte eine Zusammenstellung unterschiedlicher Methoden bzw. Hermeneutiken, die gegenwärtig eine Rolle spielen, und der vierte Teil gibt Einblicke in praktische Bibelarbeit und Institutionalisierungen feministischer Bibelwissenschaft. Eine mehr als 40-seitige Bibliographie trägt die in den Beiträgen benutzte Literatur übersichtlich zusammen. Herausgegeben wird der Band von Elisabeth Schüssler Fiorenza, der derzeit wohl bekanntesten feministischen Bibelwissenschaftlerin, und von Renate Jost, Inhaberin des Lehrstuhls für Feministische Theologie und Geschlechterforschung an der Augustana-Hochschule der Bayerischen Landeskirche in Neuendettelsau. Gabriele Stein hat den Band umsichtig und kompetent aus dem Englischen übersetzt.

Im Einführungskap. stellt *Elisabeth Schüssler Fiorenza* in komprimierter Form ihren Ansatz einer herrschaftskritischen feministischen Bibelwissenschaft vor. Damit werden Leitperspektiven des gesamten Bandes deutlich, die implizit in seiner Gesamtanlage und explizit an verschiedenen Stellen aufgenommen werden, insbes. auch durch den Beitrag von *Jacqueline M. Hidalgo* im dritten Teil, der unter der Überschrift „Kampf mit Herrschaftsmentalitäten" die feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Rassismus und Kolonialismus darstellt und weiterhin als notwendig einfordert. Die Schwierigkeit, den Begriff des Feminismus inhaltlich zu bestimmen, unterläuft Schüssler Fiorenza dadurch, dass sie das „F-Wort" als Oberbegriff für methodisch, hermeneutisch und geographisch unterschiedliche Ansätze im „Spannungsfeld zwischen den Gerechtigkeits- und Befreiungsbewegungen von Frauen einerseits und der akademischen Forschung zu den Heiligen Schriften andererseits" (14) und in diesem Sinne „performativ" verstanden wissen will.

Den Anfängen der feministischen Bibelwissenschaft, die in den USA liegen, widmet sich *Judith Plaskow*, eine der Pionierinnen jüdisch-feministischer Theologie in Nordamerika. Sie konzentriert sich auf die 1970er-Jahre und nennt die „Klassikerinnen", allen voran Phyllis Trible, erwähnt aber auch die bereits in diesen frühen Anfängen (u.a. von ihr selbst formulierte) Kritik jüdischer Feministinnen am unaufgearbeiteten christlich-feministischen Antijudaismus.

Elsa Tamez (Costa Rica) beleuchtet den Stand der feministischen Bibelauslegung in Lateinamerika und der Karibik von den Anfängen im Rahmen der Befreiungstheologie an. In ihrer Darstellung tritt die *Rivista Biblica Latino-Americana* als bedeutendes Organ auch der feministischen Exegese hervor. *Susanne Scholz* schließt an den Beitrag von Plaskow an und skizziert die weitere Entwicklung der feministischen Bibelauslegung in den USA. Die zunehmende Vielfalt beteiligter Stimmen (womanists, mujeristas etc.) ist ihr ebenso wichtig wie die Betonung der Notwendigkeit von Koalitionen zur Förderung von Alternativen zur Allgegenwart des Neoliberalismus. *Dora Mbuwayesango* geht den Anfängen und dem Stand der Bibelauslegung von Frauen in afrikanischen Kontexten (konzentriert auf das englischsprachige Afrika) nach. Dabei ist der Kristallisationspunkt auch für die Exegese der *Circle of Concerned African Women Theologians*. Als große Herausforderung tritt HIV/AIDS in den Blick, als hermeneutische Perspektive die postkoloniale Bibelauslegung und als beliebte Methode die Einbeziehung von lokalen Erzähltraditionen. Der Überblick zu Europa (*Mercedes Navarro Puerto*) beschränkt sich im Wesentlichen auf Spanien, mit einigen Ausblicken auf die katholischen Länder Italien, Portugal und Frankreich. Für Nordwesteuropa wird dieser bedauerliche Ausfall teilweise kompensiert durch den Beitrag von *Renate Jost* im vierten Teil, der in großer Akribie und mit hohem Aufwand Institutionen feministischer Bibelwissenschaft weltweit – und eben auch in Europa – in den Blick zu nehmen sucht: Professuren und Studienprogramme, Zeitschriften sowie Handbücher, Einführungen oder Kommentarwerke, aber auch universitätsnahe Zentren und Basis-Initiativen. Auch der Beitrag von *Helen Schüngel-Straumann* im dritten Teil, der von frühen Weichenstellungen der Auslegung von Gen 1–3 durch Frauen in Westeuropa handelt und eine eigene Interpretation dieser grundlegenden biblischen Erzählungen bietet, füllt teilweise diese Lücke. *Monica J. Melanchthon* dagegen ist wiederum um einen umfassenden diachronen und synchronen, geographischen und systematischen Überblick über den vielschichtigen asiatischen Kontinent bemüht.

Es kommen auch diverse methodische Ansätze zur Sprache: die das von Elisabeth Schüssler Fiorenza grundgelegte theoretische Gerüst weiter ausfaltende feministisch-biblische Geschichtsschreibung (*Shelley Matthews*), eine biblische Frauenforschung zwischen Feminismus, Genderforschung und kritischer Auseinandersetzung mit dem Lehramt der katholischen Kirche (*Marinella Perroni*), das Schnittfeld von Text und Lektüre bzw. textueller Rhetorik und Ethik des Lesens (*Melanie Johnson DeBaufre*), Erkundungen postkolonialer Exegese (*Tan Yak-hwee*), Queer Studies und kritische Männerforschung (*Joseph A. Marchal*) und die Frage nach Entgrenzung des Kanons (*Denise Kimber Buell*).

Die christlich-feministische Bibelauslegung wird zum einen repräsentiert durch den eben genannten Beitrag Schüngel-Straumanns, der ersten feministischen Exegetin auf einer Professur im deutschsprachigen Raum, zum anderen durch *Rosa Cursach Salas'* Darstellung des Ansatzes von Schüssler Fiorenza. *Cynthia Bakers* Ausführungen zu Perspektiven jüdisch-feministischer Bibelwissenschaft stechen insbes. dadurch hervor, dass sie ausdrücklich reflektieren, was bei der Auslegung einer so stark christlich dominierten Schrift denn das spezifisch Jüdische sein könne. *Zayn Kassam* informiert über Ansätze muslimischer Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen, die in den USA tätig

sind; andere Kontexte fallen dadurch weg, wie Südafrika, Indonesien oder auch Westeuropa, insbes. Deutschland mit seinen neuen Zentren für islamische Theologie und den ersten Stimmen einer „Muslima-Theologie".

Den Band beschließen neben dem bereits genannten Überblick von Jost Beiträge zu feministischem Bibliodrama (*Leony Renk*), zur Bibel in gerechter Sprache als einem beispielhaften Übersetzungsprojekt (*Claudia Jansen / Hanne Köhler*) und zu feministischen Ansätzen in Liturgie, Kunst und Musik (*Regula Grünenfelder*).

Der Band bietet eine beeindruckende Fülle an Detailinformationen und ist das erste Kompendium dieser Art überhaupt. Er macht gleichzeitig Desiderate weiterer vertiefender Forschung in den meisten der angesprochenen Bereiche deutlich. Ein höchst informatives und engagiert geschriebenes Handbuch, das nicht nur in den Stand der feministischen Bibelwissenschaft einführt, sondern die Exegese und Theologie insgesamt kritisch herausfordert.

Münster Marie-Theres Wacker

Exegese / Neues Testament

Bibelübersetzung und (Kirchen-)Politik, hg. v. Markus Mülke / Lothar Vogel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 189 S. (Kirche – Konfession – Religion, 64), geb. € 39,99 ISBN: 978–3–8471–0379–0

„Dire quasi la stessa cosa." – „Quasi dasselbe mit anderen Worten." – So hat Umberto Eco sein Buch über das Übersetzen betitelt, und in der vagen Formulierung mit „quasi" deutet sich bereits an, dass Übersetzen mehr ist und mehr verlangt als das bloße Übertragen der Wörter von einer Sprache in die andere. Dies gilt insbes. für die Übersetzungen von Texten, die für eine Gruppe von Lesern identitäts- und kulturbildend wirken. Die Übersetzungen der Hl. Schrift haben durch die Jh.e hindurch eine solche Wirkung entfaltet, und die von ihnen geprägte Kultur und christliche Identität hat ihrerseits wieder neue Übersetzungsprozesse ausgelöst. Je nach Zeit, Ort und Umständen der Entstehung sind in Bibelübersetzungen auch politische und kirchliche Interessen eingeflossen, die sich die prägende Wirkung der Hl. Schrift bewusst zu Nutze gemacht haben.

Auf einer bilateralen Tagung Ende des Jahres 2013 haben sich Wissenschaftler der Augustana-Hochschule (Neuendettelsau) und der Facoltà Valdese di Teologia (Rom) mit den Wechselwirkungen zwischen kulturell-religiöser Identität, (Kirchen-)Politik und Bibelübersetzung beschäftigt. Nach einer ausführlichen Einleitung (*Mülke / Vogel*, 9–25) spannt der zweisprachig gestaltete Tagungsband den Bogen von der erklärenden Interpretation der Schrift im Corpus Paulinum (*Redalié*, 27–40) über wichtige lateinische Übersetzungen (*Mülke*, 41–68; *Garrone*, 69–84) zu den ersten Übersetzungen ins Deutsche (*Schneider-Ludorff*, 85–94; *Buntfuß*, 105–114) und Italienische (*Fiume*, 95–104). Drei weitere Beiträge widmen sich der Revision traditionsreicher Bibelübersetzungen in neuerer Zeit bzw. der ökumenischen Übersetzung in „heutiges" Italienisch (*Utzschneider*, 135–155; *Mazzinghi*, 157–173; *Bertalot*, 115–133). Grundsätzliche Überlegungen zur Übersetzbarkeit von sprachlichen Phänomenen (*Ricca*, 175–181) beschließen den Band.

Der Tagungsband will v. a. die Wechselwirkungen zwischen politischer Situation bzw. politischen Absichten der Machthaber und der Entstehung und Gestalt von Bibelübersetzungen beleuchten. Dass auch die interpretierende Relecture der Schrift eine „Übersetzungsleistung" darstellt, zeigt *Yann Redalié* anhand einiger Beispiele aus dem 1. Korintherbrief und dem Galaterbrief auf. Wie die von Hieronymus unternommene Revision der *Vetus Latina* zu einem maßgeblichen Baustein in der päpstlichen Politik zur Konsolidierung und Einigung der Kirche wurde, diskutiert *Markus Mülke*. *Daniele Garrone* widmet sich der Intention und Eigenart der protestantischen Übersetzung des AT ins Lateinische durch Franciscus Iunius und Immanuel Tremellius. *Gury Schneider-Ludorff* stellt heraus, wie protestantische Fürsten in der Stiftung von Bibelübersetzungen und -ausgaben ihr Mitspracherecht in Fragen des Glaubens gegenüber der Kirche bekräftigt haben. *Markus Buntfuß* beleuchtet die identitäts- und kulturbildende Wirkung von Luthers Bibelübersetzung und macht deutlich, wie der Schriftgebrauch einer christlichen Gruppe und deren Schriftthermeneutik sich wechselseitig bedingen. *Emanuele Fiume* widmet sich der Entstehung und Wirkungsgeschichte der ersten und über lange Zeit maßgeblichen protestantischen Übersetzung der Bibel ins Italienische durch Giovanni Diodati. *Helmut Utzschneider* diskutiert die Revision der Lutherübersetzung zwischen Treue zum Luthertext, Anpassung an heutige Sprache und neueren textkritischen oder exegetischen Erkenntnissen. *Luca Mazzinghi* zieht ein kritisches Resümee zum Revisionsprozess der von den katholischen Bischöfen Italiens verantworteten Übersetzung (Bibbia CEI). *Valdo Bertalot* widmet sich der Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte der interkonfessionellen italienischen Übersetzung „Traduzione Interconfessionale nella Lingua Corrente" (TILC). *Paolo Ricca* bündelt seine Überlegungen zum Phänomen der Übersetzbarkeit unter dem Begriff „Treue – fedeltà" und plädiert jenseits von Treue zum Urtext und Treue zum (heutigen) Adressaten für die Vermittlung zwischen beiden Interessen.

Das Werk ist im Schnittfeld zwischen Kirchen- und Exegesegeschichte situiert und behandelt das Wechselspiel zwischen Übersetzung und (Kirchen-)Politik an drei exemplarischen Orten: der Spätantike als der Epoche einer institutionellen Konsolidierung der Kirche und des Papsttums, der Reformationszeit und der Gegenwart mit ihren jeweils veränderten politisch-kulturellen Gemengelagen und neuen Anforderungen an die Übersetzung. Dabei erhellen v. a. die Beiträge zur *Nova Vulgata* (Mülke) und zu den Übersetzungen der frühen Reformationszeit (Schneider-Ludorff, Buntfuß) das Thema. Die Beiträge zur lateinischen Übersetzung von Tremellius/Iunius (Garrone) und zur italienischen Übersetzung Giovanni Diodatis (Fiume) heben in verdienstvoller Weise selten bedachte Schätze der Übersetzungsgeschichte hervor. Die kritische Diskussion der Revision der Lutherübersetzung anhand der Exempel „Dachsfell" und „Gnadenthron" (Utzschneider) macht deutlich, wie sehr die Entscheidung für die eine oder die andere Übersetzung auch heute noch im Diskurs zwischen kirchlichen oder auch liturgischen Interessen, exegetischen Forschungserkenntnissen und Tradition steht. Auch die kritische Würdigung der revidierten „CEI" durch Mazzinghi zeigt deutlich auf, wie die Verbreitung einer Übersetzung und ihre Nutzung durch einzelne Leser von politischen bzw. institutionellen Vorentscheidungen geprägt und durch bestimmte Lesetraditionen determiniert wird. Gegenüber diesen gewinnbringend zu lesenden Überlegungen werden bei anderen Beiträgen des Tagungsbandes der Zusammenhang mit dem Leitthema „Übersetzungspolitik" und das spezifische Erkenntnisinteresse des jeweiligen Aufsatzes weniger deutlich: Der Durchgang durch die Übersetzungsgeschichte zu Beginn des Beitrages von Redalié ist verdienstvoll, bleibt aber mehr oder minder unverbunden neben den wenig innovativ wirkenden Überlegungen zur paulinischen Schriftthermeneutik im zweiten Teil des Beitrags stehen. Über die bloße Entstehungsgeschichte der interkonfessionellen Übersetzung „TILC" als Meilenstein im ökumenischen Dialog hätte man sich eine stärkere Würdigung der Wechselwirkungen mit eben diesem Dialog gewünscht: Ist die „TILC" Ergebnis oder auch Startpunkt eines weiterführenden ökumenischen Weges italienischsprachiger Christen? Die zusammenfassenden Überlegungen Riccas wirken nach der Lektüre der übrigen Beiträge wenig differenziert. Sie leisten inhaltlich weder eine bündelnde Zusammenschau der Beiträge noch führen sie die Diskussion im Sinne eines Ausblicks wesentlich weiter.

Insgesamt ist der Tagungsband all denen als Lektüre zu empfehlen, die an den virulenten Fragen der „Übersetzungspolitik" interessiert sind. Die Lektüre hätte noch weiter gewonnen, wenn die Beiträge sich jeweils deutlicher am Leitthema orientiert hätten.

München Gudrun Nassauer

Porter, Stanley E. / **Pitts**, Andrew W.: **Fundamentals of New Testament Textual Criticism**. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XVI) 202 S., pb. $ 22,00 ISBN: 978–0–8028–7224–1

This book is part of the Eerdmans' Greek language series, which so far has published the *Fundamentals of New Testament Greek* textbook and workbook. The book under review was conceived as a mid-level primer for New Testament textual criticism (hereafter NTTC) and intends to educate the reader about related fields. The authors, Stanley E. Porter and Andrew W. Pitts, aim to situate their work between advanced NTTC introductions by Metzger (revised by Ehrman), the Alands, and Parker, and elementary introductions by Black and Greenlee.

In chap. 1, the authors provide basic definitions of NTTC stating that, essentially, the traditional model attempts to recover the "original" text, and a model that is gaining more popularity, the sociohistorical model, tracks "the history of textual transmission in order to gain insight into the social history of early Christianity" (1). One surprising omission in this chap. is a discussion of the differences and compatibility between the traditional concept of "original text" and the more contemporary understanding of the "initial text". (This notion of *Ausgangstext*, or initial text, is not mentioned until chap. 7, and the ubiquitous German term is never used in the book.) Also surprising is that Philip Comfort is noted as a recent "significant" text critic and is therefore put on par with other distinguished scholars mentioned such as K. Aland, Vaganay, Colwell, Greenlee, and Fee. The authors conclude the chap. by informing the reader that the book will proceed in terms of the traditional model because they are convinced that "reconstructing the original text must remain the principle aim of text-critical studies" (6). In my estimation, this preference for the traditional model at the

expense of a more contemporary concern of the field greatly limits the usefulness and originality of the book.

Chap. 2, a discussion of the formation of the NT canon, contains pertinent statements from Church Fathers and lists of NT books in biblical manuscripts. The authors adopt an early date for the Muratorian fragment and attempt to refute nine arguments for a later date (from McDonald: *The Biblical Canon*). Unfortunately their counter arguments are too terse to effectively engage the historical evidence offered by McDonald—and one wonders if this is an appropriate venue at all for a defense here since their book is an introduction to NTTC, not to canon formation.

Chap. 3 provides informative and relatively straightforward discussions of books and literacy in the first century, writing materials (papyrus, scroll etc.), and writing styles (documentary, professional etc.). There are, however, several puzzling discussions. First, the section titled "Scribal Additions, Alterations, and Aids" confuses terminology that is used to express paratextual features in manuscripts (e. g. *nomina sacra*, marginal notations etc.) with terminology that is used to describe variant readings. For example, chap. divisions should not be explained as intentional scribal changes. The paragraph dedicated to discussing the classification system of manuscripts is unhelpful and gives the reader an overly complicated impression of the current system. The section "Statistics for New Testament Manuscripts" is objectively one of the most misinformed presentations in the book: the authors' baffling claim that "by one count there are over seventy-two hundred Greek [NT] manuscripts [...]" is patently inaccurate (33, 50). More flummoxing still is that after citing this figure, readers are advised to turn to the INTF for more information, the *de facto* keeper of the list of extant manuscripts, which currently claims approximately 5,600 as the count of Greek NT manuscripts. It would have been beneficial if the authors had availed themselves of the INTF's figures, instead of relying on more dubious sources.

Chap. 4 delves into the witnesses of the NT, e. g. Greek manuscripts, old versions, and patristic citations. Unfortunately, their explanation of how manuscripts are categorized contains some inaccuracies and misinformed statements (which seems to be a continuation of the same topic from the previous chap.). For example, Wettstein, not Gregory, began the convention of identifying majuscules by a capital (Roman) letter. The authors provide a chart of witnesses to the text of the NT, but fail to organize them chronologically as they intend. Furthermore, the dates they provide for the papyri are different than the standard *Liste* dates, and though that in and of itself is not problematic, they fail to provide any reasons for deviating from the generally held dates. Upon investigation, it seems the authors have adopted the dates provided by Comfort and Barrett (*Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*), whose dates are generally not accepted by the scholarly community.

Chap. 5 contains rather laconic descriptions of text types. The authors include Alexandrian, Western, Caesarean, Byzantine, but chief characteristics of each text type is entirely lacking except for one sentence about the Byzantine text containing longer readings—of course this then would not distinguish it from the Western text, if they had elaborated on it. The Caesarean text type is generally not accepted as a distinct type of text anymore.

Chap. 6 is a brief discussion of what a textual variant is, using Colwell, Tune, Epp, and Fee exclusively as conversation partners. In this chap., they propose to define variation units within linguistic parameters and helpfully refer the reader to OpenText.org where such divisions for the entire NT have already been marked.

The next four chap.s (7–10) concern methodology. Chap. 7 is a discussion of four methodologies currently used in NTTC. In their discussion of the stemmatic approach, which includes a discussion of the CBGM, the authors helpfully explain why this approach has traditionally been used in textual criticism outside of the NT and why only now it is becoming more widely used. Lamentably, the Byzantine/Majority Text approach, as the authors describe it, conflates theory and method: The Byzantine text is more correctly a state of the text during its historical transmission, where as the Majority text is, in essence, mathematically the majority of extant manuscripts. The authors discuss thoroughgoing eclecticism and reasoned eclecticism in their discussion of eclectic methods. What they call the "single text model", in lieu of its universal name, the "diplomatic text model", is more of a wishful promotion of a diplomatic edition of Codex Sinaiticus rather than an informative discussion about benefits and weaknesses of the model.

The following three chap.s (8–10) are discussions of the traditional criteria that are used in eclectic methods: external evidence, transcriptional probabilities, and intrinsic probabilities. These discussions are generally straightforward and because the authors intend the book to focus on the traditional goal of textual criticism, establishing the "original text", the placement of such discussions in the book is warranted.

Chap. 11 is a discussion of the most important editions of the Greek NT of the last five centuries. They quickly take the reader from the inception of the printing press to the first printed Greek New Testaments while highlighting significant text critical developments. The authors also provide a historical synopsis of the Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (NA) and United Bible Societies' *Greek New Testament* (UBS) editions.

Chap. 12 endeavors to provide a manual of sorts on "how to use the $NA^{27/28}$ and $UBS^{4/5}$". In summary, the material chosen for this chap. is already explained accurately in the editions themselves. The authors offer little in the way of new insights or explanations here and their choice of symbols and conventions to explain is prohibitively selective. As their lengthiest chap., it contains a large number of key errors and oversights (elaborated on in the following), which lamentably detract from the chap.'s purpose to facilitate the use of the NA and UBS in significant ways.

One troubling area in this chap. pertains to the use of square brackets in the $NA^{27/28}$. The authors state that they find this convention "rather bizarre" and not helpful (151), which displays their apparent unfamiliarity with the edition in general, and more broadly with NTTC. In their discussion of the NA (not the UBS), there are several deficiencies in their conjecture that, " [i]f the UBS committee is editing the text, and they cannot decide, they are in effect deferring judgment by including these points of indecision in bracketed text" (151). First, the use of brackets is a convention in both the NA and UBS editions, not only the NA; second, it is not the "UBS committee" that edits the editions, but the joint committee of the NA and UBS editions; and third, the intended use of brackets in the editions shows the transparency of the editorial committee's decisions because in some instances establishing the text cannot be done with complete certainty. Therefore the editors of the NA/UBS editions are doing the readers a service by refusing to decide on a textual variant solely for the sake of textual sanguinity.

Still in chap. 12, the example provided to aid the reader in deciphering the apparatus conventions and sigla is taken from the NA^{27}, last published in 2006 (9^{th} corrected printing), and not the current edition, the NA^{28}. At this particular textual variant unit, Lk 6:26, the two editions, the NA^{27} and NA^{28} are quite disparate, contrary to the authors' statement that they contain "essentially the same information" (159). In fact, this particular example would have been a better segue to show how the two editions differ from one another—this conflation again shows that the authors either do not fully understand the improvements made in the NA^{28} or at the very least, are unwilling to engage with them in any substantive manner. Also, the authors overlook the upgrades from the UBS^4 to the UBS^5—in particular the modern translations added to the apparatus, which offer a real boon to the translator.

Finally in chap. 12, the comparison charts (cf. 174, figure 12.4) of the $UBS^{4/5}$ and $NA^{27/28}$ are not entirely helpful. For example, although the $NA^{27/28}$ does not have a discourse segmentation apparatus as the $UBS^{4/5}$ does, the $NA^{27/28}$ does in fact have two items that offer similar data: the traditional segmentation (*kephalaia*) and punctuation variants—the authors fail to tell the reader this, giving a misleading synopsis of the editions. When viewed individually each of these errors or omissions in chap. 12 may seem like quibbles, however, their sum total has a devastating impact on the work's usefulness and reliability.

Moving on to chap. 13, the authors discuss the major English translations, beginning chronologically with Tyndale and quickly moving to twentieth-century translations. The authors give an overview of translation methods, and it seems evident that this subject matter is actually more in their realm of expertise than NTTC.

In the final chap., 14, despite their tendency toward technological circumvention, the authors do enlighten the reader about electronic tools for NTTC, such as *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*, the NT.VMR, as well as a few other important institutions that house digital images or transcriptions of manuscripts freely available online.

To summarize the merit of the work, the chap.s with the most value are ironically the ones that are not directly related to the practice of textual criticism, such as the discussion of the NT canon (chap. 2) and translation theory (chap. 13). The brief chap.s on defining a textual variant (chap. 6) and the history of modern editions (chap. 11) are also worthwhile reads.

One particularly troubling problem throughout the book, mentioned briefly above, is the repeated joint reference to the NA^{27} with NA^{28} (= $NA^{27/28}$), and UBS^4 with UBS^5 (= $UBS^{4/5}$). The authors state that they combine the two editions as $NA^{27/28}$ and $UBS^{4/5}$ because "we are not always convinced that the new editions are steps forward at this stage" (147 n. 1). Unfortunately, this conflation demonstrates that the authors have missed the distinctions between the editions, as well as the nuances of a new methodology introduced in NA^{28} and UBS^5 (primarily the CBGM via the ECM). Furthermore, the practical textual and apparatus examples they provide only come from out-of-print editions, the NA^{27} and UBS^4. The failure to genuinely engage the current editions is a lamentable retrogression and drastically minimizes the books usefulness. I cannot imagine a student buying an older edition (i. e. the NA^{27} or UBS^4) and not wanting to understand how to use the current editions (i. e. NA^{28} and UBS^5). The new conventions of these current editions will eventually supersede the old ones as editions are published in the future—and in that case, in the long run, the authors have done a great disservice to the students interested in NTTC.

Unfortunately, the authors' desire to introduce the student to the quest for the "original text" at the outset of the book relegates this primer to the twentieth century. At best the authors could only have hoped to attain the usefulness of other established primers (e. g. the Alands and Metzger/Ehrman). Also contributing to the outdated feel of the book is that the traditional criteria for establishing the text (comprising three chap.s of the book) is, in modern articles and monographs, being called into question concerning its reliability for modern NTTC. That said, an "old school" primer as the authors envision could, however, still find a place in modern academia, but because of their multitude of shortcomings, mistakes, and inability to achieve a level of sophistication on par with an intermediate understanding of the subject matter, it would take a major rewrite for this one to be ready for the classroom.

Münster Gregory S. Paulson

Vinzent, Markus: **Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels**. – Leuven: Peters 2014. (XI) 353 S. (Studia Patristica Supplements, 2), pb. € 78,00 ISBN: 978–90–429–3027–8

Klinghardt, Matthias: **Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien**. Band 1: Untersuchung; Band 2: Rekonstruktion – Übersetzung – Varianten. – Tübingen: Francke 2015. (IX; VI) 1279 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 60/1; 60/2), pb. € 198,00 ISBN: 978–3–7720–8549–9

Roth, Dieter: **The Text of Marcion's Gospel**. – Leiden: Brill 2015. 491 S. (New Testament Tools, Studies and Documents, 49), geb. € 158,00 ISBN: 978–90–04–24520–4

Glaubt man einigen christlichen Schriftstellern des 2.–4. Jh.s, so trug die Auseinandersetzung mit einer mit dem Namen des 140 n. Chr. in Rom wirkenden Markion verbundenen Theologie entscheidend zur Festigung der von ihnen als orthodox empfundenen christlichen Identität bei. Dabei spielt auch die Ablehnung seiner aus einem Evangelium und einer Sammlung von Apostelbriefen bestehenden Schriftensammlung eine Rolle für die Profilierung der erstmals von Irenaeus von Lyon (ca. 135–200 n. Chr.) behaupteten Sammlung der vier heute im Kanon vertretenen Evangelien. Markions Reputation als einer der ersten „Ketzer" hat die Überlieferung des mit seinem Namen verbundenen Evangeliums auf Zitate seiner Gegner zusammenschmelzen lassen. Alle drei der hier zu besprechenden Entwürfe möchten Markions Evangelium seinen Ort in der Entwicklungsgeschichte frühchristlicher Evangelientraditionen zurückgeben.

Der am King's College in London lehrende Patristiker Markus Vinzent vertieft in *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels* die bereits in seiner 2011 erschienenen Monografie *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament* (Burlington 2011 [= *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum*, Freiburg 2014]) entwickelte kanonsgeschichtliche These. Sie lautet zusammengefasst: Markion ist der Erfinder der Gattung „Evangelium". Sein Evangelium entstand als Vorlesungsskript in seiner Schule und wurde von seinen Schülern unautorisiert verbreitet (20; 97; 277). Bevor Markion es veröffentlichen konnte, wurde es von Johannes, Markus, Matthäus und Johannes „plagiiert" (98; 277), d. h. in Bezug auf die jüdische Traditionsgeschichte überarbeitet und jeweils unter eigenem Namen veröffentlicht. Schließlich gab Markion sein eigenes Evangelium mit dem Vorwort der Antithesen heraus, die nicht nur die Unterschiede zwischen seinem Evangelium und dem AT hervorhoben, sondern auch Kritik an den judaisierenden Tendenzen der Überarbeitungen übte (99). In einer zweiten Edition verband er es mit einer Sammlung von Paulusbriefen zum NT (100). Hauptbeleg ist die von Tertullian in Adversus Marcionem IV.4 hypothetisch durchgespielte ähnlich lautende „absurde" Behauptung.

Vertieft wird diese These in vier Kap.n. Kap. 1 (1–158) geht die häresiologischen Belege zu Markion durch, um nachzuweisen, dass zwar eine Reihe von Büchern gegen Markion geschrieben wurden, jedoch erst Irenaeus und Tertullian behaupten, Markion habe das Lukasevangelium gefälscht (133). Ein umstrittenes Fragment des Papias (Bihlmeyer, Papias frgm. 13; vgl. 12–19) bezeuge, dass Johannes ein Evangelium gegen Markion abfasste, und eine nicht identifizierte Stelle aus den Acta Timotheus (21) macht Johannes sogar zum Redaktor und Kommentator aller vier Evangelien. Trypho und Celsus benutzten in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s Markions Evangelium (Justin, Dial 10,2 [44f; 108f]). Das von Markion edierte und mit seinem Namen versehene Evangelium, dem er die Widerlegung der Plagiate (Johannes und die Synoptiker) in den Antithesen voranstellte, stamme von 144 n. Chr. Daher müssten die heute kanonischen Evangelien zwischen 138 und 144 verfasst worden sein, wobei Johannes das älteste Evangelium darstelle (138f). Kap. 2 (159–214) referiert summarisch eine breite Spanne von Datierungen der heute kanonischen Evangelien und die Lösungsversuche des Synoptischen Problems aus den letzten 200 Jahren. Dabei kommt es V. auf die Vielfalt der Meinungen und nicht auf die Plausibilitäten der Argumente an. Kap. 3 möchte zeigen, dass es materielle Belege (215–224) und keine Zitate der Evangelien vor 150 n. Chr. gibt (224–255). Schließlich wird anhand exemplarischer Vergleiche kurzer Textpassagen versucht, die literarische Abhängigkeit der kanonischen Evangelien voneinander und von Markions Evangelium (255–276) aufzuzeigen. Zudem hänge das Petrusevangelium von Markions ab. Kap. 4 (277–282) bringt Ansätze einer Zusammenfassung und verweist auf V.s vorhergehende Studie. Bibliografie, Stellen- und moderner Autorenindex folgen.

V.s Umgang mit antiken Quellen und ihrer modernen Kommentierung ist durchgehend tendenziös. Jede bei Irenaeus und Euseb behauptete Quelle wird als historisches Faktum betrachtet. Referenzen auf Augenzeugen, wie z. B. in Mk 9,1 oder Lk 1,1–4, werden nicht diskutiert. Mit der anderswo (vgl. die Monografie von 2011) begründeten These, Paulus sei allein Markions Apostel, der „orthodoxe" Teil der Kirche halte dagegen nur die Zwölf (einschließlich Nachwahl) in apostolischem Rang – eine These, die das lukanische Doppelwerk voraussetzt –, kann V. sogar Inhalte der bei Irenaeus und Euseb erwähnten Buchtitel antimarkionitischer Schriften rekonstruieren. Z. B. den Inhalt der Schriften von Irenäus (Adv. haer. IV.6.2), des Presbyters bei Iren. Adv. haer IV.27–32 und des Bischofs von Antiochien bei Eus. h. e. IV.24 (10–13; 52–61). Sekundärliteratur wird eklektisch ausschließlich im Dienste der eigenen Argumentation benutzt. Z. B. wird auf S. 226 Silke Petersens in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 97 (2006), 250–284 vorgetragene These zitiert, die Vierevangeliensammlung sei erst bei Iraenaeus bezeugt. Auf S. 277f beruft sich V. auf Hengels Gegenthese, Evangelienüberschriften unterschieden die Evangelien seit ihren Ursprüngen. Auf eine Diskussion der beiden Positionen lässt sich V. ebenso wenig ein, wie er neuere papyrologische Forschungen zur ausschließlich informellen Verbreitung frühchristlicher Schriften von Eldon Epp, Roger Bagnall (er darf aber die Spätdatierung ntl. Papyri bezeugen [217]), Anne Marie Luijendijk u. a. nutzt, die das Modell abschließender Editionen oder sogar zweiter Auflagen zum Wanken bringen würden.

Während V. lediglich eine nicht begründete Kostprobe (266–272) eines von ihm erst noch zu edierenden Textes von Markions Evangelium gibt (88. n. 330; 273 n. 188 kündigen ein weiteres Werk *Marcion's Gospel: A Synoptic Commentary* an), bemühen sich Klinghardt und Roth um eine Rekonstruktion. Allerdings rekonstruiert Matthias Klinghardt nicht Markions Evangelium, sondern das eine „Urevangelium", von dem seiner Meinung nach die heute kanonischen Evangelien in direkter Linie vom Markus- über das Matthäus-, Johannes- zum Lukasevangelium literarisch abhängen.

K. begründet seine These in fünf Kap.n bzw. 15 Paragraphen (Band 1). Sein Ansatzpunkt ist die Beobachtung, dass sich die Herausbildung der Zweiquellentheorie zu einer Zeit entwickelte, als man meinte, das literarische Verhältnis zwischen Markions Evangelium und dem Lukasevangelium zu Gunsten einer Ursprünglichkeit des letzteren bestimmen zu können. Diese Entscheidung hält K. im Anschluss an die frühen Thesen von Albrecht Ritschel, Ferdinand Christian Baur, John Knox und Joseph B. Tyson für falsch. Das Fehlen eigenständiger Handschriften von Q sowie die sog. Minor Agreements zwängen darüber hinaus zu einer Revision der Zweiquellentheorie (Kap I; § 1–2). Kap. II legt die Grundlagen für die Rekonstruktion des markionitischen Evangeliums (Mcn 24). Es habe Tertullian, Epiphanius und Pseudo-Adamantius als griechischer Text vorgelegen (§ 3–4). Wegen einer hohen Übereinstimmung von Mcn und dem sog. Westlichen Text (D, it, syr) könnte man dessen Textzeugen zur Rekonstruktion des „ältesten erreichbaren Text[es] eines Evangeliums" hinzuziehen (§ 5). Kap. III möchte die Priorität von Mcn vor Lk begründen. Da die Häresiologen keine einheitliche theologische Redaktion von Mcn durch Markion erweisen könnten (§ 6) und Mcn außerdem in 400 Varianten der kanonischen Evangelientexte eingegangen sei, sei

Mcn älter als die kanonischen Evangelien. Exemplarische Analysen von Lk 1,1–4,30 und Lk 24 (§ 7–8) sollen dagegen eine einheitliche Redaktion für das Lukasevangelium nachweisen (§ 9). Kap. IV entwirft ein redaktionsgeschichtliches Modell der Evangelienüberlieferung im Anschluss an die umstrittenene These einer Endredaktion des Kanons im 2. Jh. von David Trobisch: *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, Freiburg 1996 (Novum testamentum et orbis antiquus, 31) (20; 150; 343–347 u. ö.). Wegen Mk-Q-Overlaps könne es Q nicht geben (§ 10). Mk 1,1–16,8 stelle eine Bearbeitung von Mcn dar. Damit ist ein vorkanonisches Markusevangelium (*Mk) etabliert (§ 11), *Mt bearbeite *Mk (§ 12), *Joh *Mk und *Mt, was an der joh. Passionserzählung demonstriert wird (§ 13). Das Lukasevangelium sei gleichzeitig mit einer kanonischen Endredaktion der übrigen Evangelien entstanden (§ 14). Kap. V fasst die Thesen zusammen. Da Justin in seiner ersten Apologie auf die kanonische Ausgabe der Evangelien rekurriere (374–378), müsse sie um 155–157 n. Chr. datiert werden; Mcn dagegen 90–150 n. Chr. (378). Band 2 bringt dann eine Rekonstruktion von Mcn aus den Zeugnissen der Häresiologen (455–1168), wobei K. nicht nur den von den Häresiologen bezeugten Text (dieser ist durch unterstrichenen Fettdruck hervorgehoben), sondern die ganze jeweils angesprochene Perikope inkludiert. Der Apparat bevorzugt die Zeugen des Westtextes und begründet das textkritische Urteil. Anhang II gibt eine deutsche Übersetzung dieses „Urevangeliums" Mcn (1171–1208) und Anhang III listet die von den Häresiologen bezeugten Varianten von Mcn gegenüber dem kanonischen Lukastext mit textkritischem Apparat auf (1211–1279). Quellen und Literaturverzeichnis befinden sich am Ende von Band 1 (393–445).

Anders als V. (Diskussion von V.s Thesen auf S. 384–388) versteht K. Markion nur als einen Rezipienten und Überlieferer des „Urevangeliums" und als Katalysator der kanonischen Endredaktion (388–392). Möglicherweise mag man K.s Kritik an der einlinigen Rezeption der Thesen von Markions Fälschung des Lukasevangelium zustimmen, zumal wenn man bemerkt, dass die erstmals bei Irenäus formulierte These v. a. die Liste von häretischen Evangelienfälschungen füllt (Ebioniten Mt, Markion Lk, Doketen Mk, Valentianer Joh, Iren. Adv. Haer III.11.7) und Tertullian durchaus nicht unabhängig von Irenäus Markions Evangelium vom apostolischen Ursprung abrücken möchte, da Markion eben nicht das Evangelium eines Apostels, sondern lediglich eines Schülers zweiter Ordnung rezipiere („non apostolus sed apostolicus" [Tert. Adv. Marc. IV.2.4]). Wenn man also den Häresiologen nicht folgen möchte, so scheint der Rez.in doch die Annahme wahrscheinlich, Markion, oder genauer: die ihn 50 Jahre später bekämpfenden Autoren, benutzten wie Justin eine frühe Evangelienharmonie. Ungewiss ist, ob Epiphanius und Adamantius dieselbe Fassung von Markions Evangelium wie Tertullian lasen und wie man sicher von Tertullians lateinischen Anspielungen auf den griechischen Text von Mcn zurückschließen kann. Einflüsse der altlateinischen Überlieferung überraschen bei einem nordafrikanischen Autor kaum. K.s Thesen bieten eine Mischung aus Kritik an Kirchenvätern und Zweiquellentheorie (mit wiederholtem Verweis auf die sog. Minor Agreements, die sich nur am artifiziellen Text der Arlandsynopse und nicht durch antike Handschriften behaupten lassen) und gleichzeitigen Setzungen, wie Trobischs problematische Endredaktionsthese oder folgende: „Die Produktionsbedingungen der Evangelien setzen durchweg eine gediegene und sehr gründliche ‚Schreibtischarbeit' voraus." (362f) Wie man sich die unter den Bedingungen des 2. Jh.s vorstellen soll, lässt K. offen. Die Behauptung K.s, Mcn Text sei weniger hypothetisch als Q, scheint der Rez.in daher äußerst gewagt. K.s Modell der Evangelienentstehung rechnet nicht mit den Bedingungen antiker Textproduktion und Rezeption.

In seiner 2009 in Edinburgh abgeschlossenen Diss. möchte Dieter Roth nicht das ursprüngliche, sondern lediglich „the best attainable text for Marcion's Gospel according to the sources" (4) aus den Anspielungen und Zeugnissen der 438 Verse in Tertullian, Adversus Marcionem IV; Epiphanius, Panarion 42 und 75; Pseudo-Adamantius, Dialogus de vera in Deo fide 1–2 und 33 weiteren verstreuten Zeugnissen rekonstruieren. Anders als Harnack und seine Vorläufer stützt R. sich jedoch nicht auf tendenzkritische Überlegungen zu Markions Theologie, sondern benutzt die bereits von Ulrich Schmid (*Markion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der markionitischen Paulusbriefausgabe*, Berlin 1995) auf Markions Paulusbriefsammlung angewendete Methode, die die jeweiligen Text- und Zitiergewohnheiten der Häresiologen untersucht, um Zitate zu identifizieren (78ff).

