

Heol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 6

2016

112. Jahrgang

Erweise des Geistes ohne Kraft? Neuere Veröffentlichungen zur Pneumatologie (Michael Böhnke) Sp. 443

Exegese / Altes Testament Sp. 461

EDE, Franziska: Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50 (Georg Fischer)
GROSSMAN, Jonathan: Ruth: Bridges and Boundaries (Annett Giercke-Ungermann)
NOETZEL, Jutta: Maleachi, ein Hermeneut (Stephan Lauber)
OEMING, Manfred / VETTE, Joachim: Das Buch der Psalmen. Psalm 90–150 (Beat Weber)

Exegese / Neues Testament Sp. 466

SCHREIBER, Stefan: Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament (Martin Karrer)
BROWN, Paul J.: Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology (Stefan Alkier)
WITULSKI, Thomas: Die vier „apokalyptischen Reiter“ Apk 6,1–8. Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation (Steffen Jöris)

Biblische Zeitgeschichte Sp. 472

Das Böse, der Teufel und Dämonen, hg. v. Jan DOCHHORN / Susanne RUDNIG-ZELT / Benjamin WOLD (Hans Förster)
MARSHAK, Adam Kolman: The Many Faces of Herod the Great (Frank E. Dicken)
DEN HOLLANDER, William: Josephus, the Emperors, and the City of Rome. From Hostage to Historian (Oliver Gußmann)
RITTER, Bradley: Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire. Rights, Citizenships and Civil Dis-cord (Benedikt Eckhardt)

Kirchengeschichte Sp. 479

LAYTON, Bentley: The Canons of Our Fathers: Monastic Rules of Shenoute (Hans Förster)
Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen, hg. v. Franz Xaver BISCHOF / Georg ESSEN (Manfred Eder)
Catholicism and Fascism in Europe 1918–1945, hg. v. Jan NELIS / Anne MORELLI / Danny PRAET (Sascha Hinkel)

Theologiegeschichte Sp. 483

KNEPPER, Timothy D.: Negating Negation. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus (Michael Harrington)
ROSEN, Klaus: Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie (Nicolas De Maeyer)
WEINRICH, Michael: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie (Matthias D. Wüthrich)
LOCHBRUNNER, Manfred: Balthasariana. Studien und Untersuchungen (Benjamin Dahlke)
KOHLEGRAB, Peter: Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche (Ulrich Engel)

Philosophie Sp. 490

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes III, hg. v. Christoph Johannes BAUER (Günther Wenz)
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793–1795, hg. v. Christopher ARNOLD / Christian BURO / Christian DANZ / Klaus GROTSCH (Günther Wenz)
Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, hg. v. Andrei A. BUCKAREFF / Yujin NAGASAWA (Benedikt Paul Göcke)

Moraltheologie / Sozialethik Sp. 497

„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, hg. v. Stephan GOERTZ (Martin M. Lintner)
KUZMICKI, Tadeusz: Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch (Christoph Seibert)
Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge, hg. v. INSTITUT FÜR THEOLOGISCHE UND PASTORALE FORTBILDUNG IN FREISING (Doris Nauer)
Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West, hg. v. Vasilios N. MAKRIDES / Jennifer WASMUTH / Stefan KUBE (Anthony G. Roeber)
GABRIEL, Karl / SPIEB, Christian / WINKLER, Katja: Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Gerhard Droesser)

Religionswissenschaft Sp. 506

KOCH, Anne: Religionsökonomie. Eine Einführung (Alois Halbmayer)
Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, hg. v. Lucia TRAUT / Annette WILKE (Stephanie Gripenotrog)
ZINSER, Hartmut: Religion und Krieg (Wolfgang Palaver)
FÜHRDING, Steffen: Jenseits von Religion? Zur sozial-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft (Christoph Auffarth)

Ökumene / Interreligiöser Dialog Sp. 512

LAINE, Antti: Ecumenical Attack Against Racism. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974 (Annegreth Schilling)
Papst und Ökumene – ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes, hg. v. Philipp THULL (Burkhard Neumann)
NACHAMA, Andreas / HOMOLKA, Walter / BOMHOFF, Hartmut: Basiswissen Judentum. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt (Andreas Lehnardt)
Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. 2 Bände, hg. v. Mathias ROHE / Havva ENGİN / Mouhanad KHORCHIDE / Ömer ÖZSOY / Hansjörg SCHMID (Tom Kerger)

Theologie und Gesellschaft Sp. 518

VINCENT, Alana M.: Making Memory. Jewish and Christian Explorations in Monument, Narrative, and Liturgy (Markus Thureau)
Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, hg. v. Miriam ROSE / Michael WERMKE (Ilona Nord)
MILIOPOULOS, Lazaros: Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung: Ein Konvergenzprozess? Theoretische Einordnung und Inhaltsanalyse (Julia Blanc)
Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, hg. v. Alexander-Kenneth NAGEL (Regina Polak)

Bibliographie Sp. 523

X ZID

Erweise des Geistes ohne Kraft? Neuere Veröffentlichungen zur Pneumatologie

Von Michael Böhnke

1. Vorbemerkungen

Zu Beginn der sechziger Jahre des vergangenen Jh.s machte das Stichwort „Geistvergessenheit“ theologisch Karriere. Otto Dilschneider hatte es 1961 geprägt. Analog zur Diagnose Heideggers über die Seinsvergessenheit in der Metaphysik spricht er von einer Geistvergessenheit in der Theologie. In seinem berühmten Aufsatz mit dem gleichnamigen Titel¹ hat er die seinerzeit virulente Fragestellung nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus pneumatologisch beantwortet. Dilschneider identifiziert den Heiligen Geist als das Kontinuum, der beide in einer „pneumatischen Identität“² zusammenführt.

„Es ist das Kontinuum des Geistes, das den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus im Zeugnis des Kerygmatisers zusammenbindet und so vereinigt, daß sich im Kerygmatiser der Christus selber bezeugt.“³

Rückblickend wird deutlich, dass Dilschneider mit seiner These eine mittlere Position in einer Entwicklung einnimmt, die von der Selbstvergegenwärtigung Christi ihren Ausgang genommen hat und inzwischen bei der Unhintergebarkeit und Geistgewirktheit der Pluriformität des kerygmatischen Christuszeugnisses angekommen ist.

Zeitgleich zu Dilschnegers Agenda-Setting kam das Thema „Geist und Geistvergessenheit“ in der katholischen Theologie auf. Der Intention von Papst Johannes XXIII. zufolge sollte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), für das er keinen fertigen Konzilsplan hatte, als Öffnung der Kirche für das Wirken des Geistes, als neues Pfingsten begangen werden. Heribert Mühlen galt in der katholischen systematischen Theologie seinerzeit als Pionier der Wiederentdeckung der Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes in Christologie, Trinitäts- und Gnadenlehre⁴, wobei sich Mühlen auf bereits früher vorgetragene Erkenntnisse und Positionen zur Selbstmitteilung Gottes im Geist von Matthias Joseph Scheeben und Heribert Schauf stützen konnte. Heribert Schauf hatte 1941⁵ den Nachweis geführt, dass die Einwohnung des Geistes im Menschen als Selbstmitteilung des Heiligen Geistes verstanden werden könne, er mithin Gabe in Person sei. Während sich in der Gnadenlehre die Einsicht in den Vorrang der ungeschaffenen Gnade vor der geschaffenen rasch durchgesetzt hat, blieb die pneumatologische Bestimmung der Funktion des Geistes in der Christologie, die unter dem Stichwort „Geistchristologie“ erfolgte, bis heute strittig.⁶ Auch ist die Trinitätslehre bisher kaum vom Selbsterweis des Geistes her entwickelt worden, allenfalls gehen einzelne Autoren von einem Vorrang der Pneumatologie in der Trinitätslehre aus.

Einen starken ökumenischen Impuls⁷ hat die Pneumatologie zeitgleich durch die trinitarische Neufassung der Basisformel des Öku-

menischen Rates der Kirchen von 1961 erhalten. Die Revision erfolgte aufgrund der Erfahrung der Rolle der Pneumatologie in der orthodoxen Theologie.⁸ Vor allem Nikos Nissiotis hat die These von der Geistvergessenheit an die Kirchen der westlichen Tradition adressiert und war damit auf offene Ohren gestoßen.⁹

Es folgten konfessionsübergreifend drei Jahrzehnte der pneumatologischen Renaissance, in denen nicht allein der Aufweis der Funktion des Heiligen Geistes in den übrigen theologischen Traktaten die Agenda bestimmte, sondern in denen vielmehr auch die Forderung nach einer Pneumatologie als eigenständigem theologischen Traktat auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Neben zahlreichen pneumatologischen Entwürfen und Versuchen, die Personalität des Heiligen Geistes trinitäts- und offenbarungstheologisch zu bestimmen und letzteres über den Gedanken der Zeitwerdung oder auch der Inspiration zu vermitteln, spielten Vorhaben eine Rolle, die Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik zu etablieren.¹⁰ Etwa seit der Jahrtausendwende ist die Renaissance der „klassischen“ Pneumatologie Geschichte. Das Interesse an theologischen Theorien zum Selbsterweis des Heiligen Geistes ist abgeebbt.¹¹

Die Lehre vom Heiligen Geist sucht seit Beginn der 1990er-Jahre¹² ihren Ort in der Bestimmung seiner Funktion für das Leben und die Welt, sei es als realistische Pneumatologie ohne die Vorgabe einer bestimmten theologischen Denkform wie bei Michael Welker oder als praktische Pneumatologie wie bei Leonardo Boff. Pneumatologie begegnet als – teilweise apologetische – Reflexion auf soziale Gerechtigkeit, Emanzipation, Pluralität, ökologisch schützenswerte Prozesse, aber auch als – teilweise nicht minder apologetische – Reflexion auf nicht kirchlich gebundene und pentekostale oder charismatische Spiritualität oder der christlichen Neuevangelisierung wie bei Anna Slawek. Die Pneumatologie steht seitdem trotz der Bemerkungen zur Spiritualität und ihrer Inanspruchnahme zur Neuevangelisierung primär im Dienst der Erschließung, Entwicklung und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft und darüber hinaus des Antlitzes der Erde.

Ganz unrecht hat Christian Henning nicht, wenn er zur Jahrtausendwende und im Hinblick auf die von ihm untersuchten evangelischen Theologien des Geistes urteilt, dass die Blütezeit der reformatorischen Pneumatologie als Verfallsgeschichte gedeutet werden müsse, die in einem zunehmend diffusen Geistverständnis geendet sei.

„Offenkundig wiederholt sich in der Pneumatologie derselbe Prozeß wie in der Christologie im letzten Jahrhundert. In Abwandlung der Worte Albert Schweitzers kann man sagen: Jede Zeit deutet in den Geistbegriff dasjenige hinein, was ihr als Ziel des Weltenlaufs frommt und sieht im Geist die göttliche Instanz, die dieses Ziel verwirklichen wird.“¹³

¹ Vgl. Otto Alexander DILSCHNEIDER: „Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus“, in: *Theologische Literaturzeitung* 86 (1961), 255–266.

² A. a. O., 263.

³ A. a. O., 264.

⁴ Heribert MÜHLEN: *Der Heilige Geist als Person*. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Münster 1963 (51988) (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26).

⁵ Heribert SCHAUF: *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*. Die Lehre von der nicht-appropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader, Freiburg 1941.

⁶ Vgl. Karl-Heinz MENKE: „Das heterogene Phänomen der Geist-Christologien“, in: *Mein Herr und mein Gott*. Christus bekennen und verkünden, hg. v. George AUGUSTIN / Klaus KRÄMER / Markus SCHULZE, Freiburg 2013, 220–257 (FS Walter Kardinal Kasper); DERS.: *Sakramentalität*. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2013, besonders Kap. IV. Menke hält theologisch einen eigenen pneumatologischen Traktat für überflüssig.

⁷ Grigorios LARENTZAKIS: „Die Früchte des Heiligen Geistes im Leben der Kirche“, in: *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche*. Achter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 28. September bis 7. Oktober 1987 in Hohenwart; Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta, hg. v. Heinz Joachim HELD / Klaus SCHWARZ, Hermannsburg 1995 (Evangelische Kirche in

Deutschland. Kirchenamt. Studienheft, 21), 113–126, besonders 115ff hat die zahlreichen ökumenischen Dialoge aufgelistet, deren Thema der Heilige Geist gewesen ist.

⁸ Vgl. Josef FREITAG: *Geist-Vergessen – Geist-Erinnern*: Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie, Würzburg 1995 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 15), 366.

⁹ Vgl. Nikos NISSIOTIS: „Berufen zur Einheit oder Die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft“, in: *Ökumenische Rundschau* 26 (1977), 297–313.

¹⁰ Vgl. Thomas FREYER: *Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik*. Überlegungen im Anschluss an die „Geisttaufe“ bei Karl Barth, Paderborn 1982 (Paderborner Theologische Studien, 12).

¹¹ Eine Ausnahme stellen die Beiträge im Themenheft der *Münchener Theologischen Zeitschrift* 62 (2011), 290–370 dar, die sich klassischen Themen der Pneumatologie widmen. Hervorgehoben sei der Beitrag von Athanasios VLETSIS: „Vom Geist der Gemeinschaft zum Geist der Vielfalt von Personen. Orthodoxe Pneumatologie in Bewegung“, in: a. a. O., 356–370.

¹² Bernd Jochen HILBERATH: *Heiliger Geist – Heilender Geist*, Mainz 1988; Jürgen MOLTSMANN: *Der Geist des Lebens*. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991; Geiko MÜLLER-FAHRENHOLZ: *Erwecke die Welt*. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh 1993. Inspiriert wird diese Suche durch Wolfhart PANNENBERG: „Der Geist des Lebens“, in: DERS.: *Glaube und Wirklichkeit*. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, München 1975, 31–56; vgl. Lee CHIEN-JU: *Der Heilige Geist als Vollender*. Die Pneumatologie Wolfhart Pannenberg, Frankfurt 2009 (Internationale Theologie, 13).

¹³ Christian HENNING: *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert, Gütersloh 2000, 301.

Anders als bei den christologischen Entwürfen, deren Zeitbedingtheit Albert Schweitzer unter dem Titel der *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*¹⁴ aufgezeigt hat, steht bei den pneumatologischen Entwürfen des 20. Jh.s, so Henning, „nicht mehr die Bildung der sittlichen Persönlichkeit im Vordergrund, zu deren Zweck sich ein Entwurf des Lebens Jesu als pädagogische Leitvorstellung empfahl, sondern die Lösung globaler Probleme, vor denen sich der einzelne (Theologe) ohnmächtig fühlt und darum der Zusage göttlicher Hilfe bedarf“¹⁵. Henning fordert die Theologen „mit besonderem Interesse für die Lehre vom Heiligen Geist“ auf, „ihre Perspektive, ihre Interessen und Zielsetzungen deutlich zu machen, die vorgenommenen Identifizierungen und aufgestellten Leitlinien am Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift sorgfältig zu überprüfen, und ihre Lehren vom Heiligen Geist im Gestus eines Deutungsvorschlags zu artikulieren“¹⁶.

Da mag es als Glücksfall gelten, dass die Exegese in jüngster Zeit den Heiligen Geist und die Vielfalt der biblischen Theologien des Heiligen Geistes entdeckt zu haben scheint. In zahlreichen Veröffentlichungen geht sie dem Thema nach.¹⁷ Man kann durchaus von einer theologischen Großbaustelle zur exegetischen Refundierung der Pneumatologie sprechen. Zugleich entdeckt die Exegese die Dimensionen der Entwicklung und der Vielfalt in biblischer Geistrede. Beide Aspekte dürften aufgrund dogmatischer Engführungen bisher kaum ausreichend zur Geltung gekommen sein. Darauf wird zurückzukommen sein. Begriffsgeschichtliche Pionierarbeit für eine Refundierung der Pneumatologie dürfte darüber hinaus Franz Dünzl mit seiner Studie zum Verständnis des Pneumabegriffs in der frühchristlichen Literatur vor Origenes geleistet haben.¹⁸

2. Öffnung und Neuorientierung

Die Pneumatologie befindet sich gegenwärtig in einer Phase der Öffnung und Neuorientierung. Öffnung bedeutet Öffnung zu spiritueller Erfahrung, zum Leben und zur Welt. Die Neuorientierung erfolgt angesichts der zunehmenden Wahrnehmung von praktischer und theoretischer Pluralität¹⁹ als Neuorientierung an Vielfalt. Dies gilt sowohl für die Neuorientierung an der Vielfalt des Schriftzeugnisses über Gottes Geist als auch für die Neuorientierung mittels einer pneumatologischen Relecture geachteter und bewährter Positionen der theologischen Tradition. Im weiten Feld der theologischen Forschung führt die Pneumatologie dessen ungeachtet ein Schattendasein. Der Katalog der Deutschen Nationalbibliothek weist seit 2009 lediglich 40 Titel unter dem Stichwort „Pneumatologie“ auf. Zum Vergleich: Unter dem Stichwort „Christologie“ werden im gleichen Zeitraum 396 Neuerscheinungen aufgeführt. An der pneumatologischen Forschung im deutschsprachigen Raum sind nur wenige Lehrstühle beteiligt (v. a. Heidelberg, München, Tübingen, Wien). Wichtige Publikationen aus

dem genannten Zeitraum werden im Folgenden vorgestellt. Dabei bleiben Lehrbücher²⁰, Kompendien²¹ sowie bereits besprochene²² oder anderweitig zur Besprechung vergebene Werke²³ unberücksichtigt.

Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl mag der oben skizzierte Kontext der Öffnung und Neuorientierung im ersten hier zu besprechenden Sammelband dazu bewogen haben, „[z]wischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit“ (1–9) nach Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jh. gefragt zu haben.²⁴ Als Rahmen für die in dem Buch versammelten und durchweg einer Theologie in der Moderne verpflichteten Beiträge haben die Hg. die Pneumatologie des Pannenberg-Schülers Falk Wagner aufgerufen, die in dem Band in einem Beitrag von Christian Danz referiert wird („Protestantismus als Religion für ‚freie Geister‘. Überlegungen zur Pneumatologie als Reflexionsort eines endlichen Freiheitsbewusstseins“, 145–159). „Das Thema der Pneumatologie besteht darin, den menschlichen Selbst- und Weltumgang als Realisierung des Geistes zu verwirklichen“ (151), wobei nach Wagner der Geist in diesem Realisierungszusammenhang „gleichsam in der Etablierung von Anerkennungsverhältnissen“ existiert und darin seine „konkrete geschichtliche Realität“ (151) gewinnt. Folglich versteht Wagner den „Geist als realisierte Freiheit in der Kopräsenz von Selbst und Anderem“ (148).

„Die Pneumatologie, so die zu erläuternde These, ist als der Reflexionsort der Dogmatik auszuarbeiten, an dem die Erfassung der Freiheit in ihrem Selbstbezug sowie ihrer sozialen Einbindung zum Thema wird.“ (147f)

Diesem Grundsatz weiß sich nicht nur Christian Danz, dem wissen sich vielmehr alle Beiträge des Bandes multiperspektivisch verpflichtet.

Nach einer theologiegeschichtlichen Durchsicht der pneumatologischen Entwürfe, die die evangelische Theologie im 19. und 20. Jh. hervorgebracht hat, ist Folkart Wittke in seinem hier ausführlicher zu besprechenden Beitrag („Theologiegeschichtliche Überlegungen zur Pneumatologie“, 13–67) zur wohlbegründeten Ansicht gelangt, „dass eine Theorie des Heiligen Geistes als Beschreibung bewusster Deutungsvorgänge im menschlichen Leben verfasst werden sollte“ (63f). Mit dem Postulat entspricht er der zunehmenden „Kritik an dem vermeintlichen Intellektualismus der großen dogmatischen Entwürfe“ (64), die zeige, „wie sehr sich die theologische Dogmatik im 20. Jahrhundert [sic!] selbst an die Stelle religiöser Äußerungsformen gesetzt hat“. (65) Dabei werde „der Unterschied von theologischer Reflexion auf Religion und der religiösen Darstellung und Sprache zum Verschwinden gebracht“ (65f). Hingegen gelte es zu konstatieren:

„Theologie ist nicht selbst Religion [...]. Religion ist vielmehr ein sich sprachlich artikulierender Modus der Selbstdeutung von Menschen. [...] Aufgabe der dogmatischen Theologie wäre es dann, dieses Erzählen von Religion in der Weise strukturiert durchsichtig zu machen, dass in der Theologie die Inhalte dieses Erzählens als Beschreibungen des Herstellens religiöser Evidenzen im Prozess religiöser Kommunikation rekonstruiert werden können.“ (66)

¹⁴ Albert Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Göttingen 1984.

¹⁵ Henning: *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*, 301. A. a. O., 301f.

¹⁷ Vgl. exegetisch – neben den einschlägigen Kommentaren sowie den hochwertigen Beiträgen im 24. Band des 2011 erschienenen *Jahrbuchs für Biblische Theologie* über den Heiligen Geist – den hervorragenden Forschungsbericht von Christian Strecker: „Zugang zum Unzugänglichen. ‚Geist‘ als Thema neutestamentlicher Forschung“, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 13 (1/2010), 2–20; ferner zu Paulus: Hildegard Scherer: *Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe*, Münster 2011 (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 55); Monika Christoph: *Pneuma und das neue Sein der Glaubenden*, Studien zur Semantik und Pragmatik der Rede von Pneuma in Röm 8, Frankfurt 2005; Norbert Baumert: *Charisma, Taufe, Geisttaufe*, Band I: Entflechtung einer semantischen Verwirrung, Band II: Normativität und persönliche Berufung, Würzburg 2001; zu Lukas: Heidrun Gunkel: *Der Heilige Geist bei Lukas*, Tübingen 2015 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 389); zur Apostelgeschichte: Anja Cornils: *Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte*, Tübingen 2006; zu Johannes: Udo Schnelle: „Johannes als Geisttheologe“, in: *Novum Testamentum* 40 (1/1998), 17–31 sowie die Deutung bei Michael Theobald: „Gott, Logos und Pneuma. ‚Trinitarische‘ Rede von Gott im Johannesevangelium“, in: *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, hg. v. Hans-Josef Klauck, Freiburg 1992 (Quaestiones disputatae, 138), 41–87. Einen didaktisch guten Überblick über die Vielfalt der Themen wie auch der Dimensionen biblischer, besonders ntl. Geist-Rede vermittelt Kurt Erlemann: *Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2010 (2012).

¹⁸ Franz Dünzl: *Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur*, Münster 2000 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 30).

¹⁹ Vgl. Veli-Matti Kärkkäinen: „From a ‚Unitive‘ to a ‚Plural‘ Paradigm of Pneumatology: An Interim Report of the State of Spirit(s) in Christian Theology“, in: *Perspectives in Religious Studies* 41 (2014), 183–196.

²⁰ Felix Senn: *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche: Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie*, Zürich 2009 (Studiengang Theologie); Matthias Haudel: *Gotteslehre. Die Bedeutung der Trinitätslehre für Theologie, Kirche und Welt*, Göttingen 2015 (UTB, 4292).

²¹ Bernhard Nitsche: „Pneumatologie“, in: *Dogmatik heute*, hg. v. Thomas Marschler / Thomas Schärfl, Regensburg 2013, 321–360; *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, hg. v. Jörg Hausteil / Giovanni Maltese, Göttingen 2014.

²² Vgl. dazu die bereits in der *Theologischen Revue* besprochenen Bände: Thomas Bremer: Rezension zu Irenäus Totzke: *Auferstehung und Geistausgießung*, St. Ottilien 2013 (Tür gen Osten. Beiträge zur Spiritualität der Ostkirche, 1), in: ThRv 110 (3/14), 239; Martin Kirschner: Rezension zu Michael Böhnke: *Kirche in der Glaubenskrisen. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*, Freiburg 2013, in: ThRv 110 (5/14), 424–426; Margit Eckholt: Rezension zu Nigel Paul Willis: *The Pentecostal Movement, its Challenges and Potential*, Frankfurt 2013 (Internationale Theologie, 17), in: ThRv 111 (1/15), 66–68; Marcello Neri: Rezension zu: Jan Rohls: *Ideengeschichte des Christentums. Band III/1 und III/2: Gott, Trinität und Geist*, Tübingen 2014, in: ThRv 111 (3/15), 226–228; Manfred Gerwing: Rezension zu: Andreas Hirsch: *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Hamburg 2014 (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 117, 1–2), Hamburg 2014, in: ThRv 111 (4/15), 318–319.

²³ Lukas Ohly: *Anwesenheit und Anerkennung. Eine Theologie des Heiligen Geistes*, Göttingen 2015 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 147).

²⁴ *Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert*, hg. v. Christian Danz / Michael Murrmann-Kahl. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (VIII) 260 S. (Dogmatik in der Moderne, 7), kt € 69,00 ISBN: 978–3–16–152457–8.

Für Wittekind fungiert der Heilige Geist folglich als „Selbstbeschreibungsinstant der religiösen (in diesem Fall: christlichen) Sprache im Gegensatz zu anderen Deutungssprachen der Welt“ (67). In Abgrenzung zu spekulativen theologischen Systemen, die Wittekind als „Weltwirklichkeitserzählungen“ (54) dekonstruiert, die „für ihren Inhalt größtmögliche Universalität“ behaupten, dabei jedoch den „allgemeinen Anerkennungsverlust“ der Theologie nicht direkt reflektieren, weshalb „man diese Form der Theologie als Deutungs- hoheitsverlustkompensation beschreiben“ (54) könne, rehabilitiert er die kontingente, zeitgeschichtlich und kulturell bedingte Praxis. Nach Wittekind steht ihr gegenüber jedweder Anspruch der Theorie, die wahre, wirkliche, tiefe Wirklichkeit etc. „in eigener Hoheit selbst zu bestimmen“ (54), unter Ideologieverdacht. Unter dem Primat der Praxis sei in einer pluralen Gesellschaft „das mögliche Erleben religiöser Evidenzen [...] ein sich im Erzählen von den bestimmten kulturell geprägten Inhalten der jeweiligen Religion herstellender Prozess“ (66). Mit Troeltsch gelte es, das Feld der Geschichte

„nicht bloß als Feld der Rezeption gegebener Identität zu sehen [...]. Denn jede Form geschichtlicher Existenz umfasst immer auch das Moment der Erneuerung, der Transformation, der eigenen Weiterschreibung [...]. Geschichtliche Existenz ist – auch im Glauben – erst dann verstanden, wenn sie nicht als rezeptive Abhängigkeit gedeutet, sondern sich selbst ihrer Produktivität bewusst wird.“ (44f)

Dies sei, so Wittekind, jedoch kein mit Troeltsch geschichtsmeta- physisch zu deutender, sondern ein mit Nassehi kommunikativ zu verstehender Prozess (vgl. 66). Für Troeltsch ist der Heilige Geist „die produktive Kraft umformender Arbeit an der Erinnerung, der erst eigentlich die Jesusüberlieferung zur religiösen Überlieferung macht“ (45). Methodologisch ist damit der Ansatz bei der Praxis eingeholt und geschichtlich weitergedacht. Zugleich eröffnet Wittekind ein Verständnis für unterschiedliche Deutungen des Geistes etwa in der feministischen Theologie oder auch in der Theologie der Befreiung aus unterschiedlichen Lebenssituationen heraus, indem er das Schema bloß passiver Aneignung produktiv überwindet und handlungsorientiert reformuliert.

Ulrich Barth (69–81) mit philosophischen – systematischen und werkgeschichtlichen – Bemerkungen zu Hegels Geistbegriff, Michael Murrmann-Kahl (85–108) mit kritischen Anmerkungen zur Entwicklung der Pneumatologie von der Trinitätslehre her und positiven Impulsen für eine Emanzipation der Pneumatologie von Christo- und Ekklesiozentrismus sowie Anforderungen für eine der Moderne gemäße Pneumatologie, Notger Slenczka (109–129) mit seiner Analyse der alt- protestantischen Pneumatologie durch die gründliche Relecture der Position von David Hollaz und dem aus der Lehre der *illuminatio* zu ziehenden Ertrag für eine modernegemäße Pneumatologie bereichern den Band mit der grundlegenden Erkenntnis, dass „die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens erst da verstanden sind, wenn sie sich auch in menschliches Selbstverhältnis übersetzt haben“ (129). Jörg Lauster ergründet in seinem Beitrag das hermeneutische Problemfeld von „Geist und Buchstabe“ (131–142), welches sich ihm zufolge mit Bultmann als das von Glaube und Verstehen reformulieren lasse. „Glauben heißt nämlich Verstehen im Modus religiöser Evidenz.“ (140) Herman Westerink (161–174) problematisiert die Popularität der Spiritualitätsforschung und den Kontext des (ungeklärten) Spiritualitätsbegriffs in der Religionspsychologie und in den Gesundheitswissenschaften. Er unterbreitet einen Vorschlag für eine „klare und nützliche Definition oder Konzeption von Spiritualität“ (164), indem er eine Typologie derselben aufstellt (170) und versucht, das Verhältnis von Religion und Spiritualität zu bestimmen. Dabei geht er von einer „Enttraditionalisierung und Entinstitutionalisierung von Religion“ (167) als Zeichen der Zeit aus. Als anschlussfähig erweisen sich die dem Beitrag von Westerink folgenden Überlegungen zu Badiou, Agamben und Sloterdijk von Alf Christopherson, die unter dem Titel „Zeitgenossenschaft – ein geistreiches Phänomen“ (175–194) das sich selbst stilisierende Vorgehen dieser drei Meisterdenker dekonstruieren (vgl. 193f). Erwin Dirscherl (197–212) reflektiert den Geist, den er im Anschluss an Johannes von Damaskus, der den Hervorgang des Heiligen Geistes in Gott als *spiratio* gedeutet hat, als Atem des sprechenden Gottes versteht, in ekklesiologischem Kontext, v. a. in Bezug auf die katholische Problemstellung der wechselseitigen, aber doch nicht symmetrischen Zuordnung von Amt und Volk Gottes. Ewald Stübinger (213–234) thematisiert das Verhältnis von Recht und Ethik in sozialetischer Perspektive und plädiert – ausgehend vom deutschen Idealismus – für „Freiheit als Grundkategorie einer ‚pneumatologischen‘ Rechtsethik“ (229ff). Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag von Jörg Dierken über „Gott als Geist in den Wechselverhältnissen des sozialen Lebens“ (235–

250), in dem der Vf. der pneumatologischen Transformation der Theologie nachgeht. Ihm habe ich das bemerkenswerte und für sich stehende folgende Zitat zur Kennzeichnung einer Theologie in der Moderne entnommen: „Theologie wird zur Beschreibung der Bestimmtheiten des Glaubens in der Perspektive seiner Vollzüge.“ „Die Themen des Ersten und Zweiten Artikels werden im Lichte von Glaubensbewusstsein und Lebenspraxis“, so Dierken, „mithin von Themen des Dritten Artikels angeeignet. Indikator dieser Entwicklung ist der Erfahrungsbezug der aufklärerischen Dogmatik“. Er habe das heilsgeschichtliche Schema, in dem die Pneumatologie stets unterbelichtet worden sei, abgelöst. „Subjektives Dabeisein als Charakteristikum moderner Dogmatik führt tendenziell zu einer Umschmelzung der gegenständlichen Gehalte in Elemente des Glaubensgeschehens.“ (alle Zitate 235) „Der in der Pneumatologie gipfelnde Erfahrungsbezug der Dogmatik repräsentiert auf dem Gebiet des religiösen Denkens die neuzeitliche Wende zum Subjekt.“ (236) „Insbesondere der Diesseitsfokus unterscheidet moderne Pneumatologien von dem antik christlichen Interesse am Dritten Artikel.“ (237) Dierken will somit „den Geist des Christentums als Geist moderner Sozialverhältnisse“ (247) explizieren.

3. Weltzugewandtheit

An diesen praktischen Impuls knüpfen der Sache nach die Theologien der Befreiung an. Sie thematisieren den Geist nicht als Moment der abstrakten Gotteslehre und ebenso wenig als Dimension einer unmittelbaren, inneren Erfahrung. Sie beanspruchen das machtvoll Wirken des Geistes vielmehr für eine Theologie der Welt. In den befreiungstheologischen Werken von José Comblin²⁵, Jon Sobrino²⁶ und Leonardo Boff²⁷ spielt das Motiv der Lebenskraft neben dem des Feuers in der Inanspruchnahme des Geistes eine bedeutende Rolle. Die Theologie der Befreiung verbindet mit dem Pentekostalismus die m. E. kritisch zu hinterfragende Behauptung, dass das Wirken des Geistes immer machtvoll sei.

Für ein pneumatologisch angemessenes Verständnis der Theologie der Befreiung hat bereits früh José Comblin geworben. Er hat auf zwei Elemente aufmerksam gemacht, die für dieses bedeutend geworden sind: erstens, dass der Geist nach *Gaudium et spes* 38,1 die Menschen dazu bewege, sich für eine humane Gestaltung des Lebens durch soziale, politische und wirtschaftliche Veränderungen aufgrund von Wissenschaft, Technik und Arbeit einzusetzen,²⁸ und zweitens, dass der (geistgewirkte) „Glaube die Quelle des Lebens, die auch dem Körper Kraft verleiht“, ist.

„Ohne den Glauben nimmt der Mensch nämlich kein Risiko auf sich, wiederholt immer dieselben Gesten, macht so weiter wie eh und je in der Vergangenheit, hat keine Zukunft, und mangels Zukunft vertut er die Gegenwart.“²⁹

Daran anknüpfend stellt Leonardo Boff in seiner 2013 verfassten und 2015 in deutscher Übersetzung erschienenen Pneumatologie³⁰ als Proprium des Geistes heraus, dass er den Menschen das Kommende verkünden werde (Joh 16,13). „Das Kommende“ realisiert sich für Boff im erlebten „Kommen des Geistes“, der als Geist des Lebens, der Freiheit und Befreiung das Antlitz der Erde erneuert.

„Wenn der Geist nicht kommt, dann werden wir genau die Situation erleben, die der Prophet Ezechiel im 37. Kapitel beschreibt: Die mit Leichen übersäte Erde, überall verstreut Knochen.“ (277)

Boff thematisiert phänomenologisch den Geist als ersehnte Lebensenergie. Zahlreiche Beispiele „lassen uns die Gegenwart des Geistes als Leben und Energie wahrnehmen“ (75). Er zieht daraus die Konsequenz,

„die Wirklichkeit eher als ein Werden denn als ein Sein [zu] begreifen und Gott eher als Energie und Dynamik, die in der Welt, in der Geschichte und in jedem Einzelnen wirkt. [...] Mit der Kategorie des Geistes sind wir aufgefordert, Gott als Prozess, als ein Werden, als Energie zu verstehen, die das gesamte Universum, alle Dinge und jeden Menschen im Dasein hält. Er ist eher Aktion denn unwandelbare Substanz. Er ist ein Gott, der Zukunft hat, weil er in die Geschichte eingeht. Diese ist ihm nicht äußerlich, sondern sie wurde entworfen, um ihn aufzunehmen, unableitbar Neues in Gang zu setzen, das niemals zuvor existierte, zum Beispiel die Menschwerdung Gottes: Durch sie begann Gott etwas zu sein, was er vorher nicht war [...]“ (76)

²⁵ José COMBLIN: *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988.

²⁶ Jon SOBRINO: *Geist, der befreit*. Anstöße zu einer neuen Spiritualität, Freiburg 1989.

²⁷ Boff, Leonardo: *Der Heilige Geist*. Feuer Gottes – Lebensquell – Vater der Armen. – Freiburg: Herder 2015. 282 S., pb. € 29,99 ISBN: 978-3-451-33339-2.

²⁸ Vgl. COMBLIN: *Der Heilige Geist*, 71.

²⁹ A. a. O., 101.

³⁰ Boff: *Der Heilige Geist* (vgl. Fn 27).

Boff entfaltet seine Pneumatologie durch Themen, die bisher eher als pneumatologisch unterbelichtet galten: der Mariologie und der Kosmologie. Er weist auf die Bedeutung des Geistes für Maria hin, der sein Zelt über ihr bleibend errichtet habe und spricht von einer Pneumatifizierung Mariens, die weit darüber hinausgehe, die Funktion des Geistes nur darin zu sehen, dass ihr Sohn als Sohn Gottes ausgewiesen wird. Ebenso wie Maria ist auch das Universum nach Boff vom Geist durchdrungen. Er weist auf die Bedeutung des Geistes für die Kosmogonie hin und versteht das Universum als Tempel des Heiligen Geistes, von Energie, Relationalität und Autopoesie geprägt (195). Leonardo Boff hat die auf einen umfassenden Wandel ausrichtende Verheißung des Geistes anhand der Vision des Ezechiel thematisiert:

„Doch wenn er [der Geist; M.B.] kommt, dann erwachen die toten Leiber zu neuem Leben, und die Wüste verwandelt sich in Grünland. Den Armen wird Gerechtigkeit zuteil, die Kranken erlangen die Gesundheit wieder und die Sünder, zu denen wir alle gehören, empfangen Vergebung und Gnade.“ (277)

Die Aussage Boffs wird von prophetischer Hoffnung erfüllt, die den Menschen in ihrer geistig, leiblich, sozial und weltlich mit Kontingenzen behafteten Existenz Leben, Gerechtigkeit, Gesundheit und Vergebung von Gott her zuspricht.

4. Pluralität

Die kosmozentrische, gesellschafts- und sozialkritisch ausgerichtete Pneumatologie Leonardo Boffs stellt jedoch als eigenständiger und weltzugewandter Gesamtentwurf neben dem Themenheft *Herr und Lebensspender* der Zeitschrift *Concilium*³¹ und der als Wahrnehmungslehre der Nähe Gottes in postmoderner Welterfahrung konzipierten negativen Pneumatologie Jürgen Bründls³² die katholische Ausnahme im Feld gegenwärtiger pneumatologischer Forschung dar. Christoph Klaiber verdient Zustimmung, wenn er feststellt: „Die bedeutendsten Beiträge zur Pneumatologie in den letzten Jahrzehnten kamen aus dem reformierten bzw. unierte Bereich.“³³ Der Sammelband *Gottes Geist und menschlicher Geist*³⁴ dokumentiert eindrücklich und exemplarisch den von Klaiber festgestellten Vorsprung der Pneumatologie im reformatorischen Bereich. Er versammelt Beiträge von Schülern und Schülerinnen, die bei Michael Welker promoviert haben oder promovieren. Sie sind vom 30.8. bis zum 2.9.2012 aus 15 Ländern zu einer internationalen wissenschaftlichen Tagung nach Heidelberg gereist, die aus Anlass der bevorstehenden Emeritierung Michael Wolkers stattgefunden hat. Bei den 36 Beiträgen handelt es sich um kurze Referate, pointierte Zugänge zur Gesamthematik, der Verhältnisbestimmung von Gottes Geist und menschlichem Geist. Im ersten Teil wird unter diesem Aspekt die Geschichte der Philosophie und Theologie durchforstet. Positionen von Schleiermacher, Hegel, Dörner, Barth und Rahner sowie Tillich werden pneumatologisch rekonstruiert. Die Bandbreite gibt Karl Barth vor, der in der ersten Auflage des *Römerbriefes* den Geist als Integral des Lebens und in der zweiten Auflage als Krisis des Lebens verstand. Die sieben Beiträge des zweiten Teils des Sammelbandes thematisieren das Verhältnis von Gottes Geist und menschlichem Geist in exegetischen und dogmatischen Kontexten, die fünf des dritten Teils reflektieren das Verhältnis in orthodoxer Theologie, die des vierten Teils in charismatischen und spirituellen Kontexten. Schließlich kreisen die neun Beiträge des fünften Teils um die Frage pneumatologischer Orientierung in kirchlichen, diakonischen und sozialetischen Kontexten. Die Beiträge beeindrucken durchweg durch ihre Kürze, ihre Konzentration auf das Rahmenthema, ihre Klarheit in Aufbau und Argumentation sowie die Plausibilität ihrer kritischen Anfragen. Ganz großes Wissenschaftskino, in dem vorgeführt wird, wie fruchtbar sich durch internationale, ökumenische und theologisch interdisziplinäre Zugangsweisen ein vorgegebenes pneumatologisches Thema multiperspektivisch bearbeiten lässt. Die Pluralität der Perspektiven wird einerseits durch die Bestimmtheit der Themenstellung, andererseits aber auch durch die geschickte Wahl der formalen Vorgaben mit einem

Schema verknüpft, das den wissenschaftlichen Austausch und die Kommunikation über die einzelnen Positionen erleichtert.

Eine Pluralität der Perspektiven versammelt ebenfalls der 24. Band des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* unter dem Titel *Heiliger Geist*.³⁵ Pluralität gehört hier zum pneumatologischen Programm. Die exegetischen Beiträge dieses Bandes rekonstruieren die Fülle der biblischen Zeugnisse. Eine Bearbeitung des Themas Pluralität zeigt sich zudem in den kirchengeschichtlichen, systematisch- und praktisch-theologischen Beiträgen des Bandes, in den darüber hinaus ökumenische Reflexionen und das Gespräch mit der charismatischen Bewegung einbezogen werden. So heißt es im Vorwort: „Dabei soll zunächst die Breite und Vielfalt der biblischen Tradition zur Geltung gebracht werden“ (XIII), sodann sollen „wenigstens einige der vielfältigen, in der heutigen Zeit gegebenen Herausforderungen im Blick auf das Thema“ (XIII) aufgegriffen werden.

5. Exegetische Neuorientierung

Hervorgehoben werden müssen der exegetische Beitrag von Michael Wolter über den Heiligen Geist bei Paulus (93–120) sowie der bibeltheologische Beitrag von Jörg Frey „Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person. Stationen zu einer Geschichte des Heiligen Geistes im Neuen Testament“ (121–154). Der Züricher Neutestamentler Frey hat exegetisch wohlbegründet die These vertreten, dass von einer Personalität des Heiligen Geistes erst in Bezug auf die Person Jesu gesprochen werden könne. „Person“ wird der Heilige Geist erst im Bezug auf die Person Jesu, erst im Neuen Testament. (132) Paulus habe im Rahmen seiner vielfältigen Rede vom Geist durch „die ‚Parallelisierung‘ des Geistes mit dem erhöhten Christus“ eine Spur zu einer „letztlich immer stärker ‚personalen‘ Rede vom Heiligen Geist“ (138) gelegt. Aus den zahlreichen Belegen sei hier nur einer zitiert:

„Der Geist ‚wohnt‘ in den Glaubenden (Röm 8,9,11), wie auch Christus in ihnen wohnt (Gal 2,22; Röm 8,10); der Geist ‚vertritt‘ die Glaubenden vor Gott (Röm 8,26), wie auch der erhöhte Christus für sie eintritt (Röm 8,34; vgl. Hebr 7,25; 9,24; 1 Joh 2,1).“ (139)

Nach Lukas tritt der Heilige Geist als „selbsttätig agierendes Subjekt“ (145) der urchristlichen Mission in Erscheinung. „Diese *eigenständige Handlungskompetenz* des Heiligen Geistes ist im lukanischen Werk jedoch viel weniger klar auf die Person Christi bezogen als bei Paulus“ (146), was Frey zu dem Urteil führt, dass „trotz der auffälligen Subjektrolle in der Mission [...] die ‚Personalisierung‘ des Geistes bei Lukas weniger weit vorangeschritten [ist] als zuvor bei Paulus“ (146). Frey diagnostiziert eine beginnende Verselbstständigung des Geistes bei Lukas, die mit dem Begriff „Hypostasierung“ angemessener als mit dem Begriff „Personalisierung“ belegt werden könne. Erst bei Johannes werden „die ‚personalen‘ Züge des Geistes weitgehend in Analogie zur Person Jesu formuliert“ (149). Als der andere Paraklet erscheint der Heilige Geist als auf den Erhöhten bezogener Zeuge, Erinnerer und Verkünder, der durch sein Handeln Jesus verherrlicht (vgl. Joh 16,13–15). „Im johanneischen Denken erscheint der Heilige Geist somit in unüberbietbarer Weise als Person. [...] Zugleich erscheint der Geist in seiner Wirksamkeit eindeutig als göttliche Person“ (150), die den abwesenden Christus personal vertritt. In Bezug auf die Unterschiedenheit und Zuordnung von Geist-Paraklet, erhöhtem Christus und dem Vater nach Joh 16,13–15 spricht Frey von einem „proto-trinitarischen Denken“ (151). Sein Fazit lautet, „der Geist ist ‚christlich‘ nicht ohne den Rückbezug auf die Person Christi und seine Geschichte zu denken, in der er seine ‚Personhaftigkeit‘ erlangte“ (153). Frey stellt die systematisch-theologische Rede vom Heiligen Geist als ntl. wohlbegründet dar. Rückblickend geht er von einem Erkenntnisfortschritt in den ntl. Schriften aus. Ob durch diesen Erkenntnisfortschritt der Heilige Geist seine Personalität erst „erlangte“, oder ob diese durch die fortschreitende Reflexion erst „erkannt“ oder „offenbar“ wurde, diese Fragestellung wird erst relevant, wenn die heilsökonomische Perspektive theologisch weiter bedacht wird. Auch dazu finden sich freilich Ansatzpunkte bei Frey, nämlich dort, wo er von der Göttlichkeit der Person des vom Vater – und johanneisch auch von Christus – gesandten Geistes ausgeht. Um den Erweis der Göttlichkeit des Geistes wurde freilich erst im vierten Jh. wieder gerungen. Athanasius hat bekanntlich in seinen Briefen an Serapion³⁶ das christologisch in

³¹ *Concilium*. Themenheft: Herr und Lebensspender – der Geist heute, 47 (2011), 345–478.

³² Jürgen BRÜNDL: *Gottes Nähe*. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie, Freiburg 2010.

³³ Klaiber, Christoph: *Von Gottes Geist verändert*. Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie. – Göttingen: Edition Ruprecht 2014. 318 S. (Reutlinger theologische Studien, 8), kt € 32,90 ISBN: 978-3-8469-0171-7, 282, Fn 8.

³⁴ *Gottes Geist und menschlicher Geist*, hg. v. Gregor ETZELMÜLLER / Heike SPRINGHART. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013. 377 S., kt € 38,00 ISBN: 978-3-374-03167-2.

³⁵ *Heiliger Geist*, hg. v. Martin EBNER. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2011. (XVI) 440 S. (Jahrbuch für biblische Theologie, 24), kt € 34,90 ISBN: 978-3-7887-2376-7.

³⁶ ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN: „Vier Briefe an Serapion von Thmuis. Die Göttlichkeit des Hl. Geistes als Grund unserer Vergöttlichung“, in: *Der Heilige*

Nizäa entscheidend gewordene soteriologische Argument für die Gottheit des Sohnes pneumatologisch wiederholt, indem er die Gabe des Geistes ebenso als Abbild des Sohnes wie den Sohn als Abbild des Vaters bezeichnet hat. Der systematischen Theologie vermag Frey den methodischen Rat zu geben, bei der Bestimmung der Personalität des Geistes heilsökonomisch vorzugehen und sich nicht von einem trinitarisch bestimmten Personenverständnis leiten zu lassen. Die Trinitätslehre ist als konsequente Entfaltung der Christologie und Pneumatologie zu konzipieren, nicht umgekehrt.

6. Herausforderungen

Nach Michael Welker, „Menschlicher Geist und Gottes Geist“ (a. a. O., 235–244), dessen 2015 bereits in sechster Auflage erschienene Monographie über den Heiligen Geist³⁷ den „christologisch-pneumatologischen Realismus“ (242) begründet und seit den 1990er-Jahren die Öffnung und Neuorientierung der Pneumatologie vorangetrieben hat, verdankt sich die „Polyphonie“ des Geistzeugnisses seiner Ausgießung (Apg 2; Joel 3) über die Menschen. Welker verzichtet daher auf denkmäßige Vorgaben. Ihm zufolge gilt, dass durch vereinfachende Denkformen „das Denken und Erleben hochgradig deformiert und von der Fülle des wirklichen Lebens und seinen Gestaltungsmöglichkeiten ferngehalten“ (238) wird. Der Geist Gottes erweist sich Welker zufolge darin, dass er „verbindet und orientiert“ (235), indem er „Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteserkenntnis“ (243) bringt.

Für Klaus Müller („Heiliger Geist und philosophisches Denken – Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten“, 245–268) hingegen besteht die philosophische Herausforderung für die Pneumatologie in der Suche nach einer angemessenen Denkform. In Anlehnung an und Zustimmung zu Dieter Henrich schreibt er, Pneumatologie

„erfüllt für ihn [Dieter Henrich; M.B.] die Rolle einer Art institutionalisierten (!) Mystik, die in Spannung zum theistischen Gedanken der Differenz von Gott und Welt im Horizont der innergöttlichen Einheit der Personen die intime Zusammengehörigkeit von Schöpfer und Schöpfung und im Letzten eine interne differenzierte (moderne gesprochen: panentheistische) All-Einheit zur Geltung bringt. Daraus erklärt sich auch, warum die Metaphern zur theologischen Beschreibung der Erfahrung des Geistes in ihrer überwältigenden Mehrheit nicht-personalen Charakters sind.“ (266)

Einziger Bezugspunkt sind für Müller die Metaphern in der Pneumatologie von Jürgen Moltmann. Der dürfte sich, hat er doch ausdrücklich eine soziale und v. a. theodizeesensible Trinitätslehre vorgelegt, von Müller kaum verstanden fühlen. Von dem Mainstream der pneumatologischen Forschung, der es seit Matthias Joseph Scheeben um das Herausstellen der offenbaren personalen Eigentümlichkeit des Geistes und weniger um das innerweltliche Geistsein Gottes geht, wird die panentheistische These Müllers jedenfalls nicht gedeckt. Welker sieht die mit dem nach seiner Einschätzung reduktionistischen All-Einheitsdenken Müllers verbundene praktische Gefahr: „Ein solchermaßen reduktionistisches Denken kann in Verbindung mit der Erzeugung starker Emotionen Menschen in höchst gefährlicher Weise verblenden und auf naive Weltbilder oder aggressive Ideologien einschwenken“ (238), muss doch der Panentheismus sich fragen lassen, wie er die Selbstzwecklichkeit der Person und ihre nach Kant durch vernünftige Autonomie bestimmte Würde denkerisch sicherstellen will.

Neben den Herausforderungen durch Pluralismus und philosophischer Denkform werden im besprochenen Band des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* Herausforderungen durch die geistbestimmte Praxis im Pentekostalismus und in den charismatischen Bewegungen aufgegriffen.

Das Anliegen der „geistlichen Erneuerung der eigenen Kirche“ (272) ist den charismatischen Bewegungen und Gruppierungen gemeinsam. Reinhard Hempelmann fragt unter dem Titel „Rückkehr ins Urchristentum?“ (271–293) nach den Anliegen und der Schriftthermeneutik des pfingstlich-charismatischen Christentums. Dem Schriftverständnis dieser Gruppen zufolge zielt der Heilige Geist „darauf ab, das Evangelium zu kommunizieren, damit es Menschen ergreift“ (289). Gegen Verengungen und Vereinseitigungen in pfingstkirchlicher Pneumatologie, welche dazu neige, die „eigene Frömmigkeitsprägung“ (292) durch enthusiastische Erfahrungen wie Glossolalie, Heilungen und Prophetie „mit dem urchristlichen Idealbild in eins“ (292) zu setzen, so „dass die biblische Relativierung der Glossolalie nicht mehr ins Auge fiel und

die Vielfalt des biblisch bezeugten Geistwirkens keine hinreichende Berücksichtigung fand“ (292), plädiert Hempelmann dafür,

„die Weite und Fülle des biblisch bezeugten Geistwirkens in den Blick zu nehmen und gleichzeitig das unterscheidend Christliche festzuhalten durch Orientierung an der Christusoffenbarung und der Kreuzestheologie, wie sie sich im Neuen Testament etwa bei dem ‚Charismatiker‘ Paulus und im Markusevangelium findet.“ (292f)

Gleichzeitig ermöglicht der Band mit den Beiträgen von John Christopher Thomas über „Die Pfingstbewegung und die Bibel“ (295–309) und Paul Schmidgall über „Geisttaufe in pfingstlicher Sicht“ (311–337) wertvolle Einblicke in das Selbstverständnis pentekostaler Bibelhermeneutik. Schmidgall diagnostiziert „einen Zusammenhang zwischen Theologie und Gemeindegewachstum“ (332), beruft sich auf die Theologie des Lukas, der zufolge „der Gläubige den Heiligen Geist nicht als Teil der Erlösung als donum constitutum, zur Bestätigung des Bundesschlusses oder zum Zwecke der Heiligung [erhielt], sondern als ein prophetisches donum superadditum, das ihn befähigte in der Gemeinde missionarisch tätig zu werden“ (325) und deren Rezeption in der Pfingstbewegung:

„In der klassischen Pfingstbewegung meint die ‚Geisttaufe‘ eine zweite Erfahrung nach der Bekehrung zur besonderen Befähigung zum geistlichen Dienst, ausgewiesen durch das Zeichen des Redens in anderen Sprachen.“ (320f)

Er rechtfertigt somit den klassischen pentekostalen Ansatz (vgl. Apg 11,16) durch die missionarische Fruchtbarkeit, die mit ihm verbunden ist. Was Hempelmann kritikwürdig erscheint, stellt Schmidgall als Vorzug heraus. John Christopher Thomas unterstützt diese Position, wenn er bibelhermeneutisch konkludiert, dass es in Bezug auf den pentekostalen Verstehenszugang zur Bibel – „eine pfingstliche Hermeneutik“ (297) – nicht um einen „ungezügelter Subjektivismus“ gehe.

„Die Geisterfahrung in der Gemeinschaft bereitet vielmehr ein kritisches Einbringen des Bibeltextes vor, der es der Schrift ermöglicht, die Erfahrung der Gemeinde daraufhin zu befragen, ob der Geist tatsächlich gewirkt hat oder nicht. Die Gemeinde ist in der Lage, die Erfahrung im Licht der Schrift selbst zu bewerten.“ (307)

Kirchengeschichtliche Beiträge, darunter der äußerst lesenswerte von Andrea Strübind über „Freikirchen und Spiritualität“ (203–231) sowie praktisch-theologische Beiträge von Paul Deselaers (341–368) und Rolf Koerrenz (369–397) und ökumenische Reflexionen in Form eines wertvollen Überblickartikels von Dorothea Sattler (401–428) bereichern den Band um weitere Perspektiven.

Der von Willibald Sandler herausgegebene Sammelband *Ein Hauch von Gott*³⁸ dokumentiert Vorträge aus Exegese, Systematik und praktischer Theologie, die von Mitgliedern der Theol. Fak. der Univ. Innsbruck während der 12. Innsbrucker Theologischen Sommertage 2011 gehalten worden sind. Sie spiegeln erfahrungsbetont den pneumatologischen Trend zur Pluralität und setzen durchaus einen eigenständigen Akzent. Wenn der Heilige Geist nur ein Hauch von Gott ist, dann wird damit die göttliche Gegenwart als sanfte, flüchtige, gewaltlose Gegenwart ausgesagt. Diese Raymund Schwagers Ansatz der dramatischen Theologie verpflichtete Akzentsetzung widerspricht der pentekostal und befreiungstheologisch in Anspruch genommenen Macht des Geistes. Die Funktion des Geistes im Heilsdrama gibt Willibald Sandler als gewaltlosen Mittelweg zwischen den Alternativen „der Aggression oder Selbstaggression“ (14) an: Er wirke

„Bezogenheit: in Jesu Identifikation mit seinen Gegnern, insofern sie selber Opfer der Sünde sind, und in einer Bezogenheit zum göttlichen Vater, dem sich Jesus ganz übergibt, ohne sich zu verlieren.“ (14)

Der damit gesetzte Akzent, dass der Heilige Geist sanft und flüchtig wie ein Hauch sei, ist allerdings bisher kaum aufgegriffen und pneumatologisch diskutiert worden. Andererseits vermittelt der Innsbrucker Sammelband den Eindruck, dass bei der Konzeption der Tagung und der Erstellung der Referate nicht die Literatur herangezogen und berücksichtigt worden ist, die den Stand der Forschung wiedergibt.

Die gesellschaftliche und religiöse Pluralität ebenfalls fest im Blick haben die im Sammelband *Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World*³⁹ enthaltenen Beiträge, freilich in einer anderen Weise. In der englischsprachigen Publikation werden

³⁸ *Ein Hauch von Gott*. Die Präsenz des Heiligen Geistes in Kirche und Welt, hg. v. Willibald SANDLER. – Innsbruck: Innsbruck University press 2012. 211 S. (Theologische Trends, 21), kt € 18,90 ISBN: 978-3-902811-70-7.

³⁹ *Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World*, hg. v. Anselm Kyongsuk MIN / Christoph SCHWÖBEL. – De Gruyter: Berlin 2014. (VI) 181 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 158), geb. € 84,95 ISBN: 978-3-11-030474-9.

Geist. Pneumatologie, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Graz 1993 (Texte zur Theologie. Abteilung Dogmatik, 7,2), 52–54.

³⁷ Michael WELKER: *Gottes Geist*. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 2015.

Referate asiatischer und europäischer Theologinnen und Theologen auf der ersten Konferenz des East-West Theological Forum dokumentiert, die vom 2.–4. April 2009 in Seoul, Korea stattgefunden hat. Durch die vorbildliche Einleitung von *Anselm Kyongsuk Min* wird ein Überblick über die Problemstellung sowie die einzelnen Beiträge, je vier aus europäischer Perspektive – *Christoph Schwöbel* (Tübingen), *Markus Mühling* (Lüneburg), *Hans-Joachim Sander* (Salzburg) und *Lieven Boeve* (Leuven) – und vier aus asiatischer von *Ki-Sang Lee* (Seoul), *Heup Young Kim* (Kangman Univ., Südkorea), *Pan-chiu Lai* (Chinese Univ., Hong Kong) und *Anselm Kyongsuk Min*, der an der Claremont Graduate University in den USA lehrt, vermittelt. Es handelt sich durchweg um philosophische und systematisch-theologische Beiträge, in deren Fokus das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie angesichts fundamentalistischer und spiritualistischer Herausforderungen steht. Die Pluralität der Perspektiven ergibt sich somit eher durch die Wahl und Herkunft der Referenten: zwei protestantische Theologen aus Deutschland, zwei römisch-katholische Theologen aus Österreich und Belgien, drei koreanische Theologen, zwei römisch-katholisch, der dritte Protestant und ein chinesischer protestantischer Theologe. Die unterschiedlichen Herausforderungen entstehen durch die unterschiedlichen regionalen theologischen Kontexte: So hat sich die koreanische christliche Theologie in der Auseinandersetzung mit Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus zu bewähren und zugleich aus dem interreligiösen Dialog heraus Antwortvorschläge auf den dualistischen Anthropozentrismus des westlichen Kapitalismus zu entwickeln. Die europäischen Theologen sehen sich ihrerseits herausgefordert, unter Bezugnahme auf bewährte theologische Entwürfe der reformatorischen bzw. römisch-katholischen Tradition, Positionen zu erarbeiten, mit denen einerseits auf die Herausforderungen der pentekostalen und anderen charismatischen Bewegungen und andererseits auf die Herausforderungen des menschlichen Leidens und der theodizeensensiblen Skepsis Gott gegenüber reagiert werden kann.

Eine diachrone Variante der Pluralität von philosophischen und systematisch theologischen Modellen zum Thema *Geist und Heiliger Geist* präsentiert der von Edith Düsing, Werner Neuer und Hans-Dieter Klein herausgegebene Sammelband⁴⁰ mit seinen 20 Beiträgen. Bei einem Teil von ihnen handelt es sich allerdings um Wiederabdrucke. Die theologischen Beiträge (7–172) kreisen um Modelle einer trinitarischen Bestimmung des Geistes; die philosophischen (173–276) um das Geist- und Vernunftverständnis bei Martin Luther, in Leibniz' Theodizee sowie bei Kant und Hegel. Der geistlichen Poetik in den Liedern Paul Gerhards, der Mystik nach Gerhard Tersteegen und der trinitarischen Spiritualität Zinzendorfs widmen sich drei weitere Beiträge (277–334), mit denen auf die praktische Frömmigkeit Bezug genommen wird. Auf Karl Barth und Hans Urs von Balthasar wird als Theologen des 20. Jh.s in drei weiteren Artikeln rekurriert (335–383). Als programmatisch für den Reader kann der Titel des den Band eröffnenden Beitrags von *Werner Neuer* angesehen werden: „Geist“ und „Heiliger Geist“ im Horizont des christlich-trinitarischen Gottesbegriffs“ (7). Leitend dürfte für die Zusammenstellung, so scheint es, primär nicht die Pneumatologie, sondern eher die Frage nach einer trinitarischen Ontologie gewesen sein, wie sie Klaus Hemmerle an Hans Urs von Balthasar gerichtet hat.⁴¹

7. Pneumatologische Relecture theologischer Positionen

Das Kaleidoskop pneumatologischer Forschungsarbeiten wird durch eine Reihe von Arbeiten bereichert, in denen theologisch prominente Positionen einer pneumatologischen Relecture unterzogen werden. Im Fokus stehen Karl Barths Dogmatik, Luthers Freiheitsschrift, Theologie und Verkündigung John Wesleys sowie der Charismenbegriff nach Norbert Baumert.

a) Karl Barth

Die acht Beiträge in Heft 1 des 30. Jahrgangs der von Georg Plasger herausgegebenen *Zeitschrift für Dialektische Theologie*⁴² bieten eine kritische Auseinandersetzung mit der zu engen Bindung des Heiligen Geistes an Christus bei Karl Barth. Der Band ist damit als erster einer

Reihe von Publikationen zu besprechen, in denen es um eine kritische Relecture theologischer Positionen unter dem Aspekt der Wiederentdeckung des Geistes geht. Voraussetzung der Relecture ist das gegenwärtige pneumatologische Bewusstsein. Von daher komme bei Karl Barth die Eigenständigkeit des Geistes, so der Tenor, viel zu kurz (vgl. 101). Ob Barth diese Einschätzung geteilt hätte?

Eberhard Busch hat berichtet, dass Karl Barth 1967 in einem Kolloquium über die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils den damals in Tübingen lehrenden Prof. Ratzinger mit einer Frage verblüfft habe. Er wollte wissen,

„ob die römisch-katholische Kirche vielleicht Angst vor dem Heiligen Geist habe: ‚Warum spielt die Tradition, auch wenn sie jetzt neu verstanden ist, immer noch eine so tragende Rolle für die katholische Kirche? Kommt das etwa aus einer Angst vor dem Heiligen Geist? Lieber Herr Ratzinger, ich frage nur, und Sie werden sich das wohl auch selbst fragen, ist Ihre Kirche vielleicht aufgebaut auf der Flucht vor dem Heiligen Geist?‘“ (40f)

Zu dieser Anfrage, auf die *Cornelis von der Kooi* in seinem Beitrag „Die Phänomenologie des Heiligen Geistes im Spätwerk Karl Barths“ (33–49) unter Bezugnahme auf Eberhard Busch⁴³ erinnert hat, ist freilich zu bemerken, dass Karl Barth selbst erst in seinem letzten Lebensjahr – er ist 1968 verstorben – den Heiligen Geist wirklich entdeckt haben dürfte. Zwar findet sich bei Barth eine Pneumatologie, doch wird man diese vom heutigen Standpunkt aus als christozentrisch und in gewisser Weise als geistvergessen charakterisieren müssen. Im Rahmen seines Offenbarungsdenkens begegnet der Geist bei Barth als Kraft der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi. Er ist die „Selbstbezeugung Jesu Christi“⁴⁴. „Man kann vom Heiligen Geist und seinem Werk grundsätzlich und allgemein tatsächlich nicht mehr als dies sagen, dass er die Macht ist, in der Jesus Christus sich selbst bezeugt“, heißt es in der *Kirchlichen Dogmatik*.⁴⁵

Erst im 1968 erschienenen Nachwort zur Schleiermachersauswahl hat Barth formuliert, dass man die gesamte Dogmatik pneumatologisch reformulieren könnte und sollte. Vielleicht hat diese späte Einsicht Barths schon im gemeinsamen Seminar mit Joseph Ratzinger eine Rolle gespielt. Wer weiß?

b) Martin Luther

Für ein pneumatologisch angemessenes Verständnis des Freiheitstraktates von Martin Luther plädiert Martin Timotéo Dietz in seiner Diss.⁴⁶

Mit Blick auf die als Leitfaden des Traktates fungierende Doppelthese Luthers über die Freiheit und die Knechtschaft des Christenmenschen: „Christianus homo omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus. Christianus homo omnium servus est officiosissimus, omnibus subiectus“ (WA 7,49,22–25, zit. 80) vertritt Dietz die Ansicht, dass „der Geist als göttliche Person, als Autor der Freiheit und der Knechtschaft, im Vordergrund steht“ (80). „Was Freiheit und Knechtschaft zusammen hält und ins rechte Verhältnis bringt, ist eben der Geist Gottes, welcher Subjekt sowohl des Glaubens als auch der Liebe ist.“ (81) Systematisch theologisch führt das nach Dietz zu der Konsequenz einer pneumatologia crucis (212–259). „Der Heilige Geist führt Gottes des Vaters und des Sohnes Werk der Selbstentäußerung weiter, indem er den Menschen in die Selbsterniedrigung Gottes einbezieht.“ (87) Freilich stellen sich sofort die Fragen nach der Freiheit des Geistes und des Aufstiegs der Seele ein. Zum letzten bemerkt Dietz:

„Der Freiheitstraktat beschreibt einen Einbahnweg, der durchweg nach unten führt. Christi Erniedrigung führt nicht zum Aufstieg der Seele, sondern in die Selbsterniedrigung des Christen zugunsten seines Nächsten.“ (125)

An der Freiheit des Geistes hängt die Freiheit des Menschen dazu. Noch deutlicher heißt es wenig später:

„Gott erniedrigt sich in Christus und wird zum Knecht; der Christ empfängt Christi Dienst durch den Glauben und gibt ihn weiter, indem er selbst seinem Nächsten zum Knecht wird durch die Liebe. [...] Denn Christus ist zwar durch seine Auferstehung schon erhöht, dem Christen aber steht die Verherrlichung noch bevor. Verherrlichung ist eschatologischer Begriff, bezeugt die endgültige Hoffnung. Die gegenwärtige Existenz vollzieht sich dagegen unter dem Zeichen des Kreuzes: als Sterben des Fleisches und Knechtschaft gegenüber dem Näch-

⁴⁰ *Geist und Heiliger Geist*. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar, hg. v. Edith DÜSING / Werner NEUER / Hans-Dieter KLEIN. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2009. 384 S. (Geist und Seele, 6), pb. € 39,80 ISBN: 978-3-8260-3924-9.

⁴¹ Klaus HEMMERLE: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

⁴² *Der Heilige Geist und das christliche Leben nach Karl Barth*, hg. v. Georg PLASGER (= *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 30 [1/2014]). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 174 S., pb. € 19,80 ISBN: 978-3-374-04087-2.

⁴³ Eberhard BUSCH: *Meine Zeit mit Karl Barth*, Göttingen 2011, 230.

⁴⁴ Gregor ETZELMÜLLER: „Der Geist Jesu Christi. Pneumatologische Grundentscheidungen in der Kirchlichen Dogmatik“, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 30 (1/2014), 7–32, hier: 18.

⁴⁵ Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*. IV, 1, 724.

⁴⁶ Dietz, Martin Timotéo: *De libertate et servitute spiritus*. Pneumatologie in Luthers Freiheitstraktat. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 305 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 146), pb. € 89,99 ISBN: 978-3-525-56413-4.

ten. Die pneumatologische Lektüre von Luthers *Freiheitstraktat*, wie sie in der vorliegenden Arbeit vollzogen wird, will genau diese Bewegung des Geistes nachzeichnen. Der pneumatologische Horizont des *Traktats* schwingt dabei meist mehr implizit als ausgeführt mit, ist trotzdem grundlegend.“ (181)

Geist wird – wie bei Jürgen Moltmann – kenotisch konzipiert, als Perpetuierung des Kreuzesgehorsams. Die Analyse wird von der Absicht geleitet, „den pneumatisch gewirkten Kreuzesweg des Christen zu beschreiben“ (208). Dass die „christozentrische Ausrichtung des Glaubens [...] pneumatisch vermittelt“ (208) wird, ist pneumatologisch zu wenig. Dietz weiß das:

„Luther entfaltet keine Lehre über die dritte Person der Trinität, seine Ausführungen weisen jedoch auf eine ‚Kreuzespneumatologie‘ hin, denn der Geist lehrt auf den Gekreuzigten achten, als den, der mehr als bloßes Vorbild ist, und führt den Christen in die eigene Kreuzeserfahrung hinein, die Christi Beispiel entspricht.“ (209)

Pneumatologisch wird der Christus historicus als Beispiel zum Christus praesens als Gabe, sacramentum. Dietz versteht den Glauben nach Luther als eine „geistgeleitete Erfahrung“ (232). Nach Luther sei, so kann Dietz in systematischer Absicht sagen, „das Gegenwärtigwerden Christi im Glauben als pneumatisches Geschehen zu verstehen“ (233). „Im *Traktat* soll Christus aus der Vergangenheit herausgerissen und in die Gegenwart eines jeden Menschen gebracht werden.“ (257)

c) John Wesley

„Ein dezidiert pneumatologischer methodistischer Gesamtentwurf ist mir nicht bekannt“ bemerkt Christoph Klaiber (282, Fn 8), Sohn des Bischofs Dr. Walter Klaiber, und legt sogleich einen diese Lücke füllenden Entwurf vor, mit dem er den Methodismus als „Erfahrungsraum des Geistes im umfassenden Sinn“ (283) versteht.⁴⁷ Mit der Themenwahl räumt Klaiber ein, dass die Geistvergessenheit der Theologien die methodistische Theologie nicht verschont hat. *Andrea Strübind*, die sich im oben besprochenen *Jahrbuch für Biblische Theologie* mit der Pneumatologie der Freikirchen (Baptisten, Methodisten und Evangelikale) befasst hat, ist zu dem damit korrespondierenden Ergebnis gekommen, dass der These Moltmanns, diese stellen eine „notwendige pneumatologische Ergänzung des reformatorischen Christozentrismus“ (230) dar, widersprochen werden müsse:

„Die hier dargestellten Freikirchen verstehen sich gegenwärtig nicht in erster Linie als ‚pneumatologische Ergänzung‘ zu bestehenden kirchlichen Gebilden, sondern müssten selbst erst eine theologische Renaissance ihrer spezifischen Lehre vom Heiligen Geist erfahren, zumal sie schon über lange Zeit an einer ‚Geistvergessenheit‘ ganz eigener Art partizipieren.“ (230)

Ebenso unternimmt Klaiber, indem er die Theologie und Verkündigung John Wesleys einer pneumatologischen Relecture unterzieht. „Ein genuin methodistischer Ansatz wäre es“, so sein Leitgedanke, „Theologie durchweg als Pneumatologie zu betreiben“ (281). Klaiber zufolge sind für Theologie und Verkündigung Wesleys „das Wirken des Heiligen Geistes zentral und grundlegend“ (281) gewesen. Aber Klaiber geht auch über die „Gesamtdarstellung der Pneumatologie Wesleys in ihrem theologischen Zusammenhang“ (7) hinaus, indem er auf Folgerungen und Impulse hinweist, „die sich für eine Kirche ergeben, die sich auf Wesley beruft“ (7) und zudem deren Beitrag zum ökumenischen Gespräch reflektiert. Inhaltlich ist Klaiber davon überzeugt, „dass eine Erneuerung methodistischer Theologie und Spiritualität auch eine Neubeginnung auf die Lehre der christlichen Vollkommenheit bedarf“ (284). Der Überzeugung und dem Postulat verpflichtet, lautet seine zentrale These:

„Ohne eine starke Lehre von der christlichen Vollkommenheit ist methodistische Theologie nicht denkbar. Ohne die Hoffnung auf und das Streben nach dieser Vollkommenheit wird methodistisch geistliches Leben tendenziell verkümmern.“ (207)

In diesem Plädoyer kulminiert die systematisch-theologische Erinnerung an Wesley, dessen Person und Wirken von vielen als relevant für das Entstehen der Pfingstbewegung angesehen werden.

d) Norbert Baumert

Ein angemessenes Verständnis des Charismenbegriffs steht im Mittelpunkt der Arbeit des Exegeten Norbert Baumert, dessen Werk sich die in München bei Bertram Stubenrauch verfasste Diss. von Johannes Steinmeier widmet.⁴⁸

Bemerkenswert ist die Anlage der Arbeit. Es handelt sich um eine systematisch-theologische Aufarbeitung von Baumerts exegetischer Kritik an der gegenwärtigen pastoraltheologischen Fassung des Charismenbegriffs, die u. a. dadurch erfolgt, dass jene mit durch Personen der Kirchengeschichte belegten Verständnisalternativen konfrontiert wird.

Die begriffsgeschichtlich vorgetragene Kritik Baumerts fällt radikal aus. Der derzeitige pastoraltheologische Verwendung findende Charismenbegriff, der unter Charisma eine Begabung versteht, sei exegetisch von Paulus her nicht gedeckt. Paulinisch sei Charisma als Geschenk zu verstehen. Es beziehe sich auf den Inhalt einer Gabe und meine nicht eine Befähigung oder Beauftragung. Diese radikale semantische Veränderung sei durch Sprachverschiebungen im Laufe der Begriffsgeschichte entstanden. Diese hätten dazu geführt, dass das heutige Verständnis von Charisma mit dem paulinischen Begriffsverständnis kaum noch Gemeinsamkeiten aufweise. Vielmehr überforderten die verschiedenen modernen Bedeutungszuschreibungen den biblischen Begriff.