Nach der Einleitung (1–6) gibt R. in Kap. 2 (7–45) einen umfassenden Überblick über die Forschungsgeschichte seit 1689 bis zur ersten Vorstudie K.s und dem Entwurf von BeDuhn. Kap. 3 klärt Quellen und Methodik und gibt eine sehr hilfreiche Liste der für Markion belegten Verse (nach Lukas gezählt) in der Doppel- und Mehrfachüberlieferung, Verse, deren Fehlen belegt ist, und nicht erwähnte Verse, die sofort hervorstechen (49–78). Kap. 4 untersucht die Verse, die mehrfach von Tertullian zitiert werden (92–184). Mit einer elaborierten Argumentation votiert R. für eine griechische Vorlage von Tertullians Markionzitation (85f) und beschreibt zunächst Tertullians Zitatgebrauch (86–91). Die aus dieser Untersuchung erschlossenen Zitationsgewohnheiten werden dann auf die nur in Adversus Marcionem gebrauchten Verse übertragen (Kap. 5 [185–269]). Auch der Untersuchung der Zeugnisse des Epiphanius (Kap. 6 [285–346]) ist eine ausführliche Diskussion einer durchaus häufig freien Zitierweise vorangestellt (271–285). Der Untersuchung des Pseudo-Adamantius (Kap. 7) geht eine kritische Diskussion seines (sehr unzuverlässigen) Quellenwertes voraus (347–358). Von den übrigen Zeugnissen anderer Autoren, v. a. Origines, Ephraem und Eznik, bringt allein Letzterer zwei Worte aus Lk 24,42f, einem sonst nirgendwo anders belegten Vers (Kap. 8). Kap. 9 („The Reconstruction of Marcion's Gospel") stellt dann den hier herausgearbeiteten Text in einem hohen Differenzierungsgrad vor. In der Anordnung des Lukasevangeliums werden nicht belegte Verse gekennzeichnet und in solche, die nicht belegt sind, und solche, die vermutlich auch nicht enthalten waren, differenziert. In sechs Abstufungen von sicher (Fettdruck), sehr wahrscheinlich belegt (fett und kursiv), wahrscheinlich möglich (kursiv), wahrscheinlicher Text, aber unsichere Wortanordnung (kursiv in Klammern), sicherer Text, aber unsichere Anordnung ({}) und Auslassungszeichen eckige Klammern für nicht belegten Text sind die rekonstruierbaren Verse und Versteile dargeboten. So entsteht eine hochdifferenzierte Sammlung, die die jeweilige Quellenbasis und Wahrscheinlichkeiten deutlich macht (412–436). Kap. 10 zieht Schlüsse und formuliert Aufgaben für die Zukunft. Wegen des von Michael Wolter (*Das Lukasevangelium*, 3) für die lukanische Redaktion reklamierten Ausdrucks ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται in 4,43 und 16,16 votiert R. für eine markionitische Redaktion des Lukasevangeliums (437f). In 11,38 und 22,20 enthalte der Text außerdem nicht-westliche Lesarten (438). Schließlich gibt R. Hinweise für die Korrektur von Markions Lesarten im kritischen Apparat von NA[28] (439). Quellen- und Literaturverzeichnis (441–460) und ausführliches Stellenregister (461–488) sowie Indizes zu modernen Autoren und Schlagwörtern (488–491) beschließen die Untersuchung.

R. ist die Rekonstruktion eines Arbeitstextes gelungen, dessen Quellenwert differenziert diskutiert und dargeboten wird. Damit liegt nun endlich eine Edition von Markions Evangelium vor, die Harnacks Rekonstruktion ersetzen kann und den Standards von Schmids Rekonstruktion von Markions Apostolos folgt. Auch wenn man nicht allen Entscheidungen R.s folgen möchte, so ist seine gut dokumentierte Diskussion ein wichtiges Hilfsmittel, das die Möglichkeiten und Grenzen unseres Wissens über den positiven Text von Markions Evangelium zu Tage treten lässt. Im Vergleich ist der in K.s Text unterstrichene Fettdruck als durch Kirchenväter belegte gekennzeichnete Text zu geschätzten 80 % mit dem von R.s gebotenem identisch. Aber bei K. fehlt die Differenzierung von „möglich", „wahrscheinlich" und „sicher" von dem von Markion gebotenen Text und die ganze Perikope wird zum „Urevangelium" hinzugerechnet. Eines aber verbindet den Ansatz R.s und K.s: Beide versuchen den Theologen Markion so weit wie möglich aus ihrer Rekonstruktion auszuschließen. Kommt er bei V. immerhin als Schulhaupt und Urheber einer unautorisiert verbreiteten Jesuserzählung vor, so ist er für R. und K. nur der stumme Zeuge eines unter seinem Namen überlieferten Evangeliums. Will man etwas über Markion als Theologen des 2. Jh.s und die Vielfalt der vom 2.–5. Jh. entworfenen Markionbilder erfahren, so seien die geneigten Leser auf das dritte soeben erschienene Markionbuch von Judith Lieu (*Markion and the Making of a Heretic*, Cambridge 2015) verwiesen.

Marburg Angela Standhartinger

Sommer, Michael: **Der Tag der Plagen**. Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition. – Tübingen: Mohr Siebeck 2015. (XX) 294 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 387), kt € 84,00 ISBN: 978–3–16–153117–0

Die vorliegende Monographie hat Michael Sommer als theologische Diss. an der Univ. Regensburg vorgelegt (Gutachter: Tobias Nicklas, Jörg Frey). Seine Untersuchung ist einer zentralen intertextuellen Fragestellung gewidmet, die der Klärung bedarf: der Rezeption von Ex 7–11 in den Plagenvisionen der Johannesoffenbarung. Damit greift der Vf. eine offene Fragestellung innerhalb der Forschung zur Offb auf, die er mit einer Weiterentwicklung intertextueller Methoden und Fragen verbindet.

Das Thema wird in neun Kap.n angegangen, deren Ergebnisse abschließend zusammengefasst werden:

Kap. 1 bietet einen Forschungsrückblick und beschreibt die Aufgabenstellung. Bereits im ersten Kap. weist der Vf. auf das Novum und Ziel seiner Studie hin: die Vermeidung einer Monoperspektive und die Verschiebung hin zu einer Multiperspektivität bei intertextuellen Studien. Die Textauswahl ist gut gewählt, da der Zusammenhang zwischen Exodusplagen und den Plagenreihen in der Offb ein Desiderat der Forschung ist. Methodisch schließt sich S. dem Paradigma einer Multiperspektivität an, die das Verhältnis der verschiedenen Intertexte zueinander und ihrer Rezeptionsweise in der Offb untersucht. In einem Forschungsüberblick bietet er Einblicke in die Intertextualitätsforschung zur Offb, indem er besonders auch auf den mehrfachen Gebrauch desselben Intertextes in der Offb

und den Respekt vor dem Kontext eingeht. Zudem richtet er seinen Fokus auf die Erforschung des Plagennarrativs in der Offb, aus deren Ergebnissen er die Fragestellung und den Aufbau der Arbeit ableitet. Drei Desiderata versucht seine Arbeit zu beantworten: 1. Der Vf. vermeidet eine Harmonisierung des Plagennarrativs (Rekapitulationstheorie, chronologische Position). 2. Der Vf. vermeidet einen wirkungs- und rezeptionsgeschichtlichen Ansatz, der die Verwendung der ägyptischen Plagen in neuen Kontexten entweder als Warnung oder als Strafe versteht. 3. Der Vf. sieht die prophetische Literatur als Bindeglied zwischen Ex 7–11 und der Offb; er vermutet, dass Johannes die Exodusplagen zusammen mit der Vorstellung vom Tag des Herrn versteht.

Methodisch entscheidet sich S. für einen produktionsorientierten Ansatz und eine multiperspektivische Lektüre, die von einer Kombination von atl. Intertexten (Motiv- und Traditionsvermischungen) und einem kreativen Umgang des Johannes mit diesen ausgeht. So kann aufgezeigt werden, dass Johannes die Plagen mit den beiden Gerichtsszenen verknüpft – ähnlich wie die Propheten des AT. Im Kontext dieser Untersuchung kann der Vf. auch das Desiderat einer noch ausstehenden Erforschung des Motivs vom Tag des Herrn (Offb 6,12–17; 16,14) füllen. Dabei beachtet S. nicht nur die 16 expliziten Texte, in denen das Motiv vorkommt, sondern wendet inhaltliche Kriterien an, um Texte zu identifizieren, in denen Johannes das Motiv vom Tag JHWHs erkannt haben könnte. Dies ist natürlich hypothetisch belastet, jedoch entstammen alle anderen Klassifizierungsversuche neuzeitlichem Denken.

Kap. 2 behandelt die sprachliche Kohärenz und moralische Aussage des Plagennarrativs. Als Ausgangspunkt einer intertextuellen Analyse einer ntl. Schrift mit der atl. Forschung zu beginnen, ist sehr begrüßenswert. Die theozentrisch-doxologische Funktion des Plagennarrativs und das damit verbundene Gottesbild werden herausgestellt. Menschliche Freiheit wird darin dem Plan Gottes untergeordnet. Weniger die Schuldfrage als vielmehr die Macht Gottes steht im Zentrum der Erzählung. Für die Rezeption innerhalb der Offb bedeuten diese Erkenntnisse aus der atl. Wissenschaft, dass ein Sünde-Strafe-Umkehr-Schema ebenso wenig wie eine Rekapitulationstheorie zu halten sind. Die Möglichkeit der Umkehr ist gar nicht angezielt, da es um die Demonstration der Macht Gottes geht.

Kap. 3 behandelt die Intertexte der Tag-des-Herrn-Szene (Offb 6,12–17), bei denen sich nach gründlicher Untersuchung herausstellt, dass sie mit dem Plagennarrativ verbunden sind (Joël 3; Jes 34; 50; Ez 38). Mit Hilfe dieser atl. Texte gestaltet Johannes die Begleiterscheinungen des Gerichtstags. Teils werden diese in den Posaunen- und Schalenvisionen erneut rezipiert.

Kap. 4 nimmt die intratextuelle Relation der ägyptischen Plagen zu den Tag-JHWHs-Passagen in den Blick. Dazu versteht S. Offb 6,12–16,21 als Einheit, in der es um den Tag des Herrn geht und in die die Plagenrezeption eingearbeitet ist. Stichwort- und Motivverknüpfungen sind die Technik, mit der die Tag-des-Herrn-Szene mit dem universalen Gericht in 20,11–15 verbunden wird; dies wird in detaillierten Textanalysen aufgezeigt.

Kap. 5 behandelt den Tag JHWHs, die ägyptischen Plagen und die Schöpfungstheologie. Die traditionsgeschichtliche Weiterentwicklung der Tag-JHWHs-Tradition im AT ist der Ausgangspunkt der Überlegungen, wobei eine Universalisierung und Kosmologisierung in jüngeren Schriften zu erkennen ist. Auch die ägyptischen Plagen werden in der Offb universalisiert und mit schöpfungstheologischen Vokabeln verbunden. Gott wird als Schöpfer und Herr der Schöpfung vorgestellt.

Kap. 6 hat die Identität der Gemeinden zum Thema, die den Tag des Herrn erwarten. S. geht davon aus, dass die Plagenerzählungen in Offb 16, aber auch das Endgericht und der Tag JHWHs eine identitätsstiftende Funktion für die Gemeinden Kleinasiens hatten. Dazu zeigt er die Verbindung zwischen der Rezeption von Ex 7–11 in Offb 16 und den Demarkationsforderungen der Sendschreiben (Offb 2–3) und Offb 13 auf. Diese Verkettung habe eine identitätsstiftende Demarkation, die Aufforderung zur Umkehr und Vertiefung der Beziehung zu Christus. Identität sei in erster Linie durch Gottesbeziehung charakterisiert. Der Vf. fragt weiter, ob nicht nur ein sprachlicher, sondern auch ein inhaltlicher Zusammenhang mit der Tag-JHWHs-Tradition besteht und zieht den Bogen zum deuteronomisch-deuteronomistischen Denken.

Kap. 7 untersucht den inneren Zusammenhang zwischen dem Gericht über Babylon, dem Tag des Herrn, dem zweiten Exodus und den ägyptischen Plagen. Insbes. Offb 18,4 wird auf den Zusammenhang zu den Plagen und dem zweiten Exodus hin untersucht; zum Verständnis des schwierigen Verses wird auf Jer 50–51 als Intertext zurückgegriffen.

Kap. 8 nimmt schließlich die Motive vom Tag des Herrn, den Krieg und die Heuschrecken in den Blick. Das Motiv vom Tag des Herrn steht häufig mit Kriegsgeschehen in Zusammenhang, teils auch mit der Nordfeindtradition und dem Ansturm der Fremdvölker. Johannes kennt ebenfalls die Vorstellung einer eschatologischen Schlacht und den Krieg als Stilmittel, nachdem diese Verbindung in der postprophetischen Literatur zum Tag JHWHs bereits aufgegeben war.

Im neunten Kap. werden die Erträge dieser breit angelegten Studie zusammengefasst. Die Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen im Zusammenhang mit dem Motiv vom Tag des Herrn wird aufgezeigt. Die Verbindung beider Motive lässt sich atl. bereits in den Prophetentexten (Joël 3; Jes 34; 50; Ez 38) erkennen. Die verschiedenen Funktionen der ägyptischen Plagen in den Schalen- und Posaunenvisionen konnten nachgewiesen werden. In einem zweiten Punkt werden die gewählte Methode, die Multiperspektivität und die Textauswahl methodenkritisch reflektiert. Die zahlreichen Detailuntersuchungen bestätigen die Methodenentscheidung, auch wenn die historische Rückfrage bei dieser Vorgehensweise naturgemäß an Grenzen stößt. Und schließlich wird in einem dritten Punkt die Bedeutung des Tag des Herrn in der Offb in den Blick genommen, um das Profil der Tradition in dieser Schrift zu erarbeiten; dabei wird eine Übereinstimmung mit postprophetischer Literatur deutlich. Johannes wird als kreativer Schriftinterpret verstanden, der es verstand, die biblische Tradition aktualisiert auszulegen.

Die Diss. S.s greift mehrere Desiderata der Forschung auf, die er methodisch reflektiert und mit detailgenauen Textuntersuchungen in Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur mit fundiert begründeten Lösungen füllt. Die Vorgehensweise, bei den atl. Texten und ihren forschungsgeschichtlichen Problemen anzusetzen und multiperspektivisch vorzugehen, bringt die intertextuelle Forschung weiter. Die Arbeit bietet neue theologische Einsichten in die schwierigen Plagenerzählungen und Gerichtstexte der Offb, die auf dem komplexen atl. Hintergrund erschlossen werden. Dabei werden bisherige Forschungsergebnisse aufgegriffen und weiterentwickelt, aber auch die methodischen Grenzen dieser Vorgehensweise benannt. S.s Studie ist hinsichtlich ihrer Komplexität richtungsweisend für weitere Diskurse innerhalb der Intertextualitätsforschung.

Dortmund Beate Kowalski

Porter, Stanley E.: **John, His Gospel, and Jesus**. In Pursuit of the Johannine Voice. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XII) 297 S., pb. $ 30,00 ISBN: 978–0–8028–7170–1

Den Untertitel des Werkes könnte man durchaus mit „Der Stimme des Johannes auf der Spur" übersetzen. Dieser Untertitel zeigt bereits, dass es sich bei dem vorliegenden Werk nicht um eine systematische Untersuchung, sondern vielmehr um einzelne Mosaiksteinchen handelt, die den einzelnen Elementen eines Kaleidoskops gleichen, indem sie ein größeres Ganzes ergeben.

In der kurzen Einleitung (1–12) stellt der Vf. die Struktur des Bandes vor. Das Werk beginnt dann mit einem ersten Kap., in dem es um das Verhältnis des Johannesevangeliums zur frühchristlichen Literatur geht („John's Gospel, Competing Gospels, and Jesus"; 13–36). Der Vf. führt die unterschiedlichen Datierungen, die für eine Abfassungszeit des Johannesevangeliums angenommen werden, an. Diese reichen von „before a.d. 70" bis „a.d. 160–170" (15–17). Anstatt sich auf die hermeneutischen Zirkel von Adressatengruppen und Datierungsfragen einzulassen, geht der Vf. einen anderen Weg: Aufbauend auf der handschriftlichen Überlieferung argumentiert er, dass ein Papyrusfragment der John Rylands Library (P.Rylands Greek 457 = P^{52}) als *terminus ad quem* die ersten Jahrzehnte des zweiten Jh.s bezeugt: „On the basis of these comparisons [...] I would hold firm to the early second century date of P. Rylands Greek 457, placing it around 100–120." (27) Es wäre für den theologischen Leser hilfreich gewesen, wenn der Diskussion der paläographischen Besonderheiten einzelner Buchstaben ergänzend Bildmaterial beigegeben worden wäre. Was die Datierung anlangt, so hätte der Vf. sich auch mit dem grundsätzlichen Beitrag von Orsini / Clarysse[1] auseinandersetzen können. Diese datieren P^{52} auf 125–175 n. Chr. Die Datierung in einen auffällig kurzen Zeitraum widerspricht auch dem, was der Vf. selbst gegen Ende der Diskussion anführt: „As almost every scholar who works with ancient manuscripts admits, the dating of manuscripts is extremely difficult when all one has is undated manuscripts for comparison." (30) Der gewählte Zugang ist jedoch sehr wichtig und bringt Bewegung in eine Diskussion, der neue Argumente fehlen, da die Zeitspanne zwischen Entstehung des Textes und erster Bezeugung durch einen Papyrus aus Ägypten nicht zu gering angesetzt werden sollte.

Das zweite Kap. setzt sich mit der intendierten Leserschaft des Evangeliums auseinander („Public Proclamation of Jesus in John's Gospel"; 37–62). „I contend that it was originally written, not for a particular ecclesial community (whether in Ephesus or elsewhere), but as a full and public declaration to all people of who the Messiah, who is also the Son of God, is: Jesus (John 20:31)." (37) Um dies wahrscheinlich zu machen, verweist der Vf. auch auf eine mögliche Auseinandersetzung zwischen Jesus und dem römischen Herrscher: „Jesus not only is said to be a rival to Caesar (as Son of God) but is said to possess his own rival throne (as King of Israel)." (50) Dieser Anspruch wird jedoch in dem Gespräch zwischen Jesus und Pilatus eher relativiert (vgl. Joh 18,36b: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.").

Im dritten Kap. geht es um die Frage der möglichen vom Evangelisten verwendeten Quellen („The Sources of John's Gospel and Jesus"; 63–88). Mit Recht weist der Vf. darauf hin, dass das Johannesevangelium eine geringe Rolle für die Frage nach dem historischen Jesus

[1] Vgl. P. Orsini / W. Clarysse: „Early New Testament Manuscripts and Their Dates. A Critique of Theological Palaeography", in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 88 (2012), 443–474.

spielt: „The tendency in the Johannine scholarship of the last century was progressively to distance John's Gospel from the Synoptic Gospels and, as a result, to distance it from authentic Jesus source material." (63) Der Vf. stellt hier in durchaus innovativer Weise einzelne Passagen des Evangeliums zusammen, die in engerer Verbindung mit synoptisch bezeugten Ereignissen gesehen werden sollten (73–81).

Ein eigenes viertes Kap. ist der schwierigen Frage nach dem Prolog gewidmet („John's Gospel Prologue and Jesus"; 89–119). Der Vf. diskutiert die traditionellen Zugänge (Formkritik: 91–99; Quellenkritik: 100–108), um diese dann durch einen ungewöhnlichen Zugang zu bereichern, den er als „Musical-Liturgical Criticism" bezeichnet (108–113). In seiner Zusammenfassung weist der Vf. mit Recht darauf hin, dass unter Berücksichtigung der wichtigen Ergebnisse dieser Methoden die Möglichkeit in Betracht gezogen werden muss, dass mit Hilfe von Zugängen wie Form- oder Quellenkritik auch Ergebnisse erzielt werden können, die dem Umgang des Evangelisten mit seinen Prätexten nicht gerecht werden: „To say, for example, that a passage reflects a particular form, reflects a theological perspective similar to that of other thought of the time, or functions in a particular way can constitute a legitimate conclusion, but such a finding does not mean that the author is not also creatively employing the passage for his own purposes." (119)

Im fünften Kap. widmet sich der Vf. den Ich-Bin-Worten („Jesus and the ‚I Am' sayings in John's Gospel"; 120–148). Dabei berücksichtigt er v. a. philologische Aspekte: „This review will show that, whereas there has been much useful discussion, some of the most important aspects of this particular linguistic structure have yet to be fully appreciated." (121) Mit Bezug auf den hebräischen Text hält er fest: „This Hebrew usage is particularly prominent in so-called Deutero-Isaiah and in some of the Wisdom literature, and it seems to be used in some contexts where the Hebrew ‚I am YHWH' is rendered by ‚I am' in the Septuagint." (124) Darauf aufbauend betont P.: „[…] absolute constructions are used in their Johannine context to affirm boldly that Jesus is the Messiah (the Christ)." (128) Bzgl. Joh 18,35 sieht sich der Rez. allerdings gezwungen, die Frage aufzuwerfen, ob der Vf. die syntaktische Struktur korrekt analysiert hat. Der Vf. bemerkt hierzu: „The final example, John 18:35, is an example of absolute use uttered by Pilate […]." (147) Der griechische Text lautet: μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι. Hierbei handelt es sich um eine rhetorische Frage, die aus Subjekt (ἐγὼ), Kopula (εἰμί), Prädikat (Ἰουδαῖος) und Negation (μήτι) besteht. Ein absolutes „Ich-Bin" (dieses wird auch als prädikatslos bezeichnet), das als „grammatisch so falsch und so ganz ungriechisch" in der ntl. Diskussion beschrieben wird[2], ist das nicht.

In einem eigenen Kap. wird die Frage der Juden im Johannesevangelium behandelt („Jesus, ‚the Jews,' and John's Gospel"; 149–173). Der Vf. kommt angesichts der schwierigen und oft diskutierten Frage zu folgendem Ergebnis: „If my analysis is plausible, then the author of John's Gospel, rather than having strong anti-Jewish tendencies, merely employed clear terms and used reasonable linguistic means to depict Jesus' opponents." (173) Der Vf. behandelt in diesem Zusammenhang die bekannte Stelle Joh 8,44, an der Jesus seine jüdischen Zuhörer als „Kinder des Teufels" bezeichnet, leider nicht. Nach Urban C. von Wahlde darf diese Anrede als Teil eines (polemisch geführten) innerjüdischen Dialogs bezeichnet werden.[3]

Das siebte Kap. behandelt das Thema „Wahrheit" im Johannesevangelium („John's Gospel, Truth, and Jesus"; 174–197). In diesem Kap. wird – allerdings sehr kurz – auch auf Joh 8,44 eingegangen.

Im achten Kap. wird die Passah-Thematik des Evangeliums diskutiert (Jesus, the Passover Theme, and John's Gospel; 198–224). Diese prägt bereits den Anfang des Evangeliums: „At the outset of Jesus' ministry, he is proclaimed the sacrificial lamb of God, introducing a theme that is maintained and developed throughout John's Gospel." (224)

Das neunte Kap. ist dem Schluss des Evangeliums gewidmet („Jesus and the Ending of John's Gospel"; 225–245). Der Vf. hält das letzte Kap. des Johannesevangeliums (Joh 21), das aus literarkritischen Gründen in der exegetischen Literatur oftmals als Doppelung zum potentiellen Abschluss des Textes in Joh 20,30–31 gesehen wird, für einen integralen Bestandteil dieses Evangeliums (244). Hierfür führt er mit Recht an, dass die handschriftliche Überlieferung – durchaus im Gegensatz zur Überlieferung des Markusevangeliums – das Ende des Evangeliums als integralen Bestandteil zumindest des *veröffentlichten* Textes erweist.

Kurze „Conclusions" schließen das Werk ab (246–250). Nach einer Bibliographie (251–279) werden zwei Indices („Modern Authors"; 280–286 und „Ancient Sources"; 287–297) geboten.

Mit diesem Werk weist der Vf. auch auf alternative Zugänge zur Frage der Entstehung und des theologischen Ortes des Johannesevangeliums hin und bereichert damit die theologische Diskussion.

Wien Hans Förster

[2] Vgl. H. Zimmermann: „Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel", in: *Biblische Zeitschrift* (4/1960), 54–69, hier: 68.

[3] Vgl. U.C. von Wahlde: „‚You are of your Father the Devil' in Its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47", in: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Papers of the Leuven Colloquium, 2000, hg. v. R. Bieringer / D. Pollefeyt / F. Vandecasteele-Vanneuville, Assen 2001, 418–444.

Kirchen- und Theologiegeschichte

Clauss, Manfred: **Ein neuer Gott für die alte Welt**. Die Geschichte des frühen Christentums. – Berlin: Rowohlt 2015. 536 S., geb. € 34,95 ISBN: 978–3–87134–794–8

Im Zuge der Debatte um das problematische Verhältnis von Religion und Gewalt gerät die Geschichte des Christentums derzeit wieder verstärkt in den Blick.[1] Der Althistoriker Manfred Clauss, der bis zu seiner Emeritierung als Prof. in Frankfurt und Berlin lehrte, wendet sich in seinem neuen Buch ausgiebig der Frühzeit der Kirche zu und beschreibt kenntnisreich die Ausbreitung des Christentums – genauer: der Christentümer – von den Anfängen bis ins 6. Jh. Aus althistorischer Perspektive verfasst, in Abgrenzung zu einschlägigen Einführungswerken aus der Feder von Kirchenhistorikern, die C. bewusst nicht rezipiert, durchzieht das gesamte Buch ein aufklärerischer und religionskritischer Unterton. Dieser sorgte bei Erscheinen für eine gewisse mediale Aufmerksamkeit, als u. a. bemerkt wurde, der Vf. hätte das frühe Christentum als eine Art „Islamischen Staat" der Antike charakterisiert.[2] Anders als der generalisierende Untertitel suggeriert, handelt es sich bei dem Werk nicht um eine „Geschichte des frühen Christentums", sondern vielmehr um die Darstellung eines Teilaspekts, nämlich des (früh-)christlichen Fundamentalismus, sowie um eine kontroverse, tendenziöse und bisweilen polemische Generalabrechnung mit der Alten Kirche. Anhand einer Fülle von Quellenbelegen will der Vf. nachweisen, dass Rechthaberei, Intoleranz und Ausgrenzung von Andersgläubigen maßgeblich zur Ausbreitung und zum Erfolg der frühchristlichen Religion beigetragen haben.

Nach dem kurzen Vorwort (6–11) ist dem Buch ein programmatisches Kap. vorangestellt, worin der Vf. seine Hauptthese entfaltet, die im weiteren Verlauf immer wieder durchscheint: Ausgehend von dem exklusiven Wahrheitsanspruch sei das christliche Selbstverständnis durch Irrationalität, Kompromisslosigkeit, Diffamierung von Gegnern und eine aggressive Sprache bis hin zur Rechtfertigung von Gewalt als Mittel der Bekehrung gekennzeichnet gewesen (13–27). Nach dem ersten Kap. über die Anfangszeit (Bedeutung Jesu Christi, Rolle des Paulus, Christentum und Staat im 1. Jh.) (29–96) beschreibt der Vf. das schwierige Verhältnis von Weltflucht und Anpassung an die Umwelt unter den frühen Christen, wobei in diesem Zusammenhang auch die Martyrien und die Märtyrerverehrung thematisiert werden (97–135). Danach folgt eine Darstellung des Verhältnisses von Christentum und Staat im 2. und 3. Jh. einschließlich der Christenverfolgungen und der damit verbundenen innerkirchlichen Folgen (137–195). Das vierte Kap. behandelt Fragen der gemeindlichen Organisation (Bischofsamt) und des Alltagslebens wie z. B. Katechumenat, Taufe, Gottesdienst und Ehe sowie die Entstehung des Mönchtums (197–291). Das 4. und 5. Jh. steht im Fokus des fünften Kap.s, in dem der Vf. zunächst die Christenverfolgungen unter Diocletian und die Förderung des Christentums durch Konstantin d. Gr. erörtert, um sich dann ausführlich dem Donatistenstreit und den theologischen bzw. kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um den Arianismus zu widmen (293–379). Unter der Überschrift „Gott und Teufel" befasst sich das sechste Kap. mit einigen Elementen der frühchristlichen Glaubenswelt wie z. B. Dämonenkult, Vorstellungen von Himmel und Hölle oder Wundern und Magie, wobei auch das (teils gewaltsame) Vorgehen von Christen gegenüber heidnischen Kulten erörtert wird (381–423). Im Mittelpunkt des siebten Kap.s steht der tiefgreifende Streit um die Natur Christi (Mia- gegen Dyophysitismus), den der Vf. anhand des Konflikts zwischen der Schwester des Kaisers Theodosius II., Pulcheria, und dessen Gattin Athenaïs sowie anhand der Auseinandersetzungen zwischen den gegnerischen Parteien auf den Synoden von Ephesus 431/449 und Chalkedon 451 veranschaulicht. Des Weiteren handelt dieses Kap. von den nachfolgenden christologischen Streitigkeiten im 5. und 6. Jh. und skizziert die gescheiterte Kirchen- und Religionspolitik des Kaisers Justinian (425–472). Das Buch beschließt ein Epilog über die Ausdifferenzierung der ver-

[1] Vgl. Philippe Buc: *Heiliger Krieg*. Gewalt im Namen des Christentums, Darmstadt 2015.

[2] Lucas Wiegelmann: „War das Christentum der IS der Antike?", in: *DIE WELT* vom 26.10.2015; abgerufen wurde: http://www.welt.de/kultur/article148039788/War-das-Christentum-der-IS-der-Antike.html (letzter Abruf: 08.06.2016).

schiedenen Christentümer in Ost und West, über die folgenreiche Parteinahme der Kaiser für die Kirche und über die Frage der Gewalt bei der Durchsetzung des Christentums (473–480).

Der Vf. hat bei seiner Darstellung klare Schwerpunkte gesetzt: Es dominiert die Politik- und Konfliktgeschichte, während kulturgeschichtliche Hintergründe weitgehend zu kurz kommen. Es gelingt ihm überzeugend, das antike Erbe des Christentums aufzuzeigen und die vielen heidnischen Elemente im Glauben und Leben der frühen Christen anschaulich herauszuarbeiten. Jedoch offenbaren die Schwerpunktsetzung und die Auswahl des Stoffes in mehrfacher Hinsicht das Hauptproblem des Buches: Der Vf. erörtert nur jene Aspekte bzw. zieht nur jene Quellen heran, die seiner Grundthese des (früh-)christlichen Fundamentalismus entsprechen oder zumindest so skurril und befremdlich erscheinen, um das Christentum als irrationale und intolerante Religion zu diskreditieren. Allerhand Belastendes wird so zusammengetragen, Entlastendes kommt so gut wie nicht vor.[3] Das führt u. a. dazu, dass sich der Vf. bei bestimmten historischen Ereignissen mitunter in kaum belegbaren bis abwegigen Vermutungen ergeht, offenbar weil diese zu seiner Grundthese bestens zu passen scheinen. Zwei Beispiele: Den Brand Roms im Jahr 64 könnten christliche Gruppierungen selbst gelegt haben (80) und der alexandrinische Patriarch Cyrill sei für den Mord an der heidnischen Philosophin Hypathia verantwortlich (435). Viele andere Ereignisse und Zusammenhänge werden hingegen weitgehend historisch zutreffend dargestellt, auch mit Blick auf die komplexen theologischen Streitigkeiten der Spätantike. Das Werk besticht durch einen außerordentlichen Quellenreichtum und alle Texte werden auch sorgfältig ausgewiesen, jedoch hat man oft den Eindruck, dass einzelne Quellenaussagen sehr pauschal zur Illustrierung eines (vermeintlichen) Gesamtbildes herangezogen werden. Beispielhaft sei ein Zitat Augustins über die Rechthaberei gegenüber Häretikern (19) genannt oder die Bemerkung des Vf.s, bei Johannes Chrysostomus sei „nichts zu finden von Vergebung und Feindesliebe" (23). Im Abschnitt über die christliche Askese (287ff) führt der Vf. besonders seltsam anmutende Quellen an, die das Phänomen in keiner Weise hinreichend beschreiben. Der wichtige Bereich der frühchristlichen Ethik bzw. Nächstenliebe taucht nur am Rande auf (213ff). In diesem Zusammenhang liegt dem Vf. mehr daran, den zweifelhaften Umgang der frühen Christen mit Geld und Vermögen zu problematisieren. Wenig erstaunlich ist, dass das berühmte Zitat Kaiser Julians über die Attraktivität der christlichen Armenfürsorge (ep. 89b), das in nahezu jeder gängigen Überblicksdarstellung angeführt wird, hier keine Erwähnung findet. Zu Recht verweist der Vf. allerdings auf viele Facetten der Alten Kirche, die aus heutiger Perspektive in der Tat sehr befremdlich erscheinen: die strategisch bedingte Übernahme heidnischer Praktiken, die innere Zerstrittenheit, die bedingungslose Härte im Kampf gegen konkurrierende Lehren, die merkwürdige Leibfeindlichkeit, eine aggressive Sprache oder die Todessehnsucht der Märtyrer. Als die Christen mit der staatlichen Macht in Berührung kamen, zeigte sich oft, dass es mit Toleranz und Friedfertigkeit nicht allzu weit her war. Positiv zu sehen ist auch, dass der Vf. mit manchen Legenden der alten Kirchengeschichte aufräumt, indem er z. B. die Christenverfolgungen weitgehend als Mythos entlarvt (74ff), wobei diese Erkenntnis niemanden mehr sonderlich überraschen dürfte. Bei seinem Drang zur Mythenzerstörung schießt der Vf. manchmal deutlich übers Ziel hinaus, etwa wenn er polemisch anmerkt, die Passionsgeschichte Jesu in den Evangelien habe mit dem realen Geschehen so viel zu tun wie der Film *Das Leben des Brian* der berühmten britischen Komiker-Truppe Monty Python (56). Offenbar war ihm die Lust an der eigenen These und an der Provokation wichtiger als eine faire und nüchterne Betrachtung der historischen Zusammenhänge. Darüber hinaus macht das häufige Hin- und Her-Springen zwischen den Jh.en und historischen Gestalten das Buch streckenweise zu einer etwas mühseligen Lektüre – hier wäre mehr erzählerische Stringenz angebracht gewesen.

Für den Vf. steht fest: Entscheidend für die Ausbreitung der christlichen Religion sei die Gewalt gewesen, mit der die Christen ihren Glauben durchsetzten (479): „Man wird sicherlich nie ausmachen können, ob die Attraktivität christlicher Existenz oder die Aggressivität des Christentums den entscheidenden Faktor für seine Durchsetzung bildete." (400) Andere Erfolgsfaktoren scheinen nicht zu gelten, mehr noch: Der Vf. gibt dem Leser nicht einmal die Möglichkeit, sich selbst ein Urteil zu bilden, da er eine andere bzw. alternative Sichtweise komplett ausblendet. Woher die frühen Christen ihre Überzeugung nahmen, was ihre Bewegung so attraktiv machte, welche Impulse und Potenziale zur Humanisierung des sozialen und gesellschaftlichen Zusammenlebens von der christlichen Religion ausgingen, solche Fragen werden erst gar nicht aufgeworfen. Jenseits mancher unheiliger Gewalt und fundamentalistischer Tendenzen gab es unbestreitbar auch einen friedfertigen Glauben, der dem Leben vieler Menschen Richtung und Heimat zu geben vermochte.

Abgesehen von der zuspitzenden Perspektive beinhaltet das Buch im Detail nur wenig neue Erkenntnisse, und zu vielen Einzelfragen liegen Spezialuntersuchungen vor, die umfassender und ausgewogener informieren.[4] Wenn man zuverlässige Kenntnisse über das frühe Christentum erhalten möchte, sind nach wie vor die gängigen Überblicksdarstellungen heranzuziehen.[5] Das vorliegende Buch wird der Geschichte der Alten Kirche aufgrund der Voreingenommenheit und Antipathie des Vf.s nicht gerecht, weil es zu einseitig auf den Topos des Fundamentalismus fokussiert ist und durch die Versteifung auf die Hauptthese eine notwendige Sachlichkeit bei der Deutung der frühchristlichen Geschichte vermissen lässt. Es zielt vielmehr auf die gegenwärtige Fundamentalismus-Diskussion und stellt in diesem Kontext einen durchaus relevanten Debattenbeitrag dar, der insbes. die altkirchenhistorische Forschung daran erinnert, im Sinne einer Selbstvergewisserung und ohne unangebrachte Verklärung auch die Schattenseiten und die Gewaltproblematik im frühen Christentum verstärkt in den Blick zu nehmen.

Münster Stefan Klug

[3] Bei der Lektüre fühlt man sich streckenweise fast an Karlheinz Deschner, den Altmeister der historischen Christentumskritik, erinnert (vgl. K. Deschner: *Kriminalgeschichte des Christentums*, Bände 1–10, Hamburg 1986ff).

[4] Beispielhaft sei die Studie von Arnold Angenendt: *Toleranz und Gewalt.* Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster ^{5}2012, genannt. Zur kulturgeschichtlichen Einordnung des frühen Christentums vgl. Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt.* Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014.

[5] Älteren Datums, aber immer noch einschlägig: Norbert Brox: *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf ^{3}2008 (^{1}1983); vgl. ferner Paul Veyne: *Als unsere Welt christlich wurde.* Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, München 2011; Christoph Markschies: *Das antike Christentum*, München ^{2}2012.

Origenes: Über das Gebet, eingeleitet und übersetzt v. Maria-Barbara von Stritzky. – Freiburg/Berlin: Herder/De Gruyter 2014. 329 S. (Werke mit deutscher Übersetzung, 21), Ln. € 99,95 ISBN: 978–3–451–32947–0 bzw. 978–3–11–037512–1

Ein kleines rotes Buch „über das Gebet" mag im säkularisierten 21. Jh. vielleicht auf den ersten Blick noch vereinzelt Leser ansprechen, auch wenn der als Autor genannte Vf. im normalen digitalen Word-Programm zunächst als „Schreibfehler" rot markiert wird. Dass das Buch dann sowohl von zwei renommierten wissenschaftlichen Forschungsinstitutionen (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften und Forschungsstelle Origenes der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster) als auch von zwei profilierten theologischen Wissenschaftsverlagen (De Gruyter und Herder) herausgegeben wurde, spricht ebenso für den besonderen wissenschaftlichen Charakter des Werkes wie die Zweisprachigkeit (griechisch-deutsche Edition) und die zweifach promovierte Bearbeiterin, die als Emerita für Alte Kirchengeschichte Zeit für eine solche arbeitsaufwändige Edition mit über 400 Fußnoten gefunden hat.

Die solide in Leinen gebundene Edition gliedert sich in drei Teile: eine über 90-seitige, sehr differenzierte und fundierte Einleitung, den rund 190-seitigen zweisprachigen Editionshauptteil und den Anhang mit Bibliographien und drei Registern, von dem zu den Bibelstellen angefangen über das zu Stellen aus anderen Origenes-Werken bis zu dem der Namen und Sachen in dieser Edition.

Als Anlass, Ort und Zeit der Entstehung des Werkes erfahren wir zunächst in der Einleitung, dass vor dem Hintergrund christlicher und gnostischer Gruppierungen des 2. und 3. Jh.s, die „das Gebet für nutzlos, unnötig und gar verwerflich hielten", Origenes in Caesarea dem Anliegen „seines Freundes Ambrosius" nachkam und neben seinen Arbeiten am Johannes-Kommentar auch diese Gebetsschrift in den Jahren 232–235 erstellte und Ambrosius und einer (nicht näher bekannten und) theologisch interessierten Christin Tatiana widmete. Dabei „bediente sich Origenes der Stilmittel, die ihm geeignet erschienen, seinen Adressaten einen tieferen Schriftsinn zu erschließen, um sie zu einer dem christlichen Glauben entsprechenden Auffassung vom Gebet zu führen" (10). In dem Stilelement des „genus deliberativum" und „in assoziativer Weise" will Origenes seinen Adressaten bzw. Lesern „erst einmal mit der christlichen Gebetstheorie vertraut machen (orat. 3–17), deren Elemente er am Schluss (orat. 31–33) zusammenfassend und

ergänzend aufnimmt, um sie danach zum Vaterunser (orat. 18–30), dem christlichen Gebet schlechthin, hinzuführen" (11) (vgl. VIII., genaue Gliederungsübersicht der Schrift [92f]). Zum Schluss der Einleitung findet sich im Abschnitt VII („Textüberlieferung und Ausgaben") „der abenteuerliche Weg der Handschrift T" nach dem Dreißigjährigen Krieg von Worms nach Stockholm sowie Canterbury und Paris beschrieben, der „ein Paradebeispiel für die Fährnisse der Überlieferung gerade der griechischen Werke des Origenes ist, von denen meist nur ein Exemplar durch reinen Zufall erhalten geblieben ist" (91).