„Im Kern geht Baumert davon aus, dass der Begriff ‚Charisma‘ keinen spezifischen, das heißt habituellen oder funktionalen Sinn hat, der heute damit verbunden wird. Er meint weder Begabung noch Fähigkeit oder Beauftragung zum Dienst, damit wird auch kein Unterschied zum kirchlichen Amt ausgesagt. Auch der Unterschied zwischen aktueller Begabung zu einer dauerhaften ist mit dem Begriff ‚Charisma‘ nicht gemeint. Baumert plädiert deshalb für eine grundlegende Unterscheidung im Begrifflichen. Er setzt den Begriff ‚Geschenk‘ im allgemeinen Sinn für die Briefe des Paulus und reserviert den Begriff des ‚Charisma‘ für den heutigen Sprachgebrauch.“ (47)

Präzisierend fügt Steinmeier hinzu, dass bei Paulus „Geschenk“ im Sinne einer aktuellen Manifestation oder Wirkung einer Gottesgabe zu verstehen sei. Der Heilige Geist wird Baumert zufolge von Paulus als eine solche Gottesgabe verstanden.

„Dabei betont Baumert, dass Paulus den Geist Gottes nicht als festen Besitz, sondern als lebendiges Gegenüber versteht, der den Menschen bewegen will, wobei er die menschliche Freiheit achtet. Der Heilige Geist ist der Impuls Gottes, der den Menschen zum Guten geneigt machen will; der Mensch aber hat die Freiheit, diesen ‚Kairos‘ (diese Chance) zu ergreifen oder auch abzulehnen.“ (27)

Baumert, der damit indirekt die Geistvergessenheit selbst im Charismenbegriff, für den man sich bekanntlich auf den Geist berufen zu pflegt, durch die Erinnerung an Paulus aufgewiesen hat, plädiert dann allerdings nicht für eine Rückkehr zu den biblischen Wurzeln. Vielmehr schlägt er im Bewusstsein der nicht rückgängig zu machenden Bedeutungsverschiebung eine heute adäquate Sprachregelung vor:

„Charisma ist eine aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott dem Heiligen Geist besonders, nämlich individuell und ereignishaft, zugeteilte Befähigung des einzelnen zum Leben und Dienen in der Heilsgemeinschaft der Kirche und in der Welt.“⁴⁹

Er setzt damit einen deutlichen Akzent gegen ein funktionales Charismenverständnis, welches mehr dem Charismenträger als dem Aufbau des Reiches Gottes in der Welt zu Gute käme.

Steinmeier exemplifiziert am Beispiel des Charismas der Heilung und unter Bezugnahme auf Emiliano Tardif und Nikolaus Wolf von Rippertschwand, wie „Heilungen als rein autonome Tat Gottes“ (181) herausgestellt werden, indem er darauf hinweist, dass sowohl Tardif als auch von Rippertschwand „sich selbst für andere verfügbar“ gemacht „und gleichzeitig Heilungen ständig in den Dienst der Verkündigung“ gestellt hätten, „ohne sie zu funktionalisieren“ (181f). Indem so die charismatische Gabe als Tun Gottes und als Selbsterweis von Gottes Geist gedeutet wird, könne man der Gefahr der Geistvergessenheit im Charismenverständnis wehren.

Kritik übt Steinmeier an Baumerts unausgewiesenem Erfahrungsbegriff, den er phänomenologisch für die Rede von der „Erfahrung des Geistes“ (73) verstanden als „Wahrnehmung der Zuwendung Gottes“ (79) und ablesbar am „Vorgang der Bekehrung und bewussten Zustimmung zum Glauben“ (81) in Anspruch nimmt. In der weiteren Durchführung führt diese Kritik allerdings zu keiner relevanten Korrektur an der Position Baumerts.

8. Pneumatologische Grammatik der Person?

Man kann nicht nur durch die Zuwendung zur pluralen und prozessualen Praxis, durch eine pneumatologische Relecture der Bibel oder von theologischen Werken nach deren Konzeption des Geistes fragen oder deren Geistvergessenheit aufarbeiten, vielmehr kann man auch nach

⁴⁷ Klaiber: *Von Gottes Geist verändert* (vgl. Fn 33).

⁴⁸ Steinmeier, Johannes: *Das Wirken des Heiligen Geistes und das Charisma der Heilung*. Der theologische Ansatz von Norbert Baumert SJ – mit Anwendung auf Emiliano Tardif und Nikolaus Wolf von Rippertschwand. – Sankt Ottilien:

EOS 2014. 221 S. (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 73), geb. € 39,95 ISBN: 978-3-8306-7675-1.

⁴⁹ Norbert BAUMERT: *Charisma – Taufe – Geisttaufe*. Band I: Entflechtung einer semantischen Verwirrung, Würzburg 2001, 249f, zit. 71.

einer geistvergessenen oder diese überwindenden Form der Sprache suchen.

Auf die Suche nach einer Geistvergessenheit überwindenden und pneumatologisch angemessenen Sprache hat sich seit 1916 Ferdinand Ebner gemacht.⁵⁰ Bieten seine pneumatologischen Fragmente eine überzeugende Grammatik für die Wiederaneignung des Geistes? Ebner zufolge könne die Sprache des Geistes nicht objektivierend „Das Ich ist“ sagen. Ihre Grundbestimmung der Subjektivität lautete vielmehr: Ich bin „im offenen Bezug auf den Anderen“ (224) (durch dich im Wort). Das „Ich“ ist nicht „Ich bin“. Die Grundeinsicht Ebners thematisiert „das Miteinandergebeensein von Ich und Du (den geistigen Realitäten) im Kontext geschehender Sprache, das heißt im Wort“. (223) Der philosophische Autodidakt Ebner wird zum Philologen, zum Freund des Wortes, oder besser: des Wortereignisses. Seine Pneumatologie ist „Wort-Pneumatologie“ (43).

Ebners pneumatologischem Verständnis des Subjekts geht ein Tagungsband nach, in dem Beiträge einer Brixener Tagung über Ebners Wort-Pneumatologie wiedergegeben werden.⁵¹ Besonders hervorzuheben sind die Beiträge von *Ermenegildo Bidese*: „Philologie versus Etymologie. Zur Grammatik der Subjektivität bei Ferdinand Ebner“ (83–100) und *Nunzio Bombaci*: „Der Prolog des Johannesevangeliums als Epiphanie des Logos“ (173–186). *Andrea Aguti* hat sich mit Ferdinand Ebner als Kritiker der theologischen Sprache (59–66) befasst. Sein Beitrag eröffnet einen Zugang zu Ebners Ansatz.

Nach Meinung Ebners ist das Gebet die höchste Form theologischer Sprache. „Wenn man mit Gott zu tun hat, muss man mit ihm, nicht über ihn sprechen.“ (63) Theologischer Grund ist das Bewusstsein, dass die absolute Geistesgegenwärtigkeit Gottes Wesen sei (vgl. 62).

„Die Philosophie kann nicht anders als die Existenz Gottes in der toten, logisch leeren Abstraktion des Satzes ‚Gott ist‘ begreifen wollen, weil sie [...] nicht imstande ist, das lebendige Wissen um Gott in der Duhaftigkeit seines Gebeenseins im Bewusstsein zu erfassen.“ (61)

Ebner hat mit seiner Pneumatologie 1916 den „Anfang der Dialogphilosophie eingeleitet“ (67), der es um das lebendige Wortgeschehen geht. Seine Dialogphilosophie versteht sich, so *Krzysztof Skorulski* in seinem Beitrag „Wort contra Begriff: Der schwindende Sinn der Worte und die Anfänge der Dialogphilosophie“ (67–82), als Kritik am Idealismus: „Für ihn ist es niemals eine Idee, die die Menschen verbindet, sondern das Wort.“ (75) Durch seine Position erweist Ebner sich der Lebensphilosophie verbunden. Das stellt Bidese heraus. „Der Philosoph denkt zwar das Leben des Geistes, aber er lebt keines.“ (88) Identität von Inhalt und Methode bestimmen den Realismus des Geistes. Das Wort ist „Bewegungsmittel, dasjenige, wodurch sich das Ich im Menschen zum Du hinbewegt“ (89). Das dialogische Bewusstsein gründet im Wort. Entwurf ist „icheinsame Träumerei“, Öffnung zum Wort ist Pneumatologie. Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dei verbum* greift auf ähnliche Gedanken zur Darlegung eines personalen Offenbarungsverständnisses zurück, wenn es Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Wort versteht.

9. Redomestizierung des Geistes?

a) Trinität

Für ein angemessenes Verständnis des Heiligen Geistes in der Trinität, das ihm zufolge zwingend mit einem personalen und trinitarischen Verständnis des Heiligen Geistes einhergeht, macht sich Najib George Awad stark.⁵² In systematischer – und unterschiedliche Traditionslinien zusammenführender – Absicht legt Awad dar, dass die Pneumatologie, will sie nicht funktional degenerieren, den Heiligen Geist als Person verstehen müsse und trinitarisch zu entwickeln sei. Seine dogmatisch geprägte Ausgangsfrage lautet:

„How do we maintain the hypostatic trinitarian distinction without making it either ontologically hierarchical or ontologically tritheistic, or without letting it become binitarian or unitarian?“ (6)

Trinitätstheologisch erfordere die Balance zwischen der nicht hierarchischen und als wechselseitige Gemeinschaft zu verstehenden trinitarischen Ordnung einerseits und der Unterschiedenheit der Personen andererseits eine theologisch ausformulierte Pneumatologie: „[...] requires taking the doctrine of the Spirit to its full trinitarian extent, and setting out the doctrinal importance of the particular and influential personhood of the Spirit in the triune Godhead“ (6), an die gegen idealistische und realistische Verkürzungen neuzeitlicher Pneumatologien mit ihrem nicht personalen und funktionalen Geistverständnis wieder erinnert werden müsste. Awad geht davon aus, dass von Geistvergessenheit in diesem Sinn auch in Bezug auf moderne Entwürfe der Pneumatologie (Mackey, Welker u. a.) gesprochen werden müsse. Zu wehren gelte es der Subordination des Geistes ebenso wie dem Modalismus.

Die dem trinitarischen Gleichrang und der Personalität des Heiligen Geistes angemessenste Weise des Zugangs stammt Awad zufolge von Gregor von Nazianz. Nach Gregor lasse sich die Konsubstantialität des Geistes ebenso erweisen wie seine konstitutive Rolle für die Vaterschaft des Vaters und die Sohnschaft des Sohnes sowie die Gottheit Gottes. Dabei müsse das Wesen Gottes über Gregor hinaus relational konzipiert und Relationalität sowohl linear als auch koinonial perichoretisch gedacht werden: linear in Bezug auf die Ursprungsbeziehungen, um die Ewigkeit des Sohnes und des Geistes aussagen zu können, koinonial in Bezug auf die Unterschiedenheit der Personen, die gleichursprünglich die Gottheit Gottes konstituieren. Awad weist nach, dass der Vater nicht ohne den Geist Vater und der Sohn nicht ohne den Geist Sohn genannt werden kann und geht mit Dabney von einer Vorordnung des Geistes und damit der Pneumatologie in der Trinitätslehre aus ohne jedoch den Patrozentrismus durch einen Pneumatozentrismus ersetzen zu wollen.

Methodisch scheint die Vorgehensweise Awads nicht unproblematisch, dominiert in seiner Argumentation doch die metaphysische Spekulation über Gottes Immanenz. Deren heilsgeschichtliche Grundlegung wird erst im abschließenden vierten Kap. thematisiert, indem die exegetische Entfaltung des Schriftzeugnisses für die Hypostase des Geistes den dogmatischen Ausführungen quasi nachgeschoben wird:

„I have postponed studying the biblical attestation to the Spirit to this stage because doing pneumatology from an exclusively biblical theology standpoint (or restricting it to a biblical standpoint) is not quite accurate from a systematic and doctrinal theology point of view.“ (207)

Handelt es sich bei dieser methodischen Entscheidung nicht um eine dogmatische Redomestizierung des Geistes? Dagegen ins Feld zu führen wäre das Argument Karl Rahners⁵³, dass doch gerade in der Erkenntnisordnung Trinität von der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und in seinem Geist her konzipiert werden müsste.

b) Kirche

Benjamin Bihl wehrt sich gegen ein von Awad favorisiertes communiales Verständnis der Trinität und dessen Übertragung auf die Kirche mit einer Destruktion der Väterausslegung von Congar und de Lubac.⁵⁴ Er reflektiert eine These seines Doktorvaters Bertram Stubenrauch, der in der ekklesiologischen wie trinitätstheologischen Bezugnahme auf das Communimodell in *Lumen gentium* 4,2 „eine uneingestandene *petitio principii*“ (230) bzw. einen Zirkelschluss diagnostiziert:

„Die Konklusion, dass die Kirche Communio ist, weil die Trinität Communio ist, setzt Communio als Prämisse voraus. Der Begriff stammt allerdings aus der Ekklesiologie. Man übernimmt ihn aus der Lehre über die Kirche, um die Trinität zu beschreiben. Daraus leiten einige Theologen [gemeint sind Greshake, Kasper, Hemmerle u. a.; M. B.] ab, dass die Kirche Abbild der Trinität ist und daher Communio sein muss.“ (230)

Bihl entwickelt diese Kritik Stubenrauchs in zweifacher Richtung weiter.

„Der eigentliche Fehler der communialen trinitarischen Ekklesiologie liegt nicht primär in einem Zirkelschluss, sondern in der Abstraktion Gottes. Durch die abstrakte Fassung der göttlichen Dreifaltigkeit als Communio und die Anwendung des Axioms ‚Persona est Relatio‘ geschieht eine unzulässige Subsumierung von Vater, Sohn und Heiligem Geist unter einen höheren Begriff.“ (232f)

⁵⁰ Ferdinand Ebner: *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Pneumatologische Fragmente, hg. v. Richard Hörmann, Wien 2009.

⁵¹ *Pneumatologie als Grammatik der Subjektivität*. Ferdinand Ebner, hg. v. Ermenegildo Bidese / Richard Hörmann / Silvano Zucal. – Münster: Lit 2012. 251 S. (Forschung und Wissenschaft, Philosophie, 15), kt € 24,90 ISBN: 978-3-643-50391-6.

⁵² Awad, Najib George: *God without a Face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2011. (XII) 307 S. (Dogmatik in der Moderne, 2), Ln. € 74,00 ISBN: 978-3-16-150808-0.

⁵³ Karl Rahner: „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: *Mysterium salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band II: Die Heilsgeschichte vor Christus, hg. v. Johannes Feiner / Magnus Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 317–397.

⁵⁴ Bihl, Benjamin: *Die Kirche als Abbild der Dreifaltigkeit*. Untersuchung der trinitarischen Ekklesiologie aus katholischer Perspektive. – Sankt Ottilien: EOS 2015. (XXVII) 247 S. (Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 77), Ln. € 39,95 ISBN: 978-3-8306-7738-3.

Über das Cyprianzitat in *Lumen gentium* 4 urteilt er: „Der dreifaltige Gott wird von Cyprian zwar als Grund für die Einheit der Kirche verstanden, aber nicht als deren Modell oder Urbild.“ (98)

Deshalb gilt nach Bihl die in Anlehnung an Irenäus von Lyon entwickelte, heilsökonomisch orientierte These:

„Einheit der Kirche heißt Einheit in Christus. Der Geist bewirkt diese Einheit. Die Einheit in Christus meint immer Einheit mit dem Vater als Anteilhaber am Sohn. Es ist stets eine trinitarische Person der Maßstab für die Einheit der Kirche.“ (147)

Eine gewisse christozentrische Redomestizierung des Geistes ist unverkennbar und tritt im weiteren Verlauf der Untersuchung immer deutlicher hervor. Bihl kritisiert:

„Cyprian versucht, die Einheit in der Kirche trotz deren Vielfalt und Vielheit zu denken. Das communale Denken unserer Tage will dagegen einen solchen Gedankengang hinter sich lassen und Einheit aufgrund der Vielfalt konzipieren. Einheit und Vielfalt sollen keine sich widerstrebenden Prinzipien sein, sondern sich gegenseitig bedingen. [...] Cyprian kann deshalb nicht als Quelle für die communale trinitarische Ekklesiologie als patristischer Zeuge angeführt werden.“ (159f)

Mit einem ähnlich formulierten kategorischen Urteil schließen die Kap. über Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, den Kapadoziern, Augustinus sowie alle anderen aus der Wolke der Zeugen mit Ausnahme von Hilarius von Poitiers (174). Zusammenfassend lautet Bihls Urteil: „Die Kirchenväter können nicht als Quelle für die trinitarische Ekklesiologie herangezogen werden.“ (200)

An die Stelle der immanenten Trinität setzt Bihl in Auslegung von Joh 17,20 ekklesiologisch auf eine „heilsökonomisch[e] Christozentrik“ (208), die berücksichtigt, dass es sich bei Joh 17 nicht um einen innertrinitarischen Dialog handelt, sondern um das Gebet des inkarnierten Sohnes zu seinem Vater (vgl. 208). Ebendas hätten Haudel, Moltmann, Forte, Aldenhoven, Kasper etc. übersehen. Auch Greshake bestimme die Trinität nicht vom heilsökonomischen Geschehen, sondern von einem abstrakten Communio-Begriff her. Gott sei aber „kein Spezialfall einer Communio-Einheit“ (222). Und er habe sich auch nicht als Communio offenbart, sondern durch die Inkarnation in Jesus Christus.

Ekklesiologische Auswirkungen zeigt diese Position Bihls im Verweis auf das petrinische Prinzip, das durch die Erstbeauftragung des Petrus begründet wird. Die letzte Konsequenz des christozentrisch bedingten petrinischen Kirchenmodells bringt Bihl innerhalb seiner Interpretation der Position Cyprians zum Ausdruck:

„Wer in der Einheit der Kirche verweilt, bleibt in der Einheit mit Gott. Durch diesen Gedanken kommt dem Gehorsam gegenüber dem Bischof neben einem moralischen ein soteriologischer Charakter zu.“ (158)

Der Ertrag für die Pneumatologie besteht in dem Anspruch Bihls, dem Wirken des Geistes durch die Christozentrik gerecht zu werden:

„Christus zeichnet sich deshalb als Sohn Gottes aus, weil er der Geiststräger schlechthin ist. Er ist nicht nur ein begnadeter Mensch, der vom Heiligen Geist erfüllt ist, sondern er ist Spender des Heiligen Geistes.“ (242)

Diese Position führt zu einer extremen Betonung des innertrinitarischen Filioque: „Der Vater gibt dem Sohn die Fähigkeit, Ursprung des Heiligen Geistes zu sein. Beide wirken dabei als ein Prinzip.“ (242) Die ökumenische Diskussion ist da weiter.⁵⁵ Und auch der Stubenrauch-Schüler Michael Seewald betrachtet die Filioquefrage historisch wie systematisch differenzierter.⁵⁶

c) Neuevangelisierung

In gewisser Weise knüpft Anna Slawek an die Position Bihls an, wenn sie nach einer pneumatologisch angemessenen Praxis der Neuevangelisierung fragt.⁵⁷ Slawek konstatiert, dass die Neuen Geistlichen Gemeinschaften (NGG) das Zweite Vatikanische Konzil mit Papst Johannes XXIII. als geistliches Ereignis verstehen und die Konzilsinterpretation als einen diesem Ereignis entsprechenden geistlichen Prozess, in dem die Laien von Empfängern der frohen Botschaft zu Teilhabern an der Sendung der Kirche werden.

„Wenn auch im theologischen Diskurs in Bezug auf die konziliäre Hermeneutik Stagnation konstatiert wird, so zeichnet sich in der praktischen Umsetzung eine Bewegung ab, welche der Kirche und der Theologie Impulse und Anregungen geben kann, in einer bestimmten Spur und Perspektive den Weg der konziliären Erneuerung weiter zu verfolgen.“ (95)

„Die verantwortliche Teilhabe an der Sendung der Kirche, das Evangelium Christi als Quelle der Hoffnung für die Menschen und der Erneuerung für die Gesellschaft zu künden“ (*Christifidelis laici* 29, zit. 105), wird durch eine neue Form kirchlicher Gemeinschaften wahrgenommen, deren Mitglieder charismatisch und petrinisch orientiert sind.

„Es wird als möglich erachtet, die Gleichwesentlichkeit der NGG mit der Sendung der Kirche im Blick auf die Neuevangelisierung auf den Weg der Betrachtung der kirchlichen Grundvollzüge [...] festzustellen. Als weitere notwendige Voraussetzung wird das petrinische Prinzip der NGG herausgestellt.“ (271)

Die Aussage fungiert explizit als zentrale These der Arbeit. Sie ist zugleich ein engagiertes Plädoyer für eine zentrale Steuerung der Neuevangelisierung durch die päpstliche Kurie – gemeint ist der neu errichtete Päpstliche Rat für die Neuevangelisierung. Das, was kurial geplant würde, wäre in den Diözesen lediglich durchzuführen. Berufen wird sich darauf, dass die Sendung der Kirche eine sei, dass die Universalkirche den Ortskirchen innerlich sei und dass es Papst Benedikt XVI. um eine „Verwesentlichung der Kirche“ (326) gehe. Nach Slawek, die als Gast während der Beratungen der XIII. ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode über die Neuevangelisierung vom 7.–18. Oktober 2012 in Rom weilte, versteht die Kurie die NGG als charismatische Evangelisatoren (*Instrumentum laboris*), „deren Potenzial hinsichtlich des Anliegens der Neuevangelisierung durch die Synode nicht erkannt wurde“ (294). Gut so, will man angesichts des Aufrufs von Papst Franziskus zur Dezentralisierung und Pluralisierung in der katholischen Kirche meinen.

10. Ausblick

Wohin die pneumatologische Reise im 21. Jh. geht, ist vollkommen offen. Erkennbar ist eine ungebrochene Tendenz zur Praxisorientierung und eine dem Wirken des Geistes zugeschriebene Offenheit für die pluralen Erfahrungen sich ständig verändernder Praxis. Erkennbar ist gleichzeitig eine zunehmend differenzierte Wahrnehmung der Vielfalt und der unterschiedlichen Entwicklungsstufen des biblischen Zeugnisses, erkennbar ist aber auch eine mit Bezug auf die theologische Tradition vorgetragene Redomestizierung des Geistes. Unverkennbar sind manch apologetische Untertöne: Der Heilige Geist als Chiffre zur Bekräftigung der philosophischen oder theologischen Position, die man immer schon vertreten wollte? Ein dem wehrendes, weil epochal und ökumenisch überzeugendes pneumatologisches Konzept, das die unterschiedlichen Anliegen der verschiedenen Positionen einbezieht, gibt es nicht. Die polarisierenden Interessen konfessioneller Differenzen treten hingegen zunehmend deutlich zu Tage.

Was sind die Leerstellen? Die exegetischen Einsichten in den Selbsterweis des Heiligen Geistes sind vielleicht noch nicht in ausreichender Weise und in Bezug auf die Erneuerung der dogmatischen Pneumatologie rezipiert worden. Die theoretische Reflexion der geistlichen Praxis im Pentekostalismus wie in den charismatischen Erneuerungsbewegungen steckt noch in den Kinderschuhen. Der sozialen Dimension des Geistes fehlt eine dem modernen Handlungsverständnis gerecht werdende handlungstheoretische Begründung. Der Züricher Sozialethiker Johannes Fischer⁵⁸, der in der besprochenen Literatur nicht – wohl aber von Lukas Ohly⁵⁹ – rezipiert worden ist, hat Entscheidendes dazu formuliert. Der kosmologische Aspekt der Funktion des Geistes für ein prozessuales Verständnis der Welt ist noch kaum ausgelotet. Und auch über die Personalität des Heiligen Geistes wird – nicht nur grammatisch, sondern auch in Relation zur Person Jesu Christi – weiter nachzudenken sein.

⁵⁵ Die *Filioque-Kontroverse*. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (809), hg. v. Michael BÖHNKE / Assaad ELIAS KATTAN / Bernd OBERDORFER, Freiburg 2011 (*Quaestiones disputatae*, 245).

⁵⁶ Michael SEEWALD: „Das ‚filioque‘ – gedeutet als christologisches Axiom. Ein Versuch zur ökumenischen Verständigung ausgehend von Tertullians ‚Adversus Praxean‘“, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 62 (2011), 303–328.

⁵⁷ Slawek, Anna: *Anbeten – Bezeugen – Verkünden*. Ekklesiologische Klärungen zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaften im Prozess der Neuevangelisierung. – Berlin: Lit 2015. 392 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 65), kt € 39,90 ISBN: 978–3–643–12709–9.

⁵⁸ Johannes FISCHER: *Leben aus dem Geist*. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994; DERS.: *Theologische Ethik*. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002 (*Forum Systematik*, 11).

⁵⁹ OHLY: *Anwesenheit und Anerkennung*. Ob die von ihm vorgenommene Ontologisierung der These Fischers zielführend ist, mag bezweifelt werden.

Exegese / Altes Testament

Ede, Franziska: Die Josefsgeschichte. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung von Gen 37–50. – Berlin: De Gruyter 2016. 553 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 485), geb. 139,95 € ISBN: 978–3–11–044746–0

Diese Diss. ist in Göttingen unter Reinhard Gregor Kratz als Doktorvater (Zweitgutachter: Hermann Spieckermann) entstanden.

Franziska Ede gibt auf den ersten zwei Seiten „Erläuterungen zu Aufbau und Darstellungsweise“; dabei deutet sie schon an, dass das Verhältnis untergeordneter Motive untereinander öfter „nicht genau bestimmt werden kann“ (1) und kapitelübergreifende literarische Anschlüsse, trotz desselben Verfassers, keinen fortlaufenden Text bilden müssen (2).

Das zweite Kap. „Problemstellung, etablierte Lösungsansätze und methodische Überlegungen“ umfasst die S. 3–15. E.s Ausgangspunkt ist, „dass die inhaltliche Geschlossenheit und formale Schönheit der Josefsgeschichte nicht gänzlich frei von sachlichen und sprachlichen Spannungen ist“ (6). Sie geht dann v. a. auf die Positionen Gunkels, von Rads und Donners ein und sieht ihren neuen Lösungsansatz darin, diachrone Differenzierungen „immer auch an den literarischen Anknüpfungspunkten sowie den kontextuellen und intertextuellen Sinnzusammenhängen“ (14) zu zeigen.

Die folgenden drei Kap. besprechen der Reihenfolge nach den Text von Gen 37–50, untergliedert in Gen 37–41 „Josefs Verkauf nach und Aufstieg in Ägypten“ (17–160), Gen 42–45 „Josef und seine Brüder“ (161–339) und Gen 46–50 (341–511). In jedem dieser Kap. unterteilt E. ihre Besprechung weiter, meist der biblischen Kapitelzählung folgend (eine Ausnahme bildet Gen 46–47), und darin nochmals in kleinere Abschnitte bei der Analyse. Systematisch bringt sie jedes Mal zuerst eine Gliederung des Textes, darauf den Befund, dann die ausführliche Analyse und schließlich jeweils das Ergebnis, das meist mit einer Übersicht zur diachronen Differenzierung abgeschlossen wird (jedoch nicht bei Gen 47,13–26, dem längsten „einheitlich“ belassenen Abschnitt, obwohl auch dieser als gewachsen angesehen wird; 404).

Im Schlusskap. „6. Zusammenfassung: Die literarische Entstehung der Josefsgeschichte“ (513–523) bietet E. eine Übersicht und übergreifende Zusammenhänge. Dabei hebt sie den „Anschluss an die Vätergeschichte“, die über viele Anspielungen und Vorverweise bestehende „Brücke zum Exodus“ sowie das Anliegen heraus, „die Identität Israels bzw. die innerisraelitischen Verhältnisse zu definieren“ (522). Abkürzungen und Literaturverzeichnis sowie Bibelstellenregister beschließen die Arbeit.

Die Studie von E. zeigt eine gute Kenntnis des biblischen Textes, v. a. auch der motivlichen Verbindungen, oft über weite Strecken hinweg. Diese sachliche Nähe dient ihr dazu, Schichten und Redaktionen anzunehmen, z. B. bei Gen 43 die „Kundschafter-Bearbeitung“, die „Benjamin-Bearbeitung“, die „Juda-Bearbeitung“, dazu noch drei weitere Motive und eine theologische Interpretation (255–256). E. achtet auch sehr auf die kontextuelle Einbettung; so kann sie überzeugend die „Scharnierfunktion“ von Gen 45 als Bindeglied zwischen den vorausliegenden Kap. n und Gen 46–50 nachweisen (335).

E. sieht in den von ihr untersuchten Texten nahezu durchgehend und kleinräumig längere Wachstumsvorgänge und „sukzessive Fortschreibungsprozesse“ (158, 253 u. ö.). Von ihrem methodischen Ansatz her deutet sie die von ihr wahrgenommenen Spannungen auf unterschiedliche Entstehungen hin; im Schlusskap. Gen 50 führt die diachrone Differenzierung so zu über zehn verschiedenen, teils isoliert bleibenden Motiven (510–511).

Was E.s Studie nicht beantwortet, ist die Zuordnung der verschiedenen Bearbeitungen und Schichten zu historischen Kontexten oder Trägergruppen. Sie gibt auch keine Anhaltspunkte dafür, wie die Vorstufen überliefert worden sein können und wie der Prozess des Zusammenfügens dieser verschiedenen Elemente vor sich ging. Von ihrer Sichtweise her erscheint Gen 37–50 wie eine Sammlung einer großen Menge von ursprünglich meist unabhängigen Einzelteilen, die am Ende – man weiß nicht wie – doch zu einem irgendwie lesbaren Ganzen zusammengekommen sind. Die Annahme eines so komplexen Prozesses der Entstehung ist geknüpft an eine Vielzahl von Vermutungen, die kaum bewiesen werden können und in seltsamer Spannung zur von Vielen gesehenen erzählerischen Geschlossenheit des Textes stehen.

Gerade die vielen und engen Verbindungen, die E. aufgewiesen hat, noch dazu bei zahlreichen Motiven und auf unterschiedlichen Ebenen des Textes, lassen sich nämlich auch – wie es Autoren wie B. Jacob, J. P. Fokkelman, R. Alter u. a. zeigen – als Anzeichen für die „Einheitlichkeit“ dieser Erzählung lesen. Eine solche Deutung ist nicht zu verstehen als Leugnung möglicher Vorstufen, sondern als Wahrnehmen einer offenbar bewusst so reichhaltig gestalteten Komposition. Diese verknüpft mehrere Linien und Anliegen und stellt innere Reifungsprozesse als Entwicklungen dar, die notwendigerweise mit „Spannungen“

einhergehen und deswegen nicht als Gründe für literarische Differenzierungen genügen.

Unter dieser Rücksicht zeigt sich E.s zweites Kap. als zu schmal. Dort wäre eine grundlegende Diskussion mit anderen, synchronen Zugangsweisen und Lösungsvorschlägen angebracht gewesen. Es genügt nicht, z. B. Benno Jacobs vielfach hervorragenden Kommentar bei den Analysen gelegentlich zu zitieren, sich aber nicht mit seiner fundamental anderen Position auseinanderzusetzen. Letzteres anzugehen hätte eine Chance geboten, tatsächlich im Verständnis von Gen 37–50 weiterzukommen.

In der Ausrichtung auf den Versuch, die Entstehung des Textes aufzuschlüsseln, sind andere Beobachtungen zu kurz gekommen. In der biblischen Terminologie handelt es sich nicht um die „Josefsgeschichte“, sondern um die „Toledot Jakobs“ (Gen 37,2); dies hat Folgen für die Auffassung der gesamten Erzählung. Neben den Ismaeliten und Midianitern erwähnt 37,36 als dritte Gruppe „Medaniter“ als am Verkauf Josefs nach Ägypten beteiligte; dies wird nicht besprochen. Josefs Brüder formulieren ihre Bitte in Gen 50,17 mit „*Trag doch das Vergehen ...!*“; die Übersetzung mit „vergib“ (495) ist, wie auch sonst meist, aus der Neuen Zürcher Bibel genommen und in diesem Fall ungenau. Dass die Versöhnung unter den Geschwistern wegen der Bevorzugung durch den Vater notwendig wird (515), übersieht Josefs Anteile in Gen 37 am Konflikt.

Insgesamt hat E. eine sehr umfangreiche Doktorarbeit vorgelegt, die durch ihre methodische Ausrichtung belastet ist, aber zahlreiche Beobachtungen zu verknüpfenden Motiven, inneren Beziehungen von Gen 37–50 und Verbindungen mit anderen Texten liefert und dafür lohnend zu konsultieren ist.

Innsbruck

Georg Fischer

Grossman, Jonathan: Ruth: Bridges and Boundaries. – Bern: Lang 2015. 348 S. (Das Alte Testament im Dialog, 9), kt € 87,40 ISBN: 978–3–0343–1674–3

Die vorliegende Arbeit von Jonathan Grossman, *senior lecturer* an der Fak. für Jüdische Studien der Bar-Ilan-Univ. in Israel, stellt eine synchron ausgerichtete narrativ-psychologische Analyse des Buches Rut dar. Bekanntermaßen markiert diese kleine Novelle innerhalb der biblischen Schriften den Übergang von der Zeit der anarchischen Periode der Richter hin zu den Anfängen der Königszeit und nimmt hierbei eine literarische Brückenfunktion wahr. Nach G. verbindet das Buch Rut diese beiden Perioden durch drei zentrale Motive bzw. Auffassungen: 1. durch die theologische Erkenntnis, dass menschliches Handeln die Wirklichkeit modellieren und vorantreiben kann; 2. durch die moralisch-rechtliche Wahrnehmung, dass der Geist des Gesetzes über den Gesetzesbuchstaben und gesellschaftlichen Konventionen steht; 3. durch den Grundsatz, dass die Institution der Monarchie auf menschlichem Mitgefühl basieren muss. Die Untersuchung versucht nun aufzuzeigen, wie diese drei Sinnlinien sich narrativ durch das gesamte Buch Rut hindurchziehen und sich darin entfalten. Verbunden wird dies mit einem psychologischen Ansatz, wonach der Inhalt der Schrift als eine Erzählung des Übergangs (*narrative of transition*) – in Anlehnung an D. Winnicotts Konzepte vom Übergangsobjekt und Übergangsraum – dargestellt und in diesem Sinn auch ausgelegt wird.

Die Untersuchung ist dreigeteilt. Sie beginnt unmittelbar mit einem Gesamtüberblick zur Erzählung (9–64). Hier finden sich Darstellungen zu (literarisch-) zeitlichen Einordnungen, schriftinternen Motiv- und Erzählszusammenhängen, zentralen theologischen Aussagen, strukturellen Beobachtungen, intertextuellen Verweisen und Zusammenhängen sowie Raum- und Zeitkonstruktionen. Die dahingehenden Darstellungen erfolgen sehr prägnant und konzentrieren sich auf das Wesentliche, ohne sich in exegetische Detaildiskussionen zu verlieren. Im Hauptteil (65–331) wird die Schrift abschnittsweise ausgelegt, wobei die Darstellungen auf die oben genannten drei Sinnlinien fokussiert sind. Die Argumentationen sind sehr stringent, nachvollziehbar und auf klare Unterscheidungen bedacht. Abgeschlossen wird das Werk durch ein kleines Nachwort (333–346), in welchem die wesentlichen Ergebnisse zusammengefasst werden. Leider wird am Ende auf ein Literatur- und Bibelstellenverzeichnis verzichtet, was für wissenschaftlich interessierte Leser/innen die Lektüre durchaus erschwert.

G. stellt in seiner Arbeit heraus, dass dem Buch Rut ein Konzept zugrunde liegt, wonach das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln einer integrativen Kausalität (*integrative causality*) und weniger einer doppelten Kausalität (*dual causality* in Anlehnung an I. Seeligmann 1963 und Y. Amit 1987) entspricht. So ist es Gott, welcher eine bestimmte Grund- bzw. Ausgangssituation herbeiführt und die Personen dadurch zum Handeln veranlasst. Dabei sind die Personen in ihren Entscheidungen bzw. Handlungen frei und können dadurch die sich ihnen präsentierende Wirklichkeit eigenverantwort-

lich modellieren. Gott ist nun derjenige, welcher anschließend auf die durch menschliche Aktionen neu geschaffenen Wirklichkeit reagiert. Auf diesem Konzept beruhend lässt der Autor des Buches Rut nun die Figuren mit ihren Entscheidungen und Handlungen die von Gott gesetzte Ausgangssituation verändern und den positiven Ausgang der Erzählung herbeiführen. Gott selber greift daher auch nicht direkt in den Geschehensverlauf ein. Seine Reaktion auf die von den Figuren im Text initiierten und modellierten Ereignisse und Handlungsverläufe zeigt sich lediglich abschließend in Rut 4,13, wo er Rut die Schwangerschaft schenkt. Nicht ganz klar wird bei diesem Ansatz und den dahingehenden Ausführungen in der Untersuchung jedoch, wie sich die von Gott herbeigeführte Ausgangssituation zu den davor in der Erzählung geschilderten Ereignissen verhält. So wird ein direktes Eingreifen Gottes am Beginn der Erzählung ja erst in Rut 1,6 erwähnt. Die zuvor geschilderte Hungersnot, welche Noomi und ihren Mann veranlasst, von Bethlehem nach Moab zu ziehen, oder der Tod von Noomis Mann und ihrer beiden Söhne werden indes in der Erzählung nicht explizit auf Gott als eine diese Situationen initiiierende bzw. verursachende Instanz zurückgeführt.

Der Aspekt, dass das Buch Rut soziale Lebenszusammenhänge und Rechtsinstitutionen bzw. Rechtskonventionen wie kaum eine andere biblische Schrift thematisiert, wurde und wird in der Forschung immer wieder ausführlich dargelegt und beschrieben. Nach G. werden nun die Figurenhandlungen erst durch bestehende rechtliche Konventionen initiiert und in Bezug auf die sich dadurch ergebenden neuen Lebens- sowie Sozialzusammenhänge reinterpretiert und ausgelegt. Damit werden am Ende der Erzählung gewandelte rechtliche Konventionen geschaffen, die als Ergebnis einer Korrelation von bestehenden sozialen und rechtlichen Konventionen sowie menschlicher Modellierung/Aktualisierung gesetzter Gesetzesgrundlagen anzusehen sind.

Die dritte Sinnlinie, welche das Buch Rut durchzieht und den Übergang zwischen der Zeit der Richter sowie der Könige markiert, resultiert aus den beiden zuvor dargestellten zentralen Auffassungen und ist zugleich auch ihr Beurteilungsmaßstab. Wesentliches Element ist, dass die Handlungen v. a. mit Blick auf den Umgang mit den Anderen bzw. Fremden auf menschlichem Mitgefühl und Solidarität basieren. Das Wissen darum, dass die Möglichkeit der Etablierung eines Königtums auf einer Initiative von Frauen gründet, und zwar Frauen, die soziale und rechtliche Grenzen überschreiten und neu modellieren, sei – so G. – der zentrale Schritt, die anarchische Zeit der Richter hinter sich zu lassen.

Offen bleibt die Frage nach einer möglichen historischen Einordnung dieser Konzepte und Vorstellungen, was gerade mit Blick auf das den Darstellungen G.s zugrunde liegende Modell von Übergangsobjekten und -räumen sicherlich ein interessanter Ansatz für die Rekonstruktion und Beschreibung etwaiger Entstehungskontexte der Erzählung wäre. Und auch wenn seine Analyse der Erzählung sich an den klassischen Methoden narrativer Textanalyse orientiert und sich sicherlich über einzelne Aussagen oder Bewertungen des Vf.s diskutieren ließe (z. B. der Beschreibung des Übergangs von der anarchischen Periode der Richter hin zur frühen Königszeit auf dem Hintergrund eines offensichtlichen Fortschrittsgedankens oder die Darstellung Noomis als Siegerin und Mutterersatz, Boas als Retter und Vaterfigur, während Rut als Mediatorin gedeutet wird usw.), stellt dies gewiss keine Minderleistung der Untersuchung dar. Ein Verdienst der Arbeit liegt sicherlich in der Herausstellung der Freiheit menschlichen Handelns aufgrund einer von Gott gesetzten Ausgangssituation im Buch Rut, die es den Figuren ermöglicht, ihre sich anbietende Wirklichkeit zu verändern und modellierend voranzutreiben. Auch die starke Fokussierung auf die Bedeutung sowie Rollen Noomis und Boas für die Handlung der Erzählung und der Ermöglichung von Übergängen ist durchaus eine interessante und erfrischende Leseweise im Kontext vorhandener narrativer Betrachtungen zum Buch Rut.

Aachen

Annett Giercke-Ungermann

Noetzel, Jutta: *Maleachi, ein Hermeneut.* – Berlin: De Gruyter 2015. (IX) 352 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 467), geb. € 99,95 ISBN: 978-3-11-036873-4

Die 2011 an der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg eingereichte Diss. geht von der in ihrem Titel komprimierten These aus, dass Maleachi (im Folgenden: Mal) ein neues Verständnis von Prophetie repräsentiert, nämlich „Prophetie als Anwendung und Auslegung der Tora“ (5).

Eine erste Begründung ergibt sich nach einleitenden und forschungsgeschichtlichen Angaben (1–24), die die Herkunft der These dokumentieren, aus Beobachtungen zur „Prophetie im Zwölfprophetenbuch“ (25–42): Indiz für den neuartigen Charakter der Mal-Prophetie ist bereits die kompositorische Einbindung der Schrift nach der Anzeige des Endes der Prophetie in Sach 13,1–6. Semantisch relevant ist die (auf der Grundlage v. a. von Dtn 18,9–20 konzipierte) Verwendung des Prophetentitels *נביא* im Zwölfprophetenbuch: Seine Träger sind legitimiert als Nachfolger des *נביא* Mose, der Prophet ist, indem er als autorisierter Lehrer das Gesetz übermittelt – mit der Verschriftlichung der Tora werden „Texte zur Grundlage von Offenbarung“ (25). Diese Entwicklung gipfelt in der Stilisierung der auch mit dem Prophetenamt ausgestatteten priesterlichen Gestalt Levis in Mal 2,7, dem die (schriftgelehrte) Belehrung zukommt.

Im Kap. „Die Maleachischrift als Ganzes“ (43–80) behandelt die Vf.in zuerst die Einzelelemente der „Überschrift“ (43–62) 1,1: die Berührungen mit Sach 9,1; 12,1 (und die darauf abhebenden redaktionskritischen Hypothesen); die assoziative Reichweite von *נביא* („wahrer Prophetenspruch“, jetzt bezogen auf das schriftlich niedergelegte „Wort JHWHs“) sowie der Adressierung an „Israel“ zusammen mit der Anrede „Jakob“ in 1,2; „Maleachi“ (wie in 3,1, anders als in 2,7) als Funktionsangabe für die Aktualisierung des Gotteswortes nach dem Modell des programmatischen „Boten“ in Ex 23,20.23; 32,34.

Die „Textgattung“ (62–70) der sechs Einheiten in Mal bestimmt die Vf.in als „Diskussionswort“, dessen Typik allein in der dialogischen Struktur besteht, die einen Kommunikationsprozess mit hermeneutischer Funktion anstößt: „Gegenwartsdeutung als einen inspirierten Akt auf der Grundlage der Tradition“ (67). Als „Binnenstruktur“ (70–80) erhebt die Vf.in detailliert die lexematischen, strukturellen und thematischen Referenzsysteme, die die Diskussionsworte I und VI, II und III, II und IV sowie II und V miteinander verbinden.

Die Darstellung der „Diskussionsworte im Einzelnen“ (81–239) folgt jeweils den Analyseschritten „Text und Struktur“ (textkritisch fundierte Übersetzung und textlinguistische Strukturanalyse), „Bedeutung“ (Wort- und Satzsemantik sowie intertextuelle Bezüge und historische Hintergründe) und „Stellung in der Maleachischrift“ (mit einer Synthese der Bedeutungsanalyse).

Thema des I. Diskussionsworts 1,2–5 (81–95) ist JHWHs Liebe zu Jakob und sein Hass gegen Esau. Die intertextuellen Bezüge – ausgehend von Gen 25–36, aber darüber hinausgreifend – lassen als Grund dieser Antithetik die gegensätzliche Typologisierung Jakobs und Esaus hinsichtlich ihrer Haltung Gott gegenüber erkennen, was die Vf.in v. a. in Bezug auf die Charakterisierung Esaus (und seiner Nachkommen bis hin zu der Edoms, dessen Eponym er nach Gen 25,30; 31,1.8.19 ist) nachzeichnet. Das Motiv der (bezweifelten) Liebe zu Israel gibt die Programmatik der übrigen Einheiten vor.

Das II. Diskussionswort 1,6–2,9 (96–141) ist durch Inklusionen zwischen 1,8b und 2,9b sowie zwischen 1,6 und 2,9 als Einheit markiert, zugleich nach der Exposition 1,6–8 durch Stichwort-Inklusionen in vier Abschnitte unterteilt, deren Bedeutung einzeln erhoben wird. Übergreifendes Thema ist Israels Umgang mit JHWHs Segensgabe, an dessen vermittelnder Weitergabe die dazu nach Num 6,24–26 bestellten Priester versagen und so laut 2,2–4 Fluchandrohnungen von Dtn 28 auf sich ziehen, womit Opferkult (in 10bβ–13.14 auch der der Laien) und Tempel sowie Torabezug und Amtsethos der Priesterschaft in die Kritik geraten. Kontrastiert wird die Kritik in 1,11–14 mit dem positiven Gegenbild des von Jerusalem gelösten weltweiten Kults, in 2,4b–8 mit dem des priesterlich-prophetischen Stammvaters Levi, hintergründig in 1,8b–10bβ mit dem Beispiel Jakobs in Gen 32–33.

Das III. Diskussionswort 2,10–16 (141–162) knüpft trotz des neuen Themas der Mischehenproblematik an das zweite an: Die Vf.in sieht den dort eingeführten Levi, von dessen Eifer gegen die als Entweihung JHWHs verstandene Mischehenpraxis Gen 34 berichtet (vgl. auch die Rolle der Leviten in Ex 32), jetzt als textuellen Sprecher impliziert. Intertextualität lässt das von ihm eingeschärfte Verbot (vgl. Dtn 7,1–6) als eine Aktualisierung des Versprechens Jakobs in Gen 32,43–54 erscheinen (vgl. die Aufnahme des dort viermal verwendeten *וְיָקָרְךָ* in 2,14b).

Das IV. Diskussionswort 2,17–3,5 (162–182) löst den im II. aufgetragenen Konflikt mit der Ankündigung des von JHWH gesandten Boten, der die korruptierten Levisöhne läutert, wodurch sich JHWH zugleich als der verlässliche „Gott des Rechts“ (2,17; 3,5) erweist, was auch zu einem Anliegen der folgenden Einheiten überleitet.

Auch das V. Diskussionswort 3,6–12 (182–200) ist mit dem II. zu verbinden: Während dort die Fluchanktionen von Dtn 28 auf die Priesterschaft bezogen werden, drohen sie hier dem ganzen Volk wegen des Zurückhaltens von Zehntem und Abgaben, in 3,6 intertextuell ausgewiesen als Weigerung, das von Jakob in Gen 28,22 gegebene Versprechen zu „vollenden“ (vgl. *וְיָקָרְךָ* I), womit es sich weiter als „Söhne Jakobs (des Betrügers)“ erweist.

Das VI. Diskussionswort 3,13–21 (200–239) ist durch Inklusionen in den Abschnitt 3,13–16, der angesichts der empfundenen Verkehrungen der weisheitlichen Ordnungsprinzipien (nach 2,17 erneut) die Theodizeefrage stellt, und den darauf mit einer dreigliedrigen eschatologischen Szenerie antwortenden Abschnitt 17–21 gegliedert.

Die Interpretation des Epilogs 2,22–24 (240–253) verdeutlicht u. a. noch einmal die durch die Parallelisierung von Mose und Elia intendierte und an den Diskussionsworten erwiesene Verhältnisbestimmung von Prophetie und Tora.

„Redaktionsgeschichtliche Überlegungen zur Entstehung der Maleachischrift“ (254–293) präsentieren nach Überblicken zum „Stand der Forschung“ (255–263) und dem „literarkritischen Befund“ (264–271) eine „Hypothese über die Entstehung der Maleachischrift“ (272–293). Literarkritische Argumente (doppeltes Nachfragezitat, variierende Adressierung an Priester und Laien) sowie die Interpretation, dass der in 1,6–10 aufgeworfene Konflikt ausweislich der Aufnahme des Stichworts *וְיָקָרְךָ* aus 1,10bα seine Lösung ursprünglich in 3,12 findet,

lassen die Vf. in die Grundschrift 1,6*, 7b.8a.10ba; 2,2*; 3,7.10–12 rekonstruieren, deren Anliegen die Kritik der Abgabenpraxis am Tempel „im Spiegel von Dtn 28“ ist (272). Eine erste Fortschreibung aktualisiert die Jakobsgeschichten der Genesis für die Gegenwart und komponiert einen Abschluss des Zwölfprophetenbuchs, den eine zweite Fortschreibung weiter ausgestaltet. Noch später sind 3,22–24; 2,17.

Ausführungen zur „Prophetie als Schriftauslegung“ (294–304) profilieren die These der Arbeit vor dem Hintergrund der Einzelbeobachtungen und charakterisieren Mal abschließend als Phänomen der „sekundären Religion“ (T. Sundermeier), für die Individualisierung des Religionsvollzugs, Entinstitutionalisierung und normative Auslegung der literarischen Tradition kennzeichnend sind.

Durch die Offenlegung einer beeindruckenden Fülle intertextueller Querverweise erschließt die Vf. in eine oft verblüffende Tiefendimension und belegt überzeugend die hermeneutische Funktion von Mal mit der literarischen Inszenierung des „Übergang[s] von der Prophetie zur Schriftgelehrsamkeit“ (41). Angesichts des Materialreichtums, aber auch einer mitunter assoziativ wirkenden Argumentation bleiben einzelne Nachweise eher thesenartig. Manche erscheinen allzu voraussetzungsreich, um zu überzeugen, und verschiedentlich stellt sich die Frage nach der Stichhaltigkeit von Interpretationen (dem Rez. etwa hinsichtlich der folgenschweren literarkritischen Zuordnung von 1,11–13 oder der Engführung der Heilsmetaphorik von 3,14–23 auf einen königsideologischen Hintergrund).

Insgesamt besticht die Arbeit freilich durch kenntnisreiche und kluge Exegese, die die Lektüre über weite Strecken zum lehrreichen Vergnügen macht.

Marburg

Stephan Lauber

Oeming, Manfred / Vette, Joachim: **Das Buch der Psalmen**. Psalm 90–150. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016. 296 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 13/3), pb. € 28,00 ISBN: 978-3-460-07133-9

Die Reihe *Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament* (NSK.AT) versteht sich als wissenschaftlich fundierter Kommentar (Taschenbuchformat) in einer für Laien verständlichen Sprache. Die Textgrundlage für die Kommentierung bildet die (vorausgesetzte, aber nicht abgedruckte) *Einheitsübersetzung* (EÜ). Schwerpunktmäßige Vertiefungen der Auslegung durch eingefügte thematische Exkurse gehören ebenso zur Charakteristik dieser Reihe wie der Einbezug der Wirkungsgeschichte.

Mit dem vorliegenden dritten Band ist die Kommentierung der Psalmen abgeschlossen. Der erste Band (*Psalm 1–41*, 2000 [NSK.AT, 13/1]) wurde vom Heidelberger Alttestamentler Manfred Oeming alleine verantwortet. Ab dem zweiten Band (*Psalm 42–89*, 2010 [NSK.AT, 13/2]) wirkte Joachim Vette mit, vormals Akademischer Rat an der Univ. Heidelberg (mit einem Abschluss auch in Kirchenmusik), derzeit Leiter des ökumenischen Bildungszentrums *sanct Clara* in Mannheim. Flankiert werden die Kommentarbände durch einen Ergänzungsband zur Wirkungsgeschichte in der frühen Kirche (Christiana Reemts: *Schriftauslegung*. Die Psalmen bei den Kirchenvätern, 2000 [NSK.AT, 33/6]).

Der sich an Theologiestudierende, Pfarrpersonen, Religionslehrer/innen, aber auch an interessierte Laien wendende Psalmenkommentar beinhaltet in seinem dritten Teilband die Kommentierung der Teilbücher IV (Ps 90–106) und V (Ps 107–150) sowie von Ps 151, der sich in einer Qumranhandschrift sowie in den frühen griechischen und syrischen Übersetzungen findet. Bei der Auslegung der einzelnen Psalmen sowie den grau hinterlegten, insgesamt neun Exkursen wechseln sich die Kommentatoren ab: Oe. behandelt namentlich die JHWH-Königpsalmen, die Königs- und die Wallfahrtspsalmen, V. mehrheitlich die Davidspsalmen, ferner die Psalmen des ägyptischen und des finalen Hallels. Jeder Psalm wird durch ein charakteristisches Wort aus dem jeweiligen Psalm und einen thematischen Untertitel eingeführt. Es folgen einführende Überlegungen, Angaben zur Gliederung und eine abschnittsweise Kommentierung des Psalms. Die Auslegung fokussiert sich auf den Endtext (synchrone Analyse), achtet auf Sprechakte, poetische Sprachformen (Metaphorik, Mehrdeutigkeit etc.) sowie innerbiblische Parallelen und Bezugnahmen. Wirkungsgeschichtliche, v. a. die Musik betreffende Hinweise und Aktualisierungen werden da und dort eingestreut. Exkurse finden sich u. a. zu den Psalmen in Qumran, zur Gestalt und Funktion der beiden letzten Psalterteilbücher, zum Zorn Gottes, dem Königtum Gottes, den Engeln sowie den Psalmen in der christlichen Liturgie und der Musikgeschichte. Nachdem sich der bzw. die Ausleger in den Vorworten der Vorgängerbände bereits zu Anliegen und Charakteristik ihrer Kommentierung geäußert haben, geschieht dies im vorliegenden dritten Band in Form eines Nachworts. Darin stellen sie ihre Sicht im Blick auf eine bzw. die „Theologie der Psalmen“ dar. Im Anhang wird die im Kommentar zitierte Literatur aufgelistet.

Die Kommentierung zeichnet sich durch eine über die langjährige Beschäftigung mit den Psalmen erarbeitete Kompetenz aus. Die Auslegungen sind solide, wobei sich verständlicherweise den Kommen-

tatoren nicht alle Psalmen in gleicher Weise erschließen. Hilfreich sind die bündelnden Exkurse, etwa die Schlaglichter zur Verwendung der Psalmen in der christlichen Liturgie (mit Literaturangaben). Für eine Auslegung(-sreihe), die weniger der Forschung als einer breiteren Leserschaft dient, ist die Beschränkung auf die kanonisch gewordene Endgestalt ebenso nachvollziehbar wie die Behandlung der Psalmen in Konzentration auf die Semantik (Gliederung des Inhalt nach und sequentiell-„narrative“ Erfassung den Sinnabschnitten entlang). Der Komplexität dieser poetisch-lyrischen Texte wird nur teilweise Rechnung getragen; ihre eingehende Erarbeitung bedürfte eines stärkeren Einbezugs von Sprachgestalt, strophischer Struktur und Arrangierung. Ohnehin stellt die mit der Konzeption der Reihe verbundene Textgrundlage (EÜ) als Übersetzung, die nicht von den Auslegern selbst stammt, eine Herausforderung dar. Dies gilt verstärkt bei den Psalmen, wo Sprachgestalt und -gehalt eng verwoben sind (v. a. bringt V. öfters – nötige! – Korrekturen gegenüber der EÜ an, vgl. u. a. 112, 115, 130, 231, 233, 235, 249). Da die Psalmen durchgängig Reden sind, ist das Eingehen auf die Sprechakte zu begrüßen. Die Sprachformen, ihre Adressierung und Funktion hätten eine noch eingehendere Behandlung verdient. Schade, dass die diesbezügliche, für diesen Leserkreis hilfreiche Übersetzung und Darstellung von Andreas Ruwe (*Die Psalmen zum Betrachten, Studieren und Vorlesen*, Zürich 2012) – soweit ich sehe – nicht einbezogen wurde. Im Weiteren fallen bei dieser Kommentierung extreme Datierungsvorschläge auf (wobei V. zurückhaltender agiert als Oe.): Die durch die JHWH-König-Theologie geprägte Endgestalt führt für Ps 110 auf ca. 140 v. Chr. und für Ps 93 auf ca. 100 v. Chr., wogegen Ps 99 in die Zeit Davids gehören könnte.

Die gegenwärtige Forschung debattiert die Grundfrage, ob die Psalmen als Einzeltexte in loser Anordnung (Anthologie) einzuschätzen seien oder ob ihre jeweilige Position im Buch wohl überlegt und von einer durchkomponierten, sinnhaltigen Buchgestalt auszugehen sei. Oe. und V. vertreten die Anthologie-These (in Abgrenzung gegenüber dem Ansatz von Hossfeld und Zenger), wenngleich weniger prononciert, als dies noch im ersten Band der Fall war. So findet man nun durchaus Hinweise auf Verknüpfungen und Gruppenbildungen. Im Nachwort zu diesem finalen Band wird die Thematik neuerdings erörtert. Das „bunte Buch der Psalmen“ wird als „vielstimmige Anthologie“ gesehen, wenn auch mit durchgehenden „Grundideen“ bzw. „Stützpfeilern“. Oe. versteht das Psalmenbuch als „psalmistische Hängung“ bzw. „strukturierte Polyfonie“ und schreibt: „Hossfeld/Zenger sind darin im Irrtum, dass sie allzu zuversichtlich und glaubensvoll das Chaos in einen kompositorisch logischen Kosmos überführen wollen [...] Der Psalter ist so chaotisch wie das Leben. Manchmal hängen völlig konträre Bilder direkt nebeneinander.“ (275) Der propagierten „Buntheit“ der Psalmen entspricht die Buntheit dieser Auslegung, die vieles unverbunden nebeneinander stehen lässt. Dabei ist zu fragen, ob einiges nicht eher der Postmodernität als dem damaligen (altorientalischen) Kontext geschuldet ist (z. B. die Deutung von Ps 121 als Selbstgespräch, Ps 125 als eine Art pazifistische Befreiungstheologie). Gegenüber der so stark betonten Vielheit ist das Moment der Einheit (und der Kanonizität) jedenfalls unterbelichtet. Im formalen Bereich liegen einige Fehler vor (z. B. Tabelle auf 146). Bei einer Neuauflage sind zudem Verbesserungen im Blick auf die Einheitlichkeit in der Darstellung und bei den Literaturangaben anzubringen.

Trotz einigen kritischen Anmerkungen ist den Kommentatoren für ihre Erschließung dieses bedeutenden Bibelbuchs zu danken. Somit liegen drei deutschsprachige, sich gut ergänzende Kommentare vor, die in diesem Jahrtausend publiziert wurden und *sämtliche* Psalmen auslegen. Neben Oe. und V. ist dies die ebenfalls 3-bändige, einen ähnlichen Leserkreis anzielende Kommentierung von Hossfeld und Zenger (Würzburg 1993/2002/2012 [NEB.AT, 29/40/41]). Auch ihr liegt als Textbasis die EÜ zu Grunde. Darüber hinaus ist auf den anders gelagerten, mit eigener Übersetzung versehenen Zweibänder von Weber (*Werkbuch Psalmen I/II*, Stuttgart 2016 [2001/2003]) hinzuweisen.

Linden

Beat Weber

Exegese / Neues Testament

Schreiber, Stefan: **Die Anfänge der Christologie**. Deutungen Jesu im Neuen Testament. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 262 S., geb. € 30,00 ISBN: 978-3-7887-2960-8

Stefan Schreiber befasst sich seit seiner Habilitation über den Mesiasstitel (2000) mit der ntl. Christologie. Im vorliegenden Band fasst er seine Erkenntnisse zu einem Gesamtbild zusammen.

Der knappe Raum, der ihm zur Verfügung steht, verlangt Entscheidungen zur *Organisation* des Stoffes. Nennen wir die wichtigsten:

1. Ntl. Schriften entstehen bis weit ins 2. Jh. hinein. Zeitlich wären deshalb die sog. Apostolischen Väter einzubeziehen. Doch erreichten diese nicht den gleichen theologischen Einfluss wie das NT. Sch. stellt sie in der Behandlung verständlicherweise zurück (3f).

2. Die Christologie fragt zum einen nach der Person Jesu und ihrer Relation zu Gott, zum anderen nach der Heilsbedeutung Jesu. Letztere Dimension, die Soteriologie, dient im Protestantismus seit Melancthon gerne als Zugang zur Christologie (Loci 1521, StA II 1, 1952, 7: „hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere“, Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen). Sch. wählt, der katholischen Tradition verpflichtet, eher die personale Christologie zur Leitlinie (4–243f, 248f), ohne die Soteriologie zu mindern.

3. Die Untersuchung des NT hat sich seit dem Ende des 18. Jh.s als historische Disziplin etabliert. Sch. organisiert den Stoff daher historisch. Um der leichten Lesbarkeit willen bildet er Blöcke, folgt also der Entwicklung des ntl. Schrifttums in Sachkreisen von den geschichtlichen Anfängen (46–77) über die Paulusbriefe bis zu den Evangelien und der Apk (78–231).

4. Diese Anlage zeitigt – das ist Sch. wichtig – hermeneutische Konsequenzen. Die Anfänge des Christentums setzen die scheinbar festen Entscheidungen der späteren Bekenntnisse und der Dogmatik einer vielfältigen Bewegung aus. Spuren führen nicht nur in die dominierende Christologie der späteren Alten Kirche, sondern auch zu abbrechenden oder später vergessenen Seitenlinien. Das NT öffnet deshalb die systematische Diskussion und bietet ihr die Chance zu Entwicklungen (vgl. 241–247).

5. Vom jüdischen Monotheismus aus erwartet Sch. die größte hermeneutische Anregung für die künftige Christologie (247f; nach dem ersten Hinweis auf *Nostra Aetate* schon auf S. 5). Denn religionsgeschichtlich entstand das frühe Christentum im Judentum. Der jüdische Monotheismus bildet daher den Horizont des NT von Jesu Botschaft der Gottesherrschaft (48–51) bis zur Apk (228–230). Diese Erkenntnis regt an, die altkirchlichen Bekenntnisse in einer Traditionshermeneutik begrifflich zu schätzen, aber von den Anfängen her v. a. eine Christologie der „Repräsentanz“ Gottes weiterzudenken (vgl. die Linie zu 248f).

6. Die Lebenswirklichkeit der frühen Christen war geprägt von den vielfältigen Kulturen der griechisch-römischen Zeit. Sch. hebt unter ihnen den Kaiserkult hervor, weil dessen Entstehung kurz vor der Entstehung der Christologie begann und er einige Strukturparallelen zur Christologie bietet: Eine auf Erden tätige Gestalt wird als Gottheit erfasst und nach ihrem Tod göttlich verehrt; sie wird hymnisch gepriesen und gilt in ihren Taten und Wohltaten größer als Menschen; wer sie ist, wird in Prädikaten, u. a. dem des Sohnes Gottes, ausgedrückt (1f, 32–43/45). Im Einzelfall kommen aus diesem Feld unmittelbare Anregungen für die Christologie; Sch. verbindet beispielhaft die Erzählung vom leeren Grab mit dem Topos, der Leichnam des vergotteten Kaisers bzw. der vergotteten Kaisergemahlin sei wie der des Herakles unauffindbar (43, 165f; allerdings scheint mir dies die Schwierigkeit der ntl. Erzählung nicht ganz zu lösen). Andererseits ist jede Anregung der Fremdkulte den jüdischen Traditionen auszusetzen; z. B. tritt die jüdische Königstheologie beim Prädikat des Sohnes Gottes in einen Wettbewerb zum Kaiserlob und stellt die Kaiserverehrung in Frage (von Mk 1,1 bis Röm 1,3f usw.; vgl. 42f, 68–70 usw.).

Wenden wir uns nun der *Durchführung* zu: Sch. beginnt bei den Horizonten in Judentum und Hellenismus (9–45). Streiten kann man, ob seine Entscheidung, die Darstellung des Judentums auf den Mesiasistitel zu konzentrieren und diesen speziell vor dem Hintergrund herrscherlicher Erwartungen zu entwickeln (12–31), nicht zu eng angelegt ist. Die Anlage von Sch.s Christologie hätte auch ermöglicht, dem Vorstellungskreis des göttlichen Agenten/Mittlers breiter (mit Akzenten bei Weisheit etc.) nachzugehen. Gleichfalls relativ eng gefasst ist angesichts der Vielfalt der Religionen um den Mittelmeerraum seine Konzentration auf den Kaiserkult (31–44); in der Darstellung der Apk etwa findet deshalb der Kontrast zum thronenden Zeus (Apk 4f) oder zu Isis (Apk 12) wenig Beachtung (226, 228f).

Was die Anfänge der Christologie angeht (46–77), folgt Sch. zu Recht der kritischen Forschung und trennt Jesu Anspruch, zur Verkündigung der Gottesherrschaft bevollmächtigt zu sein, von der fraglichen Beanspruchung einer personalen Würde durch ihn (46–58). Als maßgeblich für den Umbruch der nachösterlichen Zeit (48–77) skizziert er die eschatologische Erfahrung: Jesus werde in Formeln und frühen Prädikaten als „Aktant der Endzeit“ (62) verstanden und mehrschichtig dargestellt. Die Prädikate „Christus“, „Sohn“, „Menschensohn“ und

„Kyrios“ (65–71, jeweils sehr knapp) korrelieren – uns nun schon vertraut – in der Weichenstellung zur Repräsentanz Gottes (72).

Die paulinische Christologie (78–105) fokussiert sich auf Deutungen des Todes Jesu. Der genannte Primat auf die personale Fragestellung ist daher bei Paulus schwer anwendbar. Sch. bewältigt das souverän, indem er bei den Deutungen des Todes beginnt und sich von dort zu den Fragen der Parusie, Präexistenz und Gottesrelation Jesu begibt. Wesentlicher als die „theoretischen Klärungen christologischer Fragen“ sei dabei – so ein zweites – „die persönliche Anerkennung des Christus“ (81). Das erlaubt die Vielfalt paulinischer Aussagen und Beschreibungen. Der Kommentator des 1Thess (vgl. Stefan SCHREIBER: *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Gütersloh 2014 [Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 13/1]) hebt 1Thess 1,9f hervor, wo Paulus die Völker zum lebendigen und wahren Gott Israels ruft und Christus, den Sohn, in die eschatologische Erwartung integriert (63–65, 105).

Die Deuteropaulinen (105–121) skizziert Sch. in der üblichen Anordnung, d. h. einerseits Kol und Eph (kosmische und Versöhnungschristologie sowie ekklesiologische Akzente) und andererseits Past (von Sch. in der herkömmlichen Weise als Corpus um 100 verstanden; epiphane und soteriologische Christologie).

Unter den katholischen Briefen (121–131) besitzt der 1Petr die höchste christologische Bedeutung (Rezeption von Jes 53, Verkündigung an die Geister im Gefängnis usw.). An dieser Stelle ließen sich die hermeneutischen Erwägungen über Sch. hinaus ökumenisch fortsetzen, da Luther den Brief den Paulinen gleich achtete.

Ein eigenes umfangreiches Kap. erhält aus gutem Grund der Hebr (132–152). Denn er bietet zusammen mit dem Joh den Höhepunkt ntl. personaler und soteriologischer Christologie. Seine Bindung an die Schriften Israels, die sich in der maßgeblichen Rolle der Schriftzitate spiegelt, sucht ihresgleichen. Sch. findet in Schriftgebrauch und Darlegungen des Hebr sein großes Anliegen einer Christologie der Repräsentanz Gottes (besonders Hebr 1,1–4) mit tief durchdrungener soteriologischer Funktion bestätigt (zu Hohepriestertum und Opfer Christi 137–147). Die Kontroverse, ob der Hebr sich eher von Israel trenne oder Israel würdige, entscheidet er in Erörterungen zu Hebr 3,1–4 (136f) und 9,1–10,8 (Rezeption von Jer 31,31–34 und Ex 24,8) zugunsten einer „Kontinuität der Bundesgeschichte mit Israel“ (148). Das klammert nicht aus, dass die Christologie einen neuen, eschatologischen Akzent setze (vgl. 148), und taue gerade dadurch bis in die Hermeneutik als christologisches Modell. Wie nämlich der Hebr seine Christologie aus dem göttlichen Wort in den Schriften Israels heraus entwickelt, kann auch heutige Christologie worttheologisch denken und auf diese Weise ontologische Kategorien verflüssigen (vgl. 249f).

Erst nach dem Hebr wendet sich Sch. der narrativen Christologie in den Evangelien und der Apk zu. Dabei trennt er die rückblickende Erinnerung an Jesu Vollmacht in der Verkündigung der Königsherrschaft Gottes bei den Synoptikern vom christologischen, v. a. durch Reden Jesu gestalteten Diskurs des Joh (152–155). Eine solche Trennung ist durch die Forschung gut vorbereitet. Im Forschungsstreit um das Mk positioniert sich Sch. zugunsten einer Christologie der Vollmacht und der bleibenden Gegenwart Jesu bei den Seinen (was dem Rez.en nicht so eindeutig zu sein scheint; 155–166). Im Mt hebt Sch. u. a. den Lehrer Jesus in bleibender Gegenwart hervor (166–174), in Lk-Apg etwa die prozessuale Gestaltung (zum Lk Proprium der Himmelfahrt 185f). Der Logienquelle widmet er keinen eigenen Abschnitt.

Im Joh (188–218) vermeidet Sch. mit dem gegenwärtigen Forschungstrend eine literarkritische Scheidung. Er setzt das Evangelium im späten 1. Jh. an und lässt die Relation zu den Joh-Briefen offen, die – bedingt durch die notwendige Knappheit der Darstellung – kein eigenes christologisches Profil erhalten. Als große Stärke des Joh stellt Sch. heraus, die „Exklusivität Jesu als Offenbarer und Repräsentant des Gottes Israels“ darzulegen und dabei doch „im Rahmen des frühjüdischen Gottesbildes“ zu bleiben (190). Sch. erläutert dies mit Hilfe der jüdischen Modelle der Weisheit, der Messianität Jesu (also mit einigem Gewicht auf königlich-messianischen Traditionen im Joh; 202), der christologischen Sendung und Beziehungstiftung.

Das Werk verzeichnet zu jedem Abschnitt knapp sinnvoll ausgewählte Literatur und ist durch ein Stellenregister gut erschlossen. Manche Nutzer/innen werden Einzelnes länger lesen wollen und manche Ausleger/innen Akzente anders setzen. Aber gerade das regt die notwendige Befassung mit dem Stoff an. Die Studie ist daher als Lehr- und Lernbuch hervorragend geeignet und zu empfehlen. Es wäre angesichts

dieser Aufgabe schön, wenn bei der bald zu wünschenden zweiten Auflage ein Sachregister eingefügt würde.

Wuppertal

Martin Karrer

Brown, Paul J.: *Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15*. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology. – Tübingen: Mohr Siebeck 2014. (XV) 312 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 360), pb. € 79,00 ISBN: 978-3-16-153038-8

Die für die Veröffentlichung überarbeitete Diss. Paul J. Browns beruht auf der Überzeugung, dass Kreuz und Auferweckung keine gleichwertige Bedeutung für Paulus hätten, sondern die Auferweckung wichtiger als das Kreuz sei (VII). Diese persönliche Überzeugung B.s prägt die ganze Untersuchung, weil sie den Kreuzestod Jesu als Struktur gebendes Moment paulinischer Theologie nahezu gänzlich ausblendet. B.s Ignoranz des Todes am Kreuz – der doch gerade keinen Tod eines Helden, sondern die schändliche Hinrichtung als Aufwiegler bzw. politischer Verbrecher darstellt – bildet die konzeptionelle Basis für B.s Vermutung, die korinthischen Leugner der Auferweckung der Toten hätten Jesus als mythischen Helden missverstanden, dessen Auferstehung aber keine Konsequenzen für ihr eigenes Leben und für eine Hoffnung auf eine eigene Auferstehung gehabt habe.

Diese nicht unproblematische Vermutung führt B. zu seiner Kernthese, dass es nicht nur einen Zusammenhang von Eschatologie und Ethik bei Paulus gäbe – was weitgehender Konsens der Paulusforschung sein dürfte –, sondern dass in 1Kor 15 „ethical instruction was his final goal“ (145).

Im ersten Kap. (1–27) führt B. in seine Fragestellung ein. Er entledigt sich auf einer Seite (!) Fragen der „Methodology“ (5f), entwirft die Relevanz seiner Studie für die Zukunft der Wissenschaft (vgl. 8) und überfliegt einige Ansätze der Zuordnung von Theologie und Ethik bei Paulus. Den für sein Thema wissenschaftlich grundlegenden methodologischen, hermeneutischen, ethischen und kulturalanthropologischen Debatten stellt sich B. nicht. Er wischt die Notwendigkeit theoretischer und begrifflicher Reflexion mit seinem Eindruck beiseite, Begriffe wie Ethik, Moral, Identität etc. seien alle umstritten und behauptet, sie unreflektiert in einer Art *common sense* zu benutzen, sei der unverstellte Weg. „Paul’s Logic“ (2) besser zu begreifen. Die Begriffe „Ethik“ und „Moral“ benutzt er daher schlicht als Synonyme! Was er mit „Paul’s Logic“ meint, bleibt ungeklärt.