Nach diesen allgemeinen Einführungen (I.–III.; VII.) bieten die noch lesenswerteren thematischen Einführungen zunächst im IV. Kap. „Die Erörterung der Gebetsproblematik vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie" (12–22). Zielsetzung der Schrift ist die „christliche Antwort auf die philosophische Erkenntnistheorie und Hermeneutik"; und „indem sie Gotteserkenntnis und Gebet miteinander verknüpft, ist sie als christliche Antwort auf die entsprechenden philosophischen Fragestellungen zu werten" (15). Weiter wird „die Widerlegung der Argumente gegen das Gebet auf der Grundlage von göttlicher Vorsehung und menschlicher Willensfreiheit" dargelegt. „Wenn sich der Mensch nach dem Ablegen seiner Unzufriedenheit mit der Vorsehung im Gebet Gott zuwendet, antwortet er damit auf das Heilsangebot Gottes, das dieser für ihn bereithält […]." (22)

Ein weiterer Höhepunkt ist gemäß dem Aufbau des Origenes-Textes das V. Einführungs-Kap. über „Die Theologie des Gebets" (23–39). Darin ist die Breite der Gebetstheologie grundgelegt von der „Mittlerschaft Jesu im Gebet zum Vater" sowie „der Anwesenheit der Engel und verstorbenen Heiligen" bis hin zum „unablässigen Gebet" und zur „Erhörung des Gebets". „So gehen wir als betende Menschen der Vollendung entgegen, wenn wir uns nach dem Wort des Paulus ‚nach dem ausstrecken, was vor uns ist, und das, was hinter uns liegt, vergessen' (Phil. 3,14)." (37)

Die fast 50 S. der Einführung in „Die Vaterunsererklärung" (40–89) des Origenes durch die Hg.in bieten ausgehend von „der rechten Einstellung zum Gebet" die sieben bzw. fünf Vaterunser-Bitten, „da er als einziger frühchristlicher Theologe beide Vaterunsertexte zitiert und die jeweiligen Einleitungen in seine exegetischen Überlegungen mit einbezieht" (41). V. St. bilanziert ein durchaus aktuelles theologisches Anliegen der Origenes-Studie: So „steht im Zentrum der Überlegungen des Origenes zum Vaterunser sein pastorales Anliegen, nämlich die Festigung des Glaubens bei seinen Adressaten, die aber nur auf dem Weg der Annahme und Beachtung der zeitgenössischen Fragen und Schwierigkeiten erreicht werden kann" (88).

Diese fundierten und hilfreichen Einführungskap. bereiten gut für die eigentliche Lektüre der übersichtlich gegliederten eigentlichen Origines-Texte vor, die mit ihren deutschen Zwischenüberschriften das gezielte Studium erleichtern.

Gerade dadurch, dass sich das Vaterunser in postvatikanisch-ökumenischer Fassung auch als Kernbestand des Christentums in säkularer Gesellschaft profiliert hat, gewinnen die Ausführungen und Erläuterungen des Kirchenvaters Origines dazu und über den Kreis der wenigen Studierenden der Patristik hinaus eine besondere und breitere Bedeutung auch für das neue Modefach der „Spiritualität", zumal wenn sie in dieser handlichen und sehr ansprechenden Edition vorliegen.

Köln Reimund Haas

Philostorgios Kirchengeschichte. Band 1: Einleitung, Text und Übersetzung; Band 2: Kommentar, hg. v. Bruno Bleckmann / Markus Stein. – Paderborn: Schöningh 2015 (Kleine und fragmentarische Historiker der Spätantike, E 7). Band 1: (LXIII) 439 S.; Band 2: 618 S., Ln. € 128,00 ISBN: 978–3–506–78199–4

Seit 2012 fördern die Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste sowie die Union der deutschen Akademien der Wissenschaften das Forschungsprojekt „Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike". Im Mittelpunkt des Interesses stehen Historiker des 3.–6. nachchristlichen Jh.s, die oftmals nur fragmentarisch erhalten und aufgrund einer problematischen Überlieferungslage bislang schwer zugänglich sind. Ihre Werke werden im Rahmen des Forschungsprojekts neu ediert, übersetzt und kommentiert, um sie allgemein der altertumswissenschaftlichen Forschung zur Verfügung zu stellen.

Mit einem Text- und Übersetzungs- sowie einem eigenständigen Kommentarband zur *Kirchengeschichte* des Philostorgios haben jetzt der Althistoriker Bruno Bleckmann und der Altphilologe Markus Stein, die Leiter des Forschungsprojekts und der dazugehörigen Arbeitsstelle an der Univ. Düsseldorf, ein wesentliches Ergebnis ihrer Arbeiten zu den „kleinen" Historikern vorgelegt. Philostorgios' *Kirchengeschichte* ist neben den Werken der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoret eine der wesentlichen historiographischen Schriften des 5. Jh.s, die sich gegenüber den letztgenannten nicht nur durch ihre Priorität, sondern v. a. durch ihre spezifische Perspektive auszeichnet: Philostorgios, selbst Eunomianer, beschreibt die Geschichte seit Konstantin bis in die erste Hälfte des 5. Jh.s nicht aus der Sicht der „orthodoxen" Mehrheits-, sondern einer „heterodoxen" Minderheitenkirche. Er ergänzt damit wesentlich die Kenntnis um profan- und kirchenhistorische Ereignisse des 4. und 5. Jh.s, die andernfalls nur aus der Perspektive „orthodoxer" Kirchenhistoriker rekonstruierbar wären.

Trotz seiner Bedeutung blieb Philostorgios, wohl auch aufgrund der schwierigen Überlieferungssituation, lange unberücksichtigt. Noch im Jahr 2003 bilanzierte der Althistoriker Gabriele Marasco: „Nevertheless, Philostorgius' writings are not very popular among historians." (Gabriele Marasco: „The church historians [II]. Philostorgius and Gelasius of Cyzicus", in: *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, hg. v. Gabriele Marasco, Leiden 2003, 257–288, hier: 258). In den letzten Jahren veränderte sich jedoch dieser Befund. Das Interesse der Forschung an spätantiker Historiographie nahm merklich zu; das dokumentieren Studien und Sammelbände (u. a. der in Kooperation mit B. herausgegebene Sammelband: *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive / Philostorg im Kontext der spätantiken Geschichtsschreibung*, hg. v. Doris Meyer, Stuttgart 2011 [Collegium Beatus Rhenanus, 3]) ebenso wie neuere Übersetzungen, nicht zuletzt zur *Kirchengeschichte* des Philostorgios (engl. Übersetzung: *Philostorgius, Church History*, hg. v. Philip R. Amidon, Leiden 2007 [Writings from the Greco-Roman World, 23]; frz. Übersetzung: *Philostorge, Histoire ecclésiastique*, hg. v. É. des Places, Paris 2013 [Sources Chrétiennes, 564]). Mit ihrer Edition, einer deutschsprachigen Übersetzung und einem Kommentar der *Kirchengeschichte* fügen sich B. und S. demnach passgenau in das aktuelle Forschungsinteresse.

Die beiden Bände sind folgendermaßen aufgebaut: Der erste Band präsentiert im Anschluss an ein Vorwort (VII–X) und ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (XIII–LXXIII) eine umfangreiche Einleitung zu Philostorgios (1–117) sowie den Text und die Übersetzung der *Kirchengeschichte* (130–439). Ihnen vorangestellt sind Testimonia (122–129). Im zweiten Band schließt sich der Kommentar an, der Philostorgios' Werk sowohl philologisch als auch (kirchen-)historisch erschließt (5–618).

Zum Einzelnen: Der Text der *Kirchengeschichte* des Philostorgios ist nicht unmittelbar erhalten, sondern nur über verschiedene Zeugen, Fragmente und Exzerpte bei anderen Autoren rekonstruierbar. Zu Beginn der Einleitung befasst sich B. daher mit der Textrekonstruktion, führt die Überlieferung bei Photios (9. Jh.), in der Artemii Passio, der Suda und der Vita Constantini BHG 365 an (1–36). Notwendige biographische Informationen über Philostorgios folgen. Gegen Bidez, der zu Beginn des 20. Jh.s eine bis heute maßgebliche historisch-kritische Edition der *Kirchengeschichte* vorlegte und ihre Abfassung vor dem Jahr 433 annahm, erwägt B. einen Entstehungszeitraum in den „fortgeschrittenen 30er Jahren" des 5. Jh.s (43f). Aufschlussreich sind Anmerkungen zu Aufbau, Inhalt und Gestaltung der *Kirchengeschichte*, bei denen Unterschiede zu anderen zeitgenössischen historiographischen Werken untersucht werden, etwa in der Darstellung und Charakterisierung einzelner Kaiser, deren Herrschaftszeiten bei Philostorgios wie in anderen „Kirchengeschichten" als Gliederungsprinzip dienen (48f).

In einem eigenen Kap. behandelt B. „christliche Quellen" (54–71) und „profangeschichtliches Material" (71–86) der *Kirchengeschichte*. Neben Eusebius von Caesarea, als dessen Nachfolger sich Philostorgios begreift, gehören zu den christlichen Referenzen besonders ein anonymer homöischer Historiker, Konzilsakten und hagiographische Texte. Dabei ist das Abhängigkeitsverhältnis im Einzelnen nur schwer zu präzisieren und bedarf weiterer Untersuchung (vgl. etwa 57 zum homöischen Historiker). Im Bereich profangeschichtlicher Quellen gestaltet sich eine Verhältnisbestimmung kaum leichter: B. untersucht unter Rückgriff auf den Apparat bei Bidez die Beziehung zu Eunapios; das Ergebnis ist wenig eindeutig. Dass Eunapios die „profangeschichtliche Hauptquelle des Philostorgios" gewesen sei, wie in der Forschung verschiedentlich angenommen wurde (75), kann dabei überzeugend entkräftet werden. Möglicherweise steht dort, wo Eunapios und Philostorgios Ähnliches bieten, schlicht eine gemeinsame Quelle im Hintergrund, die beide unabhängig voneinander benutzen; über den Grad der Spekulation wird man in vielen Fällen nicht mehr hinauskommen. Vergleichbares gilt auch für das Verhältnis zu den (nichtchristlichen) Historikern Ammianus Marcellinus und Olympiodoros, die Philostor-

gios wahrscheinlich nicht unmittelbar für seine Darstellung heranzog, die aber ähnliche Traditionen bewahren und darüber oftmals erstaunlich Paralleles zur *Kirchengeschichte* berichten.

Die Geschichte des 4. und 5. Jh.s, so arbeitet B. schließlich heraus, ist für Philostorgios insgesamt von einer Auseinandersetzung zwischen Heterousie und Homousie gekennzeichnet: Der wahre heterousische Glaube, der Glaube der Apostel, sei dabei im Verlauf der Geschichte immer wieder verwirrt worden. Vor diesem Hintergrund dient die *Kirchengeschichte* v. a. der Erklärung dafür, warum der wahre Glaube trotz zeitweiser politischer Förderung und Unterstützung nicht zum Durchbruch gelangte, warum sich der Glaube eines Aëtios und Eunomios bis in die Zeit des Philostorgios hinein nicht als reichsweites Bekenntnis etablieren konnte (95f): „Geschichte als Argument", so fasst B. Philostorgios' Intention treffend zusammen (86). Philologische Anmerkungen zur Textgrundlage und zur Übersetzung beschließen die Einleitung (101–117).

Eine überaus gelungene Übersetzung und Kommentierung der *Kirchengeschichte* stehen im Zentrum der neuen Ausgabe. Beide sind umso wertvoller, als damit nach englischen und französischen Vorgängern erstmals eine deutschsprachige Übersetzung des Textes und umfassende Kommentierung vorliegen, die den sicheren und informierten Zugriff auf Philostorgios überhaupt erst eröffnen. Der Kommentar überzeugt durch die Verbindung philologischer und historischer Angaben; er gewährt wichtige Informationen über sprachliche Eigenheiten des Vf.s, den Kontext der jeweiligen Ereignisse und die beteiligten Personen. Die Angabe von Parallelstellen und weiterführende Literaturangaben ermöglichen die intensivere Auseinandersetzung mit Einzelepisoden. Qualität und Tiefe der Kommentierung werden sich dabei in der weiteren Arbeit mit dieser Ausgabe ohne jeden Zweifel erweisen.

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: Die Edition, Übersetzung und Kommentierung der *Kirchengeschichte* des Philostorgios ist eine große Leistung, die in jeder Hinsicht überzeugt. Philostorgios, ein zentraler Vf. für die Kirchengeschichte des 4. und 5. Jh.s, wird damit neu erschlossen und der altertumswissenschaftlichen Forschung über die Grenze einzelner Disziplinen hinaus allgemein zugänglich gemacht. Von der Ausgabe und Auseinandersetzung mit ihr sind daher wesentlich neue Impulse für die Historiographie der Spätantike zu erwarten.

Siegen Christian Hornung

Libri vitae. Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters, hg. v. Dieter Geuenich / Uwe Ludwig. – Köln: Böhlau 2015. 464 S., geb. € 52,90 ISBN: 978–3–412–20943–8

Frühmittelalterliche Menschen verstanden die *Libri vitae* als die irdischen Abbilder jenes großen *Liber vitae*, von dem die Offenbarung des Johannes (Offb 3,5; 13,8; 21,27) spricht. Gemäß dem religionsgeschichtlichen Grundgesetz „Wie im Himmel, so auf Erden" war man gewiss, dass die, die im irdischen Lebensbuch verzeichnet sind, auch in Gottes Lebensbuch eingehen und so für immer bei ihm präsent sind. Umgekehrt bedeutet dies: Wer keinen Eingang in Gottes Lebensbuch gefunden hat, verfällt am Jüngsten Tag dem ewigen Verderben – so entnahm man es gleichfalls der Apokalypse.

Entwicklungs- und liturgiegeschichtlich gehen die *Libri vitae* auf die altkirchlichen Dyptichen zurück, in denen die Namen lebender und verstorbener Glaubensbrüder und Glaubensschwestern ebenso eingetragen waren wie die Namen derer, die ihre Gaben bei der eucharistischen Mahlfeier darbrachten. All der im Dyptichon genannten Menschen gedachte man im Rahmen der Messe fürbittend vor Gott.

Der vorliegende Sammelband will die vor mehr als 60 Jahren gestartete und überhaupt erst durch die Erfindung des PC machbar gewordene Erforschung der *Libri vitae* mit ihren bisweilen mehrere zehntausend Namen umfassenden Listen dokumentieren: sowohl im Panoramablick auf die gesamte Quellengattung als auch konkret im Blick auf einzelne *Libri vitae*. Somit bietet die Publikation eine wichtige Übersicht zu einem entscheidenden Bereich der bislang von den historisch ausgerichteten Disziplinen der Theologie noch kaum berücksichtigten Memoriaforschung.

Im anzuzeigenden Werk dominieren sozialgeschichtliche gegenüber sprachgeschichtlichen Fragestellungen. Insofern diese für das Frühmittelalter erstrangigen Quellen die verzeichneten Menschen in ihren sozialen Bindungen (Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klosterkommunität etc.) zu erkennen geben, eröffnen sie wichtige Einblicke in das frühmittelalterliche Sozialleben. Darüber hinaus gibt die Art, wie Einzelpersonen und/oder Gemeinschaften in den *Libri vitae* dokumentiert werden, den Blick frei auf die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster der gedenkbuchführenden Kommunitäten. Entsprechend sind die Aufsätze vier übergeordneten Kategorien zugeordnet.

Kategorie I ist überschrieben mit „Memoria, Memorialquellen und ihre Erforschung" und bietet zwei grundlegende, äußerst lesenswerte Überblicksaufsätze von zwei Historikern, die an der Erforschung der *Libri vitae* seit Jahrzehnten immer wieder pionierartig beteiligt waren: *Rudolf Schieffer*: „Memorialquellen in den Monumenta Germaniae Historica" (17–32) und *Joachim Wollasch*: „Formen und Inhalte mittelalterlicher *memoria*" (33–55).

Die Aufsätze unter der Kategorie II „Die Ordnung des Gedenkens in frühmittelalterlichen *Libri vitae*" beziehen sich auf die Lebensbücher einzelner Gemeinschaften: *Meta Niederkorn-Bruck*: „*Nomina scripta sunt in coelo*" (59–86), *Franz-Josef Jakobi*: „Der *Liber Memorialis* von Remiremont" (87–121), *Dieter Geuenich*: „Das Reichenauer Verbrüderungsbuch" (123–146), *Uwe Ludwig*: „Die beiden St. Galler *Libri vitae* aus dem 9. Jahrhundert" (147–173), *Alfons Zettler*: „Otmars Gefährten. Studien zum St. Galler Gelübdebuch und zu den ältesten St. Galler Mönchslisten" (175–201), *Thomas Schilp*: „Überlegungen zur Sakramentarhandschrift D1 als *Liber vitae* der Essener Frauenkommunität" (203–220).

Die Beiträge der Kategorie III „Personen und Personengruppen in der frühmittelalterlichen Gedenküberlieferung" konzentrieren sich entweder auf ein bestimmtes Lebensbuch oder auf eine bestimmte Personengruppe in einem oder mehreren *Libri vitae*: *Eva-Maria Butz*: „Herrschergedenken als Spiegel von Konsens und Kooperation. Zur politischen Einordnung von Herrschereinträgen in den frühmittelalterlichen *Libri memoriales*" (305–328), *Maximilian Diesenberger*: „Könige und Herzöge im Salzburger Verbrüderungsbuch um 800" (329–341), *Herwig Wolfram*: „Die *Libri vitae* von Salzburg und Cividale und das Bayerische Ostland (799–907)" (343–377), *Andreas Bihrer*: „Angelsächsische Könige in der kontinentalen Memorialüberlieferung" (379–402).

Unter der abschließenden Kategorie IV „Sprachwissenschaftliche Forschungen zu frühmittelalterlichen *Libri vitae*" folgen zwei Aufsätze: *Wolfgang Haubrichs*: „Romanische und bairische Personennamen im Salzburger Verbrüderungsbuch" (405–439), *John Insley*: „The Old English and Scandinavian Personal Names of the Durham *Liber vitae* to 1200" (441–452).

Ein „Namensregister", ein „Ortsregister" und ein „Register der Handschriften liturgisch-memorialen Inhalts" runden die Publikation ab.

Im Blick auf die gesamte Publikation seien die Beiträge von Rudolf Schieffer und Joachim Wollasch wegen ihres grundlegenden Charakters nochmals hervorgehoben: Während Schieffer mit entwicklungs- und institutionengeschichtlichen Perspektiven all die Institutionen und Einzelforscher vorstellt, die bis jetzt an der Erforschung der *Libri vitae* beteiligt waren, um so die netzwerkartigen forschungsgeschichtlichen Verbindungen heraus zu konturieren, ordnet Wollasch die *Libri vitae* in das große Spektrum an Formen und Inhalten mittelalterlicher *memoria* ein.

Zwar sind grundlegende Editions- und Handschriftenkenntnisse für das Tiefenverständnis der weiteren Beiträge des Sammelbandes hilfreich; nichtsdestoweniger lernt auch der Nicht-Spezialist aus diesen Aufsätzen, wie im Frühmittelalter die jeweilige Klostergemeinschaft den Horizont ihres Gebetsgedenkens ausgestaltet hat. Erstrangig empfohlen sei der Aufsatz von Dieter Geuenich zum Reichenauer Verbrüderungsbuch, zumal der Mediävist es in Form und Inhalt mit namhaften Exemplaren anderer zeitgenössischer Gemeinschaften vergleicht. Mit umfänglichem Kartenmaterial veranschaulicht er die regional weit ausgreifende Welt der Reichenauer Gedenkbeziehungen. Ähnlich aussagekräftig wirkt der bestens illustrierte Beitrag von Alfons Zettler zum St. Galler Gelübdebuch, wenn er u. a. herausarbeitet, wie spätere Mönche ein Gelübdebuch „rekonstruierten", um auf diese Weise die Zeit ihres Gründerabtes umso unmittelbarer in ihrer eigenen Gegenwart zu aktualisieren.

Es sei nicht verschwiegen, dass der Sammelband einen redaktionell stellenweise etwas nachlässigen und uneinheitlichen Eindruck macht: Manche Beiträge verzichten auf eine Ausgangsfrage und eine knappe Zusammenfassung (z. B. der Beitrag von Meta Niederkorn-Bruck), andere kommen ohne Zwischenüberschriften aus (z. B. der Beitrag von Jens Lieven auf 30 S. ohne ein einziges Zwischenkap.). Die Titel-Überschriften mancher Beiträge wirken wenig prägnant (z. B. fehlt im Beitrag von Niederkorn-Bruck der Ortsbezug [Salzburg], obwohl alle anderen Aufsätze der Kategorie II den jeweiligen Ortsbezug in der Überschrift aufweisen). Wenige (zudem sehr ausführlich daherkommende) Aufsätze resümieren nichts als seit Jahrzehnten bekannte, aber eben für das Gesamtpanorama des Bandes dennoch notwendige Forschungsergebnisse (z. B. der Beitrag von Franz-Josef Jakobi). Vor diesem Hintergrund fragt man sich als Leser, warum nicht alle Beiträge so prägnant formuliert, luzide strukturiert und sogar noch mit einer Desideratenliste weiterer Forschungsaufgaben versehen sind wie beispielsweise der zeit- und raumüberspannende *Libri vitae*-Beitrag von Herwig Wolfram!

Kurzum: Der u. a. mit 32 Farbtafeln aufwändig gestaltete Sammelband lässt sich als perspektivreich angelegter Forschungsüberblick zu den frühmittelalterlichen *Libri vitae* charakterisieren. Umso mehr empfiehlt sich die Lektüre für Angehörige aller theologischen Disziplinen, die sich mit der Erforschung des irdisch-himmlischen Gedenkens und den damit verbundenen Austauschbeziehungen befassen.

Essen Hubertus Lutterbach

Willershausen, Andreas: **Die Päpste von Avignon und der Hundertjährige Krieg**. Spätmittelalterliche Diplomatie und kuriale Verhandlungsnormen (1337–1378). – Berlin: De Gruyter 2014. 474 S., geb. € 99,80 ISBN: 978–3–05–006336–2

Päpste als Vermittler in Konflikten und Initiatoren von Friedensverhandlungen: Diese Rolle kennzeichnet nicht nur das Wirken der römischen Bischöfe im 20. und 21. Jh., sondern begegnet bereits in der Frühen Neuzeit und im Mittelalter. Die vorliegende Augsburger Diss. von Andreas Willershausen, fast 500 S. umfassend, behandelt einige eng gefasste Aspekte aus dieser Geschichte. Der Vf. wendet sich dem sog. Hundertjährigen Krieg zwischen England und Frankreich zu und begrenzt seine Untersuchung auf die Zeitspanne vom Ausbruch der militärischen Auseinandersetzungen (1337) bis zum Tod Gregors XI. (1378). Diese zeitliche Wahl erscheint als sehr sinnvoll, weil das danach ausbrechende Große Abendländische Schisma zu zwei, später sogar zu drei Obedienzen (die Römische, die Avignoneser, die Pisaner) führte und eine neue Epoche einleitete.

Im Mittelpunkt der fein gegliederten und anmerkungsreichen Diss. stehen konkrete Vermittlungen der Päpste und der Kurie in diesem Zeitraum, die schrittweise zu einem dauerhaften Friedensschluss zwischen der englischen und französischen Monarchie führen sollten. Dementsprechend sind Mittel und Argumente päpstlicher Friedensdiplomatie, die konkreten Interaktionen von Mittlern und Kriegsparteien sowie die Verhandlungsorte Gegenstand der Untersuchung, die auf eine Reihe von instruktiven Beiträgen zur Thematik im Spätmittelalter, u. a. von Werner Maleczek, Heribert Müller und Jean Gaudemet, zurückgreifen kann. Das gewählte methodische Instrumentarium knüpft an klassische Forschungsansätze wie z. B. aus der Diplomatie- und Rechtsgeschichte an und erweitert sie um moderne Zugänge aus der jüngeren Konflikt- und Ritualforschung, wobei die Beiträge des Münsteraner Mediävisten Gerd Althoff am ausgiebigsten zitiert und rezipiert werden. Der Vf. macht überdies Anleihen bei der modernen Soziologie und den Kommunikationswissenschaften.

Nach den Skizzierungen des Forschungsstandes und der Quellenlage setzt die Darstellung mit Benedikt XII. (1334–1342) und seinem Pontifikat ein, um die *viae pacis* zu beleuchten (in den Zeugnissen mit Bezug auf Jes 59,8 und Lk 1,79). Die Darlegungen, strukturell-systematisch und chronologisch verzahnt, stützen sich auf serielle vatikanische Registerüberlieferungen, Quellenbestände von Königtum und Hof in England und Frankreich, Chroniken und andere Zeugnisse, auch aus weiteren Ländern Europas. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Orts- und Sachregister beschließen die Publikation.

Indem systematisierende Überblicke wie bspw. zum päpstlichen Residenzort Avignon (mit Papstpalast, Kurie bzw. Hof und Stadt) als „Milieu politischer Entscheidungen" (124ff) vorgestellt und mit beispielhaften ereignisbezogenen Analysen wie der des „Ersten Friedensgipfels" 1344/45 in der Rhonestadt verbunden werden, gelingen dem Vf. tiefere Einsichten in die vielfältigen Problemlagen und Herausforderungen päpstlicher Friedensvermittlung, in Informationsaustausch und Kommunikationsstruktur der beteiligten Protagonisten sowie in Vorbereitung und Ablauf der Verhandlungen. Die Akteure des päpstlichen Gesandtschaftswesens bedürfen einer differenzierten Terminologie, wie hier in der Diss. ein weiteres Mal recht deutlich wird (vgl. u. a. 349ff). Prosopographische Skizzen wirken erhellend, eine gilt bspw. dem Kardinal Gui de Boulogne († 1373). Näher werden u. a. der Waffenstillstandsvertrag von Calais (1347) und der Vertrag von Brétigny (1360) sowie die Verhandlungen im flandrischen Brügge untersucht, die in den 70er-Jahren des 14. Jh.s geführt wurden und vom Vf. als „Dezentralisierung der päpstlichen Friedensvermittlung" gewertet werden (271ff).

In diesem Zusammenhang erwartet sich der Leser etwas mehr vom „topographischen Überblick der Verhandlungen in Brügge" (vgl. 296–299). Nur wenige Sätze beziehen sich hier auf *ecclesiam sancti Donaciani Brugensis* (vgl. 298), auf das 1799 fast gänzlich zerstörte Kollegiatsstift, wo die Delegationen aus England und Frankreich untergebracht waren und der Friedensgipfel stattfand. Ein Stadtplan des spätmittelalterlichen Brügge, Abbildungen des baulichen Ensembles nordöstlich des Marktes und des Kollegiatsstiftes wären dienlich gewesen (wie zuvor schon zu Avignon oder anderen Verhandlungsorten). Gemäß dem Verzeichnis auf S. 413 ist dem gesamten Band bedauerlicherweise nur eine einzige (!) Abbildung beigegeben, allerdings hier ohne Seitenverweis. Diese Abbildung, eine genealogische (!) Tafel zur strittigen französischen Thronfolge des Jahres 1328, findet sich auf S. 100. Die Diss. hätte durch entsprechende Abbildungen zur Topographie der einzelnen Verhandlungsorte nicht nur an Anschaulichkeit, sondern auch an Prägnanz gewonnen.

Letztlich waren alle Bemühungen der Avignoneser Päpste um Frieden zwischen den Königen von England und Frankreich nicht von Erfolg gekrönt. Was bislang schon Einzelstudien nahelegten, ist nun – auf einer breiteren Grundlage – bestätigt worden. Päpstliche Friedensappelle verhallten ungehört, Waffenstillstände und partielle Friedensübereinkommen waren allenfalls kurzfristig wirksam; zu weit lagen die politischen Positionen der englischen und französischen Monarchie auseinander. Doch fanden Päpste mit ihren Vermittlungsversuchen immerhin mehr Beachtung und Anerkennung als weltliche Herren und Mächte, und so mögen die Hoffnungen jener, trotz aller realpolitischen Widrigkeiten zu reüssieren, nicht gänzlich unbegründet gewesen sein, zumal in den Anfangsjahren eines Pontifikats.

Eines der Ergebnisse der Diss. lautet: „Hinsichtlich der Methodik der Konfliktbeilegung, der Verhandlungstechnik und selbst den prinzipiellen, liturgisierten Formen der Vertragsratifikation konnten nur wenige Unterschiede zu Formen weltlicher Konfliktbeilegung festgestellt werden." (401) Dieses verdient es, hier herausgestellt zu werden.

Paris Andreas Sohn

Celary, Ireneusz: **Krieg und Nachkriegszeit in den Tagebüchern von Josef Knossalla (1878–1951)**. Pfarrer von Radzionkau, hg. v. Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte. – Münster: Aschendorff 2015. 144 S. (Arbeiten zur Schlesischen Kirchengeschichte, 24), kt € 19,80 ISBN: 978–3–402–10182–7

Das vorliegende Werk des Kattowitzer Theologen Ireneusz Celary ist 2015 in der wissenschaftlichen Reihe *Arbeiten zur Schlesischen Kirchengeschichte* als Band 24 erschienen. Das Thema wurde im Rahmen der Ausschreibung des Kardinal Bertram-Stipendiums 2012 vom Institut für Ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte Regensburg mit dem Kattowitzer Theologen C. zum ersten Mal an einen polnischen Stipendiaten vergeben. Seine zweijährigen Forschungen zum Thema wurden von zwei deutschen Wissenschaftlern und einem Kattowitzer Kirchenhistoriker beratend begleitet. Dem Werk liegt deshalb eine deutsch-polnische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der schlesischen Kirchengeschichte zugrunde. Es umfasst 144 S. mit einem deutsch-polnischen Orts- und Personenregister.

Dem Werk liegen neben der Pfarrchronik von Radziankau Recherchen in Dokumenten in kirchlichen und staatlichen Archiven zugrunde, so z. B. dem Archiv der Erzdiözese Kattowitz, dem Archiv der Erzdiözese Breslau, dem Archiv der Diözese Oppeln oder dem Staatsarchiv Kattowitz. Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil (17–45) besteht aus einer Biographie des Pfarrers Josef Knossalla, der zweite Teil (46–78) behandelt K.s Ausführungen in der Chronik zum politischen Umfeld und im dritten Teil (79–117) geht der Vf. auf die chronische Darstellung der kirchlich-seelsorglichen Situation in der Diözese Kattowitz während des Zweiten Weltkrieges ein.

Die Pfarrchronik von St. Adalbert in Radzionkau wurde vom jeweiligen Pfarrer geführt, was seit 1922 die Aufgabe K.s war. Seit 1942 ist jedoch festzustellen, dass er die Pfarrchronik mehr in Form von persönlich-privaten Tagebüchern führte (12f). Die Chronik zeigt so neben den Informationen zum Leben der Pfarrgemeinde auch die Sicht eines Geistlichen von den dramatischen politischen Ereignissen in der Diözese Kattowitz im polnischen Staat 1939, unter dem Nationalsozialismus 1939–1945 und in der Nachkriegszeit 1945–1946. Aufgrund dieser brisanten politischen Konstellation Oberschlesiens in dem skizzierten Zeitraum ist die Unterscheidung von Angaben in einer Pfarrchronik ein gewinnbringendes Unterfangen zur Erforschung des Zusammenspiels von Politik, Kirche, Glaube und Religion im Alltag der Menschen.

Im ersten Teil liefert C. anhand von Sekundärliteratur und neueren Quellen grundlegende biographische Angaben zur Person K. s. K. wurde 1878 in der Nähe von Oppeln geboren, studierte Katholische Theologie an der Univ. Breslau und erhielt 1904 durch den Breslauer Kardinal Georg Kopp die Priesterweihe. Von 1904 bis 1911 war er Kaplan in der Pfarrei St. Adalbert Radzionkau, einer kleinen Stadt nördlich

des oberschlesischen Industriegebiets. 1922 wurde er schließlich Pfarrer in Radzionkau. K. hatte sich nach der Teilung Oberschlesiens 1922 für den Dienst im neuen polnischen Teil Oberschlesiens entschieden, der 1925 zur Diözese Kattowitz erhoben wurde und politisch die polnische Woiwodschaft Schlesien bildete (17f). Während der politisch problematischen Zwischenkriegszeit 1922 bis 1939 musste der gebürtige Oberschlesier K. hinsichtlich des Zusammenlebens zwischen den verbliebenen Deutschen und den Polen sowohl im weltlichen als auch im seelsorgerischen Bereich oft erfahren, dass er „in den Augen vieler Deutscher ein Pole und in den Augen vieler Polen ein Deutscher" sei. So sah er sich Angriffen sowohl polnischer als auch deutscher nationalistisch gesinnter Gruppen ausgesetzt, wobei ein neutrales Handeln kaum mehr möglich war (37f). Während des Zweiten Weltkrieges blieb K. in seiner Pfarrei, ebenso nach dem Einmarsch der Roten Armee. 1946 wurde er schließlich aus Polen ausgesiedelt und kam nach Altena (Westdeutschland), wo er 1951 verstarb (40–42).

Im zweiten Teil stellt C. schließlich die Aufzeichnungen K.s zu den politischen Ereignissen zwischen 1939 und 1946 vor. Er berichtet von der Besetzung der Stadt Radzionkau durch deutsche Truppen (46f) und, dass die Polen auf eine Verteidigung Oberschlesiens selbst noch Ende August 1939 gar nicht ausreichend vorbereitet waren (51). Schon im ersten Kriegsjahr erzählt die Chronik von massenhaften Verhaftungen von Gemeindemitgliedern durch die deutschen Behörden, später von der Einführung der Deutschen Volksliste, von Hinrichtungen in der Stadt und von Beschlagnahmungen privaten Eigentums durch die NS-Treuhand (54–61). K. war bereits 1940 der Ansicht, dass es aufgrund der Hitler'schen Expansionspolitik unweigerlich zum Krieg mit der Sowjetunion kommen müsse. In der Chronik finden sich Angaben K.s über den Kriegs- und Frontverlauf, über die er auch seine Gemeindemitglieder regelmäßig informierte (62f). Die Eroberung Oberschlesiens durch die Rote Armee im Winter 1944/1945 schildert K. sehr detailliert (67), ebenso die Verbrechen von einzelnen Angehörigen der Roten Armee an der zivilen Bevölkerung (69f). Wichtige Ereignisse unter der neuen kommunistischen Verwaltung im ersten Nachkriegsjahr werden ebenfalls von K. benannt (72–74). Viele Vorgänge über die Vertreibung der Oberschlesier, die nach K. ohne Rücksicht auf das oberschlesische Volkstum, ganz gleich ob deutsch oder polnisch, von den kommunistischen Behörden durchgeführt wurde, finden sich ebenfalls in den Angaben der Chronik von 1946 (75–78).

Im dritten Teil der Arbeit beschäftigt sich C. mit K.s Aufzeichnungen über die Situation der Katholischen Kirche, der Diözese Kattowitz und seiner Pfarrei. Über die gesamten Kriegsjahre hinweg zeichnete K. in der Chronik die Namen verfolgter, verhafteter und getöteter Priester aus der Diözese Kattowitz auf, von denen er erfuhr und die er kannte (82f). Die Frage um das Verbot der deutschen Gottesdienste im Sommer 1939 und das Verbot der polnischen Gottesdienste unter den Nationalsozialisten sind bei K. ein wichtiges Thema (89f). Auch von der Seelsorge von Zwangsarbeitern verschiedener Nationalitäten in einigen Kattowitzer Pfarreien berichtete der Chronist (93f). Weiterhin konzentrierte er sich auf die Dokumentation verschiedenster antikirchlicher Handlungen des NS-Staates, z. B. das Verbot des Religionsunterrichtes an Schulen (104f), die Abschaffung von religiösen Feiertagen (107f) oder die massenhaften Beschlagnahmungen kirchlichen Eigentums (111f). Ebenfalls dokumentierte K. die im Krieg verursachten Schäden an der St. Adalbert-Kirche und materielle Verluste nach dem Einmarsch der Roten Armee (116f). Dem dritten Teil der Arbeit fügt der Vf. noch ein zusammenfassendes Schlusswort an.

Das Thema der Arbeit, sich näher mit einem geistlichen Chronisten und dessen Dokumentation der Krieges- und Nachkriegszeit in einer politisch so brisanten Umgebung wie Oberschlesien zu beschäftigen, ist ein Zugewinn für die Kirchengeschichte hinsichtlich der Darstellung des alltäglichen gemeindlichen Lebens in dieser Zeit. C. bezeichnet dies als die Dokumentation „des Schicksals der kleinen Leute" (118). Auch wenn der Vf. die Aufzeichnungen K.s in einem einzigen Werk allein nicht in gänzlicher Tiefe vorstellen oder interpretieren kann, gelingt es ihm analytisch geschickt, die Schwerpunkte von K.s Aufzeichnungen in Teil 2 und Teil 3 in verschiedene Sach- und Themenfelder aufzuschlüsseln. Dadurch erhält der Leser die gesamte inhaltliche Breite an Informationen, die K. in seiner Zeit als relevant erachtete, in die Pfarrchronik aufzunehmen. Auch wenn K. nur ein einzelner Chronist in einer Pfarrei war, der die Pfarrchronik stets nach seinem eigenen Standpunkt entwickeln konnte, steht die Pfarrchronik immer in einem direkten Kontext zu den politischen und kirchlichen Ereignissen einer ganzen Epoche, die C. als eine „schlimme Zeit" bezeichnet (121f). Der Vf. hat in seinem Vorwort (10) betont, er wolle mit seiner Arbeit über den Chronisten K. „Licht in das Dunkel seiner Zeit" bringen. Das ist ihm in Bezug auf die schlesische Kirchengeschichte mit diesem Priester und seiner Pfarrchronik gut gelungen.

Frankfurt a. M. Maik Schmerbauch

Jaspert, Bernd: **Kirchengeschichte verstehen.** Evangelische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts in Deutschland. – Nordhausen: Bautz 2015. 518 S., brosch. € 50,00 ISBN: 978–3–95948–069–7

In einer aufschlussreichen Studie *Zur historiographischen Funktion von Apg 12* hat Knut Backhaus die These vertreten, das besagte Acta-Kapitel stehe für „[d]ie Erfindung der Kirchengeschichte" (K. Backhaus: „Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 103 [2012], 157–176). Mit der „endgültige[n] Transformation der binnenjüdischen Verkündigung in der Ekklesia aus den Völkern" sei eine „entscheidende Zäsur der urchristlichen Geschichte" (a. a. O., 158) und der Anfang der Geschichte der Kirche aus Juden und Heiden bezeichnet, sodass man sagen könne, Lukas schreibe „[z]ur ‚Halbzeit' der Apg" (a. a. O., 171) „das erste Kapitel der Kirchengeschichte" (a. a. O., 176). Wie immer man die Backhaus'sche These einer lukanischen Erfindung der Kirchengeschichtshistoriographie in Apg 12 exegetisch zu beurteilen hat: Wer – und sei es auch nur anfänglich – wissen will, was Kirchengeschichte ist, muss einen Begriff von Kirche und Geschichte sowie von dem Verhältnis haben, das zwischen den beiden Bestandteilen des Kompositums waltet, und er muss sich zugleich Rechenschaft über die Beziehung geben, in welcher der jeweilige Historiograph oder die jeweiligen Historiographen zu den kirchengeschichtlichen Themen stehen, die sie behandeln. Daraus wird rasch die Erkenntnis erwachsen, dass eine Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung nötig ist, um Kirchengeschichte zu verstehen.

Der evangelische Theologe Bernd Jaspert, der akademisch v. a. durch Studien zum Mönchtum im Allgemeinen und zur *Regula Benedicti* im Besonderen sowie als Hg. des Briefwechsels von Rudolf Bultmann – dem er in Studienzeiten als Adlatus diente – und Karl Barth bekannt geworden ist, versucht zum Verständnis der Kirchengeschichte durch insgesamt 115 Porträts von evangelischen Kirchenhistorikern und einigen Kirchenhistorikerinnen (Fairy von Lilienfeld, Ingetraut Ludolphy, Luise Abramowski, Leonore Siegele-Wenschkewitz) beizutragen, „die im 20. Jahrhundert in Deutschland gewirkt haben und inzwischen gestorben sind" (9): „Noch lebende Kirchenhistoriker(innen) [...] werden nicht porträtiert." (ebd.) Dargeboten werden mehr oder minder knappe Beiträge zu Biographie und Werkgeschichte der überwiegend im Hochschulbereich tätig gewesenen Gelehrten in chronologischer Reihenfolge beginnend mit Karl Sell (1845–1914), der Kirchengeschichte vorzugsweise als Frömmigkeitsgeschichte betrieb, und endend mit dem früh verstorbenen Maronschüler Jörg Haustein (1957–2004), dessen Beitrag zur kirchengeschichtlichen Methodik nach Ansicht des Vf.s im Wesentlichen darin bestanden hat, „dass er für die Zeit der Reformation und des neueren Katholizismus ebenso wie für die Ökumene im 20. Jahrhundert gezeigt hat, wie ergiebig die Quellen in ihren Aussagen sind, wenn sie mit einem bestimmten erkenntnisleitenden Interesse auf kirchen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Zusammenhänge hin befragt werden und wenn der Kirchenhistoriker beziehungsweise die Kirchenhistorikerin bereit ist, disziplinenübergreifend zu arbeiten, also auch die Erkenntnisse der Geschichts- und Sozialwissenschaften in seine/ihre Überlegungen einzubeziehen" (429f). Falsch ist diese Bemerkung zu Haustein gewiss nicht, aber doch in einer Weise unspezifisch, die signifikant ist für das Darstellungs- und Argumentationsverfahren in J.s gesamtem Werk.

Was die Festlegung des Zeitrahmens der Darstellung betrifft, so sind nach J.s Auskunft die Jahre „des hauptsächlichen Wirkens des Betreffenden maßgeblich" (9), wenngleich manche der Dargestellten, wie J. einräumt, „auch schon wichtige Werke im 19. bzw. auch noch im 21. Jahrhundert" (ebd.) vorgelegt hätten. Dass die Kriterien der getroffenen Auswahl nur bedingt eindeutig sind, gibt der Vf. bei der Verfahrungsbegründung unvermeidbarer Ausschlüsse selbst zu erkennen. Ein Mann wie Joachim Staedtke bleibt, obwohl er sich „immer wieder auf dem Gebiet der Kirchengeschichte hervorgetan hatte" (ebd.), unberücksichtigt, weil er sich „nicht nur mit der Kirchengeschichte, sondern mit dem gesamten Gebiet der Theologie beschäftigte" (ebd.). Karl Dienst hinwiederum „hätte allein schon wegen seiner zahlreichen kirchenhistorischen Veröffentlichungen eine Erwähnung in diesem Buch verdient" (10); er wurde aber in Praktischer Theologie promoviert, „gehörte also nicht im engeren Sinn zu den deutschen evan-

gelischen Kirchenhistorikern des 20. Jahrhunderts" (ebd.). Auf der Strecke bleibt ferner Erika Dinkler-von Schubert: „Trotz zahlreicher nützlicher Arbeiten, die sie zur Kirchengeschichte vorgelegt hat, war sie Kunsthistorikerin und nicht Kirchenhistorikerin." (ebd.) Auch Gerhard Wehr – von den vorweg zu „Hobby-Kirchenhistorikern" (vgl. 9) Erklärten ganz zu schweigen – bleibt unerwähnt, obzwar er nach Urteil J.s eigentlich „eine Erwähnung verdient gehabt" (ebd.) hätte: „Aber der strenge Maßstab, hier nur professionelle Kirchenhistoriker beziehungsweise mit einer kirchengeschichtlichen Arbeit promovierte Theologen und Theologinnen zu berücksichtigen, verbot seine Nennung." (11) Eine Auswahl zu treffen ist nötig und legitim, keine Frage! Zu prüfen ist allerdings die Präzision der Kriterien der getroffenen Auswahl und deren Begründung sowie die Frage, ob der Vf. in seinem vorgelegten Werk selbst strengen Professionalitätsmaßstäben gerecht geworden ist.

J.s Kompendium ist kein Werk professioneller Kirchengeschichtsschreibung – sein Beitrag zum Verständnis der Kirchengeschichte und ihrer Historiographie ist damit notwendig beschränkt. Doch einzelne Artikel enthalten durchaus wichtige Informationen und erfüllen gelegentlich lexikalische Funktionen. Auch dass einige vergleichsweise unbekannte oder in Vergessenheit geratene Namen der kirchenhistorischen Disziplin in Erinnerung gebracht werden, ist vorbehaltlos zu begrüßen. Eigentliche Forschungs- und gedankliche Erschließungsarbeit wurde indes weder diesbezüglich noch gar in Bezug auf diejenigen betrieben, die als die Großen der Zunft zu gelten haben. Wer erste Orientierung sucht, bekommt sie von J. ansatzweise und in einigen Artikeln vergleichsweise detailliert geliefert. Einige Passagen hingegen lassen den Leser eher ratlos zurück. So erfährt man, um nur ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel zu geben, von dem, wie es heißt, Tübinger Ratzingerverbündeten Ulrich Wickert (1927–2009) nicht nur, dass er sich „von einem der historisch-kritisch arbeitenden, für die an den Theologischen Fakultäten in Deutschland betriebene wissenschaftliche Theologie aufgeschlossenen zu einem konservativen, [...] die Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium' unterstützenden Theologen entwickelt" (346) hat, sondern auch, dass er „intensiv mit der katholischen Marien- und Heiligenverehrung" (ebd.) befasst war, um in beiden „einen Weg zu Christus" (ebd.) zu finden. Wie immer man Wickerts Wege bzw. Abwege beurteilen mag: Bis hierhin sind sie von J. jedenfalls halbwegs verständlich beschrieben. Doch was will uns ein Satz wie der unmittelbar folgende sagen: „Vor allem fand er [sc. Wickert] in ihnen [sc. Marien- und Heiligenverehrung] eine Möglichkeit, die Kirche jenseits des Kreuzes Christi so zu erneuern, wie sie es heute braucht, und eine im Protestantismus in Vergessenheit geratene Dimension der Kirche so zu erschließen, dass die Ganzheit und die ökumenische Einheit der Kirche wieder in den Blick tritt." (ebd.) Kryptische und unverständliche Aussagen wie diese tragen zum Verständnis der Kirchengeschichte und ihrer Methodik eher wenig bei. Auch die „Ergebnisse und Aussichten" (431–434) bieten einige bemerkenswerte Aspekte, aber ohne die für Theoriebildung nötige Begriffsschärfe und systematische Gedankenklarheit.

Eher nebenbei erinnert J. gegen Schluss seiner Arbeit an die „bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts in der evangelischen Theologie in Deutschland intensiv geführte Debatte über das Wesen und Ziel der Kirchengeschichtsschreibung und entsprechend über die kirchengeschichtliche Methodik" (432), um fortzufahren: sie „ebbte zum Jahrhundertausgang allmählich ab" (ebd.). Man wird nicht sagen können, dass J.s Buch der eingetretenen Ebbe ein Ende bereitet hat. Einen entwickelten Begriff von Kirche, Geschichte, Kirchengeschichte und kirchengeschichtlicher Historiographie erhält man in ihm nicht: der Untertitel des Werkes mag hingehen; die hohen Erwartungen, die der Titel erweckt, bleiben jedoch weitgehend unerfüllt.

München Gunther Wenz

Philosophie

Kant-Lexikon. Band 1: a priori/a posteriori – Gymnastik; Band 2: Habitus – Rührung; Band 3: Sache – Zyniker, Zynismus, hg. v. Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin. – Göttingen: De Gruyter 2015. (XIV; X; X) 2880 S., geb. € 349,00 ISBN: 978-3-11-017259-1

Die Aufgabe, ein *Kant-Lexikon* (nachfolgend: K-L) zu erstellen, ist die Sache „von Gelehrten für Gelehrte" und solche, die sich gelehrt mit Immanuel Kant befassen. Ein Lexikon macht „philosophisches" Denken (z.B. Kants „kritische", theoretisch und praktisch fundierte „Metaphysik") „philodox". „Philosophie" ist dem Wort nach „Liebe der Weisheit", nicht „Besitz der Wahrheit" (vgl. dazu *Logik* A 24 = *Akademie-Ausgabe* [AA] 9,24): Lexika jedoch haben Lehrbuchcharakter, verlangen also „Lehren" (*Dogmata*), obwohl Philosophierende wissen, dass sie, was sie „schwarz auf weiß" besitzen, nicht „getrost nach Hause tragen" können. Ein Lexikon zu Kant, den Karl Jaspers neben Platon und Augustinus zu den „fortzeugenden Gründern des Philosophierens" zählt, ist mit Vorsicht zu gebrauchen, da Lexika zwar der Arbeit an „philosophischen" Werken dienen, aber nicht „die Wahrheit" in „Scheunen der Wissenschaft" einfahren können. Vf. von Lexikonartikeln, Beiträgen zur Philosophiegeschichte (und von Rezensionen) sind also pflichtgemäß „Doxographen" mit einem natürlichen Hang zur „Philodoxie".

Kant selbst hat wie der platonische Sokrates um das „Wissen des Nichtwissens als dem höchsten philosophischen Wissen" gewusst, sich (wie vordem Augustinus) als „cor inquietum" bekannt (*Confessiones* 1,1) und in einer Vorlesung explizit erklärt (AA 27, 1402): „das Gemüth ist also immer unruhig". Der Beginn der *Vorrede* zur ersten Auflage des ersten kritischen Hauptwerks nennt den Hintergrund für diese *Unruhe unseres Gemüts* (*KrV* A VII):

> „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft."

Das höchste erreichbare „Wissen" erblickt Kant wie Platon im *Wissen des Nichtwissens vom höchsten Ziel unserer Suche*, „jenseits der Seiendheit" (*Politeia* 509b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); es tritt also in einer Form auf, die nicht dogmatisch fixierbar ist. Der undogmatische Charakter des Resultats befördert den Wunsch, die kritische Philosophie zu überwinden, was alsbald im „Deutschen Idealismus" versucht wurde, aber auch im „Positivismus" und im „Atheismus" (z.B. von Nietzsche). Auch deshalb erfolgte die *Wendung zur Metaphysik in der Kantinterpretation* erst spät (im 20. Jh.; die dazugehörigen Arbeiten von Gerhard Funke sind im K-L nicht erwähnt; jedenfalls nicht in der „Bibliographie", die insgesamt wenig vorbildlich ist).

Die „Bibliographie" (Band 3, 2769–2880) hat zudem den für ein Lexikon untypischen Mangel, dass sie die „weiterführende Literatur" der Artikel der beiden ersten Bände nicht verzeichnet. Dies ist ein Gravamen, das eine Neuauflage oder wenigstens ein alsbald nachzureichendes Ergänzungsheft des K-L nötig macht. Das K-L bietet gleichwohl eine Fülle fundierter Artikel zu Werken und Begriffen Kants, auch zu Personen, die mit Kant in Verbindung standen. Wie es geschehen konnte, dass in der „Bibliographie" die in Band 1 und 2 genannte weiterführende Literatur nicht erwähnt ist, bleibt ebenso ein Rätsel wie die Tatsache, dass nicht das Siglenverzeichnis der *Kant-Studien* (K-St) zugrunde gelegt wurde (über dessen Gestalt der Rez. 2004 eine zur Einigung führende Korrespondenz mit der Redaktion der K-St geführt hatte). Deshalb werden hier weiterhin die Siglen bevorzugt, die 2004 mit den K-St vereinbart worden waren. Die Unvollständigkeit des Verzeichnisses der „weiterführenden Literatur" kontrastiert überdies mit dem dreimaligen Abdruck des Siglenverzeichnisses. Das neue K-L ist gleichwohl ein Herkuleswerk, für dessen Besorgung den Hg.n zu danken ist (nicht missen möchte man dennoch das aus vordigitaler Zeit stammende, handliche *Kant-Lexikon* von Rudolf Eisler, Wien 1916; Berlin ^{2}1930, das mit zahlreichen Nachdrucken Standard für das Kant-Studium war).

Dem neuen K-L mögen Besprechungen aus unterschiedlichen Perspektiven gewidmet werden, wobei die Frageziele, die man Kant jeweils zuspricht, hoffentlich eine reflektierte Rolle spielen. Der Rez. nimmt an, dass Kants *theoretische* Philosophie als „kritische Grundlegung der Metaphysik" im sokratischen Geiste Platons zu verstehen ist, dass Kants *praktische* Philosophie wie die des Aristoteles um „Tugend und Glückseligkeit" kreist und seine *Religionsphilosophie* mit dem Bild der „concentrischen Kreise" (*RGV* B XXIIf = AA 6,12) von Motiven lebt, die schon Augustinus bewegten (*De vera religione* 8: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem"). Maßgeblich sind Kants drei bzw. vier Fragen (*KrV* B 833; *Logik* A 25 = AA 9,25) – oder die zwei bzw. drei „Cardinalsätze", an denen er sich orientierte (*KrV* B XXX und *KrV* B 769; vgl. *KrV* B 826f; dazu Augustins *Soliloquia* 1,7: „A. deum et animam scire cupio. R. nihilne plus? A. nihil").

Vor diesem Hintergrund werden ausgewählte Beiträge des neuen K-L näher ins Auge gefasst, die enge Beziehungen zum Kern der Philosophie Kants haben und diesen neuzeitlichen Autor als großen Denker der abendländisch-christlichen Tradition zeigen, die sich zur Zeit aus inneren und äußeren Gründen in einer Krise befindet und der Besinnung auf das ursprüngliche Denken bedarf, das die große Tradition

der (abendländischen) „Philosophie" vergegenwärtigt. Zunächst wird hier ein Blick auf einige im Lexikon vorliegende „Artikel zu Personennamen" geworfen, die offenbar keine Vollständigkeit beanspruchen, aber trotz dieses Zugeständnisses einige Besonderheiten aufweisen, die beim Rez.en Erstaunen hervorrufen. Zu wünschen wäre zudem ein Inhaltsverzeichnis zu den drei voluminösen Bänden, das die zeitraubende (zuweilen auch erfolglose) Suche nach Personen und Sachthemen erleichtern bzw. ersparen könnte.

Bemerkungen zu ausgewählten Artikeln über behandelte Personen:

Gravierend sind folgende Fehlanzeigen: 1. Zu *Anselm von Canterbury*. Die elektronische Ausgabe *Kant im Kontext III*, Berlin ^{2}2009 weist eine Fülle von Belegstellen in Kants Vorlesungen aus. 2. Zu *Christoph Friedrich Ammon*; dazu Reinhard Brandt: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*. Kants „Streit der Fakultäten". Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede", Berlin 2003, 68f. Brandt erwähnt Ammons Briefe an Kant (Briefe Kants an Ammon sind nicht erhalten; vgl. aber AA 12,16, wo Ammon für Kants Antwort als „ein unschäzbares Geschenk" dankt); vgl. Kants Bitte an Stäudlin (1. Juli 1798; AA 12,248): „Herr *D.* u. *Prof. Ammon* bitte gelegentlich für seine mir zugeschickte Abhandlung meinen größten Dank abzustatten." Statt dieses wichtigen Ammon wird aber *Christian Friedrich Ammon* erwähnt (55), obwohl Kants Verbindung zu diesem nebulös und vernachlässigbar bleibt.

Angeregt von solchen Schwächen seien die Personenbeiträge mit Anfangsbuchstaben A und B genannt: Ammon, Christian Friedrich (55); Anaxagoras (89f); Aristoteles (160–162); Augustinus, Aurelius (193f; ohne Literaturangaben); Beattie, James (220); Beccaria, Cesare (220f); Beck, Jacob Sigismund (221f); Beloselsky [Belozerskaya], Alexander [Alexandrovitch] Fürst von (245f); Bendavid, Lazarus (246); Bergk, Johann Adam (254); Bering, Johannes (254); Berkeley, George (255–257); Bernoulli, Daniel (258); Bernoulli, Jakob (258); Bernoulli, Johann (I.) (258f); Bernoulli, Johann (III.) (259); Bilfinger, Georg Bernhard (296); Blumenbach, Johann Friedrich (299); Bock, Friedrich Samuel (300); Boerhave, Hermann (302); Boleyn, Anna (302f); Bonnet, Charles de (303); Borowski, Ludwig Ernst von (303f); Boscovich, Roger Joseph (304f); Buffon, George Louis Leclerc Graf von (313); Burke, Edmund (314f); Büsching, Anton Friedrich (315).

Genauer vorgestellt seien die Artikel zu Aristoteles, Augustinus, Aurelius und Maternus Reuss.

„Aristoteles" (160–163; *Gerhard Seel*): Der Vf. betont logische und ontologische Fragen; auch die „Tugendlehre" wird erwähnt, aber kaum bedacht. Unbedingtheit der Geltung des moralischen Gesetzes, die Kants Tugendlehre kennzeichnet, lehrt indessen auch Aristoteles; und auf die Vereinigung von „Tugend und Glückseligkeit" zielt das Denken Kants gleichfalls. Überdies erschöpfen sich die Abschnitte zur „Logik" und „Kategorienlehre" (nicht unberechtigt) fast nur in der Betonung von Schwächen der Aristoteles-Kenntnis Kants. Zu zitieren wäre allerdings der klärende Hinweis im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*: *Metaphysik. II. Aristoteles* (Band 5, 1188), wo Theo Kobusch treffend auf eine starke Seite von Kants Aristoteles-Deutung verweist (*Metaphysik-Vorlesung 1770–1775*; *Teilstücke Heinze*; AA 28,174). Kant sagt:

„[W]as den Namen der Metaphysik anbetrifft, so ist nicht zu glauben, dass derselbe von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft selbst passt; denn da φύσις die Natur heisst, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heisst diejenige Wissenschaft, so auf sie folgt, Metaphysik (von μετά trans, und physica). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam ausser dem Gebiete der Physik, jenseit derselben liegt."

Manche Facetten von Kants Aristoteles-Deutung sind gewiss irrig und überholt; Beckmessereien waren aber schon immer unnütz. Vielleicht hat Kant den Geist der alten Philosophie in vielem doch tiefer erfasst als manche seiner mit historischen Informationen besser ausgestatteten Leser.

„Augustinus, Aurelius" (193f; *Karin Michel/Red.*): Der Artikel nennt keine Forschungsliteratur (zu nennen wäre der Beitrag von Norbert Fischer: „Kant, Immanuel", in: *The Oxford Guide to the Historical to the Historical Reception of Augustine*, hg. v. Karla Pollmann, Oxford 2013, 1255–1257), mit einer Auflistung der „explicit references" und der Darstellung der „relation of inner motives". Gleichwohl traut sich das K-L hier apodiktische Urteile zu (194).

In der Bestimmung des formalen und apriorischen Charakters der Zeit geht Kant jedoch in seiner Definition deutlich über die augustinische Zeitauffassung hinaus, sofern er die Bestimmung dessen, was die Zeit der Sache nach ist, nicht aus den empirischen Gegebenheiten der inneren Wahrnehmung ableitet, sondern diese vielmehr als allgemeine und formale Voraussetzung erkennt.

Der Artikel insinuiert, Augustinus habe in der Zeitabhandlung von *Confessiones XI*, deren literarische Gattung überdies zu beachten wäre, eine Aufgabe ähnlich wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* bearbeitet. Die Literaturhinweise (ohne bibliographische Angaben) sind zudem rudimentär. Solche Engführungen meidet jedoch *Violetta L. Waibel*: „Zeit"; vgl. 2704–2707.

„Reuss, Maternus" (1966; *Bianca Patricia Pick*): Der Artikel lebt vom Nachdruck eines Buchs aus dem Jahr 1803 (Nachdruck 1965); unbeachtet bleibt die aktuelle Forschungssituation, dargestellt durch Clemens Schwaiger: „Matern Reuß (1751–1798). Kants Apostel im aufgeklärten Franken", in: *Kant und der Katholizismus*. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg 2005, 222–233.

Ausgewählte Artikel zu Zentralthemen Kants:

Gemäß dem Interesse des Rez.en (und vielleicht der Leserschaft der ThRv) werden hier folgende Beiträge ins Auge gefasst: „Autonomie"; „Bibel"; „Gnade"; „Heil"; „Heiligkeit"; „Imperativ, kategorischer"; „Metaphysik". Auf einige weitere Artikel wird am Ende summarisch verwiesen.

„Autonomie" (200–203; *Oliver Sensen*): Obwohl Kant die „Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit" bestimmt (*GMS* BA 87), verknüpft er sie mit der „Unterwerfung unter ein Gesetz" und legt das Gesetz auch „als Gebot" aus (*KpV* A 143), am Ende zunehmend im Sinne der „Religion", der „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (vgl. *KpV* A 233). Kant sagt in der Religionsschrift (*RGV* B 6): „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll."

Der Vf. unterteilt die philosophische Funktion in vier Abschnitte: 1. Selbst-Gesetzgebung, 2. Oberstes Prinzip der Moral, 3. Freiheit, 4. Grund der Würde; zuletzt betrachtet er die „Entwicklung von Kants Position". Er übergeht explizite Hinweise Kants zu theologischen Konnotationen (201; immerhin nennt er *MSR* AB 28f zum „Willen eines höchsten Gesetzgebers"); „empirische Theorien" und „rationaltheologische Gebote", die auf *Gefühlen* gründen, weist er zurück und nennt als Kriterium einer Maxime, „daß sie zum allgemeinen Gesetz dienen könnte" (202). Wie die bloße Verallgemeinerbarkeit von Maximen deren Moralität begründen könnte, bleibt unklar; mit Recht nennt der Vf. „heilige Wesen", deren Tun nichts mit *Sollen* zu tun hat (203). Unbeachtet bleibt Kants These zum *Grund* „des obersten praktischen Princips" und die Formulierung des obersten praktischen Prinzips (*GMS* BA 66). Der Vf. widerspricht mit Kant der These, „daß es Gott bedürfe, um das Gesetz verbindlich zu machen", übersieht aber, dass der kategorische Imperativ mit dem Dasein von Personen auftritt, die als Zwecke an sich zu achten die Vernunft gebietet, wodurch sich der Übergang zu *Gott* (dem Urheber von „Zwecken an sich selbst") und *Religion* öffnet. Denn der Imperativ, der aus der „Autonomie" des „Willens" folgt, ist auf das Dasein des Subjekts und Anderer als Zweck an sich bezogen – und auf den Schöpfer (*GMS* BA 66).

„Bibel" (291f; *Claus-Dieter Osthövener*): zusätzlich zu diesem sachgemäßen Artikel zu erwähnen wäre Aloysius Winter: „Kann man Kants Philosophie ‚christlich' nennen?"; besonders „Wie der Philosoph die Bibel liest", in: *Kant und der Katholizismus*. Stationen einer wechselhaften Geschichte, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg 2005 (besonders 42–46). Am Ende zitiert der Vf. Kants Wort aus den „Vorarbeiten zu *SF*" (AA 23, 451): „So lange Aufklärung in der Welt bleibt wird nie ein für das Volk in Sachen der Religion schicklichers und kräftiges Buch angetroffen werden."

„Gnade" (885f; *Christian Weidemann*): Der Vf. beginnt mit der Definition (*RGV* B 100 Fn): „der Rathschluß aber eines Oberen zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heißt Gnade". Kant urteile rechtsphilosophisch wie religionsphilosophisch „äußerst restriktiv", lasse aber Platz für Glauben an *Gnade* (*RGV* B 297; *KpV* A 230); vgl. *Die Gnadenlehre als „salto mortale" der Vernunft?* Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant, hg. v. Norbert Fischer, Freiburg 2012.

„Heil" (1013; *Bernd Dörflinger*): Der Vf. bezieht „Heil" zuerst auf die immanente „Erfüllung menschlicher Zwecke", danach auf die Zwecke „nach dem Tode". „Heil für die Menschen" gebe es nur „in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung" (*RGV* B 115). Dadurch wird „Heil" mit Recht auf „Heiligkeit" bezogen. Der Sinn von „Wohl und Heil des Anderen" (*MST* A 122) bleibt ein Desiderat, da „dem Anderen" in Kants Denken eine zentrale Rolle

zukommt, die selten bedacht wird und doch bis zum „Reich Gottes" hin Bedeutung hat.

„Heiligkeit" (1014f; *Claus-Dieter Osthövener*): Der Vf. fängt mit Kernsätzen aus Kants *Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre Pölitz* an (AA 28,1075): „Die Heiligkeit ist die absolute oder unbeschränkte moralische Vollkommenheit des Willens. Ein heiliges Wesen muß nicht von der geringsten Neigung gegen die Moralität afficiret seyn." Zu betonen wäre auch Kants These, dass die „praktische Idee" der „Heiligkeit des Willens" „zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht" (*KpV* A 58). Die Relevanz „der Anderen" für den Weg zur Heiligkeit im „Reich Gottes" kommt nicht zur Sprache. Immerhin erwähnt der Vf., dass „die Heiligkeit" im Christentum vom „Merkmal der Liebenswürdigkeit begleitet werden" kann (1014). Kant sagt (*EaD* A 518):

„Das Christentum hat außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst: nämlich der sittlichen Verfassung, die Er stiftete; denn jene lässt sich nur aus dieser folgern.)"

„Imperativ, kategorischer" (1152–1159; *Dieter Schönecker*): Der Vf. nennt das Problem, das schon Hegel und Scheler zur Kritik des vermeinten „Formalismus in der Ethik" angeregt hatten (1158), Levinas mit Kant aber zu einer Metaphysik und Ethik „aus dem Anpruch des Anderen" führte. Denn nach Levinas ist die Beziehung zum Anderen im Denken Kants schon angelegt (vgl. Emmanuel Levinas: „Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft", in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2004, 179–205). Trotz der erwähnten Neigung lexikalischer Texte zur Doxographie bleibt es ein gravierender Mangel dieses Artikels, dass der Vf. den von Kant genannten „Grund des Prinzips" nicht erwähnt, obwohl er in einschlägiger Literatur betont wurde. Kant sagt (*GMS* BA 66): „Der Grund dieses Princips ist: *die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst.*" Nach Kant folgt aus diesem Grund allein noch kein kategorischer Imperativ, sondern erst in Verbindung mit der Tatsache, dass „auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt", sein eignes Dasein *als Zweck an sich selbst* vorstellt. Erst von diesem Grund her gewinnt der „kategorische Imperativ" die allgemeine moralische Geltung, und *nicht* durch die auffällige formale Ähnlichkeit mit dem Nichtwiderspruchsprinzip. Kant sagt zur Frage, wodurch der kategorische Imperativ ein *objektives Prinzip* werde (ebd.):

„So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können."

Sofern Kants Philosophie vom „Primat der praktischen Vernunft" lebt und zur „metaphysischen Naturanlage" der menschlichen Vernunft führt, hat das Defizit in der Erklärung des „kategorischen Imperativs" weitreichende schädliche Folgen für die Darstellung der Philosophie Kants.

„Metaphysik" (1530–1540; *Manfred Baum*): Der Vf. beginnt mit dem trefflichen Hinweis aus Kants *Metaphysik-Vorlesung 1770–1775*, den Gerhard Seel im Artikel zu *Aristoteles* übersehen hatte. Als „vornehmster Zweck dieser Wissenschaft" werden mit Recht die „Erkenntniß eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt" mit dem Bindeglied der „Freiheit" genannt (1530), womit Kant den Weg zur philosophischen Theologie und Religion bahnt, den er danach beschritten hat. Der erhellende Beitrag enthält zwei Teile: *Vorgeschichte und historischer Kontext* (1530–1532) und *Philosophische Funktion* (1532–1540); mit den Unterpunkten: 1. Kants Verhältnis zur Metaphysik (1532); 2. Metaphysik als Naturanlage und als Wissenschaft (1532f); 3. Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis (1533); 4. Metaphysik und Philosophie (1533f); 5. Definition der kritischen Metaphysik (1534f); 6. Einteilung der kritischen Metaphysik (1535–1537); 7. Die praktisch-dogmatische Metaphysik (1537–1540). – Manfred Baums Text ist insgesamt eine glänzende Einführung in das Zentrum von Kants undogmatischer kritischer Philosophie.

Erwähnt seien zusätzlich die weiteren Beiträge zu Themen der „Metaphysik" von *Manfred Baum* „Metaphysik, allgemeine / spezielle" (1540f); „Metaphysik der Natur" (1541f); „Metaphysik, Quellen der" (1645) und von anderen Vf.n, die für alle, die Kant als „Metaphysiker" sehen, das Zentrum des K-L markieren (zu Fragen der „Metaphysik" insgesamt 1530–1568); ungenannt bleiben in der allgemeinen „Bibliographie" (2785–2880) zwei zum Thema gehörende Bände: 1. *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik.* Einführung in die „Kritik der reinen Vernunft", hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2010; 2. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, hg. v. Norbert Fischer / Maximilian Forschner, Freiburg u. a. 2010 (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte, 10).

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien abschließend noch einige beachtenswerte Beiträge zu wesentlichen Themen von Kants Philosophie wenigstens genannt, nämlich: „Postulate der reinen praktischen Vernunft" (*Sebastian Gardner*, 1814–1821), „Reich Gottes" (*Bernd Dörflinger*, 1936f); „Vernunft" (*Axel Hutter*, 2485–2490); „Vernunftglaube" (*Maximilian Forschner*, 2511–2513).

Das K-L bietet eine für die Kantforschung immer noch neue Offenheit für die dem Denken Kants gemäße Darstellung „metaphysischer" und „religiöser" Fragestellungen, obwohl einigen Beiträgern die genuinen zentralen metaphysisch-religiösen Fragen Kants fremd geblieben zu sein scheinen. Die „Wendung zur metaphysischen Kantinterpretation", deren Notwendigkeit Gerhard Funke schon früh konstatiert hatte, hat immerhin sachgemäße Fortschritte gemacht, auch wenn Kants Beziehung zur großen Tradition weiter zu erforschen bleibt; ob die sachlich bei Kant wirksame Beziehung von „Vernunft- und Offenbarungsreligion" schon denkerisch befriedigend ins Auge gefasst und geklärt ist, wird die Zukunft zu erweisen haben. Kant suchte Orientierung in den Grundfragen der abendländischen Philosophie faktisch zu einer Zeit, für die der Zugang zu einer „vernünftigen" Auslegung der „Heiligen Schrift" durch die Zurückweisung des „mehrfachen Schriftsinnes" erschwert war (Martin Luther wollte die Schrift bekanntlich „simplici sensu" auslegen und beharrte auf dem Weg zum Heil „sola fide", „sola gratia" und „sola scriptura"). Kants Untersuchungen bieten keine dogmatisch endgültigen Resultate, die Kant wohl auch für unsachgemäß gehalten hätte, wenn immer gilt, was er in den Vorlesungen zur Moralphilosophie ausgesprochen hat (AA 27, 1402): „das Gemüth ist also immer unruhig". Trotz des kurzzeitigen Aufflackerns eines lebhaften „katholischen Frühkantianismus" wurde Kant alsbald von katholischer Seite unsachgemäß bekämpft und sogar lehramtlich verurteilt. In dieser Situation bemerkenswert hat Joseph Kardinal Ratzinger (damals Präfekt der Glaubenskongregation) dem Rez.en 2004 brieflich seine Hoffnung mitgeteilt, „daß ein neuer fruchtbarer Kontakt zu Immanuel Kant zustande kommt". Diese Hoffnung wird durch die Tatsache getrübt, das katholische Autoren, die es besser wissen sollten, weiter unsachgemäße Fronten befestigen. Das K-L ist auch als „retractatio" der Hg. Georg Mohr und Marcus Willaschek zu einem früher von ihnen herausgegebenen Buch zu lesen (*Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998), in dem ein Teil der Autoren die metaphysischen Motive der Philosophie Kants zurückdrängt und marginalisiert, obwohl sie nach Kant selbst ins denkerische Zentrum der *Kritik der reinen Vernunft* gehören.

Wiesbaden Norbert Fischer

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Vorlesungen über die Philosophie der Kunst**. Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823, hg. v. Niklas Hebing. – Hamburg: Meiner 2015. 513 S. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke [GW], 28,1), geb. € 328,00 ISBN: 978–3–7873–2698–3

Heinrich Gustav Hotho (1802–1873) war ein Gelehrter von Rang. Er wirkte als Prof. für Ästhetik und Kunstgeschichte sowie als Direktor des Kupferstichkabinetts in seiner Heimatstadt Berlin. Als Autor ist er u. a. durch *Vorstudien für Leben und Kunst* (1835), die in der Tradition der Kunstbekenntnisse Goethes oder Wilhelm Heinrich Wackenroders stehen, eine zweibändige *Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei* (1842f) sowie durch Studien zu Hubert van Eyck und seiner Malerschule (1855ff), zu Albrecht Dürer (1863) und zu zahlreichen anderen Künstlern hervorgetreten. Doch in der Erinnerung der Nachwelt lebt Hotho v. a. als Hg. von Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770–1831) Vorlesungen über die Ästhetik in der sog. Freundesvereinsausgabe von 1832–1845 fort. Seine Edition erschien in drei Bänden in den Jahren 1835, 1837 und 1838; bereits 1842 wurde eine Zweitauflage fällig, die allen Nachdrucken der Hegel'schen „Ästhetik" in Teil- oder Gesamtausgaben zugrunde liegt.

Die Prinzipien der Ausgabe von Hotho sind einleitend offen benannt. Sein Ziel war es, aus Vorlesungsnachschriften von ihm selbst und von anderen Hörern sowie aus Notizen aus Hegels eigener Hand ein einheitliches Systemkonzept zu gestalten und „die verschiedenartigsten oft widerstrebenden Materialien zu einem wo möglich abgerundeten Ganzen" (Werke X/1, VII) zu verschmelzen. Zwar sollte dies

„mit größter Vorsicht und Scheu der Nachbesserung" (ebd.) geschehen; doch vorrangig war für Hotho die redaktionelle Absicht, die vorliegenden Quellenmaterialien zu systematisieren und damit für seinen Teil das enzyklopädische Programm Hegels kunsttheoretisch so zu realisieren, wie der Meister es für die Wissenschaft der Logik und zumindest ansatzweise für die Rechtsphilosophie zu leisten vermocht hatte, nicht aber für die Ästhetik.

War in der Erstauflage der Hegel'schen „Enzyklopädie" von 1817 die Kunst noch der Religion subsumiert worden (vgl. §§ 456–464: „Die Religion der Kunst"), so firmierte sie in den beiden Folgeausgaben von 1827 und 1830 (vgl. §§ 556–563) vor der Religion und der Wissenschaft als ein eigenständiges Thema der Philosophie des absoluten Geistes, die Hegels enzyklopädisches System nach logischem Beginnen und erfolgtem Durchgang durch die Naturphilosophie und die Philosophie des subjektiven und objektiven Geistes beschließt. Monographisch ausgearbeitet und in den Druck gegeben hat Hegel seine Ästhetik nie, wohl aber seit der Heidelberger Zeit wiederholt in Vorlesungen vorgetragen. Erhalten sind Nachschriften allerdings erst aus den Berliner Jahren; zudem müssen Hegels Kolleghefte, über die Hotho im Vorwort seiner Ästhetikausgabe unterrichtet hatte (vgl. Werke X/1, VIIf), mittlerweile bis auf ein Blatt als verschollen gelten.

Von den vier Berliner Ästhetikvorlesungen der Jahre 1820/21, 1823, 1826 und 1828/29 sind in jüngster Zeit Nachschriften bereits ganz oder in Teilen publiziert worden. Textzeugen zu den Kollegien vom WS 1820/21 und SS 1823 liegen nun mit GW 28/1 auch im Rahmen der historisch-kritischen Ausgabe der GW Hegels vor, welche seit 1968 von der Nordrhein-Westfälischen (1968–1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben wird. Die Vorlesung vom WS 1820/21 ist nur einmal belegt, nämlich durch die Nachschrift des aus dem Kurland stammenden Berliner Jurastudenten Wilhelm von Ascheberg. Von der Vorlesung vom SS 1823 sind immerhin zwei Nachschriften bekannt, wobei in GW 28,1 diejenige H. G. Hothos als Leittext fungiert. Genau beschrieben worden sind Charakter und Eigenart der Hothonachschrift des Kollegs vom SS 1823 von Annemarie Gethmann-Siefert, die sie bereits 1998 im zweiten Band der Reihe *G. W. F. Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* im Hamburger Felix Meiner Verlag veröffentlicht hatte; dort finden sich auch detaillierte Ausführungen zur Genese der Ästhetik, zu ihren Quellen sowie zu ihrer ursprünglichen Rezeptionsgeschichte. Marginalien und Notizen, die dem Kollegtext Hothos nachträglich hinzugefügt wurden, sind in GW 28/1 ebenso berücksichtigt wie die Varianten einer Parallelnachschrift Carl Kromayrs, die bisher als verschollen galt.

Für die weiteren Teilbände 2–4 von GW 28 ist die Edition von Kollegnachschriften des SS 1826 und des WS 1828/29 samt editorischem Bericht und Anmerkungen geplant. Liegen auch diese Teile vor, dann wird es möglich sein, die Entwicklung der Ästhetik Hegels über ein Jahrzehnt hin genauestens zu verfolgen und sich einen intensiven Eindruck zu verschaffen von der inneren Bewegtheit seines Denkens, die gerade im Hinblick auf die Künste in bemerkenswerter Weise zutage tritt. Davon konnte die von Hotho kompilierte Edition in der Freundesvereinsausgabe, die bis zur Publikation von Kollegnachschriften die einzige Quelle der Hegel'schen „Ästhetik" war, aufgrund ihres programmatischen Zuschnitts nur bedingt einen Eindruck verschaffen, ohne dass man deshalb die Verdienste des Hg.s leugnen oder ihn gar eines „willkürlichen Besserwissenwollen[s]" (Werke X/1, IX) bezichtigen dürfte; hatte Hotho doch in seinem Vorwort selbst vorbehaltlos eingeräumt, dass Hegel „bei jedem neuen Vortrage seinen Gegenstand tiefer zu durchdringen, philosophisch gründlicher einzutheilen und das Ganze sachgemäßer sich ausbreiten und absondern zu lassen" (Werke X/1, VIII) bestrebt war.

Hegel war nachgerade in kunsttheoretisch-ästhetischer Hinsicht alles andere als ein systembefangener Dogmatiker. Je verlässlichere Kenntnisse von der Entwicklung seiner Ästhetik vorliegen, desto deutlicher treten Recht und Richtigkeit dieser Annahme zutage. Die Hegel'sche Kunstphilosophie erschließt gerade in der Variabilität ihrer Zugriffe eine vielfältige Phänomenfülle, die staunenswert ist. Dies gilt bzgl. der Idee des Kunstschönen und der symbolischen, klassischen und romantischen Kunstformen, aber insbes. im Hinblick auf die Einzelkünste von Architektur, Plastik, Malerei, Musik sowie Dichtkunst; um sich davon zu überzeugen, lese man beispielsweise unter Berücksichtigung verschiedener Textzeugen die Ausführungen zur Selbstaufhebung der Kunst in der Komödie (vgl. dazu das schöne Buch von N. Hebing: *Hegels Ästhetik des Komischen*, Hamburg 2015). Auch auf die missverständnisträchtige These vom Ende der Kunst fällt ein neues Licht, wenn man sie in verschiedenen Überlieferungskontexten in Betracht zieht. Dennoch sollte man sich durch die neu erschlossenen bzw. noch zu erschließenden Zugangsweisen zu Hegels Ästhetik nicht dazu verführen lassen, Phänomen und System gegeneinander auszuspielen. Ein solches Verfahren würde den eigentümlichen Wert und auch die Aktualität der Hegel'schen Ästhetik nicht nur nicht erkennen, sondern verkennen. Liegt doch ihre bleibende Bedeutung v. a. darin, begriffsscharfe Systematik und Phänomenoffenheit in sich zu vereinen, um die vielfältigen Erscheinungen der Kunst nicht gedankenlos Revue passieren zu lassen, sondern gedanklich zu durchdringen und auf einen Begriff zu bringen, welcher von Realität gesättigt ist, statt ihrer in dürftiger Weise zu entbehren. Der Hegelschüler Hotho wusste das; seine Ästhetikedition in der Freundesvereinsausgabe wird daher lesenswert und von Relevanz bleiben, auch wenn ihr authentischer Quellenwert im historisch-kritischen Sinne eingeschränkt ist und text- und entwicklungsgeschichtlicher Korrekturen auf der Basis von Vorlesungsnachschriften bedarf.

München Gunther Wenz

Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, hg. v. Jan-Heiner Tück. – Freiburg: Herder 2015. 269 S., geb. € 19,99 ISBN: 978–3–451–32782–7

„Gewaltverdacht" gegen Gott war dem Rez.en seit früher Kindheit fremd und absurd. Er erinnert sich aus frühkindlicher Zeit an Versuche, ihm die „Trinität" plausibel zu machen (seine Mutter erklärte ihm, dass mit Gott als „Vater", „Sohn" und „Heiliger Geist" nur „ein Gott" gemeint sei). Hätte man Gott mit „Gewalt" in Verbindung gebracht, wäre ihm die Möglichkeit aufrichtigen Glaubens an Gott geraubt gewesen, eben wie Meister Eckhart (jedem Kind verständlich) den Gewaltverdacht gegen Gott ausschließt: „Den gerechten Menschen ist es so ernst mit der Gerechtigkeit, daß, wenn Gott nicht gerecht wäre, sie nicht die Bohne auf Gott achten würden; und sie stehen so fest in der Gerechtigkeit und haben sich so gänzlich ihrer selbst entäußert, daß sie weder die Pein der Hölle noch die Freude des Himmelreiches noch irgend etwas beachten." (*Predigt 6*; Übersetzung Josef Quint) Als Kind schon bedrängte den Rez.en die Wirklichkeit von Leid, Tod, Gewalt und Machtausübung, weil der „Allmächtige" (sozusagen „der liebe Gott") sie nicht verhindert hat. Der vorliegende Band präsentiert die Früchte des Wiener Symposions vom Oktober 2013 zu „Monotheismus unter Gewaltverdacht".

Das Vorwort des Hg.s beginnt (nach Motti von Origenes und Lactantius) mit dem Hinweis: „Täglich erreichen uns Nachrichten über barbarische Gewaltakte im Namen Gottes." (7) Sofern der Rez. „Gerechtigkeit" und „wohlwollende Liebe" obligatorisch als Wesenszüge Gottes annimmt, zöge er mit Eckhart den („postulatorischen") Atheismus jedem Gewaltverdacht gegen Gott vor. Kein noch so glänzender „Gottesbeweis" brächte ihn lauteren Sinnes auf einen anderen Weg. Dem *christlichen Glauben* stimmt er nur zu, sofern er „Gerechtigkeit und Liebe Gottes" im Blick auf die nicht von Gerechtigkeit und Liebe gezeichnete Welt doch eschatologisch als Ziel nennt. Ob es „radikale Strömungen des Islam" oder einer anderen „Offenbarungsreligion" sind: „bloße Macht" kommt als Merkmal der „Wahrheit" nicht in Frage. Die Verheißung von (oder Drohung mit) „72 Jungfrauen im Paradies" zerstört nach Meinung des Rez.en die Glaubwürdigkeit jeder *Religion*.