Es überrascht, dass B. als Kronzeugen dieser theoriefeindlichen Methodenskepsis und Hermeneutikabstinenz ausgerechnet Richard B. Hays anführt, der auf die „descriptive task“ (5) größten Wert lege. Dass aber Hays gesamter Ansatz hermeneutisch und methodologisch begründet ist, gerade weil Hays zufolge jede Deskription eines Textes hermeneutische und methodische Entscheidungen impliziert, unterschlägt B. Dass er Hays Forderung der „descriptive task“ gründlich missversteht, zeigt sich daran, dass er die damit untrennbar verbundenen Verpflichtungen kritischer Exegese meint ablegen zu können: „I am not concerned with the ‚synthetic‘, ‚hermeneutical‘ or ‚pragmatic‘ tasks.“ (5) Allein B.s methodisch unkontrollierte und spekulative Erwägungen bzgl. der korinthischen Auferstehungsleugner oder die willkürlich wirkenden Quellenzitate, die mit 1Kor 15 verknüpft werden, führen B.s Behauptung, er würde rein deskriptiv vorgehen, ad absurdum.

B.s Leitbegriffe wie Ethik bzw. Moral, „Body“, „Nature“ oder „Veracity“ werden nicht geklärt, sondern unreflektiert gebraucht. Er scheint dabei nicht nur die einschlägigen philosophischen und kulturwissenschaftlichen Diskurse zu ignorieren, sondern auch die exegetischen und systematisch-theologischen Debatten dieser komplexen Konzepte. Dies führt letztlich dazu, dass B.s Federführung über weite Strecken eher die Züge evangelikaler Ideologie als einer wissenschaftlichen Untersuchung trägt. Dies wird etwa deutlich, wenn er sich auch bzgl. des Mythosbegriffs der wissenschaftlichen Diskussion entzieht und in der Konsequenz religions- und forschungsgeschichtlich unterkomplex definiert: „For clarity I restrict the term *myth* and *mythology* to the Greco-Roman narratives of gods and heroes.“ (4f) Diese Definition scheint ihm ausschließlich dazu zu dienen, die griechisch-römischen Erzählungen abzuwerten, um die Wahrhaftigkeit („veracity“) der paulinischen Schriften umso heller erstrahlen zu lassen. Mit seiner Mythendefinition wäre indes auch sein eigener Auslegungsgegenstand als Mythos zu klassifizieren, denn er handelt auch narrativ von Gott und seinem Christus. Dieses Problem sieht B. zwar, erledigt es aber in einer Setzung per definitionem (5).

Das zweite Kap., „Greco-Roman Afterlife Belief and Paul’s Resurrection Convictions“ (28–65), stellt eklektisch Inschriften und Textauszüge von Homer bis Seneca und darüber hinaus zusammen, die sich über ein Leben nach dem Tod äußern. Diese werden aber nicht kritisch interpretiert, sondern steinbruchartig als Belegstellen für B.s Hypothese benutzt, die Mehrheit der Menschen in der griechisch-römischen Welt seit Homer habe eine pessimistische Einstellung zum Leben nach dem Tod vertreten, die gar zu einem „practical nihilism“ (65) geführt habe. Bestenfalls könnten singuläre Heldenfiguren etwas Positives erwarten, für die Masse aber gäbe es keine Hoffnung: „This belief structure was characterized by a pessimistic future afterlife, a special destiny for heroes, and a disconnection between living activities and afterlife realities.“ (233)

In B.s Gebrauch von Quellentexten rächt sich seine Verweigerung hermeneutischer und methodologischer Reflexion und Diskussion gerade auch religionsgeschichtlich, denn schon die wenigen Seiten über die paulinischen Überzeugungen zur Auferstehung zeigen, dass B. eine undifferenzierte Sicht antiker Mythologien als Negativfolie benötigt, um die Überzeugung der Auferweckung bei Paulus damit kontrastieren zu können. Wenn B. ohne Begründung und ohne kritische Quelleninterpretation im folgenden Kap. sogar eine „culturally pervasive Homerically-informed Roman religion that was extant among both the elite and the non-elite“ (102) ableitet bzw. postuliert, die er als „popular religion“ (102) einer holistisch missverstandenen griechisch-römischen Welt der Antike universalisiert, unterläuft er vollends wissenschaftliche Standards religionswissenschaftlicher und religionsgeschichtlicher Forschung. Bereits ein oberflächlicher Blick in die Artikel „Jenseitsvorstellungen“ im *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) (vgl. Carsten COLPE / Ernst DASSMANN / Josef ENGEMANN / Peter HABERMEHL / Karl HOHEISEL: Art. „Jenseits (Jenseitsvorstellungen)“, in: RAC, 17, 1996, 246–407) oder auch nur in der 4. Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) (vgl. Manfred HUTTER: „Jenseitsvorstellungen. I. Religionswissenschaftlich, II. Religionsgeschichtlich: 1. Alter Orient“, in: RGG⁴, 4, 2001, 404–406; Mareile HAASE: Art. „Jenseitsvorstellungen. II. Religionsgeschichtlich: 4. Griechisch-römische Welt“, in: RGG⁴, 4, 2001, 407–408) hätte den Vf. bewegen können, seine undifferenzierte Rede von der „Greco-Roman eschatology that separated living activities from afterlife expectations“ (234) kritisch zu hinterfragen.

B.s drittes Kap., „The Deniers of the Resurrection“ (66–107), versucht ausgehend von dieser eher thetischen Basis, die Leugner der Auferstehung in Korinth zu rekonstruieren. B. geht davon aus, dass das Bild des Paulus von den korinthischen Auferstehungsleugnern zutreffend und authentisch wäre, weil (!) Paulus die einzige Quelle dafür sei („Paul’s statements must be trusted since they are the only source available [...]“ [67]) – eine geschichtswissenschaftlich und quellenkritisch unhaltbare Hypothese. Die Probleme sieht B. allein auf Seiten derjenigen Exegeten, die Paulus in Frage stellen. Er lehnt deshalb die gängigen Deutungsmuster der Forschung ab und setzt dagegen seine Einschätzung, dass die korinthischen Leugner der Auferstehung der Toten auf der Basis eines „Homeric mindset“ (234) Jesus als auferstandenen Helden begriffen hätten, dessen Auferstehung keine Konsequenzen für ihr eigenes Verhalten hätte. Zudem seien die Leugner vornehmlich im Milieu der Reichen zu finden, denn diese hätten kein Interesse an moralischen Perspektiven (vgl. 81). Deskriptive exegetische oder sozialgeschichtliche Begründungen für diesen Thesen- und Bewertungskomplex liefert B. nicht.

Die Kap. 4–6 des Buches interpretieren dann 1Kor 15 in einer methodisch unausgewiesenen Mischung aus lexikalischen Hinweisen, *close reading*, religionsgeschichtlichen Behauptungen und unkontrollierter Einspielung anderer Texte mit unreflektiert wirkenden Anleihen an narratologische und rhetorische Terminologien. Kap. 4 behandelt 1Kor 15,1–11 unter dem Titel „The Bodily Resurrection of Jesus“. Kap. 5 „The Veracity of the Bodily Resurrection and the Resulting Ethical Imperatives“, kommentiert 1Kor 15,12–34. Kap. 6 betrachtet schließlich 1Kor 15,35–58 unter dem Blickwinkel „The Nature of the Bodily Resurrection and Its Ethical Implications“ (175–231). Dabei scheint B. seine Überzeugung, „Paul’s theology is based upon a narrative substructure“ (118), als innovativ zu empfinden. Diese Fehleinschätzung ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass B. einschlägige Studien zur „narrative substructure“ paulinischer Theologie nicht zur Kenntnis genommen hat, die – anders als B. – auch diesbezügliche hermeneutische und methodologische Impulse und Standards gesetzt haben. Genannt seien hier exemplarisch: Richard B. HAYS: *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, 1983 (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 56); Ian W. SCOTT:

Implicit Epistemology in the Letters of Paul, Tübingen 2006 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 205); Michael SCHNEIDER: *Gottes Gegenwart in der Schrift*. Intertextuelle Lektüren zur Geschichte Gottes in 1Kor, Tübingen 2011 (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, 17).

Wer einen prägnanten ersten Eindruck von B.s Hypothesen erhalten möchte, sei auf das Schlusskap. 7, „Summary and Conclusion“ (232–235), verwiesen, das B.s Ideen in den genannten Facetten pointiert widerspiegelt.

B.s Studie ist ein Beispiel dafür, dass das Unterlassen hermeneutischer und methodologischer Begründungen und der unreflektierte Gebrauch von Leitbegriffen ertragreiche wissenschaftliche Untersuchungen verhindert. Das ist umso bedauerlicher, als B.s rezeptionsästhetischer Ansatz, sich mit den griechisch-römischen Textwelten der Rezipienten auseinanderzusetzen, interessante und innovative Perspektiven eröffnen könnte. Dies kann gleichwohl nur gelingen, wenn die wissenschaftliche Umsetzung dieses Vorhabens auf dem methodischen und hermeneutischen Niveau kultur- und literaturwissenschaftlicher Forschung und darauf basierender philologischer, historischer, religionsgeschichtlicher und exegetischer Studien vollzogen wird. Ntl. Wissenschaft wird dagegen nicht von „Untersuchungen“ gefördert, die sich den inner- und interdisziplinären Theoriendebatten verweigern.

Fazit: B.s Untersuchung bringt in deskriptiv-philologischer Hinsicht keine neuen Erkenntnisse für die Exegese von 1Kor 15. Seine Idee, sich stärker als bisher mit der griechisch-römischen Gedankenwelt der Adressaten paulinischer Briefe zu befassen, weist zwar in eine perspektivenreiche Richtung, aber seine rezeptionsästhetischen Überlegungen bleiben spekulativ, und seine religionsgeschichtlichen Postulate unterlaufen gegenwärtige wissenschaftliche Standards.

Frankfurt a. M.

Stefan Alkier

Witulski, Thomas: *Die vier „apokalyptischen Reiter“ Apk 6,1–8*. Ein Versuch ihrer zeitgeschichtlichen (Neu-)Interpretation. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2015. 222 S. (Biblich-Theologische Studien, 154), pb. € 27,00 ISBN: 978–3–7887–2900–4

Die vorliegende Studie von Thomas Witulski bietet eine historische Interpretation der vier Reiterfiguren in Offb 6,1–8. Diese werden in Verbindung mit dem jüdischen Aufstand in Nordafrika, Ägypten und der Cyrenaika (sog. Diasporaauftand) gebracht, und somit wird die Perikope auf das Ende der Regierungszeit Trajans (ca. 116 n. Chr.) bezogen. W. identifiziert die erste Reiterfigur mit dem Kaiser Trajan, die zweite Reiterfigur mit dem/einem Führer des jüdischen Aufstandes, den Statthalter der römischen Provinz Asia zur Zeit des Aufstands mit der dritten Reiterfigur sowie die Präfecten M. Rutilius Lupus und Q. Marcius Turbo mit der vierten Reiterfigur.

Die Monographie ist zweigeteilt. In der ersten Hälfte analysiert W. bisherige Deutungsmuster, um den Weg für seine historische Interpretation zu ebnen. Die zweite Hälfte besteht aus der historischen Analyse der Perikope und einer Identifikation der Reiterfiguren.

Zunächst geht W. der Frage nach, ob die vier Reiterfiguren allesamt als negativ beschrieben werden (integrativer Ansatz) oder ob die erste Figur den anderen dreien positiv gegenübergestellt ist (kontrastiver Ansatz). Durch eine Neuevaluation der Merkmale, die häufig für einen kontrastiven Ansatz benutzt werden (das verwendete Vokabular [ἵππος λευκός, στέφανος, νικάω und ἄλλος], eine [vermeintlich chiasmatische] Wortstellung und fehlende Attribute des ersten Reiters), kommt W. zu dem Schluss, dass die vier Reiterfiguren grundsätzlich als Einheit zu verstehen sind (und wenn überhaupt wird die zweite Reiterfigur als speziell charakterisiert; 46–47). Im Anschluss an diese ersten, allgemeinen Beobachtungen geht W. einzelne kontrastiv-symbolische Interpretationsvorschläge für die erste apokalyptische Reiterfigur durch (etwa ein Symbol 1. für die Christen, 2. für den Sieg des Evangeliums, 3. für Trost und Hoffnung, 4. für Christus), um deren Defizite zu benennen. Ebenso stellt W. mehrere integrativ-symbolische Erklärungsansätze vor (wie z. B. die Deutung der vier apokalyptischen Reiter als Symbol 1. der Weltherrschaft Gottes, 2. des eschatologischen Gerichtes, 3. kosmischer Katastrophen, oder 4. eines Krieges mit den Parthern) und benennt deren Schwächen. Als grundlegende Kritik gegen solche symbolischen Interpretationen weist W. darauf hin, dass zunächst die Pferde, dann die Reiter und anschließend erst die Taten der Reiter beschrieben werden (Offb 6,2–8) und der Apokalyptiker bei einer symbolischen Interpretation keinen Grund gehabt hätte, die Personen der einzelnen Reiter in seine Vorlage von Sach 1 und Sach 6 einzuarbeiten (63–65). Zum Abschluss seines Forschungsüberblicks benennt W. einige Interpretationsvorschläge, die zwar mit seinen Prämissen der vier Reiterfiguren als integrative Einheit mit jeweils personalem Charakter übereinstimmen (z. B. der erste Reiter als Antichrist, als Apollon oder als Partherkönig Volgaes I. sowie den vier Reitern als „Agenten des Bösen“), aber dennoch als unzureichend kritisiert werden. Aus diesem umfangreichen Überblick bisheriger Interpretationen zieht der Vf. das Fazit, die vier Reiterfiguren „sind als Elemente einer integrierenden Darstellungskonzeption auszulegen“, sie stellen keine Metaphern dar, sondern seien

als „personal zu denkende Wesen zu interpretieren“ und besitzen einen zeitgeschichtlichen Charakter, wobei die erste Figur mit dem Imperium Romanum in Verbindung gebracht werden kann (105–106).

Im zweiten Teil seiner Monographie entfaltet W. seine zeitgeschichtliche Analyse von Offb 6,1–8. Dabei weist er zunächst auf die Geschlossenheit des literarischen Komplexes der vier Reiterfiguren und der ersten vier Siegel in Offb 6,1–8 hin, die von den weiteren Siegeln zu trennen sind. In den folgenden Analysen der einzelnen Motive und Darstellungen der Reiterfiguren entwickelt W. seinen Interpretationsvorschlag.

Aufgrund der internen Chronologie der acht Könige und der Datierung der Visionen in die Zeit des sechsten Königs (Offb 17,10–11) sei es wahrscheinlich, dass die erste Reiterfigur mit dem Kaiser Trajan identifiziert werden kann (134–135). Diesen Interpretationsvorschlag möchte der Vf. mit einigen Beobachtungen erhärten, indem er die Farbe Weiß als Hinweis auf das römische Prinzipat deutet, auf die drei Triumphzüge des Kaisers verweist, bei denen der Wagen des Kaisers vermutlich von weißen Pferden gezogen wurde, und die Verehrung des Kaisers in der Provinz Asia, v. a. mit seinem Bezug zur Gottheit Zeus, hervorhebt. Die zweite Reiterfigur wird mit einem Bürgerkrieg in Verbindung gebracht, da sie der Erde den Frieden nimmt und somit dafür sorgt, dass die Menschen sich gegenseitig umbrächten (Offb 6,4). Ferner verweist das rote Pferd des zweiten Reiters auf Sach 1,8, was eine Identifikation dieser zweiten Reiterfigur mit einem Juden nahelegt. Sein großes Schwert könnte möglicherweise ein Indiz für einen Alleinherrscher sein, der demnach als Jude einen Bürgerkrieg im Römischen Reich initiiert. Aufgrund eines Vergleichs mit Beschreibungen der jüdischen Aufstände in Ägypten und der Cyrenaika um 116 n. Chr. identifiziert W. diesen zweiten Reiter mit einer (zumindest für die Cyrenaika) messianisch gedeuteten Führungsgestalt dieser Aufstände. Bei der nächsten Reiterfigur verweist die Waage auf das römische Rechtswesen, das der dritte Reiter verkörpert und als Befehlsempfänger (vgl. Offb 6,6) ausführen muss. Seine konkrete Aufgabe ist dabei die Sicherstellung der Höchstpreise, um eine ausreichende Getreideversorgung der Bevölkerung seiner Provinz zu gewährleisten. Konkret bezieht W. diese Reiterfigur auf den namentlich nicht bekannten Statthalter der Provinz Asia, die regelmäßig auf ägyptische Getreideimporte angewiesen war und aufgrund der Aufstände eine Knappheit erlitt. Die vierte Reiterfigur wird mit den Begriffen θάνατος und ῥῆς näher beschrieben (Offb 6,8), die W. auf die beiden römischen Präfecten M. Rutilius Lupus und Q. Marcius Turbo bezieht, die gegen die jüdischen Aufstände kämpften.

Die genauen historischen Bezüge der Offenbarung des Johannes sind in der Forschung nach wie vor heftig umstritten. In dieser Studie entfaltet W. eine einheitliche Interpretation der vier Reitergestalten in Offb 6,1–8. Leider bietet der Text der Perikope keine eindeutigen Hinweise. Daher bleibt die historische Identifikation immer ein Abwägen von Wahrscheinlichkeiten, was besonders bei der Interpretation der letzten Reiterfigur aufgrund fehlender konkreter Indizien kritisch angemerkt werden kann. Da es dem Vf. gelingt, die historischen Bezüge plausibel herzustellen, setzt er einen lesenswerten und gelungenen Impuls für weitere Studien. Das hohe sprachliche Niveau der Arbeit könnte allerdings eine Rezeption außerhalb des deutschen Sprachraums erschweren.

Aachen

Steffen Jöris

Biblische Zeitgeschichte

Das Böse, der Teufel und Dämonen, hg. v. Jan Dochhorn / Susanne Rudnig-Zelt / Benjamin Wold. – Tübingen: Mohr Siebeck 2016. (XIV) 297 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II, 412), brosch. € 84,00 ISBN: 978–3–16–152672–5

Die Beiträge des vorliegenden Werkes entstanden im Rahmen eines Diskussionsprozesses zwischen Forscher/inne/n unterschiedlicher Ausrichtungen. Der Band gliedert sich in die Abschnitte „Altes Testament“, „Qumran“, „Neues Testament“, „Spätantike und Mittelalter“ sowie „Übergreifende Perspektiven“.

Wenn man einmal von den übergreifenden Perspektiven absieht, so gehören letztlich alle Beiträge mit Ausnahme des Beitrags von Jörn Bockmann („Judas und St. Brandan. Der Sünder, der Heilige und die Sabbatruhe von den Höllenqualen“ [207–241]) in die Antike. Bei einem Beitrag fragt man sich, ob die Ausführungen nicht zu allgemein gehalten sind, um wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. So bemerkt Ole Daviden in seinem Beitrag („Religion: An Aspiration to Surmount Dualistic Reality?“ [243–257]): „In the phylogenetic perspective, the life of a human being has no meaning other than to replicate itself. The death of an organism is an integrated part of its life, but so is its genetic drive to reproduce.“ (247) Darauf aufbauend wird dann grundsätzlich festgehalten: „Religion displays humankind's religious imagination. It shows how we interpret our lives and ourselves religiously. The history of religions in the Middle East region displays a vast amount of differing interpretations, which of course cannot be reduced to one formula.“ (250) Was an derartigen Ausführungen der

spezifische Erkenntnisgewinn in einer ntl. Reihe sein soll, vermag der Rez. nicht zu beantworten. Der zweite grundsätzliche Beitrag von *Ryan E. Stokes* („What is a Demon, What is an Evil Spirit, and What is a Satan?“ [259–272]) ist hingegen ein Beitrag, der zwar mit seiner Fragestellung in den grundsätzlichen Teil passt, jedoch trotzdem sachlich auf die biblische Überlieferung bezogen ist.

Der Beitrag von *Susanne Rudnig-Zelt* („Der Teufel und der alttestamentliche Monotheismus“ [1–20]) setzt sich fundiert mit den atl. Antworten auf das Problem einer Vereinbarkeit von Bösem und der Allmacht Gottes auseinander. Diesen Fragen folgt *Markus Sauer* („Der Blick in den Abgrund“ [21–42]) und diskutiert sie mit Blick auf die weisheitliche Literatur. *Matthew Goff* („Enochic Literature and the Persistence of Evil: Giants and Demons, Satan and Azazel“ [43–57]) hat das Wächterbuch im Blick und legt mit seinen Ausführungen wichtige Grundlagen, welche von anderen Beiträgen aufgegriffen werden. Ein weiterer Beitrag von *Goff* schließt sich an („A Seductive Demoness at Qumran? Lilith, Female Demons and 4Q184“ [59–76]). Mit diesem Beitrag wird zum ersten Mal deutlich, wie sehr einige der hier veröffentlichten Beiträge mit Hilfe nüchterner philologischer Analysen die Forschung vorantreiben und dieses Werk trotz der eingangs geäußerten Kritik an dem Beitrag von Davidsen zu einem wertvollen Band machen. Goffs Schlussfolgerung lautet: „The fact that the female of 4Q184 encourages men to sin and is located in the netherworld can be reasonably explained without appeal to Baumgarten’s thesis that she is a demonic seductress.“ (76) *Miriam T. Brand* („Belial, Free Will, and Identity-Building in the Community Rule“ [77–92]) beschäftigt sich ebenfalls mit Texten aus Qumran. Der Einheitlichkeit des Werkes tut es Abbruch, dass sie – im Gegensatz zu den anderen Beiträgen – Umschrift anstelle der hebräischen Buchstaben für Worte aus den Qumran-Schriften im Haupttext verwendet, während sie in den Anmerkungen sehr wohl den Originaltext zitiert (vgl. 82 Anm. 18 [hebräischer Text] und 83 [Umschrift]). *Michael Morris* („Apotropaic Inversion in the Temptation and at Qumran“ [93–100]) behandelt in seinem sehr knapp gehaltenen Beitrag das Zitat des eigentlich verwendeten Psalms 91 in den Erzählungen von der Versuchung Jesu (Mt 4:1–11; Lk 4:1–13). Er kommt zu dem Ergebnis: „Satan’s invocation of Psalm 91 in the Temptation makes the most sense when the apotropaic connotations of the psalm are taken into account.“ (99) Daran schließt sich inhaltlich gut passend der Beitrag von *Benjamin Wold* an („Apotropaic Prayer and the Matthean Lord’s Prayer“ [101–112]). Einerseits behandelt der Vf. die philologische Frage, ob τοῦ πονηροῦ in Mt 6,13b als Neutrum oder Maskulinum gemeint ist, und tendiert dazu, es als Maskulinum zu deuten: „If τοῦ πονηροῦ is read as πονηρός (‘Evil One’) then it is apotropaic.“ (110) Andererseits führt er zahlreiche Belege eines apotropäischen Gebrauchs dieses Gebets auf Amuletten an, sodass ein fundierter und lesenswerter Beitrag entsteht. *Erkki Koskenniemi* („For We are Unaware of His Schemes’. Satan and Cosmological Dualism in the Gentile Mission“ [113–125]) verliert sich in großen Linien: „In a certain sense, the first Christian missionaries in the Greek world seem to have met problems similar to their modern successors in Japan when approaching the traditional Japanese religion, Shinto, which does not know personal evil as it is known in the New Testament.“ (116) Es ist durchaus nicht einfach, „die“ Religion der nichtchristlichen Bevölkerung im Römischen Reich zur Zeit Christi zu definieren – einmal vorausgesetzt, dass die verschiedenen religiösen Vorstellungen dieser Zeit wirklich vollständig vergleichbar sind. Die Anführung weiterer religionswissenschaftlicher Parallelen ist jedoch nicht hilfreich, sondern trägt zur Verwirrung bei. Es folgt der erste Beitrag von *Jan Dochhorn* („Die Bestrafung des Unzuchtstünders in 1. Kor 5,5“ [127–151]). Dieser und der zweite Beitrag von *Dochhorn* („Kain, der Sohn des Teufels“ [169–187]) ragen aus den anderen Beiträgen heraus, da sie in einer völlig überraschenden Weise jeweils von einem Partikularthema auf grundsätzliche Fragestellungen kommen. Das Fazit des Vf.s aus seinen philologisch präzisen und faszinierenden Ausführungen zu einer eigentlich sehr kurzen Stelle aus dem 1. Kor lautet: „Das Gerichtshandeln Gottes ist hier offenbar nach dem Prinzip eines doppelt ausgleichenden Gerechtigkeitshandelns organisiert, als dessen Subjekt man Gott zu verstehen hat: [...] Der aus der israelitischen Religionsgeschichte bekannte Tun-Ergehen-Zusammenhang ist in einem solchen System nicht ausschließlich eschatologisiert, sondern bloß zum Teil, wenn auch wohl zum größeren Teil. Zugrunde liegt die Vorstellung eines göttlichen Gerichtshandelns, das den Menschen präzise nach den Werken belohnt und bestraft. [...] Protestantische Exegeten werden sich wohl damit schwertun, solche Aussagen als paulinisch anzusehen. [...] Es muß an anderer Stelle geklärt werden, was dies für die Rechtfertigungslehre zu bedeuten hat.“ (150f) Auf

diese Klärung darf man gespannt sein! Aufgrund seiner Analyse von 1 Joh 3,12 kommt Dochhorn zur Schlussfolgerung, dass die Vorstellung von „Engelehen“, wie sie auch z. B. Goff hinsichtlich des Wächterbuches thematisiert hatte, die ihren Ursprung in Gen 6,1–4 haben, den Hintergrund zu der Formulierung von 1 Joh 3,12 bilden. Sehr zu Recht bemerkt er: „Was aber alludiert wird, das ist schon da. Dafür spricht auch der syntaktische Befund: Gerade die Information, daß Kain ‚aus dem Bösen war‘, wird syntaktisch ziemlich nachlässig angeschlossen [...]. Das erweckt nicht den Eindruck, es werde hier ein neuer, dem vom Autor intendierten Leser noch unbekannter Gedanke etabliert.“ (183) Seine grundsätzliche Schlussfolgerung zum Milieu der johanneischen Gemeinde ist sicherlich gut begründet, erscheint aber in diesem Buch leider an einem eher verborgenen Ort. Deswegen muss sie hier hervorgehoben werden: „Und es zeigt sich, daß es sich lohnt, der Frage nach den jüdischen Bildungsvoraussetzungen des johanneischen Milieus nachzugehen. Dieses scheint nicht unbedingt ein Christentum zu repräsentieren, das sich vom jüdischen Kontext intellektuell schon sehr weit wegentwickelt hat.“ (187) Ferner sind noch die Beiträge von *Oda Wischmeyer* zu den Dämonen im Jakobusbrief („Zwischen Gut und Böse“ [153–168]), die auf ihren bekannten und reichen Vorarbeiten aufbauen kann, und *Hector M. Patmore* („Demons and Biblical Exegesis“ [189–206]), der sich mit dem Targum Jonathan beschäftigt, zu erwähnen.

Den Band runden die in der Reihe üblichen Register ab, die hier nicht einzeln aufgezählt werden müssen. Die über das scheinbare Randthema hinausreichende Bedeutung des Bandes sollte ihm eine weite Verbreitung sichern.

Wien

Hans Förster

Marshak, Adam Kolman: *The Many Faces of Herod the Great*. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XXIX) 400 S., kt \$ 35,00 ISBN: 978-0-8028-6605-9

In this volume, Adam Kolman Marshak investigates Herod the Great’s reign via “a new analytical approach to politics, namely a focus on his self-presentation [...]”. M. contends that Herod’s self-presentation “to his various audiences was a fundamental part of his ability to rule effectively and successfully. He thrived because he persuaded enough of those individuals with political agency that he was indeed a good king.” (xxiii)

To this end, M. divides his study into three sections. Section one comprises three chap.s that “describe and delineate the politico-cultural milieu in which Herod operated” (3). M. devotes chap. 1 to Herod’s fulfillments of the four duties of a client king in the early Roman imperial period: 1) to support and defend Rome, 2) to support one’s political patron(s), 3) to become a benefactor to Rome’s allies and patrons, and 4) to encourage the process of Romanization (5–6). Chap. 2 examines Herod’s place in the wider Hellenistic world out of which Rome emerged. Here M. argues that Herod would have been informed of the responsibilities of a Hellenistic monarch and sought to fulfill those responsibilities by appearing as “the just and virtuous Hellenistic king to his courtly elite” (42). The third chap. of section one examines Maccabean and Hasmonian history leading up to the reign of Herod. In this chap., M. not only covers Herod’s attempts to connect himself to the Hasmonian dynasty by marriage, but also how Herod appropriated the Hasmonians’ penchant for Hellenism while ruling the Jewish people.

With the historical context of Herod’s life and reign set, section two examines the early years of the king’s reign. Chap. 4 is brief, examining Herod’s ties to Hyrcanus, his fostering of relationships with various Roman senators, and his early political career as governor of Galilee. Here M. shows how Herod began to navigate the complex world of Roman politics by currying favor with his superiors. Chap. 5 focuses on the relationship between Herod and Mark Antony until the latter’s demise after Actium. M. argues that Antony’s support of Herod was a matter of military and political expediency on the part of the Triumvir. Antony needed to secure the eastern Mediterranean before his campaign in Parthia and having a strong client in Judaea would aid the campaign by allowing easy transport of troops and supplies. M. also describes how Herod presented himself as a loyal client to Antony, evidenced primarily in the naming of the Antonia fortress in Jerusalem. Before moving to Herod as Augustus’ client after the Battle of Actium (section three), M. discusses how Herod presented himself to his Jewish subjects while maintaining loyalty to Antony and Rome in chap. 6. M. claims that Herod portrayed himself as a Hasmonian primarily through his marriage to the Hasmonian princess Mariamne, but also in his building projects and by adopting Hasmonian symbols on his coins. In these ways, Herod was able to capitalize on the generally positive sentiment that Jews had toward the Hasmonian dynasty and appropriate that goodwill for himself.

Section three focuses on the well-known middle and later years of Herod’s life when he was Augustus’ client king and likely the most popular Jewish person in the Mediterranean world of the first century BCE. The final section includes five chap.s that deal with Herod’s self-presentation with regard to each of the constituencies described in section one: Rome (chap.s 7 and 8), the wider Graeco-Roman world (chap. 9), and the Jews (chap. 10). The subject of chap. 7 is Augustus’ rise to

sole power in Rome and how Herod shifted his loyalty from Antony to Augustus. As August became Herod's new patron, everything that Herod provided Antony now became the Emperor's including the requisite military and financial support as well as various means of showing loyalty and honor, e.g., inscriptions, coins, and two cities built to honor Augustus. Chap. 8 details Herod's Romanization of his kingdom by importing Roman goods and building techniques. In chap. 9, M. turns to Herod's employment of diverse media, particularly benefactions to numerous cities and by incorporating Hellenistic building techniques in cities and fortresses/palaces, in order to portray himself as a good Hellenistic ruler. M. looks at Herod as King of the Jews in chap. 10. He contends that Herod desired to present himself as the successor to David and Solomon. M. also discusses Herod's Jewish piety, evidenced particularly in the king's patronage of the Jerusalem Temple and avoidance of images in palaces and on coins. M. concludes chap. 10 by demonstrating how Herod ingratiated himself to Diaspora Jews through patronage and benefactions to cities with large Diaspora populations. Chap. 11 examines Herod's most significant achievement, the rebuilding of the Jerusalem Temple. M. argues that the Temple provides a focal point for Herod's self-presentation as it incorporated Roman and Hellenistic architecture while remaining faithful to the descriptions and dimensions of the Temple as put forth in the Jewish Scriptures. A brief conclusion brings M.'s study to a close.

M.'s contribution is to interpret the evidence for Herod's reign in order to show the king as "political chameleon, appealing to each of his audiences by presenting the image that would be most desirable to each" (312). Readers will not find a chronological treatment of Herod's life and those unfamiliar with the basic narrative of the king's life and rule will do well to read a biographical treatment of Herod along with the later books of Josephus' *Antiquities* before engaging M.'s work. M.'s investigation is no slavish rehearsal of the Josephan narratives of Herod's life. It is also neither a simple recounting of archaeological evidence for Herod's building projects nor a one-sided presentation of Herod as tyrannical ruler. Rather, M. provides a unique approach, looking at Herod's life and reign *from the king's perspective* in light of the evidence available to us and through the lenses of Herod's historical and cultural context. The result places M. among a growing number of Herodian scholars (see the publications by e.g., Rocca, Vermes, Gelb) who are seeking to reassess the image of Herod that has been colored almost entirely by the narrative of the massacre of the innocents (Matt 2:13–18) by examining the entirety of Herod's life in order to present the positive aspects of his rule for Jews and Judaea in the Roman world while not ignoring the ruthless (and not uncommon for Roman rulers) nature with which Herod sometimes ruled. M. is thorough, citing a wide array of both primary (the ancient sources index is six pages of three columns each) and secondary sources. He is appropriately, though not unfairly, critical of his sources, particularly Josephus (see e.g., 78–79, 231, 280, etc.). M.'s study is accessible and beneficial to both scholar and graduate student. In my estimation, this book will become a standard reference work specifically for the life of Herod the Great as well as for future study of client kingship in the Roman world.

Lincoln, IL

Frank E. Dicken

den Hollander, William: Josephus, the Emperors, and the City of Rome. From Hostage to Historian. – Leiden: Brill 2014. 410 S. (Ancient Judaism and Early Christianity, 86), geb. € 115,00 ISBN: 978–90–04–26433–5

Der jüdische Historiker Flavius Josephus war Berichterstatter im Ersten Jüdischen Krieg und gelangte 71 n. Chr. mit dem Feldherrn Titus in die Stadt Rom, um dort, vom flavischen Kaiserhaus gefördert, Geschichtswerke zu verfassen. Doch wie genau sah die soziale Stellung des Josephus in Rom aus, von welcher Art waren seine Beziehungen zu den drei flavischen Kaisern, zu den Eliten der Stadt Rom oder zu der jüdischen Diaspora in Rom? Das Ziel der profunde erarbeiteten Diss. von William den Hollander ist, so klar wie möglich die sozialen Umstände des historischen Josephus in der Stadt Rom zu beschreiben (26; 305) und gleichzeitig eine Möglichkeit zu eröffnen, seine Narrationen zu analysieren. Der Vf. ist nicht der Erste, der dieses Problemfeld bearbeitet; das Thema „Josephus und Rom“ war in den letzten fünfzehn Jahren ein Schwerpunkt der Josephusforschung. Man kann dies in Sammelbänden nachlesen, wie z.B. bei D. Noy (2000), A. Boyle/W. Dominik (2003), J. Edmondson/S. Mason (2005), J. Sievers/G. Lembi (2005), S. Cappelletti (2006), Z. Rodgers (2007), M. Goodman (2007) oder auch bei J. Pastor/P. Stern (2011). D.H. gebührt das Verdienst, so etwas wie eine Gesamtschau und sorgfältige Abwägung der Argumente vorgenommen zu haben. Dabei vergleicht d.H. Josephus sehr kenntnisreich mit der römischen Historikerliteratur und kommt so zu impulsgebenden neuen Perspektiven. Allein hundert Seiten umfassen die Bibliographie, ein Namens-, Orts-, Autoren- und Stellenregister, mit denen

sich sein Buch sehr gut auch als Nachschlagewerk für Einzelprobleme erschließen lässt.

Das Werk ist die überarbeitete Fassung der von S. Mason und J. Edmondson betreuten Arbeit, mit der der Vf. im Jahr 2012 seinen Ph.D. an der York Univ. (Toronto) erlangt hat. Der Untertitel verspricht eine Entwicklungsgeschichte von Josephus als römische Geisel der flavischen Kaiser zu einem Historiker. Man mag sich dabei fragen, ob die Bezeichnung „Geisel“ (hostage) für Josephus gelungen ist, denn dessen teilweise prekäre Lage als Dolmetscher und Beteiligter bei Verhören (164) während der mehrjährigen römischen Kriegsgefangenschaft trug nicht dazu bei, dass seine Landsleute bereit gewesen wären, für ihn ein Lösegeld zu bezahlen. Josephus ist während dieser Zeit für römische Interessen durchaus benutzt worden, auch wenn er es bald zu einer privilegierten Position gebracht hat.

Nach einer knappen Einführung in Leben und Werk des Josephus gibt der Vf. einen Forschungsüberblick und stellt die wesentlichen Fragen seiner Studie. Bis heute bewerte man unterschiedlich, ob Josephus am Hof der flavischen Kaiser eine eher einsame und isolierte Position gehabt habe oder ob er im Rampenlicht der römischen Öffentlichkeit gestanden habe und sehr gute Beziehungen zur römischen Elite besessen habe. Ursache für die unterschiedliche Einschätzung sei die nur sehr dürftige Quellenlage, denn man kenne außer einigen Historiker-Zitaten nur Josephus' eigene Zeugnisse dazu. D.H. will mit seiner Studie diese Unklarheiten beheben und die soziale Stellung des Josephus neu beschreiben.