Im vorliegenden Buch werden über „die bibeltheologische Perspektive" hinaus v. a. „die *historischen Disziplinen*" befragt (8). Wenn die „Differenz zwischen Treue und Abfall, zwischen Freund und Feind [auch im Gottesglauben] eine Sprache der Gewalt" generierte (10; mit Hinweis auf Jan Assmann: *Exodus*), wenn also die von Gott geschaffene Welt in der Art von Studentenverbindungen oder Exklusiv-Clubs geordnet wäre, die dem Muster der „Vorteils-Freundschaft" der in die jeweilige Gesellschaft aufgenommenen „Freunde" folgen (also zum Nachteil der Nichtmitglieder wirken), hätte der Gottesglaube für den Rez.en allen Kredit verloren.

Das Vorwort des Hg.s *Jan-Heiner Tück* gibt einen Überblick über das Buch; die Beiträger und die Titel lauten: *Ludger Schwienhorst-Schönberger*: „Keine Wahrheit ohne Gewalt. Ein Gespräch mit Jan Assmann" (34–54); *Michael Theobald*: „‚Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!' Ex 22,27 (= 28^{LXX}) im Frühjudentum, im Neuen Testament und in der alten Kirche" (55–88); *Thomas Söding*: „Diesseits und jenseits der Gewalt. Der paulinische Monotheismus in der Kritik" (89–123); *Arnold Angenendt*: „Die achsenzeitliche Wende und die christliche Ketzerbekämpfung. Oder die Unterscheidung von Person und Lehre" (124–147); *Hans Schelkshorn*: „Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den ‚Ort' der Religion in der globalen Moderne" (148–177); *Britta Mühl*: „Der kirchliche Heilsexklusivismus als Phänomen der ‚Mosaischen Unterscheidung'. Eine kritische Selbstvergewisserung" (178–211); *Jan-Heiner Tück*:

„Verborgene Menschheitsreligion? Jan Assmannn oder der Preis des Kosmotheismus" (212–245); *Jan Assmann*: „Ambivalenzen und Konflikte des monotheistischen Offenbarungsglaubens" (246–268).

Der Beitrag Jan Assmanns, dessen Thesen Anlass des Symposions waren, wird im Folgenden genauer untersucht. Zu Beginn erklärt Assmann: „Es gibt kein Bekenntnis zur Vielheit, wie es ein Bekenntnis zur Einheit gibt." (246) Diese Annahme hält der Rez. im Blick auf das Zentrum des christlichen Glaubens für ein πρῶτον ψεῦδος. Man muss nicht gleich so weit gehen wie Meister Eckhart, der in der erwähnten Predigt auch das schwer verständliche Wort ausspricht: „Got und ich wir sîn ein." Man kann dazu auch Thomas von Aquin anführen, der zwar nur Jesus Christus als „imago dei" versteht, uns Menschen aber als „ad imaginem" (auf Christus hin) geschaffen (*S. th.* I 93, a. 1c). Damit kommt in die geglaubte Göttlichkeit Gottes *durch die Schöpfung* eine Vielheit, die sich bis ins alltägliche Leben hinein auswirkt, in dem wir Menschen unsere „Würde" und die Würde der „Anderen" *achten sollen* (was nach Kant übrigens der „Grund" des Prinzips ist, das er als „kategorischen Imperativ" denkt). Derart wäre das Bekenntnis zur Schöpfung der Menschen durch Gott im Sinne der Gottebenbildlichkeit (die gründlicher Auslegung bedarf) ein „Bekenntnis zur Vielheit". Dieses christliche „Bekenntnis zur Vielheit" hat nichts mit dem von Assmann favorisierten „Kosmotheismus" zu tun: „Im Kosmotheismus besteht dagegen eine Kontinuität zwischen der Transzendenz des Einen Gottes und der Immanenz seiner innerweltlichen Emanationen und Manifestationen" (249). Folgende These muss gegen Assmann aufgestellt werden: „Der monotheistische Gott ist [durch Schöpfung aus Liebe, in der Gott transzendent bleibt] im ‚Bild Gottes' auch innerweltlich [immanent]." Die „strenge Unterscheidung von Gott und Welt" bleibt so zwar erhalten, aber zu beachten ist der Glaube, dass „Gott uns auf sich hin geschaffen hat" (Augustinus: *conf.* 1,1: „fecisti nos ad te"). Ähnlich betont noch Kant die „uns schon durch die Vernunft versicherte […] Liebe" Gottes „zur Menschheit" (RGV B 193 = AA 6,128f).

Assmann deutet die „strenge Unterscheidung von Gott und Welt", die der Monotheismus zur Folge hat, als „Befreiungsschlag" [des Menschen] „aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in die Mächte dieser Welt" (249). Den „Verzicht auf diese Freiheit" im „Kosmotheismus" wäre Assmann „auf keinen Fall" zu leisten bereit (250). Der Monotheismus, der einer „Offenbarung" des göttlichen Willens bedarf, habe jedoch den „Conflict des Glaubens und Unglaubens" zur Folge. In dieser Aporie zieht Assmann eine kosmotheistische Religion mit einer Geheimnisdimension vor, die „den Erscheinungen den Charakter des Heiligen" verleiht (251). Die Vernünftigkeit des von Assmann als Ideal gepriesenen „Kosmotheismus" bezweifelt der Rez. ebenso wie die Gleichmacherei der drei „Offenbarungsreligionen" unter den Stichworten „Sinai", „Golgotha" und „Mekka" (254). Als Vorzug der „kosmotheistischen Religionen" nennt Assmann (unter Hinweis auf Lessings Ringparabel), dass diese (anders als monotheistische) nicht auf einem „hochemotionalen Liebesbund zwischen Gott und Volk" basieren. Eine Crux liegt in einer vernunftfernen Emotionalität „monotheistischer Offenbarungsreligionen", die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch von „Glauben und Unglauben, Treue und Verrat, Segen und Fluch, Liebe und Zorn" bestimmt sehen. Dabei ist die Vergegenwärtigung des trinitarischen Monotheismus unzureichend durchgeführt. Denn die bildtheologische Anthropologie des Schöpfungsberichts aus Gen 1 ist in der philosophisch inspirierten christlichen Theologie in einer Weise modifiziert und bedacht worden, dass die von Assmann vorgetragene Kritik ihres Fundaments beraubt wird – wozu auch Augustins Gedanke der „ecclesia ab Abel" ins Spiel gebracht werden kann (vgl. *en. Ps.* 128,2).

Insgesamt nicht angemessen ist das Verhältnis von „Vernunftreligion und Offenbarungsglaube" reflektiert, wie es nach Augustinus (vgl. *De vera religione* 8: „sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem") und nach Kant zu denken ist, dessen Philosophie (besonders in der katholischen Theologie; nach hoffnungsvollem Anfängen) durch Diskreditierung, Indizierung und Verunglimpfung bekämpft worden war – was inzwischen zwar von höchster Stelle dementiert ist, aber noch nicht geziemend beachtet wird. Gegen das, was bei Assmann „der ‚harte' Offenbarungsbegriff" heißt (258), gibt es (wie Assmann selbst weiß) eine innerkirchliche Tradition, die keine Verwaschenheit der Glaubensbotschaft zur Folge hat. Der Anspruch der „Katholizität" läuft schon dem Wortsinn nach von vornherein auf die „allgemeine Menschenreligion" zu, für die Assmann (eher zufällig) Moses Mendelssohn als Zeugen nennt. Historischen Urteilen Assmanns (z. B.: „Genau wie Gandhi lebte und wirkte Jesus von Nazareth" [259]) stimmt der Rez. nicht unbesehen zu, ebenso wenig wie er als Kantleser der These zustimmt, „Religion" sei erst „im Horizont von Sinai" mit „Glauben" verbunden (260; dagegen KrV B XXX: „Ich mußt das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen"; „Wissen" war der *Gewalt* schon immer näher als „Glauben"). Im Fazit erklärt Assmann treffend: „Aus diesen Überlegungen geht vor allem eines hervor: daß die Rede vom ‚Monotheismus' und seiner vermuteten Affinität zu Intoleranz und Gewalt viel zu pauschal ist." (267)

Wiesbaden Norbert Fischer

Fundamentaltheologie

Grosse, Sven: **Ich glaube an die Eine Kirche**. Eine ökumenische Ekklesiologie. – Paderborn: Schöningh 2015. 284 S., pb. € 34,90 ISBN: 978–3–506–78297–7

Der Vf. nennt sein Werk *[e]ine ökumenische Ekklesiologie*, berücksichtigt aber nur sehr selektiv und im geringsten Umfang Dokumente ökumenischer Gesprächsprozesse. Lediglich zwei Texte aus der grundlegenden Sammlung *Dokumente wachsender Übereinstimmung* werden erwähnt. An katholischen Autoren werden in etwa ausführlicher nur John Henry Newman, Hans Urs von Balthasar und Joseph Ratzinger besprochen. Orthodoxe Theologen werden ebenso wenig rezipiert wie freikirchliche. Aber auch evangelische Autoren wie Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg oder Eberhart Jüngel finden nur höchst beiläufig Erwähnung. Ausführlicher jedoch arbeitet der Vf. mit den evangelischen Bekenntnisschriften, die nahezu auf jeder Seite zitiert werden, ergänzt um andere „kanonische" Schriften wie die Werke Martin Luthers, die *Institutio Christianae Religionis* Calvins und die *Kirchliche Dogmatik* Karl Barths. Bisweilen finden sich auch Stellen der Vätertheologie.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil (21–126) erfolgt eine „Wesenbestimmung der Kirche", ausgehend von einer originellen Auslegung des Begriffs der „congregatio sanctorum" aus Artikel 7 der *Confessio Augustana*. Diese vermittelt der Vf. mit seiner eigenen Interpretation der Kirche als Sakrament, bei der der Sakramentsbegriff abweichend von *Lumen Gentium* 1 im Anschluss an Hugo von Sankt Viktor als „corporale vel materiale elementum […] continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam" (*De sacramentis* I, 9, 2) bestimmt wird (37f). So kann es für den Vf. naheliegen zu behaupten, die materielle Dimension des Sakraments „Kirche" bestehe in der „ecclesia visibilis". Diese wird nur durch die in ihr wirksame Gnade Gottes zum Zeichen göttlichen Heils, das aber nur für die Gläubigen und im Glauben als solche identifizierbar „ecclesia invisibilis" ist (46f). Kirche und Sakramente werden so wesentlich durch ihre Unsichtbarkeit determiniert. Das kann ja keine ganz sachgerechte Bestimmung sein, wenn doch sowohl die Sakramente als auch die Kirche die Erfahrbarkeit der Gnade Gottes bewirken sollen. Warum argumentiert der Vf. so geradlinig auf die Unsichtbarkeit der sakramental wirkenden Kirche hin?

Die Antwort auf diese Frage findet sich im dritten Teil des Buches: Ungefähr ein Viertel des ganzen Buches (201–256) ist den „Gefährdungen der Kirche" gewidmet. An Gefährdungen nimmt der Vf. „Verweltlichung" (206–228), „Tyrannei" (229–231), „Entzug des Gehorsams" (232–235) und „Spaltungen" (236–256) wahr. Verweltlichung bestimmt der Vf. von der Volkskirche her, bei der der Glaube als Kriterium der Kirchengliedschaft verschwindet (206–212). Unter der Hand muss bei dieser Fundamentalkritik ein Kriterium für die Sichtbarkeit des Glaubens eingeführt werden, weil sich mit einem unsichtbaren Kriterium das Geschäft der Identifizierung von Gefährdungen nicht betreiben lässt. Dieses Kennzeichen zur Identifizierung des wahren Glaubens in seiner Unsichtbarkeit ist die Bindung an den „jenseitigen Gott" (211) und seinen Errettungsruf in Jesus Christus (206).

Wo das Wesen der Kirche so bestimmt wird als definiert durch ihre konstitutive Differenz zur Welt, da nimmt es nicht wunder, dass Teil II des Buches über „[d]as Amt und die Ämter in der Kirche" eine besondere Bedeutung einnimmt (127–200): Irgendwo muss ja in der Welt das außerweltliche Wesen der Kirche *verweltlicht* sein, wenn es denn nicht eine absolut jenseitige Wirklichkeit sein soll. Das Amt wird vom Vf. wesentlich von der (natürlich unsichtbaren!) „Amtsgnade" her bestimmt (127f), die den Amtsträger zur Präsenzgestalt des Jenseitigen im Weltlichen erhebt. Durch sie wird der Amtsträger zum „Gegenüber zur Gemeinde" (128). Dieses „extra nos" „nimmt das ganze Leben des Beauftragten in Beschlag" (154), worin der Vf. gegen Martin Luther eine protestantische Notwendigkeit für die Lehre vom „character indelebilis" erkennt (153ff). So erfreulich diese sinnvolle ökumenische In-

terpretation ist, so befremdlich mutet die Argumentation des Vf.s gegen die Frauenordination an: Weil die Schöpfungsordnung den Mann zum Haupt der Frau bestimmt (1 Kor 11,3), können nur Männer kirchliche Ämter übernehmen; sie als Amtsträger repräsentieren die Überordnung Christi über seine Kirche in Analogie zur Überordnung des Mannes gegenüber der Frau (156–161). Diesem Argument wird man eine gehörige Weltfremdheit zusprechen müssen, impliziert es doch im Grunde für alle menschlichen Institutionen in Analogie zu einem fundamentalistisch hergeleiteten patriarchalen Familienmodell die Widernatürlichkeit der Wahrnehmung von Leitungsfunktionen durch Frauen.

Der Kardinalfehler der gesamten Streitschrift besteht darin, dass der Vf. es sich viel zu leicht macht mit der inhaltlichen Bestimmung der christlichen *fuga saeculi*. Tatsächlich empfinden Christen das Reich Jesu Christi als *nicht von dieser Welt* „ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" (Joh 18,36). Die Evangelien ringen um die Frage, wie denn die Fremdheit Gottes zur Welt dennoch die Welt auf Gott hin verwandeln kann. Dabei mögen kirchliche Strukturen der Fremdheit wie das kirchliche Amt, sicher aber auch die Märtyrer, die Heiligen oder die Asketen eine sakramentale Rolle einnehmen. Aber in Lk 16,8 deutet Jesus wohl selbst an, dass die Trennlinie zwischen der Fremdheit Gottes und dieser Welt der Konkurrenz nicht parallel verläuft zu der Linie, die die kirchlichen Stände trennt. Wenn man so genau sagen könnte, was genau das Weltliche ist, von dem sich Christen abwenden sollen, dann wäre das Programm der Entweltlichung des Christentums ja einfach zu beschreiben. Weil dies aber eben nicht so einfach ist, impliziert die Entweltlichungsforderung immer die Gefahr des Inkarnationsverrates. Entweltlichung im positiven Sinne ist unter diesen Umständen nicht billiger zu haben als durch das genaue Studium der Welt als Grundlage einer gewissenhaften Unterscheidung der Geister.

Insgesamt ist das Buch ein gelehrt auftretendes, durchaus subtil argumentierendes, letztlich aber durch unreflektierte Ressentiments geleitetes Plädoyer, das in seiner Globalität zu bedenkenlos und undifferenziert exkommuniziert und auf diese Weise zu einem hilfreichen Verständnis von Kirche in der Gegenwart nichts Rechtes beiträgt. Was soll denn ein Amtsträger, der sich dem Kirchenbild des Vf.s anschließt, anderes tun, als sich trotzig seiner eigenen verweltlichten Kirche zu verweigern und sich in seiner Andersheit mit seiner Berufung zum „extra nos" der Amtsgnade zufrieden zu geben? Welches Kriterium erhält er denn, um „schlechte Verweltlichung" von guter Jenseitsorientierung im Konkreten zu unterscheiden? Wie hilfreich ist denn in diesem Kontext überhaupt die lokale Jenseitsmetaphorik? So bleibt der Eindruck, dass dieses Buch v. a. ein bestimmtes, milieustabilisiertes amtskirchliches Lebensgefühl mit theologischer Dignität aufzuladen versucht.

Eine Frage erscheint dem Rez.en kaum beantwortbar: Was nur hat den katholischen Schöningh-Verlag veranlasst, eine so engagierte innerprotestantische Streitschrift zu verlegen? Dieses Buch ist in seiner Freikirchlichkeit radikal unkatholisch. Die Vision aber einer durch das Amt alleine schon garantierten Jenseitigkeit der Kirche, abseits von Volkskirche und missionarischer Funktion der Kirche, mag tatsächlich vielleicht für manchen Katholiken verführerisch erscheinen. Auf diese konfessionsübergreifende Allianz amtlicher Jenseitigkeit scheint der Vf. zu setzen, wenn er sein Werk als „ökumenische Ekklesiologie" in einem katholischen Verlag anbietet. Ein mehrfacher Etikettenschwindel ist darin gleichwohl impliziert. Von Ökumene erwarten wir theologisch mit Recht, dass in ihr eine Verständigung der unterschiedlichen christlichen Traditionen gesucht wird. Hier wird stattdessen eine neue Frontziehung quer zu den konfessionellen Grenzen zwischen Katholiken und den Kirchen der Reformation beworben.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Rivera, Mayra: **Poetics of the Flesh**. – Durham: Duke University Press 2015. 216 S., geb. $ 79,95 ISBN: 978–0–8223–5987–6

Die US-amerikanische Theologin Mayra Rivera, Associate Prof. für Latina/o Studies an der Harvard Divinity School, hat mit ihrer Monographie *Poetics of the Flesh* ein inspirierendes Werk vorgelegt, das Pionierarbeit leistet, indem es aktuelle philosophische Theorien zu Körper- und Leiblichkeit produktiv und kreativ für den theologischen Diskurs fruchtbar macht.

R. nimmt mit ihrer „Poetik des Fleisches" eine Relecture des christlichen Inkarnationsglaubens vor und wendet sich dazu explizit dem Begriff „Fleisch" („flesh") zu. Dieser ermögliche, Materialität neu zu deuten – und zwar im Gegensatz zum Begriff „Körper" („body"), der Ganzheit bzw. Einheit suggeriere, während mit dem Begriff „Fleisch" eine unbestimmte und vielfältige Materialität angesprochen sei (2). (Da im Englischen die Unterscheidung zwischen „Körper" und „Leib" sprachlich nicht möglich ist, spricht die Vf.in ausschließlich von „body".) Auf der Grundlage der Erkenntnisse des sog. „new materialism" plädiert R. dafür, Körper- bzw. Fleischlichkeit nicht auf „passive Materialität" zu reduzieren und stattdessen Materialisierungsprozesse in den Blick zu nehmen. Ihre zentrale These lautet, dass es nicht nur darum gehen könne, den Körper *in* der Welt bzw. der Gesellschaft *zu verorten*, sondern dass es vielmehr nötig sei, zu beschreiben, wie der Mensch als körperlicher in seiner Beziehung zur Welt *konstituiert* werde. (10)

Vorweg ist zudem R.s theopoetischer Stil zu erwähnen, den sie in Anlehnung an den karibischen Dichter Derek Walcott als ein Arbeiten mit „geschichtlichen Versatzstücken" und „begrifflichen Bruchstücken" (2) beschreibt, aus denen etwas Neues entstehen könne.

Die Monographie gliedert sich in drei Teile sowie Einleitung und Schluss. R. analysiert (I.) ausgewählte biblische und patristische Quellen. Sie widmet sich (II.) ausführlich der Leibphänomenologie Maurice Merleau-Pontys, ergänzt diese (III.) um die postkoloniale Perspektive Frantz Fanons und formuliert daraus (IV.) eigene Überlegungen zu einer Theologie des Fleisches.

In Teil I (16–54) analysiert R. den Johannesprolog und die paulinische Leib Christi-Metapher sowie die patristischen Schriften Tertullians *De carne Christi* und *De resurrectione carnis*. R. will zeigen, dass die christliche Tradition der Auseinandersetzung mit „Fleisch" ambivalent sei, weil sie sowohl eine wertschätzende Haltung gegenüber menschlicher Körperlichkeit kenne als auch ihre Abwertung als Ort der Sünde. Sie verweist auf die Opposition der Vergeistigung des Leibes (im Sinne des paulinischen *soma* bzw. des lateinischen Begriffs *corpus*) einerseits und der Verkürzung des Fleisches auf das Begehren bzw. das Weibliche (im Sinne des paulinischen *sarx* bzw. des lateinischen Begriffs *caro*) andererseits (18).

Im zweiten Teil (56–110) widmet sich R. ausführlich der Leibphänomenologie Merleau-Pontys. Er scheint der „heimliche Held" ihrer „Poesie des Fleisches" zu sein. Sie bezieht sich insbes. auf sein Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964) und den dort skizzierten Begriff des Fleisches (französisch „chair") als „Element" oder „Gewebe" der Welt und wählt ihn als Ansatzpunkt für eine christliche Inkarnationstheologie. Es gelte den leibphänomenologischen Gedanken der Verleiblichungsprozesse analog auf den Inkarnationsglauben zu übertragen und insofern von „In(ter)karnationsprozessen" („in[ter]carnations" [71]) zu sprechen. R. analysiert den Fleisch-Begriff jedoch auch kritisch, und zwar mithilfe ausgewählter Kritiker/innen des leibphänomenologischen Ansatzes, nämlich Michel Foucault, Jean-Luc Nancy und Luce Irigaray.

Im dritten Teil geht R. ausführlich auf die Kehrseite des „Verleiblichungsdenkens" ein und liest dazu den Essay *Black Skin, White Masks* des postkolonialen Theoretikers Frantz Fanon. Dieser habe den „Blick der anderen", die epistemologisch verankerten Wirkweisen von Rassismus und Sexismus, analysiert (114). Fanon prangere zu Recht die Gefahr des Exotismus an, wie er z. B. in der Négritude-Literatur vertreten werde, verkenne jedoch andererseits das produktive Potenzial des Fleisches.

R. plädiert deshalb für eine komplementäre Lektüre von Merleau-Pontys Leibphänomenologie und Fanons postkolonialer Theorie: Es gelte die habituelle Ausweitung des Leibes in die Umwelt und damit ein „harmonisches" Verhältnis der Intention einer Handlung und ihrer Ausführung um die Beschränkungen des Leibes durch die Umwelt zu ergänzen und so mit Fanon zu bedenken, dass der Körper immer auch zur Projektionsfläche vielfältiger Zuschreibungen werde (116).

Für R. zeigt sich „am" und „im" Fleisch, dass der Mensch über seine Materialität mit der Umwelt und seinen Mitmenschen verbunden, dass er aber auch in schmerzhafter Art und Weise von dieser und diesen abhängig und „gezeichnet" ist (16). R. schließt sich damit der Einschätzung der Vertreter/innen des *material turn* an, die den Gedanken der Performativität auf die Beschreibung von Materialität übertragen (135f).

Für das christliche Inkarnationsdenken folgt für R. daraus, dass Inkarnation nicht als das Aufprägen eines aktiven göttlichen Prinzips auf die „passive fleischliche Masse" missverstanden werden dürfe. Der Gedanke der „Einwohnung" sei grundlegend, um die sich materialisierende Partikularität und Differenz des Menschen zu ergänzen.

R. zieht daraus am Ende den Schluss (153–158), dass das Fleisch nicht zu verdammen oder zu überwinden sei: Gottes Inkarnation gelte nicht einem Individuum, sondern allem Fleischlichen als Grundlage menschlichen Lebens auf Erden. Die Welt sei ein „Labyrinth der Inkarnationen", und die Körper seien insofern nicht nur zueinander different, sondern auch miteinander und mit der nicht-menschlichen Natur verbunden (156).

Die Leistung von R.s „Poesie des Fleisches" besteht darin, bekannte leibphänomenologische Erkenntnisse (Merleau-Ponty) auf konstruktive Weise mit postkolonialer Kritik (Fanon) sowie neuesten Erkenntnissen des *material turn* (Karen Barad) zu verknüpfen.

Problematisch ist, dass R. eingangs keine Begriffsklärungen, z. B. von den für sie so zentralen Begriffen „Fleisch" bzw. „Körper/Leib", vornimmt. Dies ist sicherlich ihrem theopoetischen Stil geschuldet. Doch es wirft die Frage auf, ob R. mit dem Begriff „Fleisch" wirklich einen neuen Aspekt ins Spiel bringt. Es handelt sich hierbei nach Mei-

nung der Rez.in nicht allein um eine Übersetzungsproblematik, sondern auch um eine Ungenauigkeit der Begrifflichkeit: R. spricht zwar durchgängig vom „Fleisch", analysiert diesbezüglich jedoch einmal die paulinische Unterscheidung zwischen *soma* und *sarx* und ein anderes Mal die Ausdrücke Merleau-Pontys „Körperschema" und „Fleisch" („chair").

Ein weiterer Wermutstropfen ist im Blick auf den theologischen Ertrag von R.s Monographie zu formulieren: Am Schluss versäumt R., ihre Deutung von Inkarnation als Fleischwerdung im Kontext bestehender Inkarnationstheologien zu diskutieren. Die von ihr analysierten christlichen Quellen erscheinen somit am Schluss zwar als Stichwortgeber für die Debatte, haben jedoch nichts Eigenes mehr beizutragen. Es wäre interessant, wenn R. ihr Inkarnationsverständnis nochmals an ihre Analysen rückgebunden bzw. daran kritisch überprüft hätte.

Köln Miriam Leidinger

Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten. Ein Experiment, hg. v. Rainer Bucher / Renate Ochsenknecht-Witzsch. – Würzburg: Echter 2015. 295 S., brosch. € 19,90 ISBN: 978-3-429-03880-9

Es kommt eher selten vor, dass ausgerechnet im Format einer akademischen Festschrift, in diesem Fall zu Ehren von Alexius J. Bucher, em. Ordinarius in Eichstätt-Ingolstadt, ein Werk entsteht, das tatsächlich „an der Zeit" ist, also zumindest die richtigen Fragen an eine Theologie stellt, deren Zustand, v. a. was Internationalität, Intradisziplinarität, Drittmittelstärke, kirchliche, wissenschaftliche und gesellschaftliche Anerkennung angeht, desolat genannt werden darf. Den Hg.n dieses Bandes, zugleich Mitinitiatoren des zugrunde liegenden Symposions im Herbst 2014, ist dies gelungen, indem sie weder diagnostisch fragten „Woran leidet die Theologie?" noch therapeutisch „Was hilft der Theologie?", sondern „Was fehlt der (katholischen) Theologie?" (9). Diese zunächst wenig ökumenische erscheinende Eingrenzung erweist sich im Verlauf der Lektüre als ebenso weiterführend wie die titelgebende Frage. Sind doch die „Leerstellen" der katholischen Theologie tatsächlich immer schon und bis heute andere als die der evangelischen.

Während im ersten Hauptteil (I. „Anfragen von außen", 13–44) *Raul Fornet-Betancourt* eher blutleer und rückwärtsgewandt eine nicht näher spezifizierte „Kontextualität" der Theologie einklagt und *Ferdinand Rohrhirsch* resigniert konstatiert, keiner höre der Theologie mehr zu und in Beratungsprozessen (seinem Metier) verkaufe sie ihre Seele, taucht in *Klaus Wiegerlings* Beitrag „Quid est homo? Der Mensch in Zeiten seiner körperlichen Transformation" ein erstes, wenn nicht gar *das* Zentralthema des Bandes auf, das v. a. in den Kap.n II. („Grundsätzliche Selbstanfragen", 47–119) und III. („Exemplarische Leerstellen", 123–251) – in der Regel von Theolog*innen* – durchgeführt wird: Der menschliche *Körper* – bzw. theologisch der *Leib* – als schweigendes Pendant und konstitutiver Austragungsort der Reflexion einer bisher vornehmlich text- und (im nicht viel besseren Fall) bildlastigen theologischen Wissenschaft.

Obwohl Wiegerling klassische phänomenologische Zugänge zum Thema in Sorge um eine drohende biotechnologische Zurichtung des Körpers bereits wieder hinter sich lässt, sei hier stellvertretend für ähnliche Beiträge im Band seine treffende Definition des Potentials zitiert, das der Theologie bis heute „fehlt":

„Der Leib als naturalistisches Kulturstück bzw. als kultiviertes Naturstück kann nicht nur naturwissenschaftlich erklärt werden, sondern muss wie jedes historische Phänomen immer wieder aufs Neue ausgelegt werden. Er ist für uns das zentrale Medium der Welt- und Selbstvermittlung. Wir erfahren uns als besonderes, von der Welt und anderen lebendigen Entitäten geschiedenes Naturstück, das uns über die Sinnesvermögen einen Zugang zur Welt verschafft und uns ein Selbstgefühl gibt. Wir erfahren durch den Leib Widerständigkeiten, die uns die physikalisch fassbare Außenwelt, aber auch den fremden Willen anderer Leiber erfahren lässt." (38)

Die Aufgaben der Theologie (und aktuelle Fehlstellen) werden so sehr schnell deutlich und könnten auch auf andere gesellschaftliche Bereiche als den der synthetischen Biologie ausgedehnt werden: Ein Erinnern an die begrenzte und irdische Existenz des Menschen, die im Ernstfall auch eine der unausweichlichen *passio* sein kann, sowie der Verweis auf ihre irreduzible Ereignishaftigkeit (41ff). *Maria Elisabeth Aigner* verweist, ebenfalls ausgehend vom Fehlen von Erfahrung und Körperlichkeit, auf die Notwendigkeit kommunikativen Handelns, hilfreich, um krankmachende Strukturen auch in den theol. Fak.en zu überwinden, außerdem auf Ambiguitätstoleranz und eine interdisziplinär arbeitende riskante Theologie und pastorale Praxis, „welche Tradition und Existenz kreativ aufeinandertreffen lassen" (52). Ähnlich fordert *Birgit Hoyer* mit Eberhard Jüngel eine Theologie als Life-Science (59), welche einer machbarkeitsversessenen Welt und einer machtverliebten Kirche neu die Macht des leidenden und liebenden Gottes einschreibt, der „nicht ohne den Menschen Gott sein will" (64), betrieben von Menschen, die sich „gewissermaßen selber mit einem Gott aufraffen" (67). Wieder kommt hier eine Körpermetapher ins Spiel, die nämlich der Verletzlichkeit oder Vulnerabilität, mit Hilfe derer das erstarrte Theologietreiben „entsichert" werden soll (71).

Stärker diskurspolitisch geht *Renate Wieser* das Thema an, wenn sie Chancen und Risiken der Aufspaltung der Theologie in Disziplinen beklagt und zugleich deren Ertrag würdigt (76ff). Insgesamt bleibt die Crux, dass „Theologie heute doppelt in Zweifel gezogen [wird]: an der Universität steht sie häufig unter Verdacht der Unwissenschaftlichkeit, in kirchlichen Kreisen gilt sie als zu wenig fromm" (78). In der praktischen Theologie scheinen die Problemlagen aber noch komplexer zu sein, denn hier agiert man/frau eingezwängt zwischen überkomplexen Theoriemodellen aktueller Kulturwissenschaften und einer immer verschwommener werdenden Sachlage beim zu beobachtenden Objekt, dem spätmodernen Menschen, der empirisch kaum mehr greifbar ist, denn: „Die Logik der Praxis [ist logisch] bis zu jenem Punkt, an dem Logischsein nicht mehr praktisch wäre." (84)

Hans-Joachim Sander kommt gleich mit sieben Fehlanzeigen daher und will gemäß Titel erkunden, „wie man der gefährlichen Profession und kritischen Berufung der Theologie ausweichen kann". Ihm fehlt der strikte *Abgesang auf Utopien* (90); im Überfluss fehlt ihm gerade die *Not des Fehlens* (91); es fehlt nicht *Weisheit*, sondern *Wissen* (92); es fehlt die *Autorität* eines Papst Franziskus, der sich einfach in säkularen Fragen klar verortet, anstatt zuerst die Kirche zu reformieren (93); es fehlt an *Urbanität* (94) und an *Säkularität* (95) und schließlich *Relativität*, also ein Ende der von der kirchlichen Hierarchie der Theologie abverlangten Glaubens-Bestätigungs-Diskurse.

Der Beitrag *Michael Rasches* nimmt sich zunächst in einem Band mit so viel Alltags- und Erfahrungsbezogenheit befremdlich aus, will er doch „Möglichkeiten einer hermeneutischen und dekonstruktiven Theologie" ausloten. Doch spätestens wenn er feststellt, dass „die theologische Reflexion der religiösen Erfahrungen [...] nicht möglich [sei] ohne Abstraktion, ohne Vereinheitlichung dessen, was sich plural darbietet" (100), erleuchtet er den Kollegen doch einen blinden Fleck, denn auch der Theologie stellt sich natürlich die von Gadamer unnachahmlich attestierte hermeneutische Grundfrage nach einer Übersetzung zwischen dem „inneren Wort" einer fälschlich angenommenen „reinen Subjektivität" und dem „äußeren Wort" der zwischenmenschlichen – und d.h. auch wissenschaftlichen – Kommunikation (98ff). Also soll Derrida'sche Dekonstruktion (105ff) über eine negative Theologie hinaus fruchtbar gemacht werden – kein ganz neuer Gedanke, verweist doch der Vf. selbst auf die erste deutschsprachige Diss. mit genau dieser Intention – sie erschien vor 20 Jahren.

Ottmar Fuchs trägt leider nur eine Fortsetzung seiner allseits bekannten „Theologie der Klage" unter neuem Titel zu dem Band bei („Ist Gott ein ‚A ...'? Zur Lücke ungeschönter alltagssprachlicher Gotteskritik").

Michael Schüßler will überhaupt kein Ganzes, nur dem nämlich könnte etwas fehlen, stellt also gleich das Projekt des Bandes infrage, wenn er „dekonstruktives Zeitdenken", „Ungewissheitsgewissheit" und die „Bewohnbarkeit" so mancher Leerstelle einklagt (143). Papst Franziskus und Michel Foucault stehen Pate, wenn nun die freimütige Rede – altkirchlich *parrhesia*, die seit der Spätantike von der kontrollierenden Pastoralmacht (Foucault) und heute von der Verführungskraft der Medien konterkariert wird – neu entdeckt werden soll.

Regina Ammicht Quinn legt wieder einen Schwerpunkt auf den (weiblichen) Körper und zwar vor dem Hintergrund des strikten kirchlichen Verbotes eines Schwangerschaftsabbruchs.

„Für die Theologie und Kirche geht es damit um zweierlei: eine kritische Umkehr von Symbolsystemen und das Herstellen von Räumen der Gnade. [...] Der Gott, den Jesus Vater nennt, hat kein Interesse daran, durch die äußerliche Reinheit die Moralität der Menschen zu überwachen." (188f)

Erstaunlicherweise als einzige Vf.in des Bandes spricht *Stefanie Knauß* „das theologische Engagement mit Kultur ([...] als jene menschliche Aktivität, durch die Menschen in ihrer Existenz implizit oder explizit Sinn stiften)" als Leerstelle der Theologie an (193). Vor dem Hintergrund des Konzilsdokumentes *Gaudium et Spes* sieht sie eine zweite Leerstelle in der „Auseinandersetzung mit dem Subjekt in seiner konkreten Situiertheit in einer theologischen Anthropologie, die

Aspekte dieser Situation wie Körper, Geschlecht, Sexualität, Klasse, Ethnie usw. mit einbezieht und ihre abstrakten metaphysischen Konzepte (Sünde, Freiheit usw.) in diese Kontexte hinein übersetzt" (194). Nach an zwei Filmen explizierten Überlegungen über die Darstellung ganzer und fragmentierter Körper kommt Knauß zu weiterführenden Schlussfolgerungen: Die kirchliche Verehrung fragmentierter Körper als Reliquien und des gebrochenen Brotes als Sakrament lege exemplarisch Ressourcen des Dialoges zwischen zeitgenössischer Kultur und Theologie offen, die bei Weitem nicht ausgelotet seien, auf keinen Fall aber im Zuge einer weiter fortschreitenden Selbst-Ghettoisierung von Theologie und Kirche unterbunden werden dürften (203ff).

Überraschend bringt der Band erst gegen Ende eine der beiden Quellen der Offenbarung, *die hl. Schrift* ins Spiel, während die zweite, *die Tradition,* insgesamt merkwürdig unsichtbar bleibt – offenbar wird ihr nach leidigen Erfahrungen mit einem auf das 19. Jh. enggeführten Traditionsbegriff nur mehr wenig zugetraut. *Joachim Kügler* bringt zunächst Geschichte und Methode des Fachs, lässt sich dann aber zu einer scharfen Verhältnisbestimmung von Theologie, Lehramt und *sensus fidelium* hinreißen: „Wenn sie dem biblischen Zeugnis widersprechen und von der Mehrheit des Gottesvolkes ignoriert werden, können [Äußerungen des Lehramtes, J. V.] nicht unfehlbar sein, weil sie allenfalls behaupten, Lehre der Kirche zu sein, es in Wahrheit aber gar nicht sind." (211) Seine Kollegin *Maria Neubrand* fordert die Einrichtung von Bibelschulen, um die bis heute uneingelöste Forderung des Konzils nach Mündigkeit und leichtem „Zugang zur Heiligen Schrift" (DV 22) endlich zu erfüllen und die Verstellung dieses Zugangs durch ihre eigene Disziplin zu überwinden.

„Kirchenrecht ist [...] ein Recht, [...] dessen Inhalt sich [...] aus der Offenbarung [herleitet], und dessen Ziel nicht nur das innerweltliche, sondern auch das geistliche Wohl des Menschen ist. [...] Heilung und Barmherzigkeit steigen zu ausschlaggebenden Gesichtspunkten auf. Kein Wunder also, wenn das Recht der Kirche als Recht der Gnade, des Erbarmens und der unbedingten Versöhnung anzusehen ist [...]." (240f)

Sabine Demel, für eine eigenständige Auslegung des CIC bekannt, macht in ihrem die externen Beiträge des Bandes abschließenden Beitrag noch einmal deutlich, wie anders Recht gesprochen werden könnte, wenn es sich nicht aus dem Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils in ein Ghetto verabschiedet hätte. Dass dies nicht notwendig war, zeigt Demels Beitrag einmal mehr. Ob die aktuelle päpstliche Einforderung von Freiheit, Respekt, Menschlichkeit, Liebe und Barmherzigkeit daran etwas ändert, werden die nächsten Jahre zeigen.

Auch wenn der Sammelband manch Amorphes, teilweise Abseitiges bietet, erfüllt er doch – v. a. in den Beiträgen der Vf.innen – insgesamt die im Titel geweckten Erwartungen. Es entsteht das Bild einer selbstbewussten, der Tradition allerdings und durch sie der hl. Schrift und dem Kirchenrecht partiell entfremdeten praktischen und systematischen Theologie, der, wie dies jüngst auch der em. Bischof von Mainz betont hat, eine Theologie der Leiblichkeit und der an den Leib gebundenen Vollzüge von Solidarität und Freiheit, ja Liebe, dringend fehlt. Dabei wird diese v. a. von französischen Grenzgänger/inne/n zwischen Theologie, Philosophie und Psychoanalyse wie Julia Kristeva, Michel de Certeau oder Jean Luc Marion, um nur die Wichtigsten zu nennen, längst geboten. Doch die Fixierung der Theologie auf den deutschsprachigen philosophisch-theologischen Diskurs, v. a. der nüchternen Doyens Habermas und Rahner, hält an und verhindert die Erschließung v. a. frankophoner Quellen, die beispielsweise dem nach wie vor verkannten Hans-Urs von Balthasar noch selbstverständlich waren.

Frankfurt a. M. Joachim Valentin

Dogmatik

Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik, hg. v. Julia Knop / Magnus Lerch / Bernd J. Claret. – Regensburg: Pustet 2015. 439 S., geb. € 34,95 ISBN: 978-3-7917-2664-9

Die aus Anlass seines 65. Geburtstages zu Ehren von Karl-Heinz Menke vorgelegte Festschrift will die Fruchtbarkeit des theologischen Denkens des Bonner Dogmatikers darstellen und entfalten: Bei M. „wird deutlich, dass es in der Theologie nicht um ein Lehrgebäude geht, sondern um Jesus Christus, der die Wahrheit in Person ist und nur im Glauben erfasst werden kann", so fasst *Friedrich Kardinal Wetter* in seinem Geleitwort den Kern des Denkens M.s zusammen. Thematisch orientieren sich die von Schülern, Kollegen, Weggefährten und Diskurspartnern verfassten Beiträge des vorliegenden Bandes an den Hauptwerken M.s *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* sowie *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus.* Diese Werke spiegeln sich in den beiden Hauptteilen der Festschrift unter den Titeln „Personale Offenbarung" und „Sakramentale Gegenwart" und ihren insgesamt 17 Beiträgen wider, die die theologische Position M.s nachzeichnen und mit ihr auch kritisch ins Gespräch kommen wollen. M. arbeitet heraus, dass die Offenbarung und die stets sakramental vermittelte, bleibende Gegenwart Gottes und sein Handeln in der Welt einen „soteriologische[n] Universalitätsanspruch und epistemologischen Wahrheitsanspruch" bedeuten, die „philosophische Anforderungen an den Dogmatiker mit sich" bringen (12).

Die Hauptteile des vorliegenden Werkes „werden daher propädeutisch eingeleitet" (ebd.): Der erste Teil „Personale Offenbarung" wird von *S. Wendel* mit einer Reflexion über die Möglichkeitsbedingungen moderner Gottesrede eröffnet („Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann" [17–46]). Am Beginn des Teils „Sakramentale Gegenwart" stehen Überlegungen zu den philosophischen Voraussetzungen eines sakramentalen Verständnisses der Wirklichkeit (*B. Irlenborn*: „Repräsentation, Realismus und Antirealismus" [251–276]).

Schon die anspruchsvollen Titel der weiteren Beiträge zeigen, dass das Werk einen eindrücklichen Durchgang durch zentrale, aktuelle und nicht selten kontroverse Themen der Christologie und Gotteslehre darstellt: Der Teil „Personale Offenbarung" bietet: „Karl-Heinz Menkes Trinitätstheologie als ‚Begriff' der Selbst-Offenbarung Gottes" (*M. Schulz*); „Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dogmatisches Kriterium für die Terminologie der Trinitätslehre. Christologische Auswege aus trinitätstheologischen Sackgassen" (*G. Essen*); „Kenosischristologie. Strukturen und Probleme" (*Th. Marschler*); „Jesus als Gott der Sohn? Eine Auseinandersetzung mit der Christologie von Karl-Heinz Menke" (*K. von Stosch*); „Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes. Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpper und Karl Rahner" (*M. Lerch*); „Stellvertretung und Solidarität. Versöhnung und Befreiung. Zur Diskussion soteriologischer Paradigmen" (*J. Knop*), „‚... gestorben für unsere Sünden'. Stellvertretung ohne Sühnetod?" (*H. Verweyen*); „Unversöhnt in alle Ewigkeit? Hartmut Langes Novelle ‚Das Konzert' und die Hoffnung auf Versöhnung" (*J.-H. Tück*).

Im zweiten großen Teil des Werkes „Sakramentale Gegenwart" sind Beiträge vereint, die in einem weiten Sinn das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Handeln, aber auch verschiedene Dimensionen des gelebten Glaubens thematisieren: „Gottes sakramental wirksame Wirklichkeit. Beobachtungen zum Theoriestatus des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses im Theologiekonzept von Karl-Heinz Menke" (*Th. P. Fößel*); „Gottes Wirken in der Welt. Anstöße aus Theologie und Metaphorik" (*S. Pemsel-Maier*); „‚Mitvollzug der Inkarnation'. Zu Karl-Heinz Menkes Option im gegenwärtigen Theodizee-Diskurs und einer der christlichen Theologie inhärenten Gefahr" (*B. J. Claret*); „‚Alleinwirksamkeit Gottes' oder ‚direkte Proportionalität'? Zur ‚Sakramentalität' als möglicher lutherisch-katholischer Grunddifferenz" (*M. Lersch*); „Glaube, der sich bildet. Zur freiheitstheoretischen Begründung religiöser Bildung" (*P. Platzbecker*); „Zeugnis für die Wahrheit. Franz Jägerstätter und die Frage des Gewissens auf dem II. Vatikanischen Konzil" (*M. Scheuer*); „‚Was ich bin, das gebe ich dir'. Anmerkungen zum christlichen Unterschied in der Liebe" (*G. von Lengerke*).

Somit werden in einer Fülle anspruchsvoller Diskurse die Grundthemen der Theologie M.s entfaltet und weitergeführt. Claret arbeitet als „Herzmitte des Denkens" M.s heraus, dass es „darum geht, Gott als unbedingte, [...] als absolute Liebe (Trinität) zu verstehen" (334), die sich in der Inkarnation letztgültig offenbart hat. Die sich hier zeigende Unbedingtheit zeigt mit dem – so Claret – „recht kühn" (337) formulierten Wort M.s, dass „die Wahrheit [...] allein Jesus Christus" (338) ist. Die Erlösung in und durch Christus gipfelt allerdings geschichtlich-konkret erst in der Kirche, die sich so als heilsnotwendig erweist und kommt erst im konkreten „Mitvollzug der Inkarnation" (338, Anm. 83) ans Ziel. Schulz charakterisiert M.s Christologie und Soteriologie als „ausgezeichnet durch ihre begründungstheoretische Tiefe und ihre trinitätstheologische Höhe" (71). Von Stosch sieht „die größte Herausforderung für Menkes Christologie [...] in den Folgerungen seiner Überlegungen für die Trinitätstheologie" (146). Von Stosch interpretiert die Position M.s dahingehend, dass „der innertrinitarische Logos sich in einem eigenen Freiheitsentschluss dazu entschließt, der Mensch Jesu von Nazaret zu sein" (ebd.), was eine „eigene menschliche Freiheit" des Menschen Jesus von Nazaret ausschließen würde (ebd.). Von Stosch nimmt in der Diskussion dieser These kritisch einen Diskurs von G. Essen und M. Striet u. a. über die Freiheit Gottes auf. Er plädiert dabei dafür, „der innertrinitarischen Spekulation eine Grenze zu setzen und ganz im Sinne der Tradition nur die Beziehungswirklichkeit Gottes zu entfalten, nicht aber sein Sein jenseits seiner Relationalität" (149). Im Denken M.s findet er „jedenfalls vielversprechende Ansätze für diesen etwas bescheideneren Weg in der Trinitätstheologie" (ebd.). Als hochaktuell – nicht zuletzt angesichts des nachsynodalen Schreibens *Amoris laetitia* von Papst Franziskus – erweist sich die Reflexion von Scheuer über die existentielle Dimension des Gewissens, die er anhand des Lebens- und Glaubenszeugnisses des von den National-

sozialisten 1943 hingerichteten seligen Franz Jägerstätter entfaltet, wobei er engagiert für „Mut zum Gewissen" (416) plädiert. Scheuer hebt hier zu Recht auch hervor, dass in der „Beurteilung der Freiheit des Menschen, des Gewissens und der Religionsfreiheit [...] der wirkliche Dissens zwischen dem II. Vatikanischen Konzil und der Priesterbruderschaft Pius X." besteht (413).

Wie schon diese wenigen, notgedrungen exemplarisch bleibenden Hinweise zeigen, ist das umfangreiche vorliegende Werk ein sehr anregender Einblick in die „Brennpunkte" aktueller christologischer und kirchlicher Diskussion. Der Band beschränkt sich allerdings – von seiner Funktion als Festschrift her gut nachvollziehbar – auf Vf. aus dem Bereich römisch-katholischer Theologie. So wäre z. B. ein Blick auf die ausgeprägt heilsökonomische Dimension orthodoxer Theologie nicht nur angesichts der aktuellen und schwierigen Diskussion über „Barmherzigkeit" eine hilfreiche Ergänzung der angesprochenen Themen. Insgesamt ist der Band mit seiner Fülle aktueller Diskurse eine wichtige Quelle für einen exemplarischen Überblick über den aktuellen Stand christologischer Forschung und die Vielfalt einander durchaus kontrovers gegenüberstehender theologischer Positionen, die innerhalb der wohltuenden Mannigfaltigkeit der katholischen Theologie sich gegenseitig bereichernd ihren je eigenen Ort haben.

Fulda Gregor Predel

The Oxford Handbook of Christology, hg. v. Francesca Aran Murphy. – Oxford: Oxford University Press 2015. (XVII) 670 S., geb. £ 95,00 ISBN: 978–0–19–964190–1

Ein christologischer Sammelband, der für sich in Anspruch nimmt, „die folgenden Generationen von Theologiestudenten auf zuverlässige Weise zu informieren" (1; Übersetzung: K.-H. M.), lässt aufhorchen. Die Hg.in Francesca Aran Murphy, Dozentin an der Univ. of Notre Dame du Lac (Notre Dame, Indiana) und Vf.in eines Werkes „über die Schönheit Jesu" (*Christ the Form of Beauty*: A Study in Theology and Literature, London 1995), bemerkt in ihrer Einführung (1–5): „Die zugleich glänzend und gründlich geschriebenen Kapitel über den biblisch bezeugten Christus, die geradezu brillanten Beiträge zur patristischen und mittelalterlichen Christologie, die zugleich solide und erfrischend erhellende Erklärung der Reformation, die herausragenden Analysen zur modernen und postmodernen Christologie, die von Esprit und Genialität bestimmte Würdigung der Bildchristologie und die sprachanalytischen Beiträge zur Grammatik der Christologie, all das wird vielen Studenten bei ihrer Examensvorbereitung und beim Abfassen von Hausarbeiten behilflich sein." (1) So viel Selbstlob drängt den Rez.en in die Rolle eines Spielverderbers. Doch „fair play" gibt es in Sport und Wissenschaft nicht ohne das Contra der Kritik.

Von den insgesamt 39 Beiträgen des Sammelbandes widmen sich lediglich sechs der biblischen Grundlegung (Teil I: „The Bible"; 9–102). Das ist kein Zufall. Denn es wird auf jeden Überblick über die Leben-Jesu-Forschung ebenso verzichtet wie auf eine Differenzierung zwischen den Christologien der einzelnen Evangelisten und des Corpus Paulinum.

Der Jesuit *Paul Mankowsky* – Hg. einer Bibel (*Didache Bible*), die durch entsprechende Anmerkungen die Treue des *Katechismus der Katholischen Kirche* zur Heiligen Schrift erklärt – eröffnet den biblischen Teil mit einem Bekenntnis zum Charakter der gesamten Bibel als Wort Gottes („Language, Truth and Logos" [9–20]). Der Dominikaner *Olivier-Thomas Venard* – Dozent für biblische Hermeneutik an der École biblique in Jerusalem – verteidigt die christologische Einheit von AT und NT („Christology from the Old Testament to the New" [21–38]). Er spricht von einem christologischen Bedeutungsplus der atl. Texte selbst und wendet sich gegen die These von der christologischen Vereinnahmung des ursprünglichen Textsinnes durch die Evangelisten. Ohne sich mit den reichlich vorhandenen Gegenargumenten auseinanderzusetzen, behauptet er: „Die Verleiblichung des göttlichen Wortes in der Heiligen Schrift ist nicht weniger konkret als die Inkarnation desselben Wortes in der Person Jesu Christi." (35)

Ein für den Dialog mit dem Judentum bedeutsames Thema greift der aus Polen stammende Exeget *Gregory Glazov* („Jewish Suffering and Christology in Pauline and Recent Papal Thought" [39–54]) auf. Seine Exegese von Röm 9–11 spricht dem Judentum auch nach dem Christusereignis eine universale Bedeutung zu und erklärt das Leiden des auserwählten Volkes als Integral des Leidens Christi.

Drei Bibliker behandeln das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Der in Baltimore lehrende Methodist *Michael J. Gorman* („The Work of Christ in the New Testament" [72–86]) geht der Frage nach, wie strenge Monotheisten zur Bezeichnung Jesu als Kyrios gelangen konnten. Und der in Cambridge beheimatete Bibelwissenschaftler *Markus Bockmuehl* („The Gospels on the Presence of Jesus" [87–104]) widmet sich der Verhältnisbestimmung von Inkarnation und Inspiration. Besonders provokant erscheinen die Thesen des Anglikaners *Richard J. Bauckham* („The Gospels as Testimony to Jesus Christ: A Contemporary View of their Historical Value" [55–71]), da er mit ähnlichen Argumenten wie in Deutschland Klaus Berger für den historiographischen Charakter des Johannesevangeliums plädiert. Er identifiziert den Lieblingsjünger Jesu mit dem Vf. des vierten Evangeliums und erklärt alle kanonischen Evangelien als Zeugnisse von Augenzeugen. Gestützt z. B. auf Papias, vermutet Bauckham, Markus habe die Erinnerungen des Petrus noch zu dessen Lebzeiten aufgeschrieben.

Reichlich unvermittelt folgt auf den biblischen der patristische Teil („Patristic Christology" [103–166]). Denn es fehlt ein Aufsatz zum Problem der Übersetzung biblischer Kategorien in die Sprach- und Denkwelt der griechischen Philosophie. *Khaled Anatolios* – Vf. einer umfangreichen Studie mit dem Titel *Retrieving Nicaea* – fasst die wichtigsten Ergebnisse der um Arius und Apollinaris kreisenden Kontroversen zusammen („Christology in the Fourth Century" [103–120]). Und der russisch-orthodoxe Theologe *Andrew Louth* – bekannt geworden durch seine Arbeiten über Maximus Confessor – bietet einen knapp gefassten Überblick über die postchalkedonische Christologie des Ostens bis zu Johannes von Damaskus („Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene" [139–153]). Als Meisterwerk darf der Vergleich zweier Denkformen bezeichnet werden, den der mit dem Ratzinger-Preis ausgezeichnete Jesuit *Brian E. Daley* unter dem Titel „Antioch and Alexandria" (121–138) verfasst hat. Ähnlich brillant: Die von *Norman Russell* („The Work of Christ in Patristic Theology" [154–166]) gebotene Analyse der Begriffe ἀνακεφαλαίωσις, ἀποκατάστασις, μέθεξις und θείωσις, mit deren Hilfe die griechischen Väter das Erlösungswerk Jesu Christi als heilsnotwendig erklären.

Der dritte Teil des Sammelbandes („Mediaeval Christology" [167–264]) beginnt mit einigen Aufsätzen zur ästhetischen Christologie. In den Christus-Ikonen der Ostkirchen – so zeigt der Dominikaner *Aidan Nichols* („Image Christology in the Age of the Second Council of Nicaea" [169–182]) in seiner Darstellung des v. a. vom Islam evozierten Bilderstreites – begegnet der Gläubige nicht der subjektiven Interpretation eines Künstlers oder Theologen, sondern den Szenen des Lebens Jesu, in denen sich das erlösende Handeln Gottes offenbart hat. Die Christus-Ikonen der Ostkirchen setzen voraus, dass sich die Einzigkeit der Person des Erlösers nicht unter dem Mantel der menschlichen Natur oder der Alltäglichkeit der menschlichen Existenz *verbirgt*, sondern im Gegenteil durch das wahre Menschsein Jesu *offenbart* wird. Hier exakt tut sich ein unüberbrückbarer Graben zwischen dem Jesus des Islam und dem Christusglauben der Kirche auf. In einem Beitrag mit dem Titel „The Islamic Christ" (183–198) erklärt der an der Univ. of Notre Dame du Lac lehrende Islamwissenschaftler *Gabriel Said Reynolds* nicht nur das Jesus-Bild des Koran, sondern auch die Entwicklung dieses Bildes in der Geschichte der Interpretationen des Koran. Während Reynolds einen gut informierenden Überblick vermittelt, enttäuscht der folgende Aufsatz („Seeing double. The Crucified Christ in Western Mediaeval Art" [215–232]) über das Kreuz als Christusbild. Abgesehen davon, dass die anglikanische Literaturwissenschaftlerin *Alison Milbank* kein Wort über die Gründe verliert, die das Kreuz zum Erkennungszeichen der Christen werden ließen, beschränkt sie sich auf ein bloßes Beschreiben ausgewählter Beispiele, ohne den christologischen Hintergrund der von ihr profilierten Typen auszuleuchten.

David S. Hogg – Prof. an der konfessionsübergreifenden Beeson Divinity School (Samford) – fasst auf 15 S. („Christology: The ‚Cur Deus Homo'" [199–214]) sein lesenswertes Buch über Anselm von Canterbury zusammen. Ihm geht es weniger um die Christologie seines Helden als vielmehr um eine sozial- und mentalitätsgeschichtliche Erklärung der Satisfaktionstheorie. Er hinterfragt die Herleitung des Anselm'schen Äquivalenzdenkens aus der germanischen Rechtstradition und entwickelt die These, Anselm habe die Mitte des Christentums gegen Anfragen und Zweifel der Juden und mindestens ebenso der Muslime verteidigt. Hogg vermutet, dass Anselms Gesprächspartner Boso bei der Ausrufung des ersten Kreuzzuges in Clermont anwesend und über Fragen der Muslime an das Christentum gut informiert war.

Im Unterschied zu Hogg vermitteln die Vf. der beiden Abhandlungen zur Christologie des Aquinaten („The Christology of Thomas Aquinas" [233–249]) und zu den Sühne-Christologien des Hoch- und Spätmittelalters („Late Mediaeval Atonement Theologies" [250–264])

solides Überblickswissen. *Joseph Wawrykow* verbindet mit einer Einführung in das Denken des Aquinaten eine theologiegeschichtliche Einordnung der thomanischen Christologie (Betonung der wahren Menschheit Christi bei gleichzeitiger Behaftung mit den Folgeproblemen des sog. Neuchalkedonismus). Und dem in Irland lehrenden Mediävisten *Rik van Nieuwenhove* gelingt ein guter Überblick über die Erklärung der Heilsnotwendigkeit des Leidens Christi bei Thomas, Bonaventura, Duns Scotus, Ockham und Jan van Ruusbroec (über dessen Mystik er 2003 eine viel beachtete Monographie veröffentlicht hat).

Der vierte Teil („Reformation and Christology" [265–344]) des chronologisch gegliederten Sammelbandes vereinigt fünf Aufsätze zur Christologie Luthers und Calvins, zur Christologie des 17. Jh.s und zur vornehmlich deutschsprachigen Christologie nach Lessing und Kant. Um dies gleich vorweg zu sagen: Die Schwäche dieses Teils liegt in der mangelnden geistesgeschichtlichen Einordnung der behandelten Einzelphänomene. Der Beitrag des im Kreis der Luther-Forscher eher unbekannten *Brian Lugioyo* mit dem bezeichnenden Titel „Martin Luther's Eucharist Christology" (267–283) beginnt mit der Feststellung: „Der primäre Ort aller christologischen Reflexion war zu allen Zeiten der Kirche das Gebet. Nie war diese Feststellung wahrer als im 16. Jahrhundert. Die protestantische Reformation war eine christologische Kontroverse am Altar. Unter Protestanten wurde diese Tatsache nicht selten vergessen. Aber für Martin Luther war der Altar der genuine Ort, von dem aus der lebendige Christus seine Kirche immer wieder mit seiner Gegenwart konfrontiert. Luthers Christologie ist durch und durch doxologisch." (267). Man muss nicht gegenteiliger Meinung sein. Aber es stellt sich doch die Frage, ob man ohne ein Wort zu den nominalistischen Lehrern, zur Mystik des Spätmittelalters („Devotio moderna") und zu Phänomenen wie dem der zeitgenössischen Buß- und Ablasspraxis Luthers Christologie charakterisieren kann. Lugioyo leitet alles aus Luthers Darstellung des Messopfers als Opfer der Kirche ab. Hier liegt seiner Meinung nach der Grund für die reformatorische Gegenthese einer exklusiv verstandenen Satisfaktion Christi. Hier auch sieht Lugioyo den Grund für die stark alexandrinisch gefärbte Lehre des Reformators über die Mitteilung bestimmter Idiomata der göttlichen Natur an die menschliche Natur des Erlösers.

Ähnlich einseitig wie Lugioyo argumentiert *Randall C. Zachman* in seinem Beitrag zur Christologie Calvins („The Cristology of John Calvin" [284–296]). Ohne die Wurzeln von Calvins Denkweise geschichtlich und vergleichend zu erklären, bietet der Vf. auf 12 S. eine Zusammenfassung von Schöpfungslehre, Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie. Die Deus-absconditus-Lehre Calvins, die alexandrinische Schlagseite seiner Zwei-Naturen-Lehre und der Voluntarismus seiner Gnadenlehre werden zugunsten eines Punktes relativiert, in dem der Genfer Reformator sich positiv vom Antijudaismus Augustins und Luthers abhebt. Denn weil er Gesetz (Aufdeckung der Sünde) und Evangelium (Offenbarung der Gnade) als Einheit versteht, vermeidet er die These von der Substitution der Torah durch das Evangelium.

Der Kirchenhistoriker *Mark W. Elliot* („Christology in the Seventeenth Century" [297–314]) hat sich der schwierigen Aufgabe unterzogen, auf wenigen Seiten nicht nur die protestantische Christologie der Sozinianer und Arminianer, der frühen Kenotiker und des Pietismus, sondern auch noch die gegenreformatorische Christologie von Bellarmin, Vázquez und Suárez, der Jansenisten und der Bérullianer zu charakterisieren. Als Gemeinsamkeit auf beiden Seiten erscheint ihm die Reduzierung des Menschseins Jesu auf ein bloßes Mittel oder Werkzeug des göttlichen Logos. Während Elliot die deutschsprachige Literatur in außergewöhnlichem Umfang berücksichtigt, trifft das Gegenteil ausgerechnet auf den Beitrag zu, der Kant und Hegel gewidmet ist. Der in Chicago lehrende Sprachanalytiker *Kevin Hector* beschränkt sich in seinem Aufsatz („Christology after Kant" [315–327]) über die nachkantische Christologie auf lexikalische Basis-Informationen über Kant und Hegel, ohne wenigstens an einem Beispiel die Gefährdungen und die Chancen einer den Deutschen Idealismus rezipierenden Christologie zu erklären.

Der nach Meinung des Rez.en beste Beitrag des vierten Teils stammt aus der Feder des in Aberdeen lehrenden Kanadiers *Philip G. Ziegler* („The historical Jesus and Christology from David Friedrich Strauss to Käsemann" [328–344]). Ausgehend von der Frage, warum die Unterscheidung des historischen Jesus vom Christus des Glaubens für jede Christologie konstitutiv ist, erklärt er die v. a. von David Friedrich Strauss, Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch ausgelösten Kontroversen zwischen Martin Kähler und Wilhelm Hermann, zwischen Bultmann und Käsemann. Studenten, die seinen Beitrag lesen, dürften verstanden haben, warum das Thema der Verhältnisbestimmung von historischem Jesus und geglaubtem Christus jedem Neuentwurf aufgetragen ist.

Teil V („Modern and Postmodern Christology" [345–457]) verbindet drei Aufsätze zur jüngeren Kenosis-Christologie und zur Christologie von Schleiermacher, Pannenberg, Bulgakov und Balthasar mit Abhandlungen über die Wechselwirkung von Christologie und Spiritualität (*Raymond Gawronski*); über die kritische Durchleuchtung der christologischen Tradition im Kontext der Gender-Debatte (*Michele M. Schumacher*) und über die Inkulturation des christlichen Glaubens in China (*K.K. Yeo*) und in Afrika (*Diane B. Stinton*).

Die beiden Abhandlungen des als Assistent der Hg.in arbeitenden Nachwuchswissenschaftlers *Troy A. Stefano* („Christology from Lessing to Schleiermacher" [347–361] und „Christology after Schleiermacher: Three Twentieth-Century Christologies" [362–377]) bieten einen problemorientierten Überblick über bedeutende Entwürfe des 20. Jh. s. Der Vf. erklärt die Trinitätslehre als Schlüssel zu jeder Christologie, welche die Spannung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens, zwischen Aszendenz- und Deszendenzchristologie aushält. Leider fehlt in der Abteilung „20. Jahrhundert" ein wenigstens summarischer Aufsatz zur Christologie Karl Barths und zu der Karl Rahners. Diese Fehlanzeige aber kann die ausgezeichnete Qualität der von Stefano gebotenen Analysen nicht schmälern.

Teil VI („Imagining the Son of God in Modernity" [461–518]) gilt der Christusdarstellung in Musik (*Calvin Stapert*), Film (*Robert Barron*), Literatur (*Rowan Williams*) und bildender Kunst (*Lawrence Cunningham*). Der em. Erzbischof von Canterbury leitet seine Literaturanalyse mit einigen Bemerkungen zur narrativen Theologie ein, beantwortet aber nicht die Frage nach der Bedeutung der von ihm analysierten Erzählungen für die Theologie. Doch ein christologisches Handbuch sollte sich nicht darauf beschränken, den Einfluss des christlichen Glaubens auf die Kultur zu dokumentieren oder die Zeitbedingtheit bestimmter Glaubensvorstellungen berühmter Künstler zu untersuchen. Man kann die These vertreten, dass Kulturschaffende da, wo sie ihren Glauben zum Ausdruck bringen oder gar ausdrücklich Bezug nehmen auf den biblisch oder kirchlich bezeugten Christus, zum „locus christologicus" werden. Doch statt diese These zu begründen, bieten die genannten Beiträge kaum mehr als einen bunten Strauß von Jesus-Bezügen oder Jesus-Bildern der Musik (Haydn, Beethoven, Berlioz, Liszt), des Films (Babettes' Feast, The Shawshank Redemption, Gran Torino), der Literatur (Dostojewskij, McCullers, White, Graves, Kazantzakis, Bulgakov, Prescott, Mason) und der bildenden Kunst (Caravaggio, Rubens, Velazquez, de la Tour, Rembrandt, Hunt, Nolde, Chagall, Rouault, Eichenberg, Dalí, Epstein, Spencer, Matisse).

Der siebte und letzte Teil des Sammelbandes („The Grammar of Christology: Christological Norms" [519–648]) erscheint wie das Sammelbecken von Beiträgen, die den Eindruck eines historisierenden oder konfessionellen Relativismus entkräften sollen. Allerdings ist der Titel „Grammatik der Christologie" missverständlich. Denn er nährt die wahrscheinlich abwegige Vermutung, die Hg.in verstehe die christologischen Dogmen im Sinne Wittgensteins als bloße Grammatik eines Sprachspiels.

Die Frage, warum der Aufsatz des in Washington lehrenden Kapuzinerpaters *Thomas Weinandy* („The Doctrinal Significance of the Councils of Nicaea, Ephesus and Chalcedon" [549–567]) über die ersten Konzilien nicht in Teil II, sondern in Teil VII eingeordnet wurde, ist schnell beantwortet. Denn diesem Beitrag geht es nicht um geschichtlich bedingte Hintergründe oder gar um Problemlösungen, sondern ausschließlich um die Definitionen der genannten Konzilien. Nirgendwo wird die Herkunft oder Problematik der griechischen Begriffe ausgeleuchtet. Weinandy erklärt das Attribut ὁμοούσιος (von ihm durchgängig im Akkusativ zitiert), ohne zu erwähnen, dass die Übersetzung mit „gleichen Wesens" ditheistisch und dass die Übersetzung mit „eines Wesens" modalistisch missverstanden werden kann. Und zu dem Problem eines von der Subjektphilosophie veränderten Personbegriffs genügt ihm die Bemerkung: „Nicht selten wird heutzutage gesagt, dass Jesus kein wahrer Mensch sei, wenn er nicht auch menschliche Person sei. Doch dieser Einwand steht in Widerspruch zum Konzil von Chalkedon, das doch ausdrücklich gesagt hat, dass Jesus wahrer Mensch war." (565)

Zwei weitere Aufsätze des Barth-Spezialisten *Kenneth Oakes* („Normative Protestant Christology" [568–581]) und des in Bordeaux beheimateten Dominikaners *Gilbert Narcisse* („What makes a Christology Catholic?" [582–595]) antworten auf die Frage, was eine protestantische und was eine katholische Christologie charakterisiert. Beide sehen in der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche den entscheidenden Unterschied.

Zu den weiteren Abhandlungen des Schlussteils: (a) Der aus Krakau stammende Bonaventura-Spezialist *Robert J. Wozniak* („The Christological Prism: Christology as Methodological Principle" [519–530]) beschreibt die Bindung der Christologie an die Trinitätstheologie als Grundvoraussetzung jeder orthodoxen Christologie. – (b) Der in Cambridge lehrende Neutestamentler *Simon Gathercole* („The Christ of the Canonical Gospels and the Christs of the Apocryphal Gospels" [531–548]) versucht die Frage zu beantworten, was die Christologien der ntl. Evangelien von jenen der Apokryphen unterscheidet. – (c) Der in Bristol lehrende Katholik *Gavin D'Costa* („Christology and World Religions: A Systematic Perspective" [596–610]) unterstreicht die Unvereinbarkeit jeder konzilstreuen Christologie mit der Pluralistischen Religionstheologie. – (d) Der in St. Andrews lehrende Barth-Spezialist *John Webster* („The Place of Christology in Systematic Theology" [611–627]) erklärt die chalkedonische Christologie als die kriterielle Mitte jeder systematischen Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens.

Die von der Hg.in ausgewählten Vf. bieten – von den oben herausgestellten Ausnahmen abgesehen – entweder eine Zusammenfassung ihrer je eigenen Forschung oder eine nicht selten originelle, aber in demselben Maße einseitige Behandlung einzelner Fragestellungen oder Werke. Und das unter der offensichtlichen Vorgabe, in ein für Studenten geschriebenes Handbuch gehörten keine Fußnoten. Wer Zusammenfassungen umfangreicher Werke der beteiligten Vf. sucht, findet in dem hier besprochenen Sammelband die entsprechenden Aufsätze. Aber Studenten, die ihr Examen über Christologie vorbereiten, werden thematisch geordnete Handbücher vorziehen.

Bonn Karl-Heinz Menke

Bruckmann, Florian: **In IHM erkannt: Gott und Mensch**. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesichte Israels. – Paderborn: Schöningh 2014. 358 S. (Studien zu Judentum und Christentum, 28), kt € 39,90 ISBN: 978–3–506–77941–0

Vorliegende Monographie begreift sich als Versuch, Christologie in Kontinuität mit dem Judentum zu explizieren. Damit will sie einem theologischen Antijudaismus entgegenarbeiten, wie er in der Geschichte wirksam und darin für die Shoa mitverantwortlich war. Im Umkreis der Wohlmuthschule gearbeitet, sind ihre hermeneutischen Prämissen durchgängig geprägt vom phänomenologischen Denken eines Emmanuel Levinas: dem antiontologisch Ethischen, der Subjektkonstitution in der unterbrechenden Begegnung durch den (ganz) anderen und der Geheimnishaftigkeit Gottes in Mensch und hl. Schrift. Ergänzt wird dieses Setting durch christologische Zentralperspektiven Karl Rahners: seiner transzendentaltheologisch gefassten Anthropozentrik, dem Gedanken der unhintergehbaren Geheimnishaftigkeit Gottes auch im Christusereignis und v. a. der schöpfungstheologischen Fassung der hypostatischen Union als Vollendung der allgemeinen Gottesberufung des Menschen.

Vor diesem Hintergrund zeigt der Vf. in einer kritischen Sichtung der ntl. Aussagen, wie sehr das Christusereignis in den Raum des Alten Bundes hineinzustellen ist. Zu diesem Zweck erstellt er ein heilsgeschichtliches Kategoriensystem, das auch für das NT gültige „Aspekte biblischer Gottesvorstellung" (61ff) festmacht. Denn „Juden und Christen beten denselben Gott an" (62). Er nennt die Einzigkeit Gottes, seine Heiligkeit – mit Levinas als radikale „Sorge für den Anderen" gedacht (69) –, sein geschichtliches Erwählungshandeln, die Gabe der Thora und die Verheißung des Landes als Ausdruck seiner geheimnisvollen Nähe zu Israel. In Bezug auf seine Interpretation der theologischen Gestalt Jesu Christi macht sich der Vf. die Kritik der klassischen Leben-Jesu-Forschung zu eigen, die vom Verdacht einer nachösterlichen Überinterpretation in den ntl. Texten geleitet ist. Ihr billigt der Vf. den Rang eines „theologischen Meta-Diskurses" (vgl. 98) zu. Konsequenterweise bewegt sich seine christologische Relecture auf dem Boden der impliziten Christologie, die einen Jesus entdeckt, der ganz aus dem Geist des Judentums lebt, was die innere Verknüpfung seiner Verkündigung mit den wesentlichen Horizonten der „vorjesuanischen Tradition" – wie der Vf. in Bezug auf das AT formuliert – deutlich macht: das Ethische der Prophetie, die Sinaitradition, die Thora und das Gesetz, das von Jesus gerade nicht zurückgenommen wird. Letztlich sind auch die christologischen Hoheitstitel als „nachjesuanische" Deutungen der Jüngergemeinde auf den „vorjesuanischen" Horizont hin zu nivellieren, sofern Jesus diese nicht für sich in Anspruch genommen hat. Darum hat das Kreuzesgeschehen seine Ursache in Jesu Kritik am Tempelkult und nicht in seiner postulierten Messianität. Wie ntl. auch das Auferstehungsgeschehen als göttliches Offenbarungsgeschehen zu deuten ist, so gilt zumal auch für die paulinische Theologie von Gesetz und Evangelium gerade nicht, dass sie von Christus her eine Opposition aufmacht, sondern vom Abrahamsbund her einen Anschluss an die atl. Heilsgeschichte sucht. Wenn Jesus aber theologisch letztlich nicht aus der atl. Heilsgeschichte herausragt, bleibt zu fragen, warum sich Judentum und Christentum entwickelten. Dem widmet der Vf. in einem entscheidenden Teil des Buches eine Dekonstruktion der altkirchlichen Christologie und Trinitätslehre. Er macht sich dabei die These des jüdischen Religionswissenschaftlers Daniel Boyarin (*Abgrenzungen*. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums, Dortmund 2009) zu eigen, demzufolge bis in das 5. Jh. – d. h. bis Chalkedon! – eine nichtgegensätzliche (wenn auch oszillierende) und darum als judäo-christlich zu charakterisierende Glaubensvorstellung im Horizont des mittelplatonischen Logosbegriffs möglich war. Deshalb besagt auch die christliche Trinitätsreflexion hinsichtlich der Menschwerdung des Logos zunächst keinen „unüberbrückbaren Graben in der Gotteslehre" (250), sofern sie aus jenem gemeinsamen „vornizäischen" (ebd.) Logosdenken erwächst, das auch jüdisch als Interpretament von Transzendenz und Weltbezug Gottes Verwendung fand und auch hier den Gedanken eines differenzierten Monotheismus erlaubt, wie etwa in der atl. Sophiologie sichtbar wird. Die Verbindung reißt erst, wo die logoshafte Differenzierung in der einen Gottheit zur innertrinitarischen und christologischen Person eingetieft wird (vgl. ebd.). Dass dies nicht nötig wäre, zeigt sich für den Vf. auch entlang der dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen, die in die hypostatische Union von Chalkedon, gefasst als Enhypostasie, einmünden, weil gerade so die Inkarnation in Christus nicht antijüdisch zu denken wäre. Die theologische Gestalt Jesu Christi wäre phänomenologisch dann zu lesen als die Teilhabe des integralen geschichtlichen Menschen am Geheimnis Gottes, das sich in ihm aussagt. Damit wird – nun wieder mit Levinas – zugleich die ontologische Objektivität der hypostatischen Union verflüssigt in eine allgemeine Messianität des Menschlichen, das in seiner Exponiertheit zum bedürftig anderen als Spur Gottes konkret wird. Damit wird Inkarnation universalisiert und in der Vermittlung des Geistes auf alle verteilt. Aus dieser Hermeneutik ergibt sich eine Christologie, die dem Geist des jüdischen Gottdenkens nicht in antijüdischer Weise widerspricht, sondern sie ganz und gar darauf hin umkehrt. Dies führt – im Blick auf Nikaia und Chalkedon – zur zentralen These dieser Monographie: „Nicht der Glaubensinhalt, sondern die Politik der Verkündigung trennt Judentum und Christentum." (316) Weil und wenn dies so ist, ergeben sich für ein judentumaffines Christentum leitende Perspektiven wie v. a. die der Bilderlosigkeit und Kondeszenz Gottes, zuletzt aber des Bewusstseins seiner Anwesenheit im Raum des Du, in den hinein vorweg der Mensch immer schon inkarniert ist: „wir begegnen Ihm, wenn wir dem anderen geben, was er zum Leben braucht." (342)

Die Lektüre dieser hochkomplexen Schrift (nicht wenige Fehler müssen dringend korrigiert werden!) hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Zunächst ist sie als Denkversuch zu begrüßen, der auf ein (neues) Zueinander von Christentum und Judentum hinzielt bis dahin, beide Religionen auf der Ebene der Theologiegeschichte als legitime Konfessionen der einen Gotteserfahrung zu identifizieren (vgl. dazu auch P. Schäfer: *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010). Mit Rahner und Levinas sowie deren anthropologisch-gnadentheologischen bzw. phänomenologisch-ethischen Ansätzen scheint dazu auch ein guter systematischer Weg eröffnet. Zugleich bleibt die Frage, ob der Umgang mit den ntl. Texten in einem Revival der Leben-Jesu-Forschung dem Phänomen des Christusereignisses wirklich gerecht wird. Die exegetische Aufarbeitung dieser Problematik kann man nicht folgenlos übergehen.

Passau Hermann Stinglhammer

Moraltheologie / Sozialethik

Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs, hg. v. Rupert M. Scheule. – Regensburg: Pustet 2015. 175 S., kt € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2666–3

Schon wieder ein Buch zur Ethik des Lebensbeginns, mögen manche denken. Was dieser Publikation jedoch Originalität verleiht, bezeugt der Untertitel. Er verdankt sich der Einleitung zufolge dem Wunsch von Studierenden des Kath.-Theol. Seminars der Philipps-Univ. Marburg, die anlässlich des Dies academicus 2013 mit Vertretern unterschiedlicher christlicher Konfessionen deren Argumentationen zu Embryonenschutz, Schwangerschaftsabbruch und Reproduktionsmedizin diskutieren wollten. Insgesamt werden vier konfessionelle Positionen dargelegt. Den Abschluss bilden zwei Analysen hierzu, die je unterschiedlich vom Dogmatiker (und Geschäftsführer des genannten Seminars) Markus Lersch und vom theologischen Ethiker (und Hg. des Buches) Rupert M. Scheule vorgenommen werden.

Christoph Raedel referiert die freikirchliche Position einer Ethik des Lebensbeginns. Ausgehend von einer biblisch-theologischen Orientierung betont er die allen Konstitutionsbedingungen menschlichen Lebens vorgängige Anerkennung des Menschen durch Gott und das daraus resultierende „Anrecht auf Achtung seines Menschseins" (21), welches einen umfassenden Lebensschutz impliziert. Diesen konkretisiert er auf den moralischen Status und die Schutzwürdigkeit des Embryos, der auch im Zweifel erhalten bleiben muss, auf den Schwangerschaftskonflikt, bei dem durch ein reduziertes Verständnis des Selbstbestimmungsrechtes der Frau „das Moment der Selbstverletzung der Frau, das jeden Schwangerschaftsabbruch begleitet" (33), tabuisiert wird, und schließlich auf ethische Konfliktlagen der Reproduktionsmedizin, u. a. auch hinsichtlich gleich-

geschlechtlicher Partnerschaften mit Kinderwunsch, wo das „janusköpfige Gesicht" (38) der Reproduktionsmedizin besonders deutlich wird.

Die von *Miltiadis Vantsos* vorgelegte griechisch-orthodoxe Position knüpft argumentativ beim „geoffenbarten Willen Gottes" (68), wie er sich in Bibel und Tradition bezeugt, an. Demnach wird die Schutzwürdigkeit des Embryos v. a. über biblische Zeugnisse erörtert. Abtreibung widerspricht dem biblischen Tötungsverbot und entspricht somit einer Handlung, wodurch „der Wille Gottes abgelehnt und der Wille des Teufels angenommen wird" (82). Dagegen könne eine orthodoxe Ethik das homologe Verfahren der Reproduktionsmedizin, sofern hierbei „überzählige Embryonen" vermieden werden, „gemäß dem Ökonomie-Prinzip akzeptieren", da dies „eine therapeutische Intervention darstellt, die das Problem der Unfruchtbarkeit anzugehen und mögliche Probleme in der Ehe zu unterbinden sucht" (85).

Argumentativ eng aufeinander bezogen sind die beiden Beiträge des katholischen Moraltheologen *Eberhard Schockenhoff* und des evangelischen Sozialethikers *Friedemann Voigt*. Schockenhoffs leitende Frage ist, ob „es zwischen der protestantischen Ethik und der katholischen Moraltheologie schon im Ansatz grundlegende Unterschiede gibt, die dann in der Beantwortung konkreter Fragen zwangsläufig zu unterschiedlichen Ergebnissen führen" (49). Er sieht einen solchen Unterschied u. a. in der theologischen Bedeutung einer relationalen Ontologie, welche protestantischerseits oft als Gegensatz zum katholischen Substanzdenken begriffen wird. Schockenhoff bestreitet einen solchen Gegensatz, verweist aber darauf, dass die Relation Gottes zum Menschen allen anderen Relationen, die für die Entfaltung personaler Identität unerlässlich sind, vorausliegt, weshalb es ein Missverständnis sei, „erst die soziale Anerkennung durch die anderen begründe das Personsein des Menschen" (61). Für ihn behält die „in der unmittelbaren Relation zu Gott gründende Anerkennungs*würdigkeit* des Menschen im konkreten ethischen Urteil nur dann ihren vollen theologischen Nennwert, wenn der normative Schutzanspruch dem Menschen vom Ursprung seiner Existenz an zukommt und nicht von der faktischen Anerkennung durch die soziale Mitwelt in Form eines kulturellen Zuschreibungsaktes abhängig gemacht wird" (62).

Für Voigt hingegen, der zunächst darauf hinweist, dass „es *die* protestantische Ethik nicht gibt" und somit ein „Plural der theologisch-ethischen Positionen" (91) besteht, enthält die Relation Gottes zum Menschen zwar eine zentrale theologische Bestimmung des Menschen, die aber „durchaus nicht identisch mit der *biologischen* Bestimmung des Zeitpunktes, zu dem menschliches Leben beginnt" (95), ist. Der theologischen Bestimmung entspricht die Konstituierung des Menschen als freies Gegenüber Gottes, welche die undelegierbare Verantwortung des Menschen impliziert, bzgl. komplexer Fragen auch komplexe Antworten finden zu müssen. Deshalb könne, in Übereinstimmung mit biologischen Einsichten, „die Auffassung von einer stufenweisen Entwicklung des Embryos zum Menschen, welche von einer gestuften Schutzwürdigkeit begleitet wird" (99), als legitim angesehen werden.