Dazu analysiert der Vf. ab dem zweiten Kap. die frühen Sozialkontakte des Josephus in der Stadt Rom. Diese hat Josephus nicht erst bei seiner Ankunft mit Titus 71 n. Chr. geknüpft, sondern bereits fünf Jahre früher als Teilnehmer einer diplomatischen Gesandtschaft zu Kaiser Nero (63/64 n. Chr. bis ca. Frühjahr 66 n. Chr.). Während dieser mindestens zwei Jahre währenden Zeit lernte Josephus kennen, wie die Weltmacht Rom funktionierte. Der Kontakt zu einem jüdischen Mimen namens Aliturus verschaffte ihm eine Audienz bei Neros Frau Poppaea Sabina. Außerdem hat er ein Beziehungsnetz zur jüdischen Community in Rom aufbauen können. Dies bedeutet, Josephus traf bei seiner zweiten Ankunft in Rom auf alte Bekannte und war nicht allein vom Kaiserhaus abhängig.

Im dritten Kap. wird das Verhältnis des Josephus zu Kaiser Vespasian untersucht. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ergab sich nicht erst in Rom, sondern bereits in jener Zeit, als Josephus Kriegsgefangener des Vespasian war. Josephus war, so arbeitet es der Vf. heraus, nicht ein Lakai oder Höfling des Vespasian gewesen, sondern Beteiligter an einer besonderen Form der kaiserlichen „patron-client relationship“ (128).

Im vierten Kap. beschreibt der Vf. die Rolle des Josephus gegenüber Titus als einer von wohl mehreren Übersetzern und Mittlern zwischen Titus und den Belagerten in Jerusalem (155) und als Beteiligter bei Verhören. Das Verhältnis zu Titus scheint distanziert gewesen zu sein, denn Josephus schreibt später in der Vita nicht mehr, als dass Titus ihm ähnliche Privilegien zuteilwerden ließ wie sein Vater Vespasian.

Im fünften Kap. geht es um das Verhältnis des Josephus zu Domitian, das bisher noch kaum erforscht wurde. Josephus gibt keinen Hinweis darauf, dass sich sein Status am Kaiserhof verschlechtert hätte (250). Vielmehr habe er sogar seine Privilegien ausgebaut und z.B. Steuerfreiheit für seinen jüdischen Landbesitz erlangt. Auch sei er vor Widersachern geschützt worden. Josephus konnte allerdings von Domitian nicht erwarten, dass dieser seine Spätwerke ebenso wohlgesonnen rezipierte wie Vespasian und Titus zuvor den *Jüdischen Krieg* (251).

Im sechsten Kap. thematisiert d.H. die Beziehungen des Josephus zu anderen Einwohnern Roms: zu den Soldaten und Kommandeuren im römischen Lager (denen Josephus später Exemplare des *Jüdischen Krieges* verkauft hat), zu der Herodes-Familie, z.B. zu Agrippa II., mit dem Josephus Briefe ausgetauscht hat und der eine wertvolle Patronage für Josephus wahrnahm, zu seinem literarischen Zirkel, insbes. den Helfern bei der Übersetzung ins Griechische, und zu Epaphroditus sowie zu den stadtrömischen Juden. Josephus hatte sowohl eine lokale Zuhörerschaft, der er sein Werk rezitierte (288–293) als auch eine Leserschaft. Keinesfalls sei er im Alter einsam (Yavetz) oder in Rom gar extrem isoliert gewesen (Cotton/Eck).

In einem letzten Kap. (305–310) kommt d.H. zur Schlussfolgerung, dass Josephus beschränkte Kontakte zur römischen Oberschicht hatte:

„These relationships alone, if we view them from below, made him an enviable figure on the Roman social scene, potentially able to serve as broker within the ancient Mediterranean world of patron-client relations to powerful individuals. He belonged, then, to that large fluid element of the Roman population immediately below the elite, consisting of those who could be characterized by their wealth, education, and leisure, but did not hold the requisite political position or possess an intimate enough connection to the emperor to gain them admittance to the ranks of the elite.“ (309f)

Diese Mittlerposition gab Josephus die Freiheit, seine eigene Agenda zu verfolgen, nämlich die eines Diasporajuden, der im Zentrum der römischen Welt lebte. Gerade der literarische Zirkel, in dem er seine Werke vortrug, erlaubte ihm, ständig neue Beziehungen zu knüpfen, z.B. mit Epaphroditus u.a. unbenannten griechischen Literati oder mit seinen Landsleuten in Rom. Gleichwohl kann man diese soziale Position seines Anhängerkreises in Rom nicht exakt verorten.

Mit seiner sorgfältig abwägenden und vermittelnden Position ist es das Verdienst d.H.s., den sozialen Ort und die Sozialkontakte des Josephus genauer beschrieben und argumentativ mit dem zeitgeschichtlichen Hintergrund abgesichert zu haben. Besonders hervorzuheben ist,

dass der Vf. bereits die frühen Sozialkontakte des Josephus mit Rom in den Blick nimmt.

Das Buch kann für die nächsten Jahre als sehr gute Einführung in die Forschungsprobleme des biografischen und sozialen Kontextes des Josephus in Rom gelten, geeignet für alle, die sich mit Intention und Adressatenkreis der Werke des Josephus beschäftigen wollen.

Rothenburg ob der Tauber

Oliver Gußmann

Ritter, Bradley: *Judeans in the Greek Cities of the Roman Empire*. Rights, Citizenship and Civil Discord. – Leiden: Brill 2015. (XVI) 341 S. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 170), geb. € 126,00 ISBN: 978-90-04-28983-3

In seiner auf seine Diss. zurückgehenden Monographie widmet sich Bradley Ritter einem seit dem 19. Jh. viel diskutierten, allzu oft auch von sachfremden politischen Erwägungen überlagerten Thema: dem bürgerrechtlichen Status von Juden in griechischen Städten und den damit verbundenen Konflikten.

Zwei einleitende Kap. klären zunächst den Forschungsstand (1–11) und (in vielen Details schon der Argumentation vorgreifend) die Verlässlichkeit der wichtigsten literarischen Quellen (12–53). Ausgehend von der Bemerkung in Philo Flacc. 53f, wonach jüdisches Leben doppelt in den traditionellen Bräuchen und in der Teilhabe an bürgerlichen Rechten verankert sei, bietet R. sodann eine Einführung in Bürgerrechtskonzeptionen der hellenistischen und römischen Zeit (54–69) sowie in das Vereinswesen als üblichen Ort traditioneller Religionsausübung durch ethnische Minderheiten (69–76). Hier lassen sich nach R. sowohl *politeuma* als auch *synagoge/proseuche*, die beiden belegten Organisationsformen von Juden speziell in Ägypten, einordnen. Von hier aus geht R. zu Analysen einzelner Städte und Regionen über.

Mit Philo, Josephus und der papyrologischen Überlieferung steht für Ägypten und speziell Alexandria ein ungewöhnlich reichhaltiges Quellencorpus zur Verfügung. Es kann daher nicht verwundern, dass ein erheblicher Teil des Buches die turbulenten Ereignisse der Jahre 38–41 n. Chr. zum Gegenstand hat (77–183 in drei Kap.n.). R. kommt dabei das Verdienst zu, die in langer Forschungstradition entwickelten, einander widersprechenden Ideen zur Bedeutung von Grundbegriffen wie *politeia*, *isopoliteia* und *politeuma* einer genauen Analyse unterzogen und die Unzulänglichkeit zahlreicher Vorschläge aufgezeigt zu haben. Völlig plausibel weist er zwei Ziele der von Philo geschilderten Gesandtschaft an Caligula im Jahr 38 n. Chr. nach: die Restitution des Bürgerrechts derjenigen Juden, die es durch das Dekret des Flaccus verloren hatten, und die damit nur mittelbar verbundene Verteidigung der Synagogen, die durch Enteignung und Zweckentfremdung den Juden nicht mehr zur Verfügung standen (77–112). R. kann zeigen, dass es Philo tatsächlich um (aberkanntes) Bürgerrecht in Alexandria geht (und nicht um Rechte in einem *politeuma*, ein abgeschwächtes Bürgerrecht, einen Antrag auf zuvor nicht bestehendes Bürgerrecht o. ä.), und dass er in dieser Frage folglich nicht für alle Juden spricht, sondern eben nur für diejenigen, die vor 38 n. Chr. Bürger gewesen waren (78–100). Mit diesen einfachen Festlegungen, die R. unmittelbar und überzeugend aus den Quellen herleitet, wird zahlreichen, lange tradierten Spekulationen der Boden entzogen. R. geht zwar nach Ansicht des Rez.en darin zu weit, dass er den rechtlichen Charakter der *politeumata* Ägyptens vollständig in Abrede stellt, doch an der Grundeinsicht, dass ein signifikanter Teil der alexandrinischen Juden das Bürgerrecht besessen haben muss, ändert das nichts. Ein eingeschobenes Kap., das Papyrusüberlieferung und literarische Traditionen zur Verleihung des Bürgerrechts an Juden nebeneinander stellt, macht überdies deutlich, dass die Annahme einer größeren Zahl von Juden mit alexandrinischem Bürgerrecht keineswegs darauf angewiesen ist, die literarischen Fiktionen speziell um Alexander und Ptolemaios I. für bare Münze zu nehmen (113–131).

Den Konflikt des Jahres 38 n. Chr. erklärt R. unter Hinweis auf die weitgehend einheitliche Terminologie der Quellen als eine *stasis*, also einen Kampf zweier Fraktionen innerhalb einer Stadt, der ihm zufolge in der griechischen Welt einem weitgehend einheitlichen Schema folgte (161–167 u. ö.). Die Zusammenstellung der üblichen Elemente einer *stasis* ist gewiss nicht ohne Wert; R. berücksichtigt jedoch nicht die entscheidende Frage, wer ein Geschehen als *stasis* schildert und warum, blendet also den seit Thukydides „kanonischen“ historiographie- und politikgeschichtlichen Kontext aus, in dem sich alle von ihm herangezogenen Quellen bewegen. Stattdessen sieht er *stasis* als ein objektiv kategorisierbares Geschehen mit standardisierten Abläufen auf

partiell rechtlicher Grundlage an. Einige Beobachtungen R.s kranken an diesem methodischen Lapsus. Spätere Berichtersteller konnten aus unterschiedlichen Gründen die Bezeichnung *stasis* verwenden, aber dass Flaccus oder die Alexandriner im Jahr 38 n. Chr. ihr eigenes Tun positiv als Auslöser einer *stasis* hätten werten können ist – gerade im Hinblick auf die zu erwartende Bewertung durch den Kaiser – völlig abwegig. Davon unberührt bleibt allerdings die von R. vorgenommene, sehr überzeugende Rekonstruktion der Ereignisgeschichte und der Rolle des Bürgerrechts. Das Zusammenspiel von Volksbeschluss und Intervention des Flaccus wird auf engem Raum ausgeleuchtet; die Konfiskation jüdischen Besitzes ist als logische Folge des Bürgerrechtsentzugs plausibel (132–140). Besondere Aufmerksamkeit widmet R. der Regelung des Konflikts durch Claudius. Gegen die vorherrschende, bisher auch vom Rez.en akzeptierte Meinung, das Dekret bei Josephus (Ant. 19, 280–285) sei eine jüdische Umarbeitung des auf Papyrus erhaltenen Briefes CPJ II 153, hält R. mit guten Argumenten an der grundsätzlichen Authentizität des Josephusdekrets fest: Dieses Dokument enthalte die tatsächliche kaiserliche Direktive, auf die der im November desselben Jahres verfasste Brief implizit verweise (147–156). Tatsächlich erklären sich vor diesem Hintergrund einige Aspekte des erhaltenen Briefes besser; Zweifel an der Authentizität des Josephusdekrets werden sich künftig mit den von R. beigebrachten Argumenten messen müssen.

Ein kurzer Abschnitt widmet sich Kyrene, wo Juden durch Ephebenlisten klar als Bürger ausgewiesen werden und sich überdies in zwei vereinsartigen Strukturen (*politeuma* und *synagoge*) organisierten, deren Verhältnis zueinander unklar bleibt (184–197). Mit Kleinasien und Griechenland geraten sodann (198–240) zwei große Regionen in den Blick, in denen jüdisches Leben ab dem zweiten Jh. n. Chr. epigraphisch gut dokumentiert ist. Da R. den Untersuchungszeitraum jedoch mit dem ersten Jh. enden lässt, kann er auf diese Quellen nicht zurückgreifen und muss sich an die literarische Überlieferung halten. In präziser Argumentation seziert R. zunächst die viel behandelten römischen Dokumente bei Josephus, Ant. 14 und 16, wobei er für manche Dokumente eine Frühdatierung in die Hasmonäerzeit akzeptiert. Der sich so ergebende zeitliche Rahmen würde unser Bild etwa von den Auswirkungen der Caesardekrete (47 v. Chr.) erheblich modifizieren, bleibt aber zweifelhaft; insbes. die Datierung des Briefes an Parion (Ant. 14,213–216) in das Jahr 64 v. Chr. (und nicht wie bisher üblich in die späten 40er-Jahre) überzeugt nicht (210f): Das im Text erwähnte Vereinsverbot *kata polin* durch einen Gaius Caesar bezieht sich zweifellos auf das von Gaius Julius Caesar in Rom erlassene Vereinsverbot, nicht auf eine nirgends bezeugte Maßnahme seines Vaters in Kleinasien. Richtig bleibt aber R.s Beobachtung, dass die in den Dokumenten behandelten Probleme dauerhafter Natur waren und speziell die Forderungen der ionischen Städte gegenüber Agrippa voraussetzen, dass eine größere Zahl von Judäern in diesen Städten Bürgerrecht besaß (222–224). Die Forderungen der Griechen leiteten sich auch da, wo die Überlieferung ihnen schlicht Hass unterstellt, aus mit dem Bürgerrecht verbundenen Verpflichtungen ab (227f). Für die knappen Bemerkungen zu Griechenland greift R. auf die Apg zurück, der er in der Frage nach dem Status der Juden in Thessalonike, Beroia und Korinth hohe Glaubwürdigkeit zuerkennt. Speziell für Thessalonike ergibt sich das Bild einer gut integrierten jüdischen Gemeinde mit Zugang zur (und Einfluss in der) Volksversammlung (234–237). An dieser Stelle wäre allerdings eine Auseinandersetzung mit der gelegentlich gegen Apg ins Feld geführten Beobachtung zu erwarten gewesen, dass in Thessalonike – wie überhaupt in Makedonien – jüdische Gemeinden erst ab dem späten zweiten Jh. n. Chr. epigraphisch bezeugt sind. Die abschließende Diskussion der im Kontext des jüdischen Krieges bezeugten Konflikte in Syrien und Koilesyrien, allen voran in Caesarea Maritima, zeigt noch einmal, dass die Ausgangssituation jeweils davon bestimmt war, dass die Juden eine womöglich nicht immer geachtete, aber doch jedenfalls rechtlich nicht pauschal marginalisierte Bevölkerungsgruppe darstellten (241–278). An das Fazit (279–297) schließen sich hilfreiche Sach- und Stellenregister an.

Insgesamt hat R. eine Sammlung sorgfältig gearbeiteter Analysen vorgelegt, die auf einem viel bearbeiteten Feld mit zahlreichen Missverständnissen aufräumen und zugleich neue Impulse geben. Auch wenn nicht allen Deutungsvorschlägen zu folgen ist, handelt es sich um einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte der Juden in frühromischer Zeit.

Bremen

Benedikt Eckhardt

Kirchengeschichte

Layton, Bentley: *The Canons of Our Fathers: Monastic Rules of Shenoute*. – Oxford: Oxford University Press 2014. (XI) 359 S. (Oxford Early Christian Studies), geb. £ 90,00 ISBN: 978-0-19-958263-1

Das von Bentley Layton vorgelegte Werk besteht aus zwei großen Abschnitten. Im ersten Abschnitt wird eine ausführliche, in mehrere Kap. unterteilte Einführung in die von ihm zusammengestellten Texte gegeben („The Nature of the Rules“; 1–85). Der zweite Abschnitt bietet dann die Texte im koptischen Original sowie in englischer Übersetzung („Corpus of Monastic Rules“; 87–341). Neben einer Bibliographie (349–354) wird ein Sachindex zum ersten Abschnitt (355–359) gegeben. Mit diesem Werk macht der Vf. monastische Anweisungen aus einem der bedeutendsten Klöster Ägyptens einer breiten Leserschaft zugänglich. Es darf also in keiner theologischen Bibliothek fehlen, die sich mit den Anfängen des christlichen Mönchtums beschäftigt. Allerdings handelt es sich nicht im üblichen Sinn um eine „klösterliche Regel“ wie die *Regula magistri*. Vielmehr sind es Einzelanweisungen, die das Leben in der Gemeinschaft regeln. Die Bedeutung dieser Texte wird mit Recht bereits im ersten Satz der Einleitung hervorgehoben: „This book presents a new corpus of several hundred very ancient monastic rules, which shed light on the earliest stages of Christian communal monasticism.“ (3)

Der erste Abschnitt beginnt mit einer Einleitung (3–10). Hier beschreibt der Vf. das Kloster, in dem die Regeln entstanden. Das sog. Weiße Kloster lag in der Nähe der Stadt Sohag in Oberägypten und bestand eigentlich aus zwei Klöstern für Mönche, einem Nonnenkloster und einer angeschlossenen Gruppe von Einsiedlern. Es hat pachomianische Ursprünge und gehört zu den ältesten Klöstern Ägyptens. Die prägende Figur dieses Klosters war der Abt Shenoute (nach Layton lebte er von 347–465; 3), nach dem dieses Kloster auch die Bezeichnung „Shenoute-Kloster“ trägt. Mit seinem Namen sind die klösterlichen Anweisungen verbunden, gehen also auf die Zeit zwischen zweiter Hälfte des vierten und zweiter Hälfte des fünften Jh.s zurück. Der Vf. meint, dass die Berufung auf die „Väter“ darauf schließen lasse, dass an diesen Stellen noch älteres Material bezeugt wäre: „Often Shenoute stresses that the rules that he teaches have been passed down to him from ‘our father’ or ‘our fathers’ [...]. This means that Shenoute’s rules, or at least some of them, date to an earlier period, in which his predecessors – or more likely, just his predecessor Pcol – wrote authoritative monastic rule books.“ (3) Die Möglichkeit muss in Betracht gezogen werden, dass bei umstrittenen Fragen bzw. Regelungen die Berufung auf „ältere Traditionen“ die Diskussion beenden soll, sodass im Einzelfall zu prüfen wäre, ob dies nicht auch als Grund für die Berufung auf eine derartige Tradition vermutet werden darf.

Das erste Kap. beschreibt das Kloster, in welchem die Regeln entstanden sind („The Historical Context of the Rules“; 11–34). Das zweite Kap. beschreibt die Natur der im vorliegenden Werk zusammengestellten monastischen Regeln („The Corpus of Monastic Rules“; 35–49). Zwei Sammlungen der Schriften des Shenoute existieren. Die eine wird als „Anweisungen“ (κανόν) und die andere als „Worte/Reden“ (λόγος) bezeichnet. Die „Anweisungen“ stellte Shenoute selbst in neun Büchern zusammen; die „Reden“ wurden nach seinem Tod in acht Büchern systematisiert. Bei den „Anweisungen“ handelt es sich um Ansprachen an die Klosterinsassen. In diesen werden die einzelnen Vorschriften zitiert, welche im Textteil geboten werden. Bei den hier vorgelegten Regeln handelt es sich also um Exzerpte aus den „Anweisungen“ des Shenoute.

Aus den Formulierungen des Shenoute entnimmt der Vf., dass es schriftliche Regeln gegeben habe, die seinen Ausführungen zugrunde lagen: „The physical basis of Shenoute’s citation of monastic rules must have been a set of bound codexes, now lost, containing collections of rules. We can call them ‘rule books’. It is these rule books to which Shenoute refers when he makes statements in his *Canons* such as the following: ‘The matter is obvious. And the ordinance about it is written for us in other places’ (324) [...]“ (36) Shenoute erreichte ein auch für heutige Verhältnisse erstaunliches Alter von über hundert Jahren (man sollte das Geburtsjahr gegen Layton in die 50er-Jahre des vierten Jh.s legen; ein späteres Geburtsjahr ist unmöglich, da Shenoute bereits in der zweiten Hälfte der 80er-Jahre die Leitung des Klosters übernahm). Deshalb sollte man die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass Shenoute hier auch auf *eigene* Vorschriften verweisen könnte. Eine pachomianische Prägung ist offensichtlich: „Many of the Federation’s rules have the same form that is found in the Coptic rules attributed to Pachomius.“ (42) Auch wenn die meisten Vorschriften keinerlei Sanktionen für ein Fehlverhalten beinhalten, darf angenommen werden, dass Verstöße geahndet wurden: „But the *sentencing* and the *punishment* were not described in a book of rules. Rather, they were determined ad hoc by the judgment of an appropriate administrator or by a negotiation between administrators (as in the case of Shenoute’s correspondence with the mother superior).“ (49)

Das dritte Kap. gibt einen Überblick über die Bereiche, welche die Regeln berühren („Monastic Life As Seen in the Rules“; 51–75). Hieraus können Elemente des gemeinsamen Lebens rekonstruiert werden: „Thus, for example, a rule that forbids children to be assigned to prepare the materials for plait work in the plenary meetings (gatherings) tells us that weaving was done in the meetings and that there were children in the congregations (210, 211).“ (51) Die vom Vf. vorgenommene Rekonstruktion betrifft nun eine ganze Reihe von Bereichen, die thematisch behandelt werden. Als erstes werden die baulichen Strukturen behandelt

(„The Cenobium as a Physical Plant“; 52–54). Daran schließt sich die Struktur der Gemeinschaft nach ihren Mitgliedern an („The Community“; 54–57). Sicherlich interessant und weiterer Forschung würdig ist die Gruppe, die vom Vf. als „The Naive“ bezeichnet wird: „That the naive are automatically excused for committing such serious misdeeds suggests that they are a recognized class of mentally or socially limited residents, whose behavior is compassionately held to a different standard than the rest.“ (57) Daran anschließend werden die asketischen Elemente des gemeinsamen Lebens diskutiert („Ascetic Observances“; 57–60). Die räumliche Trennung von Frauen und Männern in unterschiedlichen Klöstern hatte auch Auswirkungen auf die Sexualität: „[...] within the male cenobia—and presumably in the women’s cenobium, too—the rules envisage ample opportunities for same-sex erotic activity, some types of which are frankly described.“ (60) Auch die klösterliche Hierarchie lässt sich anhand der Regeln rekonstruieren („The Hierarchy“; 61–68). Aussagen über die klösterliche Liturgie sind ebenfalls möglich („Liturgy“; 68–74). Sehr kurz werden auch die wirtschaftlichen Aspekte des klösterlichen Lebens beschrieben („Economy“; 74–75). Das abschließende Kap. („Monastic Experience and Monastic Rules“; 77–85) ist der Frage gewidmet, was der Eintritt in das Weiße Kloster für ein Individuum bedeutete und welche Rolle hierbei die klösterlichen Regeln spielten. Der Vf. bringt diese Frage mit folgenden Worten auf den Punkt: „Anyone who joined the Federation had to erase the structure of his or her former non-monastic life and enter into this new carefully ordered structure.“ (77)

Der Vf. hat Wichtiges für eine erste Erschließung dieser Regeln geleistet. Es ist zu hoffen, dass dieses Werk die Grundlage für weitere Forschungen in diesem Bereich bildet.

Wien

Hans Förster

Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen, hg. v. Franz Xaver Bischof / Georg Essen. – Stuttgart: Kohlhammer 2015. 197 S. (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge, 4), pb. € 40,00 ISBN: 978-3-17-028949-9

84 katholische Gelehrte aus dem deutschsprachigen Raum, vorwiegend Theologen und Philosophen, waren es, die sich vom 28. September bis zum 1. Oktober 1863 in der Münchner Benediktinerabtei St. Bonifaz einfanden, um eine Konferenz abzuhalten, zu der die Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (München) und Johann Baptist Alzog (Freiburg i.Br.) sowie der Abt von St. Bonifaz, der Bibelwissenschaftler Bonifaz Haneberg, als Gastgeber eingeladen hatten. Anlass war die in den Jahrzehnten zuvor erfolgte Lagerbildung unter den deutschsprachigen Theologen in die „deutsche“, historisch-kritisch orientierte Schule und in die „römische“, neuscholastisch und systematisch-dogmatisch orientierte Schule. Dies hatte zu einem ausgeprägten Denunziantentum geführt und zu einer Häufung von kirchlichen Maßregelungen. Zweck der Münchener Gelehrtenversammlung war es daher, einen Beitrag zur Deeskalation zu leisten und die Differenzen innerhalb der theologischen Wissenschaft möglichst zu überbrücken, aber auch aktuelle kirchliche und gesellschaftliche Fragen zu beraten und dem theologischen Zeitschriftenwesen eine größere Breitenwirkung zu verschaffen. Eine ambitionierte Tagesordnung also, zu der Döllingers programmatische Eröffnungsrede über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ den spektakulären Auftakt bildete. Diese Rede stellte kein Dogma in Frage, forderte aber freie, vom Lehramt unbehinderte wissenschaftliche Forschung und den Vorrang der historisch-biblischen vor der systematischen Theologie. In aller Schärfe wandte sich der Münchner Kirchenhistoriker insbes. gegen den Versuch, Meinungen einer bloßen Theologenschule mit dem Mantel der kirchlichen Autorität zu umkleiden und als allgemeine Kirchenlehre auszugeben. Stattdessen forderte er für den Theologen – und diese Worte Döllingers sind eine zeitlose Anleitung für jede theologische Arbeit – „tiefer graben, emsiger, rastloser prüfen, und nicht etwa furchtsam zurückweichen, wo die Forschung zu unwillkommenen, mit vorgefaßten Urteilen und Lieblingsmeinungen nicht vereinbaren Ergebnissen führen möchte, das ist die Signatur des ächten Theologen. [...] Jenen Wilden wird er doch nicht gleichen wollen, welche eine Eklipse [Sonnenfinsternis] nicht sehen können, ohne in Angst zu gerathen für das Schicksal der Sonne.“ (27) Es ist daher sehr sinnvoll, dass die Hg. des vorliegenden Sammelbandes zum 150. Jahrestag der Gelehrtenversammlung diese Döllingerrede, „eine Frucht der wissenschaftlich produktivsten Phase seines Lebens“ (8), unmittelbar auf die Einführung folgen lassen, und zwar nicht in der aus Zeitgründen verkürzten Vortragsversion, sondern in der ursprünglich von Döllinger vorgesehenen Fassung, die zudem durch einige zusätzliche Fußnoten kommentiert wird.

In drei Blöcken sind anschließend die bei der Wissenschaftlichen Tagung „Theologie – Lehramt – Öffentliche Meinung“ vom 16. bis zum 18. September 2013 in St. Bonifaz und in der Münchner Kath. Akademie gehaltenen Vorträge

abgedruckt, die wiederum ausnahmslos von Döllingers Theologierede ausgehen, zuvorderst natürlich derjenige von *Franz Xaver Bischof*, der sie einer eingehenden Analyse unterzieht. Der zweite Aufsatz des ersten Blocks aus der Feder von *Hubert Wolf* widmet sich der römischen Reaktion auf die Gelehrtenversammlung in Gestalt des päpstlichen Breves *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863, in dem Pius IX. die katholischen Theologen erstmals kirchenamtlich auf eine neue, sehr weit gefasste Kategorie von Lehramt, das sog. *magisterium ordinarius*, verpflichtete, überdies der Neuscholastik den absoluten Vorrang einräumte und jeglichem Pluralismus in der katholischen Theologie eine Abfuhr erteilte. Das Breve war „eine Antwort auf Döllinger und die von ihm postulierte Freiheit der Theologie“, aber auch ein „Nachtretten“ gegenüber dem bereits zuvor gemaßregelten Münchner Philosophen Jakob Frohschammer, „der für die Philosophie eine grundsätzliche Freiheit vom kirchlichen Lehramt zur Voraussetzung wissenschaftlichen Arbeitens in den Profanwissenschaften erklärt hatte“ (53f). Wolf zeigt durch einen Handschriftenvergleich von Aufzeichnungen aus dem Inquisitionsprozess in der Sant’Ambrogio-Affäre und eines anonymen Gutachtens zur Münchner Gelehrtenversammlung (58f), dass nur der Jesuit Joseph Kleutgen der Vf. dieses – auf S. 62–69 lateinisch und deutsch abgedruckten – Gutachtens und damit der eigentliche Inspirator von *Tuas libenter* gewesen sein kann, auch wenn sich Kurienkardinal August von Reisach als dessen Autor bezeichnete.

Im zweiten, von Dogmatiker/inne/n verfassten Block beschäftigt sich zunächst *Georg Essen* – ausgehend von Döllingers Feststellung, dass die scholastische Theologie nur das spekulative Auge besaß, auf dem historischen aber blind war – mit der „Geschichte als Leitkategorie der Theologie in der Moderne“. *Gunda Werner* geht sodann dem „Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie am Beispiel Ignaz von Döllingers“ nach, und *Peter Neuner* ventiliert Döllingers Rolle innerhalb der ökumenischen Bewegung, wobei er im Vergleich mit seinem diesbezüglichen Aufsatz in der *Münchener Theologischen Zeitschrift* (50 [1999], 343–358) die römisch-katholische Kirche stärker akzentuiert.

Den dritten Block schließlich bestreiten *Gregor Klapczynski* mit einem Überblick zur katholischen Kirchengeschichtsschreibung in den Jahrzehnten nach 1863, *Klaus Unterburger* mit einer Verhältnisbestimmung von „Lehramt und Theologie zwischen den beiden vatikanischen Konzilien“ und der Kirchenrechtler *Martin Rehak*, der über die Reichweite der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts und die Angemessenheit der diesbezüglichen Norm im CIC 1983 reflektiert.

Das sehr instruktive und gut lesbare Buch hätte allerdings den Untertitel „Döllingers Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie von 1863 und ihre Folgen“ bekommen müssen, denn über den Verlauf und das Ergebnis der Gelehrtenversammlung selbst wird der Leser kaum informiert. Mancher hätte vielleicht doch gerne erfahren, ohne weitere Literatur (wie z. B. *Franz Xaver Bischof: Theologie und Geschichte*, Stuttgart u. a. 1997, 62–87) heranziehen zu müssen, dass die der Neuscholastik anhängenden Theologen aus Mainz und Würzburg – die Jesuiten, die Tübinger und die Freiburger (mit Ausnahme Alzogs) waren gar nicht erst gekommen – zwar die Döllingerrede nicht unwidersprochen ließen, man sich aber schließlich auf eine Kompromissformel in Gestalt zweier Thesen einigte, welche die Respektierung des kirchlichen Lehramts und die wissenschaftliche Freiheit zu vereinbaren suchten. Doch ein solcher Kompromiss genügte Rom, wie wir gesehen haben, keineswegs und vermochte auch die Gespaltenheit der deutschen Theologie nicht zu beenden.

Die Sätze, mit denen *Klaus Unterburger* seinen Beitrag beschließt (152), sind zugleich ein Resümee für den ganzen, durch ein Personenregister sowie ein Autorenverzeichnis (dort „Klapczynski“ statt „Klapczynski“ und „Neuer“ statt „Neuner“) abgerundeten Band: „Bei allem Wandel und allem Fortschritt sind die von Döllinger scharf konturierten Spannungsverhältnisse zwischen einem ultramontan neu konzipierten Lehramt und einer in die Universität eingebetteten Theologie aber letztlich geblieben. Sie setzen sich auch nach Johannes XXIII. bis in die Gegenwart fort. Auch die Frage zum Verhältnis von Lehramt und Leben, von Lehramt und öffentlicher Meinung ist geblieben; der massive Terrainverlust der katholischen Kirche in der Mehrzahl der Länder und Regionen ist Indiz dafür. Döllingers Rede vor 150 Jahren – sie geht uns deshalb noch heute etwas an.“

Osnabrück

Manfred Eder

Catholicism and Fascism in Europe 1918–1945, hg. v. Jan Nelis / Anne Morelli / Danny Praet. – Hildesheim: Olms 2015. 418 S. (Historische Texte und Studien, 26), pb. € 58,00 ISBN: 978-3-487-15243-1

Italien und der Heilige Stuhl schlossen 1929 die Lateranverträge und gelangten damit zur Verständigung zwischen Faschismus und Katholizismus. Trotz immer wieder auftretender Auseinandersetzungen kam es nie zum Bruch der relativ stabilen Beziehungen. Im gesamteuropäischen Kontext stellt sich die Frage, warum gerade in Staaten mit einer katholischen Bevölkerungsmehrheit autoritäre Regimes oder faschistische Diktaturen errichtet wurden. Begünstigte ein hoher katholischer Bevölkerungsanteil den Aufstieg dieser Regimes, hatten

die Katholiken keinen Einfluss auf deren Aufstieg oder setzten sich diese durch, obwohl die Katholiken die Mehrheit stellten? Inwiefern kann man bei diesen Regimes überhaupt von Faschismus sprechen? Ist Katholizismus gleichzusetzen mit dem Heiligen Stuhl, den papsttreuen Bischöfen, Klerikern und Laien oder ist unter dem Begriff eine äußerst heterogene Gruppe von verschiedenen selbstbewusst und selbständig handelnden sowohl sozial differenzierten als auch nationalen Katholizismen zu verstehen?

Die Hg. machen für die Beiträge acht inhaltliche Vorgaben, an die sich die Vf./innen mehr oder weniger eng halten. Diese sind 1. der heuristische Wert des Konzepts der politischen Religion, 2. die Politisierung der (katholischen) Religion, 3. eine Definition des Begriffs des klerikalen Faschismus, 4. der Wert eines vergleichenden Ansatzes, 5. die unterschiedlichen Formen der Rezeption des italienischen, deutschen und spanischen Faschismus durch Katholiken im Ausland, 6. die Bedeutung neuen Archivmaterials, 7. der Einfluss von katholischen und faschistischen Intellektuellen und 8. das Verhältnis zwischen einem katholischen und einem faschistischen Verständnis von Modernität.

Wer kein klares, eng umrissenes Konzept vorgibt, sondern den Vf./inne/n einen derart weit gefächerten Fragenkatalog an die Hand gibt, darf sich nicht darüber wundern, wenn er am Ende heterogene Beiträge vorfindet. Eine Reduktion der Fragestellungen durch die Hg. wäre sinnvoll gewesen, um eine größere Einheitlichkeit und damit eine einfachere Vergleichbarkeit der Einzelbeiträge zu erreichen. So sind die Schwierigkeiten, die die Hg. offensichtlich beim endgültigen Aufbau des Buches hatten, nicht verwunderlich. Eine Gruppierung der Beiträge nach inhaltlichen oder methodischen Gesichtspunkten war ursprünglich vorgesehen, konnte aber letztlich nicht umgesetzt werden.

So stehen zu Beginn drei einleitende theoretische Beiträge, in denen die Vf. die bisherigen wissenschaftlichen Debatten zusammenfassen, die Begriffe „Faschismus“, „Totalitarismus“, „Katholizismus“, „politische Religion“ und „Modernität“ diskutieren und versuchen, weitere Forschungsperspektiven aufzuzeigen, die sie der Konzeption des Bandes folgend v. a. im internationalen Vergleich sehen. Es schließen sich 22 Beiträge an, in denen einzelne europäische Staaten oder Regionen mit bedeutendem katholischem Bevölkerungsanteil in ihren jeweiligen Beziehungen zwischen Katholizismus und Faschismus thematisiert werden. Im Einzelnen gibt es Beiträge, sortiert nach ihrer ungefähren geographischen Lage von West nach Ost, zu Irland, Portugal, Spanien, Frankreich, Belgien, Deutschland, Italien, Österreich, der Tschechoslowakei, der Slowakei, Slowenien, Kroatien, Ungarn, Rumänien und der Ukraine.

Insgesamt hinterlässt die Lektüre des Bandes einen zwiespältigen Eindruck. Der Versuch eines Vergleichs der Beziehungen unterschiedlicher Katholizismen und Faschismen in Europa ist äußerst lobenswert, denn während die Forschung zu Faschismus und Totalitarismus international aufgestellt ist, ist die Katholizismusforschung trotz positiver Entwicklungen in den letzten Jahren¹ weiterhin größtenteils in nationale Forschungen zerklüftet. Dabei eignet sich doch gerade der Katholizismus als europäisches, ja globales Phänomen für einen internationalen Vergleich. Bei der Auswahl der Vf./innen entschieden sich die Hg. fast durchgehend für Zeithistorikerinnen und -historiker. Diese haben die unterstützende Rolle der katholischen Kirche für die autoritären und faschistischen Regimes an vielen Stellen deutlich hervor, ohne dabei einseitig kirchenkritisch zu sein. Wie der apologetische, ideengeschichtliche Beitrag über katholische Kirche und Totalitarismus von *Seitschek* allerdings in das Konzept der Hg. passt, bleibt dem Rez. unschleierhaft.

Es ist weniger ein Problem des vergleichenden europäischen Ansatzes als eines der national ausgerichteten Forschungen, dass sich die Leserin oder der Leser nur selten intensiv mit den unterschiedlichen nationalen Besonderheiten, sowohl mit Blick auf das jeweilige Regime als auch auf den Katholizismus vor Ort, auseinandergesetzt haben dürfte. Es ist damit höchst schwierig, für die Vf./innen abzuschätzen, was sie an Vorwissen voraussetzen können und was nicht. So wird es für jede Leserin und jeden Leser Beiträge geben, die ihr oder ihm

¹ *Pius XI: Keywords*. International Conference Milan 2009, Wien 2010 (Christianity and History, 7), hg. v. Alberto GUASCO / Raffaella PENIN; *Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland*. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich, Paderborn 2012 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, B, 121), hg. v. Hubert WOLF; *Le gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion universel*, Rom 2013 (Collection de l'école française de Rome, 467), hg. v. Laura PETTINAROLI.

leichter zugänglich sind und solche, bei denen es ihr oder ihm schwerer fällt. Deswegen ist der Band Studierenden leider nicht als Einstieg zu empfehlen. Schmerzlich vermisst der Rez. eine Synthese der in den Einzelbeiträgen erzielten Forschungsergebnisse durch die Hg., in der diese hätten versuchen können, ja müssen, erste Antworten auf die Frage über die Beziehungen zwischen Katholizismus und Faschismus im europäischen Vergleich zu geben. Wer eine Synthese sucht, ist gezwungen, alle Beiträge zu lesen und selbst zu einem Fazit zu gelangen. Die Nutzung des Bandes wird durch das Fehlen eines Personen- und Sachregisters weiter erschwert. Gerade weil die Beiträge so heterogen sind, wären Register unbedingt notwendig gewesen, um beispielsweise gezielt nach dem Konzept der politischen Religion in den unterschiedlichen Ländern suchen und zu einem Vergleich kommen zu können. Folglich droht – wie so häufig bei Sammelbänden – die Gefahr, dass sich die Leserin oder der Leser einzelne ihr oder ihm lohnenswert erscheinende Beiträge herausuchen wird, dass gerade der angestrebte Vergleich nicht erreicht und dass dadurch das vorhandene Potential nicht ausgeschöpft wird.

Als Fazit sieht sich der Rez. in seiner bisherigen Einschätzung bestätigt, dass viel zu häufig generalisierend von „dem Katholizismus“ gesprochen wird, den es in dieser homogenen Form nicht gab. Vielmehr waren die unterschiedlichen Katholizismen in vielfältiger Weise von den sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen und nationalen Verhältnissen vor Ort geprägt – und die Katholiken bestimmten diese natürlich wiederum selbst mit. Dabei waren solche Katholiken europaweit in der Minderheit, die sich mit demokratischen Regierungssystemen zu arrangieren versuchten und autoritäre oder faschistische Regimes ablehnten. Das Beispiel des katholischen Irlands, wo „demokratisch“ mit „antibritisch“, „antianglikanisch“ und „katholisch“ gleichgesetzt wurde, zeigt, dass der Weg zu einem autoritären oder faschistischen Regime in Ländern mit deutlicher katholischer Bevölkerungsmehrheit nicht vorgezeichnet war. Doch Irland blieb die Ausnahme in Europa und liberale katholische Minderheiten in den anderen Staaten setzten sich nicht durch. Die deutliche rechtskonservative Mehrheit der europäischen Katholiken hingegen lehnte den als antiklerikal verstandenen Republikanismus rigoros ab und befürwortete jeweils nationale Katholizismen. Diese Katholiken unterstützten autoritäre oder faschistische nationale Regimes und das nicht immer nur, um den als deutlich schlimmer wahrgenommenen Bolschewismus zu verhindern, sondern allzu oft aus Überzeugung.

Münster

Sascha Hinkel

Theologiegeschichte

Knepper, Timothy D.: *Negating Negation*. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus. – Cambridge: Clarke & Co 2014. (XVII) 151 S., pb. £ 16,50 ISBN: 978-0-227-17455-5

The scholarly study of Dionysius the Areopagite has often proceeded through dichotomies. Do his theological works contradict his hierarchical works? Is he a Platonist or a Christian? Does he understand union with God to be a kind of knowing or to go explicitly and dramatically beyond knowledge? The first written commentary on the works of Dionysius, often attributed to John of Scythopolis, hazards a position on all three of these questions. Timothy D. Knepper is primarily concerned with the last of them, with some sporadic reflection on the first two. There is little need to provide a detailed summary of his book, as he himself summarizes it carefully and thoroughly.

Each of his four chap.s begins with a list of the major claims he will defend in the chap., and the book as a whole has an introduction that provides an explanation of each chap.'s argument. His introduction makes clear the polemical character of the book, and that his primary targets are John Hick, Denys Turner, Paul Rorem, John D. Jones, Eric Perl, and Andrew Louth. The first three, as K. presents them, treat divine names as metaphors that do not literally describe God; the latter three, again in K.'s presentation of them, treat divine names as describing God only insofar as he is the cause of beings, and not in himself. K. intends to argue that the divine names do literally apply to God, and that they apply to God in himself. His first chap. argues that the divine names are, in fact, not names at all in the usual sense, but the causes of things as God contains them in himself. Knowledge of the divine names is then knowledge of God in himself. If this is the case, why does Dionysius spend so much time negating the content of the divine names? In his second chap., K. explains that Dionysian negation removes only what is proper to created being in order to reveal its cause. In other words, there is no unqualified negation of the content of the divine names. Instead, the content that is particular to created effects is denied so as to reveal the content of the cause. The third chap. addresses the first question mentioned at the beginning of this review, arguing that Dionysian theology occurs only within the ecclesiastical

and celestial hierarchies, and so there is no contradiction between the theological and hierarchical works. K.'s final chap. explains the kind of knowledge that a person would possess who knew the divine names according to their causal content. It is an extraordinary kind of knowledge that is nonetheless acquired through the mediation of the hierarchies.

The book's brief length—135 p. plus a seven-page introduction—makes its argument unusually accessible. For a work of such brevity, it is striking that it consists largely of quotations from the original text. Like many contemporary writers on Dionysius, K. intentionally avoids the Paulist Press translation, undertaking instead his own translation of the many passages that provide evidence for his argument. The length of these quotations, however, often works against their role as evidence. Often the relevant lines are hidden in a half page or more of indented quotation. On p. 82, for instance, only two lines (lines 10–11) out of a 27 line quotation are necessary to provide the evidence K. needs from them. Sometimes the same passage appears more than once, as when another 27 line quotation that takes up nearly all of p. 23 is repeated word for word only eight pages later. Because of these unwieldy quotations, significant work is required on the part of the reader to decide whether the text of Dionysius supports K.'s argument, despite its clarity.

In a book about the names of God, one would expect a significant discussion of how language works, especially when it is used to address something beyond comprehension. *Negating Negation* contains some fascinating discussions of negation in Dionysius, such as the way it may function as “a ritual technique” (99–102). The exclusive emphasis on negation, however, prevents K. from saying much about positive predication. He tends to assume that all positive predication has a content that may be found literally in its object. If Dionysius says anything of God that is not meant to be negated, then, to the extent that it is not negated, it must apply literally to God. As a consequence, God cannot be regarded as absolutely ineffable. Even the perceptible symbols used in the liturgy demonstrate that God can be known in this way: “if any perceptible symbol is partly similar/adequate to the Dionysian God, then that God cannot be absolutely ineffable and unknowable” (94). The reader looking either for a robust discussion of how symbol and metaphor function in Dionysius, or even of the medieval theory of univocal, analogical, and equivocal predication, will find little of interest here. Even outside the theme of predication, figures from the medieval period and historical Neoplatonism make almost no appearance. The one exception is, surprisingly, Proclus, whose concept of the *henad* receives an astute and sympathetic treatment (26–34).

The fact that divine names provide us with knowledge and a way of speaking about God does not, according to K., mean that we can use ordinary speech to speak their content adequately, or that we can use our ordinary understanding to think about them adequately. In his final chap., K. argues that the speech adequate to a divine name is radically unlike our usual mode of speech: “As in the case of knowing *hyper nous*, this saying *hyper logos* is, technically speaking, not a saying at all, since all saying is of things of being. Thus it is a silent saying, a saying beyond *logos*.” (128) At this point, the reader may wonder if K.'s argument is not at least partially a shell game, saying overtly that God may not be called “absolutely ineffable” while in reality affirming the concept of ineffability under another name. To speak the content of a divine name as it applies to God is to use a form of speech that is “not a saying at all,” or is a “silent saying”. K. hastens to add that this silent saying results in revelation, which is less silent, but it is not clear that he is saying anything here that would provoke disagreement in his opponents. God may be absolutely effable, as possessing the content of the divine names, but also absolutely ineffable, in that they can only be spoken by a speech that is no different from silence. K. even acknowledges that the divine names may belong to the powers rather than to the essence of God, so long as we understand that “God's essence is still such that it gives rise to powers that are themselves responsible for causation” (130). K.'s book is helpful in thinking about the limitations of negation, but its final chap. reunites him with his opponents in preparing the reader to consider the many ways in which we may say meaningful things about what we do not understand.

Pittsburgh, PA

Michael Harrington

Rosen, Klaus: Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie. – Darmstadt: von Zabern 2015. 256 S. (Gestalten der Antike), geb. € 29,95 ISBN: 978-3-8053-4860-7

Over the past decades, the number of biographies concentrating on the life and works of Augustine of Hippo has increased significantly and continues to do so. What, then, could be the added value of a new biography of the fifth-century bishop of Hippo among this abundance of material? Klaus Rosen, prof. of Ancient History and author of this recent Augustine-biography, asks the same question in the preface to his monograph: "Was soll da noch eine weitere Biographie?" (10). Observing the abundance of biographies treating Augustine's life as a key to understanding his theology and philosophy, R. proposes an essentially historical approach when describing the life of the North African Church Father. The "Schwerpunkt" of his biography is not so much Augustine's intellectual personality or the evolution of his thinking over the decades, but rather the historical figure Augustine and his place in the Late Antique North African Church. This primarily historical angle is already obvious from the monograph's subtitle: "Eine historische Biographie". Specifically, R.'s description of Augustine's life concentrates on the various religious, cultural, and socio-political roles which the authoritative bishop of Hippo played in Late Antique North African and Italian society, and the complex interactions between Augustine and his environment. Theological, philosophical, and exegetical issues and considerations take a central place in this biographical account, but are always intrinsically linked with the broader historical framework in which they figure.

To guide his reader through Augustine's well-documented life, R. follows the Church Father's autobiographical statements in his many works, especially in the *Confessiones*, which are frequently quoted. R. depicts Augustine's eventful life in a chronological order, focusing on the different places which formed the Church Father's personality: Thagaste, where he was born and raised, Madauros and Carthage, where he received his education, Rome and Milan, where he worked as a rhetorician and devoted himself to the study of philosophy and theology, and Hippo, his seat as bishop. The different chap.s of R.'s biography focus on well-known episodes in Augustine's life, such as his training and profession as a rhetorician, his conversion to Christianity, his elevation to the episcopate of Hippo, and the different religious controversies to which he devoted much of his time. In a short concluding chap. ("Nachwort"), the author briefly points to the copious reception of Augustine's legacy, both from a scientific and spiritual-religious point of view. R.'s succinct biography is completed with extensive notes, bibliographical references, and a short chronological overview of Augustine's life.

R.'s biography provides an excellently written, well-documented and easily accessible introduction to the historical figure Augustine. The author accurately demonstrates how the Church Father was formed through constant dialogue with his continuously changing environment. Moreover, R. adequately depicts Augustine's multifaceted personality throughout his monograph: the bishop of Hippo is not merely characterized as "Genie und Heiliger", but equally as a man torn apart by inner and outer conflicts, which strongly influenced his evolution. Much emphasis is put on Augustine's passion for rhetoric which manifested itself, not only during his early years, when he studied and taught rhetoric, but also later, when, first as a priest and later as bishop of Hippo, he adopted rhetorical techniques to embellish the many sermons he addressed to his congregation, or to deal with fierce opponents in the debates he was involved in. This rhetorical aspect of Augustine's life and works is a constant point of focus in R.'s biography.

Given the monograph's essentially historical approach, the theological and philosophical background of the various disputes Augustine was engaged in, is described in a condensed, but clear and coherent way. For each of the major controversies Augustine was involved in (Manichean, Arian, Donatist, Pelagian), R. outlines the historical events which form their immediate framework, and enumerates and describes the various writings Augustine composed during these periods. In doing so, he abundantly quotes from different Augustinian texts, notably the *Confessiones*. Other significant works such as *De civitate Dei* are extensively discussed as well and compared with the works of classical authors such as Cicero or Sallust. The author shows a broad knowledge of classical literature and enriches his expositions by regularly referring to Homer, Aristotle, Horace, Seneca and other pagan authorities.

R. devotes a lot of attention to the historical context of Augustine's life. Nevertheless, the monograph would have benefitted from a somewhat lengthier, more general description of Late Antique North Africa, focusing on its ecclesiastical, political, and social organization, and especially on the relation between the Catholic Church and different heretical/pagan entities in North African society. Moreover, the author

sometimes seems to be too narrowly focused on Augustine's immediate circle, without taking into account the Church Father's broader intellectual, political and literary network, which included several important figures of western (intellectual) history. Augustine's correspondence and complicated relationship with Jerome, for instance, are only briefly described. The same could be said of Augustine's contacts with the monks in Southern Gaul, which are only summarily referred to (213).

In any case, R.'s biography of one of the most influential writers and thinkers of Late Antiquity rightly deserves its place among other biographies of Augustine. Because of its specific historical angle, its rich detail, and its many references to Augustine's works, this biography well merits to be read.

Leuven

Nicolas De Maeyer

Weinrich, Michael: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013. 464 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 139), geb. € 99,99 ISBN: 978-3-525-56407-3

Dass die Theologie Karl Barths für die Theologiegeschichte des 20. Jh.s von entscheidender Bedeutung gewesen ist, wird kaum bestritten, auch wenn diese Bedeutung verschieden bestimmt wird. Die Frage jedoch, ob der Theologie B.s auch über das 20. Jh. hinaus kreative Impulse und Orientierungen entnommen werden können, ist in den vergangenen Jahren zumindest im Bereich der deutschsprachigen systematischen Theologie selten mit Nachdruck gestellt worden. Das gilt nicht nur im Blick auf gewisse liberalere Stimmen, die B. reichlich schnell in die Ecke einer „gewaltsame[n] Infantilisierung“ und „Remythisierung“ der Gottesvorstellung (Jörg LAUSTER: *Zwischen Entzauberung und Remythisierung*. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, Leipzig 2008 [Forum theologische Literaturzeitung, 21], 22) verbannen. Es gilt zu guten Stücken auch für die Barthforschung selber, die sich in den letzten Jahren durchaus verdienstvoll und ausgiebig der Aufarbeitung der Werkgeschichte, der breiten Rezeptionsgeschichte und der Edition des Nachlasses gewidmet hat. Es ist darum schon bemerkenswert, wenn sich in dieser – zugegebenermaßen etwas grob skizzierten – Diskurslandschaft Michael Weinrich im hier zu besprechenden Buch vehement gegen eine einseitige Historisierung B.s wehrt und schreibt, dass es ihm in seinem Band „um die substanzielle Vergegenwärtigung und Vergewisserung von theologischen Errungenschaften Barths“ und um das „weithin ungenutzte[...] Potential“ seiner Theologie für die gegenwärtige Situation geht (19).

Worin gemäß W. diese Errungenschaften und jenes Potential bestehen, fasst er gleich zu Beginn des Buches im 1. Kap. in sieben Thesen zusammen: Sie bestehen 1. in B.s über ihre spezifischen Grenzen aufgeklärten theologischen Erkenntnistheorie, 2. in einer theologisch ausgewiesenen Schärfung der Erwartung, die an das orientierende biblische Zeugnis zu richten ist, 3. in einer Verlegenheit angesichts der unausweichlichen Ambivalenz der Religion und in der Dialektik der damit verbundenen theologischen Religionskritik, 4. in der fundamentalen Anbindung aller theologischen Einsichten an das Osterzeugnis, 5. in der darin grundgelegten Konstitution der Freiheit des Menschen, die 6. zu einer konkreten Befreiung, zu einer nüchternen Wahrnehmung der Welt und Gestaltung der Wirklichkeit ermächtigt, und schließlich 7. in der theologisch ausgewiesenen ökumenischen Universalität, die auch für eine fundierte Theologie der Religionen anschlussfähig ist (21–35, besonders 34f).

(Man hätte wohl noch weitere Punkte erwähnen können: Man denke z.B. an den erstaunlich großen Phänomenreichtum, den gerade diese Theologie im Bereich der Anthropologie und Hamartologie zu analysieren und verarbeiten imstande ist – und die innovativen Transformationen, die sie dadurch etwa bei der Bestimmung des Bösen vornimmt.)

Die genannten sieben Punkte bilden die Innovationsperspektiven, unter denen die folgenden 14 Beiträge zur Theologie B.s zu lesen sind. Bei den Beiträgen handelt es sich um eine Sammlung von mehr oder weniger überarbeiteten Aufsätzen, die zwischen 1986 und 2013 publiziert wurden. (Wobei die Texte in Kap. 10 und 13 bisher noch nicht veröffentlicht wurden.) Das inhaltliche Spektrum der versammelten Beiträge ist sehr weit: Es reicht von der Darstellung des offenbarungstheologischen Ansatzes (Kap. 2) über das Schriftverständnis (Kap. 3), die Parusie Jesu Christi (Kap. 5), die Ekklesiologie (Kap. 8 und 9), die Vorsehungslehre (Kap. 10) bis hin zum Verständnis von Religion, Religionskritik und interreligiösem Dialog (Kap. 11 und 12). Neben den vertieften Ausführungen zur kritischen Zeitgenossenschaft B.s (Kap. 13–15) kommen auch ein Vergleich mit Calvin (Kap. 4), die *Barmer Theologische Erklärung* (Kap. 6) und die Frage

nach der Beziehung B.s zur reformierten Tradition (Kap. 7) in einzelnen Beiträgen zur Sprache.

Zu den vielen spannenden Passagen des Buches gehören die Kap. 11 und 12, die von B.s Religionsverständnis und seiner Religionskritik handeln. B.s Äußerungen zur Religion in seinem berühmten §17 der *Kirchlichen Dogmatik* sind weithin auf Unverständnis gestoßen und dieses Unverständnis hat sich im Zuge dessen, was man „Renaissance der Religion“ genannt hat, natürlich nicht verringert. Dagegen legt W. eine Interpretation vor, die nicht nur viele diesbezügliche Simplifizierungen als haltlos entlarvt, sondern B.s Konzeption sogar für das interreligiöse Gespräch fruchtbar machen kann: dass Religion von der Offenbarung fundamental zu unterscheiden ist, dass Religion für B. eine allein menschliche und nicht (auch) göttliche Angelegenheit ist, dass sie kein wirkliches Selbststeigerungspotential für den Menschen bereit hält, dass Religion vielmehr anfällig ist für Machtmissbrauch und niemals dem von ihr anvisierten Inhalt adäquat ist, mag bekannt sein. Doch W. zeigt auf, dass es dabei in B.s Verständnis von Religion nicht um eine Diskreditierung des Erscheinungsbildes und der Praxis von Religion geht, sondern „um die *Bewegung* der Selbstkritik des *Glaubens*“ (274). Im Fokus von B.s theologischer Religionskritik steht also vorzüglich die Kirche als Religion, als Christentum. Religion ist „zunächst nichts anderes als das vor Augen stehende christliche Leben“ (302). Religion ist entsprechend aufzuheben, aber nicht abzuschaffen, denn sie ist die Artikulationsform, in der auf kontingente Weise das Evangelium, der Inhalt, gefasst wird. W. gelingt es zu verdeutlichen, dass B.s rechtfertigungstheologische Interpretation des Phänomens „Religion“ gerade keine misanthropischen Züge kennt, er darin vielmehr gerade „dem im Ursprung und Ziel positiven Urteil Gottes über den Menschen“ nachdenkt (275). Genau diese rechtfertigungstheologische Interpretation ermöglicht es auch, die Stärken der Schwächen der Religion zu benennen, die „in ihrem wirklichkeitsgerechten Umgang mit dem Versagen, der Unvollkommenheit und Schuld des Menschen“ (309) bestehen. Hier setzen auch W.s Überlegungen zum interreligiösen Dialog an: Alle Religionen kennen auf ihre Weise dieses Versagen, diese Unvollkommenheit und Schuld, sofern sie sich auf ein ihnen gegenüber noch ausständiges Transzendentes ausrichten und sie der Umstand, dass sie diesem nicht voll entsprechen können, in Verlegenheit bringt. Genau diese Verlegenheit bildet aber einen „besonders geeigneten Einstieg in das interreligiöse Gespräch“ (310). Denn die interreligiös geteilten Verlegenheiten der Zeuginnen und Zeugen ihrem jeweiligen Zeugnis gegenüber (und nicht das jeweilige „Credo“) bilden den fruchtbaren Boden für das Gespräch zwischen den Religionen. Eine Lektüre, die B.s Rede von der wahren Religion im Sinne einer Absolutheit des Christentums deutet, unterbindet gerade jene interreligiös produktive Verlegenheit.

W.s Versuch, B.s Religionsdeutung für das interreligiöse Gespräch fruchtbar zu machen, ist klug und führt aus Sackgassen so mancher Barthrezeption. Als praktischer oder methodischer „Einstieg“ in den interreligiösen Dialog leuchtet diese Interpretation unmittelbar ein. Es bleibt jedoch die Frage, ob die notwendige theologische Begründung der *Motivation* zum interreligiösen Gespräch damit schon hinreichend in den Blick zu kommen vermag und ob dafür nicht doch die mit der Religionsparaphrasen zu verbindende Lichterlehre B.s aus KD IV/3 herangezogen werden müsste.

W.s Band bietet nicht nur eine Reihe von weiterführenden Einsichten für die Barthforschung. Wer sich für ein theologisches Verständnis der Freiheit der Kirche interessiert, darf an diesem Buch ebenso wenig vorbei wie diejenigen, die wieder nach der aktuellen Relevanz B.s für die heutige Theologie fragen.

Zürich

Matthias D. Wüthrich

Lochbrunner, Manfred: *Balthasariana. Studien und Untersuchungen.* – Münster: Aschendorff 2016. (XX) 384 S., geb. € 48,00 ISBN: 978-3-402-13156-5

Nur wenige haben sich um die Erschließung von Hans Urs von Balthasars Werk und Leben derart verdient gemacht wie Manfred Lochbrunner. Seit nun schon mehreren Jahrzehnten hat er zahlreiche Studien vorgelegt, die oftmals auf eingehenden Archivforschungen beruhen und sich durch die souveräne Kenntnis der inzwischen umfangreichen Sekundärliteratur auszeichnen. Einige Studien neueren Datums sind in vorliegendem, thematisch weitgefächertem Band versammelt. Neben bereits publizierten Beiträgen finden sich noch unveröffentlichte oder im Druck befindliche. Um zu verstehen, weshalb sich L. in wissenschaftlicher Hinsicht schwerpunktmäßig Balthasar gewidmet hat, ohne ihm unkritisch und bedingungslos zu folgen, eignet sich ein

autobiographischer Text, der den Sammelband abschließt: „Rückblick auf meine Kontakte und Begegnungen mit Hans Urs von Balthasar“ (321–366): Während seines Studiums an der römischen Gregoriana kam L. in Kontakt mit dem einstigen Jesuiten, der zu diesem Zeitpunkt intensiv damit befasst war, eine neuartige, die Vorgaben der Neuscholastik hinter sich lassende Theologie auszuarbeiten. Es entspann sich ein Austausch, zumal als L. seine Diss. schrieb. Von hier aus erklärt sich das starke Interesse an einem unkonventionellen Denker, der bis heute in Dogmatik und Fundamentaltheologie rezipiert wird.

Liest man die verschiedenen Studien und Untersuchungen des vorliegenden Bandes, ergibt sich ein nuanciertes Bild des Schweizer Denkers, der nicht nur musikalisch hochbegabt war (179–192). Außerdem hatte er Germanistik studiert, bevor er sich der Theologie zuwandte (249–256). Den Ordenseintritt begünstigte die Verwurzelung in der elitären, vereinsmäßig organisierten, katholischen Bildungswelt der Zwischenkriegszeit (113–126). Unter welchen Umständen Balthasar im Jahr 1929 Jesuit wurde, wird sorgfältig und minutiös rekonstruiert (127–177). Als er später Adrienne von Speyr kennenlernte und mit ihr die Johannesgemeinschaft gründete, nahm sein Leben eine neue Wendung (39–62). Wie L. mehrfach unterstreicht, besteht hier noch Klärungs- und Forschungsbedarf (61f, 251–253). Obwohl Balthasar nicht schulbildend geworden ist, hat er doch auf vielfältige Weise anregend gewirkt. Beispielsweise geht die häufig missverständene, vielleicht auch wirklich etwas schematische Unterscheidung von kniender und sitzender Theologie auf ihn zurück (5–19). Seine Karsamstagstheologie fordert im Bereich der Eschatologie weiterhin heraus (39–62), kaum weniger sein Verständnis des Katholischen (95–110). Unbeschadet der thematischen Breite, die das Werk Balthasars auszeichnet, gibt es doch eine Mitte, nämlich das Geheimnis der trinitarischen Liebe (63–71). In den jeweils mehrbändigen Werken *Theologik*, *Herrlichkeit* und *Theodramatik* wird dieses Geheimnis hinsichtlich seiner Voraussetzungen bedacht und in Bezug auf seine Bedeutung entfaltet. Strukturgebend sind die Transzendentalien, die aber nicht im Sinne der (Neu-)Scholastik, sondern in dem der deutschen Klassik angeordnet werden (75, 101 Anm. 29). Dem Schönen kommt zentrale Bedeutung zu. Von daher steht zu Beginn die Ästhetik (*Herrlichkeit*), dann folgt die Dramatik (*Theodramatik*) und schließlich erst die Logik (*Theologik*).

Balthasar hat alles darangesetzt, die sog. Trilogie abzuschließen. Er rang sie sich insbes. einem übervollen Terminkalender ab, denn infolge seines Austritts aus der Gesellschaft Jesu musste er selbst für seinen Unterhalt sorgen. Zwar wurde er nach langem Warten im Jahr 1956 im Bistum Chur inkardiniert; doch dies unter der Maßgabe, dass sich damit keine finanziellen Ansprüche verbanden (193–219). Deshalb gab er Exerzitien, hielt Vorträge und publizierte rege. Offenbar erwog er um das Jahr 1950 sogar, sich zu habilitieren (207). Eine universitäre Laufbahn hätte für ihn finanzielle Sicherheit bedeutet. Wie sich das zur häufig kolportierten Ablehnung angebotener Lehrstühle verhält, wäre im Übrigen zu klären.

Dass Balthasar die Arbeit an der Trilogie überhaupt aufnahm, hängt – wie L. plausibel darlegt – mit einer schweren, ja lebensbedrohlichen Erkrankung im Mai 1959 zusammen (14, 246, 252). Nachdem diese überwunden war, machte er sich daran, eine eigene Theologie zu konzipieren. Die Trilogie sollte schließlich mehr als 7000 Druckseiten umfassen. Nur durch die große Konzentration der Kräfte war das möglich. Insofern betrachtet L. es keineswegs als verpasste Chance, dass Balthasar nicht als *peritus* am Zweiten Vatikanischen Konzil teilnahm (221–248). Er meint sogar, Balthasar habe mit seinem epochalen Werk stattdessen sogar mehr für die Erneuerung der katholischen Theologie erreicht, weil er eine systematische Gesamtsicht des Glaubens bot statt nur einzelne Punkte zu klären (248). Gleich, wie man zu dieser These stehen mag – fest steht auf jeden Fall, dass die Auseinandersetzung mit der Trilogie bis in die unmittelbare Gegenwart intensiv ist. Umsichtig skizziert L. ihre Rezeptionsgeschichte und benennt künftige Forschungsaufgaben (259–291). Mehrere Rezensionen aktueller Balthasar-Arbeiten sind beigegeben (295–318).

Übersieht man Balthasars persönliche und theologische Entwicklung, fällt eine erstaunliche Kontinuität auf: „Zwischen der selbstverständlichen Katholizität der Jugendjahre und der reflektierten des Theologen gibt es keinen Bruch. Im Gegenteil, die reflektierte besitzt auf einer höheren Stufe die Plausibilität der früheren.“ (110) Es ist nur zu hoffen, dass L. künftig Zeit findet, die verschiedenen Einzelbeobachtungen zu bündeln und als eine umfassende Biographie zu verfassen. Hinlängliche Vorarbeiten für eine solche hat er jedenfalls geleistet, nimmt man die weiteren Sammelbände hinzu, die er in den letzten Jahren vorgelegt hat (XVII). Weshalb ihm die Rechteinhaber Balthasars bei zwei fertigen Typoskripten, in denen die Korrespon-

denzen des Basler Theologen mit seinem Luzerner Freund Emil Lerch (1903–1989) bzw. mit Henri de Lubac (1896–1991) dargelegt worden sind, die erforderlichen Abdruckgenehmigungen nicht erteilt haben, verwundert und ist mehr als bedauerlich (XIX, 1, 310f). Denn wenn es jemanden gibt, der Balthasars Leben und Werk sowohl fundiert und kenntnisreich als auch mit persönlicher Sympathie beschreiben könnte, dann doch wohl L.

Chestnut Hill, MA

Benjamin Dahlke

Kohlgraf, Peter: Nur eine dienende Kirche dient der Welt. Yves Congars Beitrag für eine glaubwürdige Kirche. – Ostfildern: Grünewald 2015. 156 S., pb. € 20,00 ISBN: 978–3–7867–3036–1

Noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils veröffentlichte der französische Dominikanertheologe Yves Congar (1904–1995) eine kleine Schrift mit dem Titel *Pour une église servante et pauvre* (Paris: Les Éditions du Cerf 1963). Zwei Jahre später erschien das Buch auf Deutsch: *Für eine arme und dienende Kirche* (Mainz 1965). Wiederum ein halbes Jh. danach hat sich der an der Kath. Hochschule Mainz lehrende Pastoraltheologe Peter Kohlgraf des Büchleins noch einmal angenommen. Das passt in die Zeit, ist der katholischen Kirche doch mit Papst Franziskus neuerlich bewusst geworden, dass die Hinwendung zu den Armen und Schwachen nicht nur eine Frage gut organisierter Caritas, sondern wesenhafter Ausdruck aller ekklesialen Existenz ist (11). Darüber hinaus aber trifft K.s Plädoyer „für eine glaubwürdige Kirche“ (Untertitel) auf eine krisenhafte Situation, in der die Catholica in Deutschland wie auch weltweit ihren Kredit auf Glaubwürdigkeit bei vielen Menschen – innerhalb und außerhalb der Institution – verspielt hat. Die zahllosen Missbrauchsfälle und ihre z.T. immer noch schleppende Aufklärung, Geldverschwendung und das arrogant-klerikale Gebaren mancher ihrer Amtsträger lassen die mehr als 50 Jahre alte Reflexion Congars über eine „dienende Kirche“ heute aktueller denn je erscheinen.

Entlang des Textes des französischen Dominikaners sucht K. seine Ausführungen zu strukturieren. Congar gliederte sein Buch in „drei Themenfelder: eine diakonische Ekklesiologie, ein diakonisches Amtsverständnis und schließlich eine diakonische Anthropologie“ (17). K.s Anliegen ist es, „deren Aktualität für heute“ (ebd.) zu erschließen. Anders als der Titel des Buches und die Programmatik des Vf.s erwarten lassen, bietet K.s Unternehmen allerdings keine Relecture des Congar-Textes im engeren Sinne. Vielmehr bedienen sich die pastoraltheologisch interessierten Darlegungen zu Themen wie „lebendige Gemeinde“ (29ff), „Kirche im Dialog“ (38ff), „Caritas als kirchlicher Wesensvollzug“ (61ff), „Entweltlichung der Kirche“ (69ff), „Amt und Gemeindebezug“ (86ff), „Barmherzigkeit und Gerechtigkeit“ (119ff), „Option für die Armen“ (126ff) oder das „inkarnatorische Prinzip kirchlicher Praxis und Theorie“ (133ff) eher eklektisch bei Congar. Dieses methodische Vorgehen muss diejenigen enttäuschen, die erwarteten, durch K.s Buch den Text Congars kennenzulernen. K.s Ansinnen ist à jour – keine Frage! Seine (in konzentrierter Form jeweils zum Ende der drei Kap. – 76f, 111f und 148f – formulierten) Plädoyers für eine Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Diakonie teile ich: für mehr „Pluralität und Freiheit“ (76) in der Kirche, für eine Erneuerung ihrer „pneumatologischen Grundlegung“ (ebd.), wider die Sehnsucht nach einer „Elitekirche“ (ebd.) und die Versuchung einer „Konzentration auf die sog. Kerngemeinden“ (ebd.), für die Gestaltung des kirchlichen Lebens „viel stärker von unten“ (ebd.), für eine „Selbstbescheidung“ (111) der Amtsträger, für eine verstärkte Charismenorientierung (vgl. ebd.), wider den bloß „institutionellen Selbsterhalt“ (ebd.), für eine „Evangelisierung“ (148), die mehr ist als ein „theoretisch entwickeltes Konzept“ (ebd.), für eine Kirche, der es „um den Menschen gehen muss“ (ebd.), wider die Milieuverengung auf eine „bürgerliche Kirche“ (ebd.), „für einen diakonischen Umgang mit den Menschen“ (ebd.). Nochmals: Alle diese Forderungen sind ekklesiologisch gut begründet, theologisch vielfach diskutiert und mit dem sog. „Dialogprozess“ zumindest in Deutschland auch (mehr oder weniger) im kirchenoffiziellen Diskurs angekommen. Nicht wirklich erschlossen hat sich mir allerdings der systematisch-theologische Mehrwert des (sporadischen) Rekurses auf Congars *Pour une église servante et pauvre*. Nicht, dass uns Congar heute nichts mehr zu sagen hätte, aber K. hätte sich zur Begründung seiner pastoraltheologischen Positionen nicht auf ihn beziehen müssen. Hier weist der Titel seines Buches potentielle Leser/innen in die Irre. Vollkommen unverständlich ist schließlich, dass K.s Buch, das sich schon im Titel „für eine glaubwürdige Kirche“ stark macht, nicht mit einem einzigen Wort das Faktum benennt, das

die katholische Kirche in den Augen vieler Menschen – zu Recht! – erst hat unglaublich werden lassen: der massenhafte Missbrauch von Kindern und Jugendlichen durch Priester und Bischöfe!

Berlin/Münster

Ulrich Engel

Philosophie

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes III, hg. v. Christoph Johannes Bauer. – Hamburg: Meiner 2016. 559 S. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, 25,3), Ln. € 348,00 ISBN: 978–3–7873–2181–0

Dem von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Großprojekt der Edition der Gesammelten Werke Hegels (= GW) ist es nach Maßgabe des Vorworts des ersten Bandes aufgegeben, das Lebenswerk des Philosophen „in einer vollständigen und zugleich historisch-kritischen Fassung nach einheitlichem Plane vorzulegen“ (GW 1, V), um dadurch neue Wege „entwicklungsgeschichtlichen Verstehens“ (ebd.) zu erschließen. Die bald nach H.s Tod in Angriff genommene Freundesvereinsausgabe habe ihren Zweck, das „Werk in einer wirkmächtigen Form in die Zeit zu stellen“ (GW 1, VI), erfüllt und bleibe unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt bedeutsam: „Das neunzehnte Jahrhundert – auch Kierkegaard und Marx – hat H. in dieser und keiner anderen Ausgabe gelesen; von ihr ging die weltweite Wirkung des Philosophen aus.“ (Ebd.) Editionstechnisch hingegen sei sie wie die Folgeausgaben, die auf sie aufbauten (vgl. GW 1, VIIIff), überholt und mit dem nicht behebbaren Defizit versehen, den Prozess geschichtlichen Entstehens H.'schen Denkens systematisch auszublenden. Dadurch stelle sich der Eindruck des „Abgeschlossenen und Festgewordenen, Erstarrten“ (GW 1, VII) ein, der eine aktuelle Rezeption behindere.