Die spannungsreiche Vielfalt dieser Positionen wird sodann in zwei ausgezeichneten Beiträgen einer Analyse unterzogen, die hier inhaltlich nicht referiert werden kann und soll, da dies eine genauere Kenntnis der vorgestellten Positionen voraussetzen und auch die Neugier auf die Lektüre des Buches nehmen würde. Daher nur so viel: *Markus Lersch* sucht als Dogmatiker die Grund-, Binnen- oder Querdifferenzen im Blick auf evangelisch-katholische Denkformate kritisch zu erhellen und daraus Konsequenzen für die ökumenische Verständigung abzuleiten. Aus theologisch-ethischer Sicht unternimmt es sodann *Rupert M. Scheule*, die konfessionellen Zugänge zu einer Ethik des Lebensbeginns entlang der methodischen Unterscheidung von präskriptiver und deskriptiver Wissenskultur sowie parametrischer und sozialer Situation einer Klärung im Blick auf mögliche ökumenische Perspektiven zuzuführen.

Dieses Buch weist eine solide wissenschaftliche Qualität auf, enthält im ausführlichen Literaturverzeichnis weitere Möglichkeiten der Vertiefung und ist zudem relativ leicht lesbar. Es kann daher insbes. jenen zur Lektüre empfohlen werden, die entweder verwundert sind oder genauer wissen möchten, warum auch eine christliche Ethik im Blick auf Fragen des Lebensbeginns so vielstimmig ist.

Wien Gerhard Marschütz

Müller, Stephan E.: **Bausteine zur theologischen Ethik**. Band 1: Menschenbild, Lebensschutz, Sexualität und Ehe. – Regensburg: Pustet 2015. 320 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, 74), kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2668–7

In einem ersten Teil „Grundfragen der theologischen Ethik" wird nach einleitenden Bemerkungen zum Stellenwert der theologischen Ethik (A) die Kategorie der Erbsünde als „Bruchstelle" der Schöpfung (B) eingeführt, welche als „angeborener" (d. h. nicht durch Nachahmung erworbener) „Mangel" (33) interpretiert wird. Dieser Mangel bedeute, „dass der Mensch ohne Glauben geboren" werde. Und weiter: „Der Mensch hat den Glauben nicht so, wie ihm seine biologischen Erbanlagen mitgegeben sind. Der Glaube ist nicht Bestandteil des Chromosomensatzes." (33) Nimmt man diese Bestimmung wörtlich, kann alles, was der Mensch „von Natur" (und was heißt das, wenn man zur genetischen Ausstattung die Epigenese hinzunimmt?) aus sein kann, aktual jedoch nicht ist, als Mangel betrachtet werden. Welchen Sinn soll es freilich haben, die Natur des Menschen generell als Mangel zu bezeichnen? Und auch wenn man sich auf diesen Wortgebrauch einigt, ist nicht gesagt, dass die Kultur diesen Mangel nicht zu heilen vermag. Wenn der Mangel nun solchermaßen in der noch nicht realisierten Kultur liegt, ist er nicht angeboren, vielmehr sind kulturelle Möglichkeiten (noch) nicht erworben. Unklar bleibt, wie ein Mangel an Glauben oder „Gottferne" (33) (die Vorstellung von der Beseelung, wenn man sie denn vertreten will, legt eher eine besondere Gottnähe am Beginn individuellen menschlichen Lebens nahe) als „Neigung zur Sünde" (36) spezifiziert werden kann, abgesehen davon, dass eine solche Interpretation eine klare (gewissermaßen natural entdeckbare, nicht-nominale Trennung von Natur und Kultur) voraussetzte, die es so nicht gibt, etwa weil die genetische Ausstattung Ergebnis einer Partnerwahl ist. Die Bemerkungen zum Menschenbild der theologischen Ethik werden mit der Bestimmung des Begriffs der Person (C) weitergeführt: „Der Mensch ist nicht einfach ein Exemplar der Gattung, sondern er ist einmalig. Seine Würde ist wesentlich durch diese Einmaligkeit geprägt, deren Symbol das Angesicht des Menschen ist." (40) Problematisch an dieser Aussage ist einerseits, dass unklar bleibt, ob die Kennzeichnung einer Entität als Person sich auf artspezifische Merkmale bezieht und in welchem Verhältnis die Individualität dann zu dieser artspezifischen Bestimmung stehen soll, und zweitens, dass die (präskriptiv verstandene) Würde des Menschen durch seine (deskriptiv erfassbare) Individualität begründet wird. Ratlos macht die Bemerkung zur Frage, woran die Fähigkeit bzw. die Eigenschaften, die uns berechtigen, von einer Person zu sprechen, festgemacht werden sollen: Wer Wissen und Wollen als Fähigkeiten bzw. Eigenschaften einer Person benenne, verfahre einseitig, „denn Wissen und Erkennen können zur willkürlich schaltbaren Laterne in der Hand des Willens werden. In diesem Fall bestimmt nicht die Erkenntnis den Willen, sondern der Wille entscheidet, was erkannt werden soll und was nicht. Die damit verbundene willkürliche Ausblendung eines Teils der Wirklichkeit ist ein Prinzip jeder Ideologie" (41) (was tunlichst unterschlagen wird, ist, dass eine methodisch geleitete Ausblendung eines Teils der Wirklichkeit ein Prinzip jeder Wissenschaft ist). Personalität sei vielmehr als „emotionale Mitte" (41) zu kennzeichnen. Unklar bleibt dabei, wie sich in deskriptiver Absicht Emotionen zu Wissen und Wollen verhalten (was also die Metapher der „Mitte" besagen soll): Sollen Wissen und Wollen durch Emotionen kontrolliert oder koordiniert werden, und was folgt aus einer solchen Bestimmung in präskriptiver Absicht? Diese Unterbestimmtheit zieht sich bis in die Ausführungen zur „Anthropologie und Theologie der Tugend" (D) hinein, etwa in die Bemerkung: „Tugend formt zugleich den Emotionalbereich der Persönlichkeit." (63) Kognitive, volitive und emotionale Fähigkeiten, so heißt es weiter, „gehören" zu den Tugenden. Wie diese einzelnen Bezüge genau aufeinander wirken oder wirken sollen, wie ihr Verhältnis zu Normen zu denken ist, wird – auch in den Ausführungen zu Glaube, Hoffnung und Liebe (E) oder zur Tugend des Maßhaltens (F) – nicht näher erläutert.

Der zweite Teil ist mit „Beiträge zur Bioethik" überschrieben. Die Ausführungen zum Ursprung „menschlichen Lebens" (135) (A) bzw. zur Instruktion *Donum vitae* leiten mit der Bemerkung ein: „Vom ersten Augenblick seines Daseins muss jedes menschliche Wesen als Person geachtet werden." (135) Nicht geklärt ist mit dieser Formulierung allerdings, ab wann ein menschliches Wesen zu existieren beginnt und warum es als Person angesehen werden und deshalb Achtung genießen soll. Denn die Formulierung „menschliches Wesen" verdeckt zunächst die begriffliche Ungenauigkeit, die entsteht, wenn in bio- und medizinethischen Fragen von „menschlichem Leben" gesprochen wird, das, als solches, in der Tat kontinuierlich und identisch existiert, und zwar seit Jahrmillionen. Genauer müsste von „individuellem menschlichen Leben" gesprochen und dann geklärt werden, ab wann individuelles menschliches Leben vorliegt. Die beiden Kriterien tragen also zur Klärung dieser Frage nichts bei. Wenn von Kontinuität und Identität erst ab dem Beginn individuellen menschlichen Lebens gesprochen werden soll, muss geklärt werden, wann individuelles menschliches Leben beginnt. Der Hinweis auf das Argument der Potenzialität formuliert daher das zentrale Kriterium zur Beantwortung dieser Frage, wenngleich es nur von begrenzter Kraft ist. Denn was der Verteidiger des Potenzialitätsarguments behaupten möchte, ist eigentlich, dass wir das Potenzial, Mensch werden zu können, moralisch gleich bewerten sollten wie das aktuale Menschsein. Insofern kann man dem Vertreter des Potenzialitätsarguments zum einen das Fehlen einer ethischen Begründung für eine Wertaussage zum Vorwurf machen (dies gilt für die zitierte Aussage). Es ist logisch möglich, dass zwei verschiedene Dinge den gleichen ethischen Wert haben, allerdings verhält es sich nicht notwendig so. Das Argument ist in diesem Sinne in seiner Reichweite begrenzt und verweist auf einen Wertedissens, der mit

einer eigenen Begründung überwunden werden muss. Um aus dem Hinweis auf Potenzialität ein valides Argument zu machen, müssen zum anderen verschiedene Arten von Potenzialität unterschieden und es muss präzisiert werden, von welcher Potenzialität genau die Rede ist. So muss geklärt werden, ob erst dann vom Potenzial einer Entität ausgegangen werden kann, wenn diese in der Lage ist, aus sich heraus kausal bestimmte Entwicklungen zu durchlaufen. Auch wenn damit, wie gesagt, die Frage nach der ethischen Wertigkeit dieses Potenzials nicht beantwortet ist, sind doch die Vorbedingungen erfüllt, eine solche ethische Erörterung überhaupt sinnvoll führen zu können. Auf diese Weise kommen die kausalen Ermöglichungsbedingungen von Personalität in den Blick. Diese Überlegungen führen nicht dazu, dass das Argument der Potenzialität generell unbrauchbar wird. Sie zeigen nur, dass es weiterer ethischer Argumente bedarf, den Wert von Potenzialen zu begründen.

Ein weiterer Abschnitt (B) ist einer „präventiv-ethischen Skizze zur Abtreibungsproblematik" gewidmet. Hier wird von einer Korrelation zwischen der Wertschätzung der sexuellen Treue bzw. der Ehe einerseits und der Einstellung zur Abtreibung andererseits (150) gesprochen. Unklar bleibt dabei, auf welche empirischen Grundlagen bzw. Methoden sich eine solche Behauptung stützt. Ebenso bleibt unerwähnt, mit welchen Schwierigkeiten ein solcher Versuch der kausalen Isolierung verbunden ist. Ausgeblendet bleiben etwa gesellschaftsstrukturelle Ursachen, die gleichzeitig Lösungsvorschläge bieten könnten. Die Problematik sowie ihre Lösungen auf das menschliche Gewissen (152–157) zu beziehen, erscheint, so gesehen, einseitig.

Die Ausführungen zum Thema Suizid (C) gehen zentral auf die Freiheitsfrage ein. Die Selbsterhaltung ist in der Tat Bedingung unserer Freiheit. Insofern wird durch die Selbsttötung die eigene Freiheit abgeschnitten. Das bedeutet freilich nicht, dass aus einem Akt der Freiheit auf mysteriöse Weise Unfreiheit gesetzt wird (177). Die eigentliche Frage ist vielmehr, ob eine solche Tat frei ist, was sich empirisch nicht eindeutig erweisen lässt. Die Struktur der Freiheit zur Voraussetzung unseres Handelns zu erheben, bedeutet deshalb, die Bedingungen für unsere Freiheit zu schaffen. Die Bindung an die Struktur unserer Freiheit ist nach Kant Selbstgesetzgebung, mit einem anderen Wort, sie ist Autonomie. Autonomie bedeutet nicht, dass wir tun, was wir wollen. Autonomie bedeutet, dass wir in unserem Wollen durch Vernunft bestimmt sind. Wenn aus unseren Handlungen Strukturen hervorgehen, die unserer Freiheit widersprechen, sind sie aus ethischer Sicht nicht rechtfertigbar. Daraus ergibt sich die Forderung, Strukturen zu schaffen, welche die Freiheit unseres Handelns sichern. Zu beachten ist, dass Kant, der in den Ausführungen nicht genannt wird, nicht die Selbsttötung verurteilt, sondern auf die Strukturen abhebt, die zu ihr führen, genauer gesagt, die gegen die Freiheit des Menschen stehen. Kant geht es nicht darum, dass die Tötung auf Verlangen, wenn sie autonom gewünscht wird, als moralisch schlecht qualifiziert werden soll. Was wäre damit gewonnen? Sinnvoll ist es hingegen, Strukturen zu kritisieren, die dazu angetan sind, die Autonomie des Menschen zu untergraben, oder anders formuliert: Strukturen zu fördern, die dazu angetan sind, die Autonomie des Menschen zu stärken. Dies gilt grundsätzlich auch für den sog. ärztlich assistierten Suizid (D).

Der dritte Teil widmet sich „Perspektiven einer Beziehungsethik". Nach einer Bestimmung des „Umgangs mit Sexualität" (A) werden die „eheliche Liebe im Wirkfeld der Gnade" (B) sowie „Paare in der Lebensmitte" (C) thematisiert. Es schließen sich „spirituelle Impulse zu Krisen und Versöhnung in der Ehe" (D) an. Ehe wird dabei verstanden als „Implikat der Liebe" (209). Diese Bestimmung, die man als moderne Zuordnung interpretieren kann, hat weitreichende Folgen: Sie erlaubt die ethische Forderung, nach der Liebe „sich treu bleiben soll", ihre Identität also bewahrt, wenn sie sich über den Augenblick oder Abschnitt hinaus erhält. Allerdings kann aus einer solchen Bestimmung gerade nicht abgeleitet werden, dass eine Ehe ohne Liebe gefordert werden soll. Vielmehr erlischt mit der Liebe auch die Legitimation für eine Ehe. Andernfalls müsste die Liebe als Implikat der Ehe gedeutet werden. Die Ehe ist nach Kant dadurch gekennzeichnet, dass in ihr die Liebe allgemein und nicht von einem partikularen Antrieb bestimmt wird, womit die Ehe sich als Institution, die über das, was wir Liebe nennen, hinausgeht, als eine Institution, die rationale Kalküle etwa rechtlicher, wirtschaftlicher oder politischer Art in die Liebe hineinträgt, zwangsläufig selbst auflöst. Die Ehe ist jene Bindung, in der sich sinnliche Liebe ungebunden realisieren darf, solange nicht einer Seite – ungewusst und ungewollt – bzw. beiden Seiten – ungewusst – Vor- oder Nachteile entstehen. Die Partner übereignen gegenseitig sich selbst, sie übereignen nicht ihren Körper, weil sie, auch als Zweck an sich und nicht nur als Mittel behandelt, eben in ihrer Einheit und Ganzheit geachtet werden wollen, was auch einer gegenseitig zugestandenen, nicht nur einer einseitig vorgenommenen Verzweckung oder Selbstverzweckung wehrt. Ehe kann dann nur Institution in einem minimalen Sinn, nämlich als allseitig anerkannte Regel wechselseitiger Achtung, sein, wobei sie gegenüber anderen gesellschaftlichen Institutionen autonom bleiben muss. So kann jedes institutionelle Moment, das über den genannten minimalen Sinn gegenseitiger Achtung hinausgeht, als kontingent, nicht hingegen als konstitutiv für die Liebe behandelt werden. Kant löst also das Problem der sexuellen Verdinglichung durch die Institution der Ehe, die sexuelle Beziehungen auf ein Verhältnis wechselseitiger Achtung und Wertschätzung beschränkt, auch weil die Partner sich zur gegenseitigen Unterstützung in über die Sexualität hinausgehenden Belangen verpflichten, also in jenen Hinsichten, die durch die Ganzheitsformel der „Person" benannt sind. Die Ehe verleiht zudem eine Stabilität der Wertschätzung, die die Liebe nicht gewährleisten kann. Liebe kann nicht geboten werden, basiert sie doch auf einem Gefühl, besser gesagt: stellt sie doch die Deutung eines Gefühls dar, das sich entweder einstellt oder nicht einstellt, stärker oder schwächer wird, kommt und geht. Achtung dagegen kann geboten werden, womit Liebe als Form von Kommunikation normiert wird. Die Ehe soll die Liebe personalisieren und stabilisieren, sie kann die Liebe allerdings nicht ersetzen. Die Liebe kann sich nur aus eigenen Beständen reproduzieren. In der traditionellen Sicht konnte die Ehe als Beziehung ohne die Liebe, ja sogar gegen die Liebe empfohlen, auf Pflicht anstatt auf Neigung gegründet werden. Eine eindeutige Positionierung in der Frage, wie Liebe und Ehe korreliert werden, lassen die besprochenen Ausführungen vermissen. Der konzeptionelle Klärungsbedarf liegt offen.

München Christof Breitsameter

Bedford-Strohm, Heinrich: **Leben dürfen – Leben müssen**. Argumente gegen die Sterbehilfe. – München: Kösel 2015. 175 S., geb. € 17,99 ISBN: 978–3–466–37114–3

Bevor der Deutsche Bundestag am 6. November letzten Jahres mit deutlicher Mehrheit das neue Strafgesetz zur Regelung der Beihilfe zum Suizid beschloss, legte der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm dieses Buch vor. Es scheint seine beabsichtigte Wirkung erzielt zu haben. Jedenfalls war der von ihm explizit unterstützte Antrag, der die geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung verbietet, erfolgreich. Die Resonanz, die das Buch fand, überrascht insofern nicht, als es sich um ein in der Lektüre kurzweiliges, bewusst populärwissenschaftlich gehaltenes und ohne aufwändigen Fußnotenapparat auskommendes Werk handelt. Es spricht über den fachwissenschaftlichen „inner circle" hinaus tatsächlich einen breiten Personenkreis in Kirche, Politik und Gesellschaft an. Nach der Debatte könnte es freilich nun so scheinen, als hätte dieses Buch seine Zeit gehabt und dürfe nun getrost verramscht werden. Dazu besteht indes nach Meinung des Rez.en kein Anlass. Denn der Band dokumentiert nicht nur eine historische Debatte in elementarisierender Darstellungsweise, sondern liefert über die unmittelbare Tagesaktualität und den Mehrheitsentscheid hinaus gute Gründe, warum das aktive Töten auf Verlangen auch weiterhin zu den großen Tabus unserer Gesellschaft gehören sollte.

Dass der Vf. die Kunst des Elementarisierens beherrscht, stellt er in neun leider nicht durchnummerierten Kap.n unter Beweis, die – wie ethisch Fachkundige unmittelbar identifizieren werden – in ihrem Duktus erkennbar am gängigen Schema ethischer Urteilsbildung orientiert sind.

Nach dem Vorwort, das die Rolle der Kirchen („nicht als ‚Wächter', sondern als Teil einer demokratischen Zivilgesellschaft, in die sie ihre Überzeugungen einbringen" [19]) in der Debatte umreißt, nähert sich B.-S. zunächst im einleitenden Kap. „Wir alle werden sterben" (13–31) dem Thema „Sterbehilfe" über den Narrativ „Umgang mit dem Sterben" in der Multioptionsgesellschaft an. Divergente Deutungen von Suizid als „Freitod" versus „Selbstmord" bringt er anhand des Fallbeispiels Hannelore Kohl ebenso zur Sprache wie elementare Erfahrungen mit modernen medizinischen Möglichkeiten zur Lebensverlängerung, die er an fünf weiteren Beispielen veranschaulicht. Im zweiten Kap. „Was zur Debatte steht" (33–44) entfaltet B.-S. die verschiedenen Optionen anhand der begrifflichen Unterscheidungen zur „Sterbehilfe", die in den Unterkap.n an der aktuellen Terminologie des Deutschen Ethikrates (2006) orientiert sind und damit a) die Behandlung am Lebensende, b) das Sterbenlassen, c) die besondere Form der Behandlung am Lebensende, d) die Beihilfe zur Selbsttötung und e) die Tötung auf Verlangen nun der alten Terminologie, d.h. a) der Palliativmedizin, b) der passiven Sterbehilfe, c) der indirekten Sterbehilfe, d) dem assistierten Suizid und e) der aktiven Sterbehilfe, gegenüberstellen. Im dritten Kap. kommt B.-S. darauf zu sprechen, „was das Gesetz zum Thema sagt" (45–54), und zwar anhand eines Vergleichs der Rechtslagen in Deutschland und in den

Niederlanden bzw. in Belgien. Daran schließt im vierten Kap. „Was ethisch auf dem Spiel steht" (55–81) eine Darstellung der ethischen Ansätze an – angefangen beim utilitaristischen Ansatz, dem B.-S. eine Ignoranz intuitiv empfundener Tötungshemmungen vorwirft, über Ansätze individueller und bedingter Autonomie, die mehr oder weniger solipsistisch bzw. libertinistisch optieren, über den Ansatz unbedingten Lebensschutzes, dem B.-S. mangelnde Kontextsensibilität attestiert, bis hin zum Ansatz verantwortlichen Lebensschutzes, den er selbst vertritt und den er anhand von Orientierungsmaßstäben der jüdisch-christlichen Tradition wie Menschenwürde, Gottebenbildlichkeit, Nächstenliebe und Schutz der Schwachen sowie Freiheit vertieft. Das fünfte Kap. (83–91) präsentiert die im deutschsprachigen Raum vertretenen Positionen namhafter evangelischer Ethiker wie Peter Dabrock, Reiner Anselm, Wolfgang Huber und Ulrich Körtner zur Sterbehilfe-Diskussion. Im sechsten Kap. wird dieses Referat durch das ergänzt, „was die Kirchen sagen" (93–143), wobei die konfessionellen Profile der römisch-katholischen, der griechisch-orthodoxen und der evangelischen Kirche (unter besonderer Berücksichtigung der Interviews mit Nikolaus und Anne Schneider) zur Sprache kommen. Anschließend fragt B.-S. im siebten Kap. (145–160) nach dem, was in normativer Hinsicht für den Umgang mit dem Sterben gelten soll, also gleichsam nach elementaren Wahrheiten, und entfaltet mit Dankbarkeit für das Leben, Endlichkeitsbewusstsein, Selbstbestimmung und Verantwortung, Kontextsensibilität und soziokultureller Verantwortung fünf ethische Leitlinien für den Umgang mit dem Sterben. Danach werden im achten Kap. „Konsequenzen für die politische Debatte" (161–168) gezogen und die verschiedenen Gesetzesentwürfe *in nuce* vorgestellt, wobei ein klares Plädoyer für den später erfolgreichen sog. Brand-Griese-Entwurf erfolgt, der die geschäftsmäßige Förderung der Selbsttötung unter Strafe stellt, zugleich aber Handlungsspielräume für extreme Einzelfälle eröffnet. Im abschließenden Kap. (169–171) greift B.-S. noch einmal bündelnd den Titel seines Buches auf und weist seelsorglich auf die tröstliche Perspektive des christlichen Glaubens hin, der beides (das „Leben müssen" und das „Leben dürfen") in Gottes Hand sieht.

B.-S. gelingt es, die Sterbehilfe-Thematik in ihrem Kerngehalt systematisch zu erfassen und elementare Strukturen der theologischen, rechtlichen, allgemein-ethischen und lebensweltlichen Sachzusammenhänge anschaulich darzustellen. Damit greift er zugleich die elementaren Zugänge, die unterschiedliche Menschengruppen zur Thematik haben, geschickt auf. Das formal und inhaltlich stark ausgeprägte kommunikative Bemühen, das Verstehensvoraussetzungen aufgreifen und Verstehensbarrieren abbauen möchte, verleitet indes den Vf. bisweilen zu terminologischen Inkonsequenzen. So hält er die Verwendung der neuen Terminologie trotz löblicher Klärungsabsicht keineswegs durch, was bisweilen irreführend wirkt. Hilfreich wäre es auch gewesen, wenn er die extrem anmutende und theologisch sicherlich herausforderndste Position von Michael Frieß etwa in Kap. 5 explizit aufgegriffen hätte. Trotz dieser kritischen Bemerkung ist nachdrücklich festzuhalten, dass es B.-S. gelingt, plausible Argumente gegen die sog. Sterbehilfe zu liefern. Dies ist ein kaum zu überschätzendes Verdienst, zumal die Debatte weitergehen wird und es im Blick auf dieselbe hilfreich ist, auf dieses Buch zurückgreifen zu können.

Hannover Marco Hofheinz

Rosenberger, Michael: **Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier.** Eine christliche Tierethik. – München: Kösel 2015. 239 S., brosch. € 17,99 ISBN: 978-3-466-37135-8

Der Linzer Moraltheologe Michael Rosenberger legt in diesem Band den originären Entwurf eines „Gesamtkonzepts christlicher Tierethik" vor, „das in sich schlüssig ist und auf reflektierte Weise Glaube und Vernunft verbindet" (130f). Dieses Ansinnen, das der Vf. selbst als einen „Versuch" bezeichnet, dessen Überzeugungskraft sich an seiner Rezeption zeigen wird (vgl. 131), ist Frucht einer langjährigen intensiven Auseinandersetzung mit ökologischen, tierethischen und schöpfungstheologischen Fragen. R. ist u. a. Mitglied und Leiter der interdisziplinären Arbeitsgruppe zur Erforschung der Mensch-Tier-Beziehung der Stiftung Bündnis Mensch & Tier und steht in einem regen Austausch mit der Schweisfurth-Stiftung, die sich für eine ökologisch-soziale Agrarkultur im Sinne einer ethisch fundierten und nachhaltigen Land- und Lebensmittel-Wirtschaft engagiert, sowie mit weiteren fachspezifischen Institutionen (vgl. 7f). Der interdisziplinäre Ansatz zieht sich durch die gesamten Ausführungen und schlägt sich sowohl in fachlichen Sachkenntnissen und einem umfassenden Detailwissen als auch im Stil nieder. Das (in geschlechtergerechter Sprache geschriebene) Buch vermittelt daher auch philosophisch und theologisch anspruchsvolle Inhalte verständlich und praxisnah, ohne die jeweiligen Themen und Fragestellungen zu vereinfachen. Der Vf. sucht den Dialog mit den Leser/inne/n und versucht, gezielt auf einzelne Gruppierungen, ihre Anliegen und Argumente einzugehen, beispielsweise wendet er sich in zwei Briefen ausdrücklich an die Landwirt/inn/e/n (85f) und an vegetarisch oder vegan lebende Menschen (187f).

Der Aufbau folgt dem klassischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln: „Bestandsaufnahme – Wie Tiere sind und wie der Mensch mit ihnen umgeht" (Teil 1); „Tierethik – Philosophische und theologische Entwürfe" (Teil 2); „Spirituelle Vertiefungen – Hoffnung für die Tiere" (Teil 3).

Im ersten Teil greift R. die Erkenntnisse der Naturwissenschaften, besonders der Verhaltensbiologie, auf und stellt die beeindruckenden Fähigkeiten von (sozial lebenden) Tieren auf der kognitiven und geistigen Ebene dar. Als Fazit hält er fest: „Es gibt nicht den einen Unterschied, die eine Fähigkeit, die prinzipiell nur der Mensch hätte. Wohl aber gibt es viele Fähigkeiten, die kein Tier außer dem Menschen in dieser Komplexität besitzt. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist biologisch betrachtet nicht prinzipiell, sondern graduell." (36) Nach einer kurzen Kulturgeschichte der Mensch-Tier-Beziehung geht R. auf die derzeitige Lage vieler Tiere in der industrialisierten Moderne ein und weist aufgrund eklatanter Missstände den dringlichen Handlungsbedarf aus, das Tierwohl zu verbessern. R. begründet seinen Fokus auf die Nutztiere (aufgrund der hohen Anzahl in der Massentierhaltung, der größeren Angriffstiefe und der Wucht des ökonomischen Kalküls), plädiert für eine Ethik des Hinschauens und der Empathie (sich vom Leid der Tiere betreffen lassen) und nimmt nicht nur die Tierhaltung, sondern alle Aspekte von der Zeugung und Züchtung bis zur Schlachtung in den Blick (58f).

Im zweiten Teil nimmt R. die gängigen tierethischen Modelle in der philosophischen wie theologischen Tradition kritisch in den Blick: anthropozentrische (Thomas v. Aquin, R. Descartes und I. Kant), den pathozentrisch-utilitaristischen (J. Bentham und P. Singer) sowie den Ansatz der animal rights (T. Regan). Während die anthropozentrischen Ansätze nicht in der Lage sind, die Tiere als moralische Objekte in den Blick zu nehmen, sondern sie verzweckt bzw. als bloße Instrumente oder Maschinen sieht, kritisiert R. bei letzteren beiden Ansätzen, dass hier nicht nur traditionelle Prinzipien der Ethik in Frage gestellt werden, sondern der „garstige Graben" zwischen Mensch (schützenswert) und Tier (nicht schützenswert) letztlich nur verschoben wird auf die Differenz von Person-Nichtperson (P. Singer) bzw. Subjekt-Nichtsubjekt eines Lebens (T. Regan). Die grundlegende Frage klingt hier an: Tierethik kann weder in einer unbegründeten Gleichbehandlung von Tieren und Menschen bestehen noch dürfen Unterschiede in der Behandlung von Menschen und Tieren den „garstigen Graben" zwischen Menschen und Tieren legitimieren (105). Eingehend setzt sich R. in Folge mit den biblischen Impulsen für die Tierethik auseinander und widerlegt überzeugend die These (beispielsweise von E. Drewermann), dass man in der Bibel eine Ethik, die Rücksicht auf Tiere nehmen würde, nicht finden könnte. Die abendländisch-anthropozentrische Tradition, auf die dieser Vorwurf sehr wohl zutreffe, sei vielmehr geprägt durch die vernunftgeprägte Philosophie der Griechen und durch eine verhängnisvolle „Bibelvergessenheit". Ausgehend von der naturrechtlich und schöpfungstheologischen begründeten Würde (!) der Tiere – die R. als inhärenten Wert versteht, der jedem Lebewesen (auch den Pflanzen) unabhängig von seinem ästhetischen oder Nutzwert zukommt und es zu einem moralischen Objekt (moral patient) macht – und anhand der Theorie der Gerechtigkeit von J. Rawls legt R. die Grundlagen für seinen eigenen Ansatz der Gerechtigkeit, der Tiere mit einschließt. Es ist ein vertragstheoretisches Modell, bei dessen fiktiven Urzustand unter dem „Schleier des Nichtwissens" die Tiere als Vertragspartner mit eingeschlossen sind bzw. die Vertragspartner nicht wissen, ob sie als Menschen oder Tiere von den ausgehandelten Konditionen betroffen sein werden. Daher ist ein System von Grundfreiheiten auszuhandeln, die jedem Lebewesen unabhängig von seinem Status als Mensch oder Tier zukommt und das die Beziehungen zwischen den Vertragspartnern so gestaltet, dass es allen zum Vorteil gereicht. Im Konkreten verlangt dieses vertragstheoretische Gerechtigkeitsdenken die Grundhaltungen der Empathie und der Barmherzigkeit, einerseits um die Bedürfnisse des anderen Lebewesens wahrnehmen zu können, andererseits um diesem Lebewesen in seiner Situation und Not gerecht zu werden (was die biblische Grundbedeutung von Barmherzigkeit ist). R. vertieft dann die Frage, was dieses „dem Anderen gerecht werden" in der Beziehung zu den Tieren bedeutet und wie diese Gerechtigkeit gefunden werden kann: indem jeder das Seine nicht nur erhält, sondern auch gibt sowie durch Abwägen und Vergleichen. In den Konkretionen geht R. darauf ein, dass dieser Ansatz nicht die Nutzung von Tieren verbiete, sondern deren Totalverzweckung. Die Nutzung müsse den Grundbedürfnissen eines Tieres – entsprechend seiner arteigenen Natur – entsprechen, und wo ein Bedürfnis nicht zur Genüge berücksichtigt werden kann, ist dies rechenschaftspflichtig und bedarf der Güterabwägung, in die Maßstäbe aus den Bereichen der Ökologie, Ökonomie und Soziales einzubringen sind. Gerechtigkeit gegenüber einem (Haus-)Tier verlange auch die nötige Balance von Nähe und Distanz sowie auf ein Tier nicht Bedürfnisse oder Erwartungen zu projizieren, denen es nicht gerecht werden kann. Die Frage des Tötens und Essens von Tieren bezeichnet R. als „Nagelprobe jeder Tierethik" (183). Aufgrund einer systemischen Betrachtungsweise unter Einbeziehung von ökonomischen, ökologischen und sozialen Aspekten sowie der Tatsache, dass in der Natur Tiere wie Menschen immer vom Verzehr und damit von der Tötung anderer Lebewesen leben, spricht sich R. gegen einen reinen Vegetarismus aus. Allerdings fordert er die Vermeidung von Schmerzzufügung vor und während der Schlachtung (in diesem Kontext würdigt R. die religiöse Tradition des Schächtens), eine gerechte Bepreisung des Fleisches, eine deutliche Reduzierung des Fleischkonsums (wofür R. auch ernährungsethische und spirituelle Impulse liefert) und plädiert für eine Sichtbarmachung der Schlachtbedingungen gegenüber den Konsument/inn/en.

Im dritten Teil vertieft R. die Frage des christlichen Umgangs mit Tieren. Er zeigt die grundsätzliche Bedeutung von Tierritualen und deren Geschichte auf und plädiert für deren Erneuerung. Ausgehend von der biblischen Vision des Tierfriedens geht R. abschließend auf die soteriologische Frage nach der Auferstehung der Tiere ein – eine Frage, die die anthropozentrische Tradition ausgeblen-

det hat, obwohl sie mit Röm 8,18–23 ein zutiefst biblisches Fundament hat: „Die Bibel glaubt nicht an die Unsterblichkeit der Seele. Wohl aber vertraut sie für alle Geschöpfe auf einen Gott, dessen Treue keine Grenzen kennt. Nicht einmal die Grenze des Todes." (227)

R. ist es gelungen, in diesem Buch umfassend den gegenwärtigen tierethischen Diskurs vorzustellen, die Stärken und Schwächen verschiedener Ansätze kritisch aufzuzeigen und schließlich einen eigenen Ansatz herauszuarbeiten. Evolutions- und verhaltensbiologische Erkenntnisse, philosophische, naturrechtliche, schöpfungstheologische und soteriologische Fragestellungen fügen sich in einen logisch strukturierten Gesamtzusammenhang ein. R. ist sich durchaus bewusst, dass er bisweilen durch eine anthropomorphe Redeweise (vgl. beispielsweise 35) Grenzen überschreitet und irritierend wirken kann. Überzeugend, wenn auch vertiefend zu diskutieren ist die These, dass zwischen Menschen und Tieren (wenigstens biologisch) lediglich ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied besteht. Ob sich der Ansatz von Rawls konsequent in der von R. vorgeschlagenen Form auf die Tiere als fiktive Vertragspartner erweitern lässt, wäre zu klären, denn eine Tötung von Tieren dürfte dann selbst unter den von R. geforderten Bedingungen kaum zu rechtfertigen sein – zumal aus individualethischer Perspektive. Der von R. vorgeschlagene Ansatz verdient eine würdigende Rezeption in den tierrechtlichen sowie -ethischen Debatten. Wie effektiv er tatsächlich auf die vorwiegend von ökonomischen Sachzwängen und Interessen bestimmten Abläufe der Tiernutzung einwirken kann, wird sich zeigen. Jedenfalls legt R. den Finger in die Wunde von vielerorts unhaltbaren Zuständen im Bereich der (Massen-)Tierhaltung und -nutzung. Den Forderungen, die Haltung gegenüber den Tieren insgesamt neu zu bedenken (und hier die kritisierende, stimulierende und motivierende Kraft des christlichen Glaubens auf dem Hintergrund der biblischen Sicht auf das Tier stark zu machen), den Fleischkonsum deutlich zu reduzieren und tierische Produkte angemessen zu bezahlen, kann man sich nur anschließen. Dem Buch ist eine möglichst breite Leserschaft (Tierrechtler/innen, Philosoph/inn/en, Theolog/inn/en, besonders aber Produzent/inn/en und Konsument/inn/en von tierischen Produkten) zu wünschen – nicht zuletzt im Sinne eines „dringlichen Appells zu mehr Menschlichkeit mit den Tieren" (Rückseite).

Brixen Martin M. Lintner

Frambach, Hans / **Eissrich**, Daniel: **Der dritte Weg der Päpste**. Die Wirtschaftsideen des Vatikans. – Konstanz/München: UVK Verlagsgesellschaft 2015. 283 S., geb. € 19,99 ISBN: 978-3-86764-600-0

Dass zwei Ökonomen ein Buch über die Sozialenzykliken der Päpste vorlegen, ist ungewöhnlich, und dass dabei die nicht selten kritische Bewertung realer Entwicklungen „der Wirtschaft" nicht einmal schlecht weg kommt, ist ebenso erstaunlich. Die Vf., der eine apl. Prof. für Volkswirtschaftslehre an der Bergischen Univ. Wuppertal mit Schwerpunkt Wirtschaftsgeschichte, der andere Bundesbankdirektor im Bereich IT der Deutschen Bundesbank in Frankfurt, legen eine Einführung in die „Wirtschaftsideen des Vatikans" vor. In fünf Kap.n skizzieren sie die Entwicklungsphasen der päpstlichen Sozialverkündigung seit Leo XIII. unter dem Fokus der Äußerungen zu Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung von der Industriearbeiterfrage in *Rerum novarum* bis zur globalen sozial-ökologischen Frage der Gegenwart in *Laudato si'*. Dabei nehmen sie den Topos vom „dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Sozialismus als Leitfaden und fokussieren damit ganz klar die volkswirtschaftliche Makroebene.

Kap. I „Die Arbeiterfrage – zwischen Kapitalismus und Sozialismus" bettet die Entstehung der ersten Sozialenzyklika in den wirtschaftsgeschichtlichen Kontext der Industrialisierung in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s ein; Kap. II „Chaos und der Wunsch nach Ordnung" nimmt die Zwischenkriegszeit in den Blick, skizziert Grundlinien der Sozialstaatsentwicklung und die zeitgenössische Volkswirtschaftslehre und liest vor diesem Hintergrund die Enzyklika *Quadragesimo anno*. Kap. III „Wohlfahrtsstaat, Marktwirtschaft, globale Herausforderungen" fasst den Zeitraum von Beginn der 1930er- bis Ende der 1960er-Jahre zusammen, also eine Phase, in die weltgeschichtliche, wirtschaftsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Umbrüche von großer Tragweite fallen. Im Horizont dieser knapp dargestellten Entwicklungen werden die Pfingstbotschaft Pius' XI. aus dem Jahr 1941 sowie die Sozialenzykliken der Konzilspäpste, am ausführlichsten *Mater et magistra*, besprochen. Dass das Konzil mit seinem Beitrag zum Verständnis moderner Gesellschaft und Wirtschaft hier keinerlei Berücksichtigung findet, ist allerdings schwer nachvollziehbar und bildet eine empfindliche Lücke der Darstellung; gehört doch die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* (1965) mit ihrem Kapitel über das Wirtschaftsleben ohne Zweifel zum Kanon der Sozialverkündigung der Kirche – und hätte deshalb, unbeschadet der Fokussierung der Darstellung auf die „päpstlichen" Ideen, mindestens als kirchlich zentraler Kontextfaktor berücksichtigt werden sollen. Kap. IV „Wirtschaftssysteme in der Krise" fokussiert die weltwirtschaftliche und auf Deutschland bezogen die sozialstaatliche Entwicklung der 1970er- und 1980er-Jahre bis über die politische Wende hinaus und damit die Texte aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. Kap. V „Soziale Ungerechtigkeit und ökologische Verantwortung" liest die beiden bisher letzten Sozialenzykliken im Licht der Finanzkrise; man hätte sich hier als zusätzlichen Aspekt eine explizitere Berücksichtigung der ökologischen bzw. der Klimakrise gewünscht.

Die Dokumente werden jeweils in einer resümierenden Beschreibung vorgestellt und in die jeweiligen wirtschaftsgeschichtlichen und -politischen Kontexte eingebettet. Mit tiefergehenden Analysen und Bewertungen halten sich die Vf. weitgehend zurück; nur an einigen Stellen werden kritische Anmerkungen eingestreut – so z. B. zu dem von Benedikt XVI. in der Enzyklika *Caritas in veritate* erneuerten Postulat einer „politischen Weltautorität". Die herben wirtschaftskritischen Äußerungen von Papst Franziskus werden in der Darstellung zur Ökologie- und Sozialenzyklika *Laudato si'* erfreulich differenziert aufgenommen und gegen verkürzende Lesarten in ihrem Kontext vorgestellt (vgl. 225f). Warum aber behauptet wird, *Laudato si'* beanspruche nicht, eine Sozialenzyklika zu sein (216), bleibt weitestgehend schleierhaft. Eine knappe Auswertung ihrer Darstellung bieten die Vf. im „Epilog" (231–246). Hier arbeiten sie v. a. die Kontinuität einiger Grundlinien sowie den moralisch appellativen Charakter der päpstlichen Texte heraus, der in der Gegenüberstellung mit der „modernen Volkswirtschaftslehre" nachvollziehbarerweise als kontrastive Sprechweise besonders ins Auge stechen mag. Umbrüche auf der Ebene von Denkform und Methodik sowie daraus resultierende Neuorientierungen in der Urteilsbildung, die es in der lehramtlichen Sozialverkündigung durchaus auch gibt (z. B. in der Einschätzung von Markt und Wettbewerb), bleiben gegenüber der Betonung der Kontinuität auf der Prinzipienebene eher im Hintergrund. Hier mag sich nicht zuletzt die Selektivität spiegeln, mit der die Vf. sozialethische Fachliteratur rezipieren; neuere Fachliteratur wird, so scheint es, nur insofern berücksichtigt, als unmittelbar wirtschaftsgeschichtliche Bezüge erwartet werden.

Die Darstellungsweise entspricht dem Einführungscharakter des Buches: In die Textbeschreibungen eingestreut sind – in grau unterlegten Feldern – ausgewählte Textzitate und rezeptionsfreundlich aufbereitete „Informationspäckchen" (unter dem Stichwort „Wissen"), z. B. Begriffserläuterungen (Enzyklika, Naturrecht, Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl, Personalität etc.), eine kommentierte Liste der referierten lehramtlichen Dokumente, eine kleine Chronologie der Finanzkrise und anderes mehr sowie Kurzbiographien zu den Päpsten.

Die Vf., die sich zwar nicht näher zu ihren Motiven für die Erarbeitung dieses Buches äußern, reagieren offensichtlich auf ein in der Volkswirtschaftslehre vorhandenes Interesse an wirtschaftsethischen Fragen. Sie greifen den geschichtlich greifbaren Einfluss der christlichen Kirchen auf die Ausbildung einer modernen, sozial-marktwirtschaftlichen Ordnung auf und fragen unter den Bedingungen einer globalisierten kapitalistischen Wirtschaft nach Perspektiven für eine sozialverträgliche, nicht exkludierende Wirtschaftsordnung. Die Dringlichkeit dieser Frage macht den Versuch des Vf.-Duos begrüßenswert, das Reservoir der päpstlichen Sozialverkündigung für die wirtschaftsethische Diskussion in leicht rezipierbarer Weise zu erschließen. Aus sozialethischer Sicht bleiben dabei zwar manche Wünsche an eine differenzierende und vertiefende Analyse offen, jedoch ist insbes. die wirtschaftsgeschichtliche Kontextualisierung als wichtiger Beitrag zur Erschließung der Dokumente hervorzuheben.

Münster Marianne Heimbach-Steins

Missionswissenschaften / Interreligiöser Dialog

Wijsen, Frans: **Christianity and Other Cultures**. Introduction to Mission Studies. – Münster: Lit 2015. 267 S. (Einführungen: Theologie, 6), brosch. € 29,90 ISBN: 978-3-643-90579-6

Das vorliegende Werk besteht aus mehreren bereits veröffentlichten Beiträgen des Vf.s mit dem Schwerpunkt auf Inkulturation und Synkretismus im afrikanischen Christentum von heute. Frans Wijsen fokussiert die Reflexion der Methode der Missionswissenschaft, die laut dem Vf. bislang zu wenig Aufmerksamkeit erfahren habe. Bereits der Titel des Buches provoziert Fragen: Ist das Christentum als eine Kultur neben anderen Kulturen zu verstehen? Welche Kulturen sind

mit den „anderen" gemeint? Auf S. 16 gibt der Vf. zu verstehen, dass er das Christentum als eine Kultur neben anderen betrachtet. Im Untertitel benennt er, worum es ihm genauer in diesem Buch geht – um eine Einführung in die Missionswissenschaft.

Im ersten Kap. behandelt der Vf. die Nomenklatur des Faches Missionswissenschaft. Er erwägt, ob man statt von „Missionswissenschaft" von „Interkultureller Theologie" sprechen sollte. W. plädiert für die Beibehaltung des Begriffs „Missionswissenschaft". Sein Hauptgrund sind die enormen Veränderungen innerhalb der Missionsbewegung weltweit und der Mission innerhalb der Weltreligionen (vgl. 42). Seiner Ansicht nach kann interkulturelle Theologie als eine neue Perspektive in der Theologie diesen Entwicklungen – als Ersatz für Missionswissenschaft – nicht gerecht werden.

Das zweite Kap. widmet sich der „praktisch-theologischen Spirale" („The practical-theological spiral revisted"), welche laut W. aus vier Schritten mit je eigener Ausrichtung bestehe: Der erste Schritt stellt sich dem Wissenserwerb über jenes, was als problematisch erlebt wird. Der zweite bemüht sich um Einsicht in die damit verbundene Praxis. Während der dritte Schritt sich mit der Evaluierung der Praxis beschäftigt, versucht der vierte die Bedingungen für die Möglichkeit einer innovativen Veränderung der Situation darzustellen. Das dritte Kap. setzt sich mit der Methode der Missionswissenschaft in anthropologischer Hinsicht auseinander und bringt eine ethnographische Semantik zur Anwendung. Den Schwerpunkt des vierten Kap.s bildet die Begegnung der Kulturen aus einer historischen Perspektive. Hierbei wird die Gleichstellung der Christianisierung mit der Europäisierung während der Kolonialisierungszeit dargestellt. Der Widerstand während dieser Zeit und auch heute noch gegen diese Praxis durch die Erneuerungsbewegungen mit der populären Religiosität als eine von ihnen wird ebenso gezeichnet.

Kap. 5 bietet eine theologische Reflexion zu Synkretismus und Inkulturation an. W. plädiert für eine Theologie von unten. Er betont den *sensus fidelium* als einen *locus theologicus* und tritt für die Einbindung der empirischen Methoden in theologische Ausbildungsprogramme ein. Die Zukunft der Mission wird in Kap. 6 aus einer strategischen Perspektive reflektiert. W. optiert für eine Verschiebung vom Begriff der Inkulturation hin zu jenem der Interkulturation. Dieser würde – seiner Ansicht nach – Raum für Einheit in der Vielfalt und unübersetzbare Übersetzbarkeit (*untranslatable translability*) oder übersetzbare Unübersetzbarkeit (*translatable intranslability*) der kulturellen sowie religiösen Orientierungen schaffen.

Der Vf. betont, dass die für die Missionswissenschaft erforderlichen Methoden und Kompetenzen nicht am grünen Tisch, sondern in der Beobachtung der Art und Weise, wie andere Personen Missionswissenschaft betreiben, anzueignen sind. Dass auch dafür vorausgehende Konzepte und Überlegungen auf der Basis von reflektierten Prämissen von Nöten sind, wird von W. hingegen kaum thematisiert. W.s missionswissenschaftlicher Ansatz wird als dialogisch gekennzeichnet: W. meint damit allerdings nicht eine Missionswissenschaft, die den Dialog fördert. Vielmehr geht es ihm um eine Missionswissenschaft, die auf einer Forschung basiert, bei der Subjekte und Objekte der Forschung im stetigen Dialog miteinander stehen.

Trotz aller Bemühungen des Vf.s um Verständlichkeit und eine monographietypische Kohärenz der verschiedenen Kap. des Buches weisen die Beiträge spürbar unterschiedliche Entstehungskontextualitäten auf. Es bleibt beim Lesen des Buches schwierig, eine gewisse Stringenz zu erkennen.

Würzburg Chibueze Udeani

Fuß, Martin: **Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem**. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 434 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 68), kt € 52,00 ISBN: 978–3–460–00681–2

Martin Fuß verfolgt in seiner Diss., die von Bernhard Uhde betreut und 2008 von der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. in Freiburg angenommen wurde, das ambitionierte Ziel, die unterschiedliche Gestaltung der sakralen Stadtlandschaft Jerusalems im Judentum, Christentum und Islam darzustellen und systematisch aus den „Prinzipien" der drei Religionen zu erklären. So fragt er nach zeitlos gültigen grundlegenden Prinzipien der drei Religionen, die in unterschiedlichen Gestaltungen der Stadt lesbare Ausdrücke finden.

F. verfolgt diese Fragestellung nicht historisch, um zu zeigen, wie die drei Konfessionen in komplexen Prozessen der Abspaltung und Selbstfindung auseinander hervorgingen und die Stadt aufgrund ihrer unterschiedlichen Symbolsysteme unterschiedlich gestaltet haben, sondern sucht einen systematischen Zugang, indem er die charakteristische Prägnanz der drei Religionen in drei größeren Kap.n getrennt untersucht.

Das erste Kap. (30–116) ist dem jüdischen „Umgang" mit Jerusalem gewidmet; es beginnt mit der Strukturierung des herodianisches Tempels durch Vorhöfe mit konzentrisch gestaffelten Zugangsbeschränkungen (32–43) und geht sodann zurück zur Gestaltung des Tempels in Ezechiels zweiter Tempelvision mit ähnlichen räumlichen Distinktionen (43–49), um auf dieser Grundlage im „Prinzip der Unterscheidung" das spezifisch jüdische Prinzip zur Gestaltung des Tempels, der Stadt und des Landes zu erheben und dann von diesem Prinzip aus die Unterscheidung konzentrischer Heiligkeitsgrade im Land ebenso wie die Entstehung abgeschlossener Jüdischer Viertel sowohl in Jerusalem in frühislamischer Zeit als auch in Europa als theologisch begründete Ausdrucksgestalten des in Lev 19,2 an Israel formulierten Auftrages, sich als „heilig" zu erweisen, zu erklären, der impliziere, sich von anderen Völkern abzugrenzen.

Das zweite Kap. (117–261) bezieht sich auf den spezifisch islamischen „Umgang" mit Jerusalem. Zwar mag historisch orientierte Leser/innen zunächst irritieren, dass der christliche Zugang zur Stadt übersprungen wird, doch ist diese Reihenfolge insofern sachlich begründet, als F. den spezifisch islamischen Zugriff auf Jerusalem im „Prinzip der Wiederherstellung" sieht, was sich v. a. auf die Wiederherstellung des auf Salomo zurückgeführten Heiligtums bezieht. Dabei versteht er unter „Wiederherstellung" keine originalgetreue Rekonstruktion früherer Verhältnisse, sondern eine kritische Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum, um in einer *„korrigierten* Wiederherstellung des salomonischen Heiligtums" (220) zur unentstellten Gottesverehrung zurückzufinden. So entfaltet der Vf. zuerst ausführlich das dem Felsendom zugrunde liegende theologische Programm, um es als implizite Kritik am Judentum und Christentum zu interpretieren.

Das dritte Kap. (262–377) gilt dem christlichen „Umgang mit Jerusalem". Dieser hebe sich vom jüdischen und islamischen Umgang mit Jerusalem insofern ab, als die christlichen Heiligen Stätten und die Pilgerfahrten zu ihnen nicht auf einen göttlichen Auftrag zurückgeführt würden, der Ausbau der Hl. Stätten erst seit dem vierten Jh. erfolgt und nicht auf einen zentralen Ort fokussiert sei, sondern eine ganze Landschaft Hl. Stätten geschaffen habe, die in ständigen Verlagerungen und Kopien derselben einen erstaunlich flexiblen Umgang mit Hl. Stätten zeige. Diesen führt F. auf eine spezifisch christliche Prädikation zurück, die theologisch in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus gründe und es erlaube, das Heilige Land nach dem spezifisch christlichen „Prinzip der nachgehenden Liebe Gottes" als „Ausdruck des liebenden Nachgehens Gottes" (324) zu gestalten.

Mit diesen drei Durchgängen und einem abschließenden Ausblick auf die aktuelle Situation (383–399) errichtet der Vf. eine beeindruckende Kathedrale, die zur kritischen Auseinandersetzung einlädt.

Kritisch zu betrachten sind dabei gelegentliche Verkürzungen und Verzeichnungen, die die Gesamtthese der Diss. nicht infrage stellen (24f zur Philosophie der symbolischen Formen von Ernst Cassirer; 26 zur Funktion von Erinnerungslandschaften für das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs; 46f zur anachronistischen Verwendung des Terminus „Schekhinah" in Bezug auf die zweite Tempelvision Ezechiels sowie 105f und 108 in Bezug auf den Salomonischen Tempel, obwohl der Begriff erst in der nachbiblischen rabbinischen Literatur geprägt wurde; 92 zur Spätdatierung des samaritanischen Tempels auf dem Garizim ins 3. Jh. v. Chr., obwohl die Grabungen von Yitzhaq Magen ergeben haben, dass dieser schon im 5. Jh. v. Chr. errichtet wurde; 263 zur Behauptung, dass die Marienkirchen erst ab 530 entstanden).

Problematischer als diese und weitere Flüchtigkeiten ist die mutige Behauptung, der Grundriss des Salomonischen Tempels sei von seiner Umwelt unableitbar unterschieden (93; 97; 107), denn die Dreiteilung des Gebäudes in Cella, Vorcella und Vorhalle einschließlich ihrer Proportionen findet auf dem Tall Ta'yīnāt, die Ummantelung des Gebäudes mit Kammern in 'Ain Dārā und die Gestaltung der Cella als hölzerner Schrein in Ägypten vorzügliche Parallelen. Dass die Gestaltung des Tempels durch die Dreigliedrigkeit des Gebäudes und die vorgeschalteten Höfe dazu dienen sollte, das Heilige räumlich auszusondern, ist unbestreitbar, doch dass sich der Salomonische Tempel in seiner Art und Weise, dies zu tun, grundsätzlich von anderen Tempeln unterscheide und mit Theodor Busink als analogieloser „Fremdkörper" (107) zu bezeichnen sei, halte ich für überzogen und dem Versuch geschuldet, überall das Prinzip der Unterscheidung nachweisen zu wollen.

Ebenso wenig nachvollziehbar ist die These, dass der brachliegende Tempelplatz in den ersten Jahren der islamischen Herrschaft über Jerusalem „jahrzehntelang" (171) vernachlässigt und dieser peinliche Umstand später durch die 'Umar-Legende kaschiert worden sei (161–164), denn sie übersieht erstens frühere zeitnahe Zeugnisse, die zeigen, dass die islamische Sanierung des Platzes schon unter Patriarch Sophronius († 639 oder 640) begann, und zweitens den Umstand, dass die 'Umar-Legende von Eutychius von Alexandria eine christliche Legende

ist, die erst um 938 verfasst wurde, um den Status der Kirchen, v. a. aber der Anastasis, vor späteren muslimischen Ansprüchen zu schützen und nicht als Quelle zur Rekonstruktion der Vorgänge während der islamischen Machtübernahme um 638 dienen kann.

Die wichtigste Anfrage an F. muss sich aber auf die drei von ihm erhobenen Prinzipien der drei Religionen – „Unterscheidung", „Wiederherstellung" und „die nachgehende Liebe Gottes" – selbst beziehen. Denn keines der drei Prinzipien ist spezifisch jüdisch, spezifisch islamisch oder spezifisch christlich. Vielmehr liegen alle drei Prinzipien allen (drei) Religionen zugrunde und sind in ihnen allenfalls unterschiedlich stark ausgeprägt.

Ebenso gehört es zu allen (drei) Religionen, Prädikationen zu vollziehen und Repräsentationen mit unbedingter Gültigkeit zu schaffen, und es bedarf hierzu keiner Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (303–313). Vielmehr liegt der christlichen Rede von der Inkarnation eben diese Prädikation zugrunde.

So ist die Grundthese F.' vielleicht überzogen. Dennoch ist seine Arbeit unbedingt lesenswert, denn sie enthält eine Fülle interessanter Beobachtungen und zeigt überzeugend auf, wie die drei Religionen die genannten Prinzipien unterschiedlich gewichten und diese unterschiedliche Gewichtung in unterschiedlichen Gestaltungen der Stadt sinnliche und sinnvermittelnde Repräsentationen ihrer Symbolsysteme schafft. Sie ist innovativ, wagt neue Wege, Sackgassen eingeschlossen, und lädt zur Auseinandersetzung ein, die ihr zu wünschen ist, denn sie vermittelt eine grundlegende Sensibilisierung für die unterschiedliche Prägung Jerusalems durch Judentum, Christentum und Islam.

Bamberg Klaus Bieberstein

Waldenfels, Hans: **Rückwärts blickend vorwärts schauen**. Zeitbetrachtungen zu Christentum und Menschsein, Religionen, Kulturen und Gesellschaft. – Paderborn: Bonifatius 2016. 388 S. (Theologische Versuche, 4/Begegnung – Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 25), brosch. € 39,90 ISBN: 978–3–89710–662–8

Der Vf. des hier zu besprechenden Sammelbandes darf sich zu den Pionieren des interreligiösen Dialogs zählen. Er hat Brücken zum Judentum und zum Islam gebaut; und er kennt wie kaum ein zweiter deutscher Theologe die asiatischen Religionen aufgrund eines seit Jahrzehnten gepflegten Dialogs. Hans Waldenfels gehört zu den im katholischen Glauben beheimateten Wissenschaftlern, die in demselben Maße, in dem sie tiefer erkennen, ins Staunen geraten. Seine Urteile vereinen sich nie zu einer fugendichten Konstruktion. Die mehrfach neu aufgelegte *Kontextuelle Fundamentaltheologie* des Vf.s hat Generationen von Studenten zur Anstrengung des nie abschließbaren Suchens erzogen.

Die Aufsätze, die W. unter dem bezeichnenden Titel *Rückwärts blickend vorwärts schauen* vorlegt, darf man als Vermächtnis des mittlerweile 85-jährigen lesen. Fast alle Beiträge bedanken sich bei einem der Weggefährten, die das eigene Denken verändert, geschärft und in jedem Falle bereichert haben. Unter diesem Aspekt ist das fünfte und zugleich letzte Kap. des Buches mit dem Titel „Erinnerungen" eine geradezu spannende Lektüre. Hier erzählt W. von seinen Begegnungen und Weggemeinschaften mit dem Religionsphänomenologen Gustav Mensching (1901–1978); mit dem ehemaligen Jesuitengeneral Pedro Arrupe (1907–1991) und dem zum Japaner gewordenen Jesuiten Hugo M. Enomiya-Lassalle (1898–1990); mit dem japanischen Philosophen und Heidegger-Schüler Keiji Nishitani (1900–1990); mit Carl Klinkhammer (1903–1997), dem Vorgänger in der Leitung der berühmt gewordenen Düsseldorfer Mittwochsgespräche; mit der weltweit bekannt gewordenen Bonner Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel (1922–2003); und mit drei Theologen (Jacques Dupuis [1923–2004]; Walbert Bühlmann [1916–2007]; Raimon Panikkar [1918–2010]), die ihre Antwort auf die Frage nach der Einzigkeit Christi von den Einwänden des interreligiösen Dialogs irritieren ließen.

Auch da, wo W. mit den Positionen seiner Gesprächspartner nicht einverstanden ist, schildert er mit großer Empathie beispielsweise die Argumente, die u. a. von Francis D'Sa und Aloysius Pieris (212f, 282f) für eine Veränderung der chalkedonischen Christologie durch Kategorien einer nichteuropäischen Denkform vorgetragen wurden. Von Annemarie Schimmel, so erklärt er, muss man sich sagen lassen, dass im Islam die *imitatio Muhammadi* eine ähnliche Bedeutung wie im Christentum die *imitatio Iesu* hat (343), und dass deshalb die Beleidigung des Propheten als Beleidigung Gottes angesehen wird. W. hält den gegen Schimmel erhobenen Vorwurf der politischen Naivität nicht einfach für falsch (341), spricht aber zugleich von der Ignoranz derer, die diesen Vorwurf erheben, ohne auch nur eines ihrer Bücher gelesen zu haben. Ähnlich umsichtig urteilt er über Gustav Mensching. Wenn dieser die Wahrheit der je eigenen Erfahrung von der Bekenntniswahrheit getrennt sehen will (305f), trifft er auf die Gegenargumente des katholischen Theologen – dies aber in der Weise einer Problemanzeige an das eigene Denken. W. beklagt das schäbige Verhalten einiger katholischer Kollegen, als es nach dem Krieg um die Entnazifizierung von Mensching ging (299f). Der letzte Satz des Mensching-Kap.s klingt wie eine stellvertretend vorgetragene Abbitte: „Ich selbst verneige mich mit Respekt und großer Dankbarkeit vor dem großen Bonner Gelehrten." (311)

Unter den Aufsätzen, die W. ursprünglich in Festschriften veröffentlicht hatte, verdienen die zu Ehren von Heinz-Robert Schlette und Oto Madr publizierten Beiträge besondere Aufmerksamkeit. Denn diese Abhandlungen dokumentieren die instinktive Nähe des Vf.s zu den eher fragenden und suchenden Zeitgenossen, seine Solidarität mit Leidenden und Vergessenen, mit ungehörten Propheten und ungerecht Verurteilten, und nicht zuletzt auch seine Sensibilität für sich anbahnende Entwicklungen und Umbrüche.

W. bewundert die auch feinste Nuancen eines Textes erspürenden Literaturanalysen von Heinz-Robert Schlette, und dass er sich den Argumenten der Agnostiker und Nihilisten aussetzt. Insgesamt jedoch bleiben ihm die Analysen des an der Schuldgeschichte des Christentums Leidenden zu aporetisch. Gleichwohl kleidet er seine Kritik in eine Metapher: „Wer Erinnerung sagt, sollte [...] nicht nur ‚Elend' sagen; er muss vielmehr auch von den Blumen, die dennoch blühen, und von den Sternen, die dennoch am Himmel leuchten, sprechen." (90)

Erschütternd ist, was W. über seine Freundschaft mit dem jahrelang inhaftierten und nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion durch die eigene Kirche verdächtigten tschechischen Priester und Theologen Oto Madr erzählt. Grundzüge seiner Theologie wurden durch den Benno-Verlag in deutscher Sprache zugänglich. Madr, der 1993 auf Betreiben von W. mit der Bonner Ehrenpromotion ausgezeichnet wurde, spricht von der Notwendigkeit, eine „Theologie der sterbenden Kirche" zu schreiben. Damit meint er nicht nur eine reflektierende Beschreibung von Ortskirchen, die gestorben sind oder im Begriff sind zu sterben. Ihm geht es um eine Spiritualität des Aushaltens, zu der u. a. folgende vier Elemente zählen: a) den Tod annehmen; b) intensiv leben; c) das Beste aus sich herausgeben; d) nicht sterben wollen (114f).

Unter den Abhandlungen des Sammelbandes, die nicht autobiographisch verortet sind, seien in dieser Besprechung wenigstens zwei erwähnt: Die erste ist so etwas wie eine Replik auf die von Hans Albert gegen Hans Küng, Joseph Ratzinger und Walter Kasper vorgetragenen Angriffe auf „die angebliche Wahrheit des Christentums". Und die zweite ist eine Antwort auf Jan Assmanns Invektiven gegen die theologische Unterscheidung von „wahr" und „falsch". Während W. in der Regel seine Urteile eher fragend als apodiktisch vorträgt, formuliert er bewusst scharf, wenn ihm unausgewiesene Alternativlosigkeiten präsentiert werden. Er hält Alberts Behauptung, das Christentum erkläre nichts, was nicht anders besser erklärt werden könnte, für den Angriff eines Enttäuschten, der den Selbstwiderspruch seines Skeptizismus verdrängt (101). Und gegen Assmann bemerkt er: Man kann doch als Wissenschaftler nicht leugnen, „dass der Wahrheit völlig losgelöst von allem religiösen Denken eine allgemein gültige Verbindlichkeit im Sinne einer Wahrheit an sich im Gegensatz zu einer Wahrheit nur für mich bzw. einen relativ eingeschränkten Kreis oder eine eingeschränkte Zeit zuzuerkennen ist" (165).

Eine Rezension kann den Reichtum des hier vorgestellten Sammelbandes nur andeuten. Denn er enthält – teils erzählend, teils reflektierend – die Summe eines Lebens, in dem die Spiritualität des Jesuiten, der gelebte Dialog mit den Andersdenkenden und die geistige Schärfe des herausragenden Theologen eine glückliche Synthese eingegangen sind. W. beweist ein feines Gespür für Differenzen und Zwischentöne, für die Eigenart und das Unnachahmliche einer Sprache, eines Textes, einer Ausdrucksweise. Interpretation ist für ihn die Kunst, jedes Mal von Neuem abzuwarten, ob der Funke des Textes überspringt. Doch bei aller Entschiedenheit, mit der er jede systematisierende Vereinnahmung vermeiden will, weiß er auch, dass Verstehen zugleich Urteilen ist. W. beweist: Die Pluralität der Perspektiven schließt die Unterscheidung zwischen „wahr" und „falsch" nicht aus. Im Gegenteil: Jeder fruchtbare Dialog setzt diese Unterscheidung notwendig voraus.

Bonn Karl-Heinz Menke

Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Reinhold Bernhardt / Ernst Fürlinger. – Zürich: Theologischer Verlag 2015. 199 S. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, 12), pb. € 30,90 ISBN: 978–3–290–17780–5

Das Thema „Islam" dominiert seit Jahren den Religionsdiskurs sowohl in Deutschland als auch in anderen europäischen Ländern. Sie stehen alle vor der religionspolitischen und kulturellen Herausforderung, die für das westliche Europa verhältnismäßig neue Religion Islam gesellschaftlich zu integrieren; hierzulande dient die Antwort auf die Frage, ob der Islam zu Deutschland gehört, als eine Art Schibboleth in einschlägigen Debatten. Auf diesem Hintergrund verdient der vorliegende Band über Moscheebaukonflikte Interesse. Er geht auf eine Tagung zurück, die im Mai 2014 im schweizerischen Augst bei Basel stattgefunden hat und enthält zum einen informierende, zum anderen analysierende Beiträge, wobei auch muslimische Vf./innen zu Wort kommen.

Am Anfang steht ein insgesamt hilfreicher, wenn auch begrifflich etwas sperriger Text von *Nikola Tietze* über die Phasen der politischen und rechtlichen Inklusion von Muslimen in Deutschland. Tietze unterscheidet eine „Phase religionspolitischer Ignoranz" (19), in der der Islam als Religion der ins Land gehol-

ten türkischen Gastarbeiter praktisch nicht in den Blick der Öffentlichkeit kam und sich die muslimischen Arbeitnehmer selbst als Ausländer positionierten. Darauf folgte eine „Phase religionspolitischer Differenzierung" (21), in der die muslimische Religionspraxis zunehmend zu einer politischen Herausforderung wurde, und schließlich die „Phase religionspolitischer Inklusion" (28), für die nicht zuletzt die 2006 erfolgte Einberufung der Deutschen Islam Konferenz durch den damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble steht.

Fallbezogen und anschaulich sind die Überblicksbeiträge zum Moscheebau und den damit verbundenen Konflikten in Deutschland (*Thomas Schmitt*), Österreich (*Ernst Fürlinger*) und der Schweiz (*Martin Baumann*). Für Deutschland kommt Schmitt zu dem Schluss, Staat und Kirchen hätten sich im Verlauf des letzten Jahrzehnts darauf verständigt, „dass der Neubau von Moscheen ein prinzipiell legitimes Anliegen darstellt, welches lediglich aufgrund spezifischer Gegebenheiten etwa städtebaulicher Natur oder aufgrund der in Zweifel gezogenen Verfassungstreue des Bauträgers kritisiert beziehungsweise abgelehnt werden soll" (58). Fürlinger wiederum zeichnet minutiös die Entwicklung in Österreich nach, wo 2015 ein neues Islamgesetz beschlossen wurde. In der Schweiz kam es zu einer einzigartigen religionspolitischen Verschärfung: Am 29. November 2009 fand eine Volksabstimmung statt, bei der 57,5 % der Abstimmenden für einen Verfassungszusatz votierten, durch den der Bau von Minaretten verboten wird. Baumann urteilt zusammenfassend, Moscheebauten in der Schweiz seien und blieben weiterhin ein umstrittenes Thema; für Moscheegemeinden erscheine es ratsam, „schon vor einem Bauantrag über Strategien der Information und Kommunikation nachzudenken" (110). Die Beiträge von *Farid Hafez* und *Rifa'at Lenzin* beleuchten die Situation in Österreich bzw. in der Schweiz aus islamischer Sicht und reagieren auf die Darstellung der einschlägigen Konflikte durch Fürlinger und Baumann. Lenzin konstatiert dabei ohne Umschweife: „Die Schweiz ist seit dem 29. November 2009 ein Land mit eingeschränkter Religionsfreiheit." (122)

Im Teil „Analytische Perspektiven" untersucht *Gerdien Jonker* die weit in die Geschichte zurückweisenden Bilder, die in aktuellen Moscheekonflikten wirksam sind; sie seien die „neueste Aktualisierung überlieferter christlicher Praktiken der Alterität" (136). *Yasemin Shooman* plädiert in ihrem Beitrag dafür, Fragen des Rassismus in die Analyse heutiger Auseinandersetzung über den Islam einzubeziehen: Der antimuslimische Rassismus besitze eine integrierende Funktion bei der Anrufung einer gemeinsamen europäisch-abendländischen Identität wie auch Mobilisierungspotential für die politische Rechte; das zeige sich beispielhaft an der „Pegida"-Bewegung. Der Hg. *Reinhold Bernhardt* steuert religionstheologische Überlegungen im Anschluss an den Schweizer Minarettstreit bei. Er macht den Vorschlag, das Minarett als Verweis „auf den vom Islam verehrten, die islamische Religion aber auch übersteigenden Gott selbst" (181) zu verstehen. Damit stünde es letztlich für die „Vielstimmigkeit des Gotteslobes und der vielgestaltigen Gegenwart Gottes in der Welt" (ebd.).

Am Schluss des Bandes steht der ausgesprochen kluge Beitrag von *Isolde Charim* über „Re-thinking Democracy. Religiöse Diversität und die Perspektive der offenen, post-nationalen Republik" (183–192). Sie entwirft das Konzept einer „partiellen Säkularisierung" als Konsequenz der „neutralen Öffentlichkeit". Diese sei nichts anderes als ein „kleines Minus, das zu jeder religiösen oder ethnischen Bindung hinzukommt" (191). Zur Integration heterogener Gesellschaften brauche es keine Aufgabe des Glaubens: „Es braucht nur das Moment, dass wir als gläubige Christen, Moslems, Juden oder als Säkulare auch noch Staatsbürger sind." (ebd.)

Das von dem in der Schweiz lehrenden Systematischen Theologen Bernhardt und dem österreichischen Religionswissenschaftler Fürlinger herausgegebene Buch ist einerseits ein informatives Kompendium zu einem wichtigen Element der umstrittenen islamischen Präsenz in Mitteleuropa. Gleichzeitig eröffnet es andererseits mehr skizzenhaft einige Perspektiven zum Problem des Zusammenlebens von Religionen in demokratisch-religionsneutralen Gemeinwesen.

Elzach Ulrich Ruh

Kurzrezensionen

Phänomenologie der Gabe. Neue Zugänge zum Mysterium der Eucharistie, hg. v. Florian Bruckmann. – Freiburg: Herder 2015. 269 S. (Quaestiones disputatae, 270), pb. € 30,00 ISBN: 978–3–451–02270–8

Die 270. *Quaestio disputata* sondiert die Möglichkeit, mit Hilfe des durch M. Mauss (*Sur le don*, 1925) angestoßenen Gabediskurses Eucharistietheologie zu betreiben und deren offenkundige Engführungen der Vergangenheit aufzubrechen. Die Gliederung des Bandes orientiert sich an den zentralen Dimensionen dieses Diskurses und greift (A) die Feier (*J. Wohlmuth*) und (B) die Ästhetik der Vergebung (*D. Ansorge, A. Gerhards*), (C) die Bedeutung des Leibes (2x *F. Bruckmann*) und (D) der Zeit/Zeitlichkeit auf (*H. Hoping, R. Dausner, E. Dirscherl*), wobei die Zuordnung der Beiträge zu (B) nicht schlüssig erscheint. Gemeinsam ist allen das fundierte Plädoyer für eine Überschreitung eines auf Intentionalität und diskursive Rationalität verengten theologischen Diskurses. Dessen Grenzen werden in der Eucharistietheologie besonders deutlich, weil das liturgische Zentrum christlicher *traditio* der Reflexion die Unverfügbarkeit der (Hin-)Gabe des Sohnes durch den Vater und deren Gegebensein jenseits bloßer Anwesenheit zu denken aufgibt. Dazu kann eine Phänomenologie der Gabe Wesentliches beitragen. Es zeigen sich zugleich Grenzen einer (eucharistie-)theologischen Rezipierbarkeit entsprechender Ausführungen (Derrida: Bruckmann). Das Anliegen einer Bezugnahme auf den Gabediskurs des 20. Jh.s, Realpräsenz und Unverfügbarkeit des Auferstandenen in der Eucharistie zu erschließen und konzeptionelle Engführungen zu überwinden, steht nicht erst in der Gegenwart auf der theologischen Agenda, wie Ansorge zeigt, der entsprechende Erörterungen aus der Hochphase der Debatte um die Transsubstantiation der eucharistischen Elemente in Erinnerung ruft.

J. Kn.

Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven. Festschrift für Heinz Ohme, hg. v. Reinhard Flogaus / Jennifer Wasmuth. – Berlin: De Gruyter 2015. (XXV) 469 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 130), geb. € 129,95 ISBN: 978–3–11–042568–0

Der vorliegende Band ist dem Berliner Kirchenhistoriker und Ostkirchenkundler Heinz Ohme zum 65. Geburtstag gewidmet. Er versammelt 22 Beiträge von Kolleg/inn/en, die in sechs Abteilungen gegliedert sind: „Orthodoxie und Protestantismus", „Orthodoxie und Ökumene", „Orthodoxie und Heterodoxie", „Orthodoxie und Islam", „Orthodoxie und Politik" sowie „Zukunftsfragen". Eine Einleitung der Hg. mit einer biographischen Skizze und Register rahmen die Beiträge.

Die Schwerpunktsetzung entspricht in Vielem den Forschungsfeldern des Jubilars, aber sie benennt auch aktuelle Herausforderungen für die Orthodoxie. Eine detaillierte Darstellung ist hier nicht möglich, doch seien einige der Aufsätze besonders hervorgehoben: *Chr. Gestrich* beschäftigt sich mit bibelhermeneutischen Fragen im evangelisch-orthodoxen Dialog. *N. Slenczka* thematisiert das unterschiedliche Kirchenverständnis als zentralen Diskussionspunkt für die Ökumene. Auch *D. Heller* problematisiert hermeneutische Fragen anhand des ökumenischen Dialogs zwischen der EKD und der russischen Orthodoxie. *R. Thöle* beleuchtet ein wenig bekanntes Phänomen, nämlich unabhängige orthodoxe Kirchen im „Independent Sacramental Movement". Die schwierigen Beziehungen orthodoxer Gesellschaften zum Westen behandeln *A. Briskina-Müller* (am Beispiel Russlands und der Idee vom „Neuen bzw. Dritten Rom") und *V. Makrides* (am Beispiel Griechenlands und der Finanzkrise). Diese Beispiele mögen zeigen, dass es sich um einen materialreichen und gelungenen Band handelt, der in vielen Gebieten des Fachs Anregung zu weiterem Nachdenken bietet.

Th. B.

Klein, Hans Hubert: **Sie waren versammelt.** Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6. – Münster: Aschendorff 2015. (X) 310 S. (Frankfurter Theologische Studien, 72), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–16060–2

„Versammlungen sind nach Lukas ein konstitutives Merkmal der Kirche; sie gelten ihm als *nota ecclesiae*" (277), die paradigmatisch in den Versammlungen der Jerusalemer Urgemeinde zum Ausdruck kommt. Um diese These zu erhärten, analysiert Hans Hubert Klein die einschlägigen Texte: vor und nach der Himmelfahrt Jesu (Apg 1,4–8.12–14), Nachwahl des Matthias (Apg 1,15–26), Pfingsten (Apg 2,1–4), verfolgte Gemeinde (Apg 4,23–31), Hananias und Saphira (Apg 5,1–11) und die Wahl der Sieben (Apg 6,1–7). Durch die konsequent synchrone Lektüre dieser Passagen im Rahmen des lk Doppelwerkes und auf dem Hintergrund atl. Traditionen gelingt dem Vf. einerseits ein feines Stück biblischer Theologie. Dies zeigt sich besonders schön in der Verhältnisbestimmung von Zwölfer- und Siebenerkreis, die für die Sammlung Israels und der Völker stehen und darin den beiden Aussendungsreden bei Lukas korrespondieren (Lk 9,1–6; 10,1–16). Andererseits bleibt K. dem Anliegen des Lukas, ein idealtypisches Bild der Jerusalemer Urgemeinde zu malen, derart verhaftet, dass man eine sachkritische Lektüre der Texte schmerzlich vermisst. Ob aber ein fraglos hingenommenes lk Ideal, das den Praxistest kaum je bestanden haben dürfte (vgl. Gal 1,10–2,21), „auch heute bei den Fragen nach der konkreten Existenzform der Kirche hilfreich sein kann" (274), darf füglich bezweifelt werden.

W. E.

Müller, Stephan E.: **Bausteine zur theologischen Ethik**. Band 2: Moralpsychologie. – Regensburg: Pustet 2015. 278 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, 75), kt € 34,95 ISBN: 978–3–7917–2669–4

Im *ersten Teil* werden Pioniere der Moralpsychologie vorgestellt (A–C). Im *zweiten Teil* wird die Moralpsychologie als interdisziplinärer Dialog (A–C) charakterisiert. Der *dritte Teil* widmet sich unter dem Titel „Konkretionen" psychologischen Aspekten des Gottesbildes (A), der Heilung „verwundeter Selbstliebe" (B), Krisen im menschlichen Dasein (C), dem „Sinn der Sucht" (D) sowie einer Phänomenologie „vom ungelebten Leben zur Zielgestalt des gelebten Lebens" (E). Dabei werden Aussagen, die im ersten Band (vgl. die Rezension dazu auf den Sp. 425–428 dieses Heftes) formuliert werden, aus moralpsychologischer Sicht beleuchtet, was nach einer eingehenden kritischen Prüfung dieser Perspektive, die hier nicht getätigt werden kann, verlangen würde.

Chr. B.

Petráček, Tomaš: **In the Maelstrom of Secularization Collatoration and Persecution**. Roman Catholicism in Modern Czech Society and the State. – Lublin: EL-Press 2014. 130 S., brosch. o. A. ISBN: 978–83–86869–40–4

Die Tschechische Republik ist – neben den neuen Bundesländern – der Staat mit dem geringsten Grad an Religiosität weltweit. In dem vorliegenden informativen Bändchen widmet sich der Vf. der Frage, wie innerhalb relativ kurzer Zeit aus einer starken, florierenden und in der Bevölkerung tief verwurzelten katholischen Kirche im frühen 19. Jh. eine kleine Minderheit in einem Land werden konnte; außerdem genießt die katholische Kirche dort nur relativ geringes Ansehen. Der Vf. bietet – nach einem Blick auf das Mittelalter und die Frühe Neuzeit – einen historischen Überblick über die Beziehungen zwischen Staat, Kirche und Gesellschaft v. a. seit dem 19. Jh. Er sieht die Ursache für den dramatischen Säkularisierungsschub v. a. in der Unfähigkeit der Kirche, auf die Herausforderungen der Moderne einzugehen, gepaart mit einer wachsenden Superiorität des Staates über die Kirche, die in der Verfolgung unter dem Kommunismus zwischen 1948 und 1989 gipfelte. Aufgabe der Kirche müsse es daher heute sein, sich der Vergangenheit zu stellen und die neue Rolle als Minderheit anzunehmen. Das Buch, das sich zu seiner Skizzenhaftigkeit bekennt, bietet einen gut zu lesenden Überblick über die Geschichte der katholischen Kirche in den tschechischen Ländern und eine bedenkenswerte Interpretation für ihren Bedeutungsverlust.

Th. B.

Saulnier, Stéphane: **Calendrical Variations in Second Temple Judaism**. New Perspectives on the 'Date of the Last Supper' Debate. – Leiden: Brill 2012. (XVI) 280 S. (Supplement to the Journal for the Study of Judaism, 136), Ln. € 121,00 ISBN: 978–90–04–16963–0

This book offers the reader a wide range of sources from the Second Temple period that shed light on the variety of Jewish calendars that may have been in use. Its main argument is that the calendar, festivals, and Temple cult were closely related to agricultural seasons; but this is largely self-evident and not particularly original. The author's purpose is to defend, through this argument, Annie Jaubert's theory (of the 1950s) about the 364-day calendar of *Jubilees* and Qumran, which itself sets out to reconcile the different chronologies of the Passion in the Synoptic Gospels and in John. This reiteration of Jaubert's theory is not very convincing. The author does not explain, for example, how the 364-day calendar would have kept up with the cycle of seasons; for as he acknowledges, the sources do not mention or describe any system of intercalation. Some objections that have been made against Jaubert's theory (e. g. Wacholder 1995) are not properly addressed. The overall gain is limited.

S. St.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Bieberstein, An der Universität 2, 96045 Bamberg
Prof. Dr. Christof Breitsameter, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Prof. Dr. Karin Finsterbusch, Bürgerstr. 23, 76829 Landau
Prof. em. Dr. Norbert Fischer, Hellmundstr. 5, 65183 Wiesbaden
Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich
Prof. Dr. Dr. h. c. Reimund Haas, Zwölfling 12, 45127 Essen
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Hüfferstr. 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich
Prof. Dr. Marco Hofheinz, Appelstr. 11A, 30167 Hannover
PD Dr. Christian Hornung, Adolf-Reichwein-Str. 2, 57068 Siegen
Dr. Stefan Klug, Mindener Str. 12, 48145 Münster
Prof. Dr. Beate Kowalski, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Miriam Leidinger, Klosterstr. 79e, 50931 Köln
Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, 53113 Bonn
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universitätsstr. 12, 45141 Essen
Dr. Grudrun Nassauer, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Dr. Gregory S. Paulson, Pferdegasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Gregor Predel, Eduard-Schick-Platz 2, 36037 Fulda
Prof. h. c. Dr. Ulrich Ruh, Nikolausstr. 11, 79215 Elzach
Dr. Maik Schmerbauch, Hauptstraße 1b, 37308 Bodenrode
Prof. Dr. Andreas Sohn, Avenue Jean-Baptiste Clément 99, 93430 Villetaneuse, Frankreich
Prof. Dr. Angela Standhartinger, Lahntor 3, 35037 Marburg
Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Chibueze Udeani, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg
Prof. Dr. Joachim Valentin, Domplatz 3, 60311 Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Dr. Beat Weber, Birrmoosstr. 5, 3673 Linden, Schweiz
Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Hüfferstr. 27, D-48149 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Printed in Germany
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2016 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X