In Bezug auf die veröffentlichten Schriften H.s und seine überkommenen Manuskripte sind die GW mit dem Erscheinen des 22. Bandes inzwischen an ihr Ende gelangt. Damit ist aber „erst etwa die Hälfte des Gesamtwerks“ (GW 23,1, V) erschlossen. „Einen wichtigen Teil dieses Werks bilden ja die Vorlesungen, die H., beginnend mit seiner Privatdozentur in Jena im Jahre 1801, sodann als Professor in Heidelberg von 1816 bis 1818 und vor allem in Berlin von 1818 bis zu seinem Tode 1831 gehalten hat. Diese Vorlesungen sind keine bloßen Paralipomena zu seinem ‚eigentlichen‘ Werk, auf deren Kenntnis sich auch verzichten ließe – oder auf die sogar besser verzichtet würde. Sie bilden vielmehr das Medium, in dem Hegel seine Philosophie ausgebildet hat.“ (Ebd.) Die Kenntnis von Kollegschriften ist mithin gerade unter entwicklungsgeschichtlichen Aspekten unverzichtbar. Allerdings bleibt ein Authentizitätsvorbehalt, da es sich nicht um Texte aus H.s eigener Hand, sondern um Aufzeichnungen auf der Basis mündlichen Vortrags handelt.

Während die Prinzipien historisch-kritischer Textherstellung in der zweiten Hälfte der GW durchgängig erhalten geblieben sind, änderte sich die Darstellungsform, sofern die Edition der Vorlesungsnachschriften nicht mehr einer chronologischen, sondern der durch den enzyklopädischen Grundriss des Systems vorgegebenen Anordnung der Disziplinen folgt, über die H. Kollegien gehalten hat: Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik (GW 23), die Philosophie der Natur (GW 24), des subjektiven Geistes (GW 25), des Rechts (GW 26), der Weltgeschichte (GW 27), der Kunst (GW 28), der Religion (GW 29) sowie über die Geschichte der Philosophie (GW 30). Überlieferungsvermischungen aus unterschiedlichen Kollegjahrgängen schließt die Edition der Vorlesungen in GW 23–30 dezidiert aus. Als Leittext wird für den einzelnen Kollegjahrgang jeweils „die auf Grund eines Quellenkritischen Vergleichs sämtlicher Textzeugnisse als beste erkannte Nachschrift“ (GW 23,1, VII) ediert, der in einem Apparat überlieferungswerte Varianten aus anderen Nachschriften desselben Semesterkollegs beigegeben sind.

Nach Maßgabe der skizzierten Grundsätze wurden in GW 25,1 und 2 folgende Dokumente zu H.s Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes ediert: Für das Kolleg von 1822 die Nachschrift Heinrich Gustav Hothos, für das Kolleg von 1825 die Nachschrift Carl Gustav Julius von Griesheims als Leittext mit Varianten aus den Nachschriften von Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler und Moritz Eduard Pinder und für das Kolleg von 1827/28 die Nachschrift Stolzenberg als Leittext mit Varianten aus den Nachschriften Ferdinand Walters und Johann Eduard Erdmanns. Als sekundäre Überlieferung wurden die auf kompilierten, teilweise verschollenen Quellen basierenden „Zusätze“ aufgenommen, die Ludwig Boumann, der Hg. der

enzyklopädischen *Philosophie des subjektiven Geistes* in der Freundesvereinsausgabe, seiner Edition beigegeben hatte.¹ Eine genaue Beschreibung der Boumann'schen „Zusätze“ sowie der gesamten Kollegnachschriften und ihrer Urheber findet sich im Anhangsband GW 25,3, 1160ff, mit dessen Erscheinen das Projekt der Dokumentation von Nachschriften zu H.s Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes in der historisch-kritischen Akademieausgabe zu einem einstweiligen Abschluss gebracht ist.

Der anzuzeigende Band enthält neben einem Verzeichnis der verwendeten Zeichen, Siglen und Abkürzungen einen ausführlichen editorischen Bericht mit Hinweisen erstens zur Entwicklungsgeschichte der Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, die wichtige Informationen zum Titel sowie zum Wandel von Aufbau und thematischem Gegenstandsbereich einschließlich entsprechender Modifikationen in den drei Enzyklopädieauflagen (vgl. GW 13, 183–223; GW 19, 292–351; GW 20, 386–477) vermitteln, zweitens zur Quellenlage und zwar nicht nur bzgl. der edierten Nachschriften bzw. sonstiger Vortragszeugnisse, sondern auch zum einschlägigen handschriftlichen Nachlass H.s und zu den Boumann'schen „Zusätzen“, schließlich drittens zu bisherigen Editionen wie z.B. derjenigen der Nachschriften von Erdmann und Walter zu dem Berliner Kolleg von 1827/28 durch F. Hespe und B. Tuschling (vgl. DERS.: *Hegel-Studien* 26 [1991], 54–63). Knappe Angaben zur Methode der vorliegenden Ausgabe sind dem editorischen Bericht beigegeben.

Es folgt der Anmerkungsteil, der den Editionsgrundsätzen gemäß zwar kein Kommentar sein will, sondern sich auf Zitaternachweise und auf Nachweise textinterner Bezugnahmen oder Bezugnahmen auf andere Schriften beschränkt, aber nichtsdestoweniger eine wahre Fundgrube von aufschlussreichen und erhellenden Notizen darstellt. Eine reiche Gabe, für die man nur danken kann! Ein Literaturverzeichnis zu Quellen, seien es H.'sche Werke oder Werke anderer Autoren, und zur Forschungsliteratur sowie ein Personenregister beschließen den Band GW 25,3, durch den die Kenntnisse zu H.s Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes erheblich angereichert werden, auch wenn wir eines immer noch nicht wissen, nämlich wer Stolzenberg war, der Nachschreiber des Kollegs von 1827/28; seine Identität konnte trotz intensivster Nachforschungen (vgl. GW 25,3, 1182f) bislang nicht geklärt werden – und das ist gut so: Denn ein Moment von Nichtwissen muss, wenn es um den subjektiven Geist in seiner Individualität geht, auch im System absoluten Wissens erhalten bleiben.

München

Gunther Wenz

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793–1795, hg. v. Christopher Arnold / Christian Buro / Christian Danz / Klaus Grotzsch. – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2016. (XIV) 477 S. (Historisch-kritische Ausgabe, II, Nachlass 5), Ln. € 269,00 ISBN: 978-3-7728-2400-5

Man hat Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) mit Proteus verglichen, jener griechischen Mythenfigur, die für die Fähigkeit sprichwörtlich geworden ist, sich in verschiedene Gestalten zu verwandeln, ohne auf eine von ihnen fixierbar zu sein. Wie der sagenhafte „Meeresalte“ (*Odyssee* 4, 349), der gleich dem Spiel der Wellen stetig bewegt und niemals ruhigzustellen und festzulegen war, habe sich der Philosoph als ein wahrer Wandlungskünstler erwiesen und derart viele Metamorphosen durchlaufen, dass es unmöglich sei, eine innere Einheit seines Denkens und seiner mannigfaltigen Gedankenentwicklungen zu identifizieren. Die Form seiner Philosophie variere, ihr Gehalt bleibe mehrdeutig, der Eindruck des Sprunghaften sei bei allem gegebenen Einfallsreichtum unabweisbar.

Wie immer man die skizzierte Sicht zu beurteilen hat: begünstigt wurde und wird sie, wie wiederholt konstatiert worden ist, zumindest teilweise durch die mangelhafte dokumentarische Erschließung der Genese der Schelling'schen Philosophie und ihrer Etappen sowie durch „die schlechte Quellenlage über das, was Schelling seit 1809 gelehrt“² hat. Ehe man abschließende Urteile trifft, empfiehlt es sich daher, einen Überblick zu gewinnen über die Schellings Werke betreffende editorische Lage. Ein solcher erster und vorläufiger Überblick sei im Folgenden unter Bezug auf die Werkausgabe Karl Friedrich August Schellings, den Jubiläumsdruck Manfred Schröters und die histo-

risch-kritische Edition gegeben, die von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Den Anlass, den gegebenen Stand der Dinge zu erkunden, bietet das im Frühjahr 2016 erfolgte Erscheinen des fünften Nachlassbandes der Akademieausgabe, der die Dokumentation der frühen theologischen und philosophischen Arbeiten in der Zeit von 1790–1795 beschließt.

Zwei Jahre nach F.W.J. Schellings Tod erschien im J.G. Cotta'schen Verlag zu Stuttgart und Augsburg der erste Band der von seinem Sohn K.F.A. (unter Mithilfe von dessen jüngeren Bruder Hermann) besorgten Werkausgabe. In ihr wurden von 1856–1861 in zwei Abteilungen von insgesamt 14 Bänden (I,1–10; II,1–4) sämtliche publizierte und nachgelassenen Schriften des Philosophen ediert, die damals fassbar waren.

Die beiden Abteilungen der Gesamtausgabe unterscheiden sich nach K.F.A. Schelling „bestimmt dadurch, daß die zweite ausschließlich das von Schelling unveröffentlicht zurückgelassene System, als Ganzes, enthält, und zwar in der vom Verfasser selbst festgesetzten Ordnung, die erste aber Aelteres und Neueres, Gedrucktes und Ungedrucktes in chronologischer Folge mittheilt“ (I/10, V). Was den ersten, aus dem handschriftlichen Nachlass Schellings herausgegebenen Band der zweiten Abteilung der sämtlichen Werke betrifft, so besteht er aus zwei Teilen, nämlich der „Historisch-kritische[n] Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ (II/1,1–252; vgl. II/1, V) und der „Philosophische[n] Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (II/1, 253–590; vgl. II/1, V–VII). Während der erstgenannte Text eine jahrelange Entstehungsgeschichte gehabt habe, handle es sich bei letzterem um „das Jüngste, was Schelling geschrieben“ (II/1, V). Es folgen in II/2 29 Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie, die „das letztemal in den Jahren 1842 und 1845/46 in Berlin öffentlich vorgetragen“ (II/2, V), aber schon vorher gehalten wurden. „[F]ormell und unmittelbar“, so K.F.A. Schelling, hängen die Kollegientexte „nur mit dem historisch-kritischen Theil der Einleitung, mit dem reinphilosophischen bloß mittelbar zusammen“ (II/2, VI). Seinen Abschluss soll das Schelling'sche System mit der II/3 und 4 vorgelegten Philosophie der Offenbarung finden, die in 37 Vorlesungen entfaltet ist; eine „Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie“ (II/4, 335–367) ist beigegeben; über ihren Status und die Genese der Philosophie der Offenbarung äußert sich der Hg. in einem Vorwort zum dritten Band der zweiten Abteilung (II/3, V–XII).

Was die erste Abteilung der von seinem Sohn herausgegebenen sämtlichen Werke Schellings angeht, so enthält sie in chronologischer Reihung Schriften der Jahre 1792–1797/98 (I/1), 1797/98 (I/2), 1799/1800 (I/3), 1800–1802 (I/4), 1802/03 (I/5), 1804 (I/6), 1805–1810 (I/7), darunter „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ von 1809 (vgl. I/7, 330–416), sowie der Jahre 1811–1815 (I/8), unter ihnen die Streitschrift gegen Friedrich Heinrich Jacobi von 1812. I/9 „bietet einen mannichfaltigen Inhalt von bisher entweder nicht oder nur wenig bekannten Produktionen Schellings dar“ (I/9, V) wie ein Fragment gebliebenes Gespräch „Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“ aus dem handschriftlichen Nachlass (I/9, 1–110), Erlanger Vorträge der Jahre 1821–1825 (I/9, 207–252) sowie Münchener Reden (I/9, 367–507). Der 1861 als letzter der Gesamtedition erschienene zehnte Band der ersten Abteilung beinhaltet neben Münchener Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (I/10, 1–200) überwiegend Materialien aus späterer Zeit, die auf die Texte der zweiten Abteilung verweisen, denen I/10 ursprünglich zuge schlagen werden sollte.

Eine Neuauflage der von K.F.A. Schelling edierten sämtlichen Werke erfolgte in abweichender Textanordnung als Münchener Jubiläumsdruck seit 1927 durch Manfred Schröter in zwölf Bänden (sechs Haupt- und sechs Ergänzungsbände) samt einem Sonderband mit dem bis dahin unbekannten Fassungen der „Weltalter“ von 1811 und 1813. Über die Gründe und die Prinzipien seiner Veränderungen bzgl. der Anordnung des Stoffs, die aus einer Übersichtstabelle am Ende der Vorrede zum ersten Band der Reihe zu ersehen sind (vgl. Erster Hauptband, XIV–XVII), hat sich der Hg. einleitend geäußert (vgl. a.a.O., VII–XIII) und dabei nebenbei auch auf das Desiderat einer historisch-kritischen Schelling-Ausgabe hingewiesen, deren Realisierung anzustreben sei. Tatsächlich können seine und die Ausgabe von K.F.A. Schelling die Erwartungen, die heutzutage an eine wissenschaftliche Edition zu stellen sind, nur bedingt erfüllen. Dies gilt nicht nur in Bezug auf die in der zweiten Abteilung der Sohnesausgabe enthaltenen Bestände zur sog. Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die besonders schwierige editorische Probleme hinsichtlich Philologie und Überlieferungslage aufwerfen, sondern auch hinsichtlich einer ganzen

¹ Vgl. dazu insgesamt meine Rezension von GW 25,1 und 2 in: ThRv 112 (1/2016), Sp. 56–58.

² Walter E. EHRHARDT: Art. „Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775–1854)“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 30, 92–102, hier: 92.

Reihe anderer Texte. Das Projekt einer neuen Schelling-Ausgabe in Angriff zu nehmen, erwies sich daher als notwendig.

1975 jährte sich zum 200. Mal der Geburtstag Schellings. Aus diesem Anlass wurde 1976 der erste Band der historisch-kritischen Schelling-Ausgabe (= AA) publiziert, die im Auftrag der – 1968 unter dem damaligen Vorsitz von Alois Dempf gegründeten – Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Er eröffnete mit den ersten fünf der heute bekannten Publikationen Schellings die Reihe I der AA, welche vom Philosophen selbst veröffentlichte Werke enthält; eine zweite Reihe ist der Edition von Nachlassbeständen, eine dritte der Herausgabe von Briefen von und an Schelling gewidmet, während eine vierte Kollegnachschriften bieten sollte; sie ist mittlerweile eingestellt bzw. mit Reihe II verbunden worden.

Die Editionsprinzipien der AA zu den einzelnen Reihen sind zu deren Beginn ausführlich beschrieben. Die Intention der ersten Reihe besteht darin, die authentischen Schellingtexte auf der Grundlage des jeweiligen Erstdrucks bereit- bzw. herzustellen und durch erklärende Anmerkungen aufzuschließen (vgl. AA I,1, 13ff). Bisher sind zehn Bände der Werkreihe erschienen. Die ersten beiden bieten frühe Schriften aus der Tübinger Zeit, von denen Schelling nur in Bezug auf diejenige „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (AA I,2, 1 bzw. 67–175) von 1795 eine Neuauflage (1809) veranlasst hat. In AA I,3 liegen die in der zweiten Hälfte des Jahres 1795 und im Jahr 1796 verfassten Schriften vor, darunter die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Criticismus“ (AA I,3, 1 bzw. 45–112) sowie die „Neue Deduction des Naturrechts“ (AA I,3, 113 bzw. 136–175). Texte aus den Jahren 1797 und 1798 schließen in AA I,4 an, darunter die „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur“ (AA I,4, 1 bzw. 56–190), eine weitere ursprünglich anonym veröffentlichte Schrift aus dem „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“, in der sich Schelling kritisch mit dem zeitgenössischen Denken, insbes. mit der Reinhold'schen Elementarphilosophie auseinandersetzt. Angemerkt sei, dass die Schriften der ersten vier Bände der Werkreihe der AA, von einigen kleineren, zusätzlich aufgenommenen Veröffentlichungen abgesehen, in der Ausgabe von K.F.A. Schelling alle in einem Band, dem ersten der Edition, versammelt waren; begründet wird der enorm vermehrte Umfang v. a. mit „gestiegenen Ansprüchen an eine historisch-kritische Edition und dem größeren zeitlichen Abstand, der umfangreiche Apparate nötig macht, um die Texte dem Verständnis heutiger Leser zu erschließen“ (AA I,4, VIII).

Mit der Edition der „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ wird in der Werkreihe der AA die Herausgabe der naturphilosophischen, z. T. auch naturwissenschaftlich zu nennenden Werke Schellings eröffnet, denen als Ergänzungsband ein ausführlicher wissenschaftshistorischer Bericht mit Beiträgen zu zeitgenössischen Theorien der Chemie, des Magnetismus, der Elektrizität und des Galvanismus sowie zur Physiologie beigegeben ist. AA I,6 enthält die Schrift „Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus“ von 1798, AA I,7 den „Erste[n] Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ von 1799; es folgen in AA I,8 Schriften der Jahre 1799 und 1800 und in AA I,9 zwei Teilbände zum „System des transscendentalen Idealismus“ von 1800 samt einem ausführlichen editorischen Bericht und zahlreichen erklärenden Anmerkungen. Als bis dato letzter Band der Werkreihe erschien 2009 AA I,10, der u. a. die „Darstellung meines Systems der Philosophie“ von 1801 beinhaltet (AA I,10, 107–211), publiziert als zweites Heft des zweiten Bandes der „Zeitschrift für speculative Physik“. Darin sucht Schelling die transzendental- und naturphilosophischen Schriften der vorhergehenden Jahre zusammenzufassen und auf eine gemeinsame Basis zu stellen: „Thema ist das Absolute als solches, das gegenüber aller Trennung und Besonderung indifferent ist und die wesenhafte Identität alles Seienden begründet.“ (AA I,10, 27)

Was den die Werkreihe betreffenden Arbeits- und Zeitplan der historisch-kritischen Schelling-Ausgabe bis 2020 betrifft, so soll demnächst AA I/11 mit dem „Bruno“ u. a. Texten von 1802/03 erscheinen, gefolgt von Schellingbeiträgen in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik“ und dem „Kritischen Journal der Philosophie“ in AA I/12 sowie der Zweitaufgabe der „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ in AA I/13. AA I/14 wird die „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums“ von 1802 sowie die Texte „Immanuel Kant“ und „Philosophie und Religion“ von 1804, AA I/15 v. a. naturphilosophisches Schrifttum des Folgejahrs, AA I/16 Texte der Jahre 1806/07 enthalten. Mit besonderem Publikumsinteresse wird die Neuedition der „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen

Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ von 1809 rechnen dürfen, die bald in AA I/17 verwirklicht werden soll. Wann bzw. inwieweit die historisch-kritische Edition der nach 1809 entstandenen Schellingwerke realisiert werden wird, bleibt abzuwarten; der Band AA I/18, der etwa den Beitrag „Über die Gottheiten von Samothrace“ enthalten soll, ist immerhin in Planung, wohingegen die Edition von Schriften, Reden und Veröffentlichungen der Jahre 1827–1841 auf die Zeit nach 2020 verschoben ist, wenn sie denn überhaupt je stattfinden wird.

In den letzten vier Jahrzehnten seines Lebens hat Schelling kaum mehr etwas publiziert; seine produktive Denktätigkeit blieb zwar ungebrochen erhalten, verhinderte aber in ihrer Permanenz die Veröffentlichung von Gedachtem eher, als dass sie diese beförderte. Umso größere Bedeutung kommt für die besagte Zeit den Aufzeichnungen aus dem Schellingnachlass zu, die philologisch kritisch zu erschließen eine enorme Herausforderung darstellt. Die Erstellung authentischer Texte gestaltet sich diesbezüglich ungleich schwieriger als in Bezug auf publizierte Werke des Philosophen. Vorarbeiten sind gemäß Auskunft von Experten und Mitarbeitern der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften bereits in hohem Maße geleistet worden. Ihr Ende und die Dokumentierung der Resultate namentlich hinsichtlich der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ ist indes noch nicht in Sicht, sondern liegt, wie es scheint, in weiter Ferne. Dies ist sehr bedauerlich, da ja gerade die defizitäre Quellenlage zur sog. Spätphilosophie bis heute eine der schwierigsten Probleme der Schellingforschung und die Hauptursache für wirkungsgeschichtliche Unsicherheiten bzw. Fehltritte darstellt. Immerhin ist beabsichtigt, die den Zeitraum von 1788 bis 1821 umfassenden zentralen Nachlassbestände bis zum Laufzeitende des gegenwärtig in Gang befindlichen Projekts im Jahr 2020 fertigzustellen.

In absehbarer Zeit zu erwarten steht u. a. die Edition der Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 in AA II/8 sowie der Erlanger Vorlesungen und Vorträge in AA II/10. Was hingegen die Edition der Münchener (1827ff) oder der Berliner Vorlesungen (1841ff) anbelangt, so wird man sich wohl noch lange gedulden bzw. mit vorliegendem Material begnügen müssen, soweit es zur Verfügung steht und aufbereitet ist. Begrenzt ist des Weiteren der publizistische Ertrag der Briefreihe der Ausgabe. Erschienen sind zwei Bände mit Korrespondenzen der Jahre 1786–1799 (AA III/1) und 1800–1802 (AA III/2, 1 und 2). Weitere Briefbände sind vorerst nicht geplant; die archivarische Arbeit ist künftig auf das Ziel einer digitalen Edition der Briefe ab 1803 im Internet ausgerichtet. Eingestellt wurde die Reihe IV mit Vorlesungsnachschriften, in welcher bisher noch keine Bände erschienen waren. Forschungsrelevante Nachschriften, die nicht in AA II aufzunehmen sind, sollen digital erfasst und im Internet zur Verfügung gestellt werden.

Bleiben bzgl. der Konzeption des Gesamtprojekts und der Zielstrebigkeit seiner Durchführung einige Fragen offen, so bietet das Erscheinen des jüngsten Bandes der Edition Anlass zu ungeteilter Freude, insofern mit AA II/5 die Dokumentation der frühen theologischen und philosophischen Arbeiten Schellings aus den Jahren 1790–1795 zum Abschluss gebracht und damit die Kenntnis einer der wichtigsten Entwicklungsphasen Schelling'schen Denkens vervollständigt ist. Schelling war – sit venia verbo! – ein Senkrechstarter; man lese, um sich zu überzeugen, etwa die Mitteilungen über „Schellings Knabenjahre und angeheimes Jünglingsalter“ im ersten Band der von dem evangelischen Kirchengeschichtler Gustav Leopold Plitt, dem Ehemann einer Enkelin des Philosophen, besorgten Biographie *Aus Schellings Leben. In Briefen* (Erster Band: 1775–1803, Leipzig 1869, 5–89).

Wie viele berühmte Deutsche des 18. und 19. Jhs kam Schelling in einem Pfarrhaus zur Welt und wurde von seinem Vater – zur Zeit der Geburt amtierender Diaconus im württembergischen Leonberg – und von anderen gebildeten Angehörigen geistig aufs Intensivste gefördert. Die Nürtinger Lateinschule entließ den Hochbegabten und Frühreifen 1786 mit der Begründung, man könne ihm nichts mehr beibringen. Bereits als 15-jähriger konnte er sein Studium der Philosophie und der Theologie im Tübinger Stift beginnen, wo er zusammen mit den jeweils fünf Jahre älteren Hegel und Hölderlin eine Stube bewohnt haben soll. Unbeschadet seines jugendlichen Alters war er unter seinen Kommilitonen durchaus tonangebend. Davon geben nicht zuletzt die in AA II/3–5 dokumentierten Arbeiten eindrucksvolles Zeugnis, die aus Schellings Studienzeit stammen und wichtige Einblicke in seinen Bildungsgang geben.

AA II/3 enthält Texte aus den ersten beiden Tübinger Semestern, nämlich Nachschriften zu Christian Friedrich Schnurrers Vorlesungen über das Evangelium Johannis und zu den sog. Kleinen Propheten vom WS 1790/91 bzw. SS 1791 samt eigenen Kommentierungen Schellings.

AA II/4 bietet weitere – zwischen Sommer 1792 und 1793 entstandene – Materialien, darunter zwei Abhandlungen zum Römer- und Galaterbrief des Apostels Paulus sowie eine Projektskizze zu „Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedne Gegenstände, gesammelt aus Homer, Platon u. a.“. Sehr interessant und aufschlussreich ist ferner das Studienheft zur sog. *theologia polemica*, das u. a. Ausführungen zu Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ enthält, der zur Ostermesse 1792 in Königsberg anonym erschienen ist und anfangs für die erwartete Religionsschrift Kants gehalten wurde. Bemerkenswert sind ferner die Ausführungen zur Kritik des, wie es heißt, Systems der römisch-katholischen sowie der orientalistisch-griechischen Kirche gefolgt von der Kritik der Systeme der sog. Fanatiker und der Sozinianer.

Mit dem jüngst erschienenen Band 5 der Nachlassreihe sind die frühen theologischen und philosophischen Arbeiten Schellings vollständig präsentiert. AA II/5 dokumentiert sieben in der zweiten Hälfte der Tübinger Studienzeit entstandene Texte. Neben den „Vorarbeiten zu ‚De Marcione‘“ (1793/95) und der „Geschichte des Gnostizismus“ (1793/94), die im Zusammenhang mit der Magisterarbeit „De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore“ von 1795 stehen (vgl. AA I/2, 177ff), bildet ein Kommentar zu Platons „Timaeus“ einen Schwerpunkt der Edition; er schließt an eine Materialsammlung „Über den Geist der Platonischen Philosophie“ an und folgt demselben methodischen Verfahren wie Schellings Auslegung biblischer Schriften. Erwähnung verdienen ferner die „Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus“ von 1793/94.

In dem kurzen Textfragment, das bereits sein Sohn ediert hatte, macht Schelling deutlich, dass die österliche Auferstehung des Gekreuzigten und das Geistzeugnis Pfingstens als Prämissen nicht nur der biblischen Überlieferungen zur frühesten Geschichte Jesu, sondern der Evangelien insgesamt zu gelten hätten, die erst nach einem längeren Prozess mündlicher Tradition verschriftlicht worden seien: „Nun erst, als plötzlich Eine Thatsache – die Thatsache, daß der gekreuzigte Lehrer wieder lebendig aus dem Grabe hervorgegangen sei, sie alle – wie mit Einem Schlage – zu jener höheren Begeisterung erhob, die von nun an in allen ihren Reden und Handlungen hervorleuchtet, nun erst fiel die Decke von ihren Augen, nun erst erschien ihnen alles, was Jesus gethan und gesagt hatte, in neuem Lichte, nun erst lernten sie seine geheimen Worte und Thaten deuten.“ (AA II/5, 123) Ostern ist das Urdatum des Christentums. Der junge Schelling hat das deutlicher gesehen als mancher Theologe vor und nach ihm.

München

Gunther Wenz

Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, hg. v. Andrei A. Buckareff / Yujin Nagasawa. – Oxford: Oxford University Press 2016. (VI) 299 S., geb. £ 45,00 ISBN: 978-0-19-872225-0

In der gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte ist der Theismus die am häufigsten vertretene Auffassung über das Wesen Gottes und seine Relation zur Welt. Mit dem Begriff des „Theismus“ werden dabei all diejenigen Positionen bezeichnet, die davon ausgehen, dass Gott der allmächtige, allwissende, moralisch vollkommene, ewige, personale und immaterielle Schöpfer der Welt ist, der diese aus dem Nichts geschaffen hat, in jedem Moment ihrer Existenz im Sein hält und in ihrem geschichtlichen Verlauf beeinflussen kann. Obwohl es je nach semantischer Interpretation der göttlichen Eigenschaften zu unterschiedlichen Ausformulierungen des theistischen Paradigmas kommt – der *offene* Theismus interpretiert beispielsweise göttliche Ewigkeit als unbegrenzte zeitliche Dauer, während der *klassische* Theismus Ewigkeit als das Fehlen jeder zeitlichen Dauer in Gott auslegt –, besteht das gemeinsame Kennzeichen theistischer Positionen in einer strikten ontologischen Trennung Gottes und seiner Schöpfung: Der personale Gott existiert unabhängig von der Welt, wohingegen diese in ihrem Sein vollständig abhängig von Gottes Schöpfungswillen ist.

Die strikte ontologische Trennung Gottes und der Welt sowie der von ihr vorausgesetzte Gottesbegriff werden seit einigen Jahrzehnten sowohl aus Sicht der kontinentalen als auch aus Sicht der analytischen Philosophie zunehmend kritisiert. Der von Andrei A. Buckareff und Yujin Nagasawa herausgegebene Band kritisiert den Theismus aus Sicht der analytischen Philosophie. Er entstand innerhalb des von der John Templeton Foundation geförderten Projektes „Exploring Alternative Concepts of God“ und enthält neben der Einleitung der Hg. 15 Beiträge, die sich in fünf Themenschwerpunkten mit den Problemen des Theismus sowie der Plausibilität alternativer Gottesbegriffe auseinandersetzen.

In der Einleitung analysieren Buckareff und Nagasawa die Gründe für die Dominanz theistischer Gottesbegriffe und verankern diese in der Tatsache, dass ein Großteil der in der Diskussion involvierten Philosophen und Theologen die Mittel der analytischen Philosophie dazu verwende, die eigenen, christlichen Glaubensüberzeugungen zu rechtfertigen, und daher wenig Interesse an der Entwicklung alternativer Gottesbegriffe ihr Eigen nennen würden (vgl. 9). Den Zweck des vorliegenden Bandes sehen sie daher darin, Vorschläge für global tragfähige Gottesbegriffe zu unterbreiten, die in ihrer Gültigkeit nicht durch die in einer bestimmten religiösen Tradition zu findenden Glaubensprämissen beschränkt seien (vgl. 9).

Die erste von fünf Sektionen ist dem Pantheismus gewidmet. In seinem Beitrag „The Personal Pantheist Conception of God“ argumentiert Peter Forrest, dass eine „angemessene anthropomorphe Metaphysik“ dem Naturalismus überlegen sei und zur Position des personalen Pantheismus führe. Diesen charakterisiert er durch die folgenden vier Thesen: „1. The Universe is the divine body; 2. There is no divine soul; 3. God is aware of the Universe by proprioception; and 4. God acts by increasing the determinacy of the divine body, which starts in a state of maximal indeterminacy“ (25). Basierend auf der panpsychistischen Annahme, dass Intentionalität nicht nur das wesentliche Merkmal mentaler Zustände, sondern unter dem Begriff der „Disposition“ gefasst im Modus der Proto-Mentalität auch das wesentliche Merkmal der grundlegenden physikalischen Struktur des Universums ist, argumentiert Karl Pfeifer in seinem Beitrag „Pantheism as Panpsychism“, dass die These des Pantheismus gleichbedeutend mit der These sei, dass das Universum ein zusammenhängendes Nervensystem voller Informationen und in diesem Sinne Gottes Gehirn sei (48). In seinem Artikel „A Way of Picturing God“ plausibilisiert John Leslie die Annahme, dass der Grund und die Ursache für die Existenz der Welt in nichts Weiterem bestehe als darin, dass es ethisch gut sei, für sie zu existieren (54). Aus der platonisch-neoplatonischen Annahme eines unendlich guten Prinzips schließt er Folgendes: „If a Platonic creation story is right [...], then there must exist an infinite number of infinite minds, and nothing else. Each of the minds eternally contemplates everything [...] that is worth contemplating“ (58). Der letzte Beitrag in der Sektion – Brian Leftows „Naturalistic Pantheism“ – zeigt, dass viele alternative Gottesbegriffe, v. a. aber pantheistische Gottesbegriffe, die im Rahmen des Naturalismus alles Übernatürliche aus dem Bereich des Göttlichen streichen wollen, daran krankten, dass sie schlicht keine adäquaten Gottesbegriffe sind, da zumindest in der westlichen Tradition eine wesentliche Eigenschaft Gottes diejenige der Anbetungswürdigkeit ist, und ein Gott, der im Rahmen des naturalistischen Pantheismus mit dem Universum gleichgesetzt wird, kein adäquater Gegenstand der Anbetung sein könne.

Der zweite Teil des Buches befasst sich mit dem Panentheismus. In seinem Beitrag „Modal Panentheism“ argumentiert Nagasawa für die Thesen, dass Gott die Totalität aller möglichen Welten sei und jede dieser Welten tatsächlich existiere (91). Laut Nagasawa sind die einzigen klassischen Eigenschaften, die Gott, so verstanden, fehlen würden, die des Personseins und des freien Willens. Als größtes Problem dieses Gottesbildes identifiziert er eine spezielle Version des Problems des Bösen, da der Gott des modalen Panentheismus alle möglichen Übel in seinem Wesen enthält und daher ein schlechter Kandidat für religiöse Anbetung sei (103). In „Concepts of God and Problems of Evil“ argumentieren John Bishop und Ken Perszyk ebenfalls für ein apersonales und darüber hinaus für ein euteleologisches Gottesverständnis, welches Gott nicht als den personalen Schöpfer, sondern als das apersonale ethische Ziel der Schöpfung auffasst, welches im Universum durch unser Handeln erst noch realisiert werden muss: „God is the supremely good end (telos) of the Universe and [...] this is what ultimately explains the existence of all that is“ (106). Der letzte Beitrag dieser Sektion – Marilyn McCord Adams’ „Horror: To what End?“ – analysiert unter Einbezug der scholastischen Tradition den euteleologischen Gottesbegriff von Bishop und Perszyk kritisch und argumentiert, dass der klassische Theismus die plausiblere Option bleibe.

Die dritte Sektion ist ein Sammelsurium weiterer Alternativen zum theistischen Gottesbegriff. Der Beitrag Charles Taliaferros – „Taking the Mind of God Seriously“ – rechtfertigt einen idealistischen Gottesbegriff, der vom Primat des Mentalen vor dem Physischen ausgeht, und die Aufgabe Gottes darin verortet, durch die Eingabe geeigneter phänomenaler Sinneserfahrungen die uns intersubjektiv zugängliche Welt zu erschaffen und in ihren Erfahrungsstrukturen aufrechtzuerhalten. J.L. Schellenberg argumentiert in seinem Beitrag „God for All Time“, dass die wesentlichen Merkmale eines Gottesbegriffes darin bestünden, dass mit dem Begriff Gottes eine in metaphysischer, axiologischer und soteriologischer Hinsicht letztbegründende Wirklichkeit gemeint ist, die wir aufgrund des jungen Alters unserer Kultur noch nicht begrifflich konkret ausformulieren könnten. Robin Le Poidevin’s Beitrag – „Playing the God Game“ – analysiert die semantischen und metaphysischen Voraussetzungen unserer Rede von Gott und argumentiert, dass ein semantischer Agnostizismus religiöser Sprache, demzufolge wir uns des Urteils enthalten sollten, ob religiöse Aussagen kognitiven oder fiktionalen Gehalt haben, die plausibelste Position in Bezug auf religiöse Rede sei.

Die vierte Sektion trägt den Namen „Causal versus Non-Causal Accounts“. Der Beitrag Willem B. Drees’ – „The Divine as Ground of Existence“ – argumentiert für die Plausibilität eines innerhalb der Grenzen des Naturalismus angesiedelten Gottesbegriffs, der Gott nicht als zeitlich erste Ursache der Existenz der Welt, sondern als allgegenwärtigen Grund des Seins der Welt sowie als unparteiischen und daher ethisch relevanten Beobachter der Geschehnisse des Universums deutet. Buckareff argumentiert in seinem Beitrag „Theological Realism, Divine Action, and Divine Location“ für die These, dass die Annahme der Möglichkeit göttlichen Handelns in der Welt die Körperlichkeit Gottes impliziere und somit für ein pantheistisches oder ein panentheistisches Paradigma göttlichen Seins spräche, da jede Handlung die räumliche Lokalisierbarkeit des Handelnden

impliziere. *Hugh J. McCanns* Beitrag – „Free Will and the Mythology of Causation“ – argumentiert hingegen, dass nur die Annahme eines immateriellen, ewigen und einfachen Gottes, dessen Schöpfungsakt sich auf die Erschaffung der Welt als Ganzer erstreckt, sowohl die Wirklichkeit unseres freien Willens als auch die Wirklichkeit göttlicher Vorsehung adäquat einfangen kann.

Die letzte Sektion trägt den Namen „Naturalism and Alternative Concepts“. Der Artikel von *Emily Thomas* – „Samuel Alexander's Space-Time God“ – analysiert die Position Alexanders und rechtfertigt sie als ein mit dem Naturalismus konsistentes Gottesmodell, demzufolge Gott diejenige Wirklichkeit sei, die durch eine Reihe von immer komplexeren Emergenzen am Ende der Entwicklung des Universums als Teil des Universums ins Sein kommen werde. *Eric Steinhardt* Beitrag „On Religious Naturalism“ versucht schließlich, allgemeine Strukturen verschiedener religiöser Bewegungen zu extrapolieren, die sich dem Naturalismus verpflichtet haben und das Universum oder Teile desgleichen als adäquate Gegenstände religiöser Verehrung identifizieren.

Der vorliegende Band ist jedem zu empfehlen, der einen Überblick über die gegenwärtige Debatte über das Wesen des Göttlichen, wie es aus der Sicht der analytischen Theologie methodisch erarbeitet wird, erlangen möchte. Obwohl jeder der Beiträge eine kritische Analyse verdient hätte, kann ich nur kurz zwei Punkte erwähnen, die sich in den Beiträgen finden lassen und gewissermaßen die Probleme und Herausforderungen der gegenwärtigen Diskussion benennen sowie ihren weiteren Verlauf systematisch bestimmen: 1. Das von den Hg.n genannte Ziel, global tragfähige und von einzelnen Offenbarungsreligionen unabhängige Konzeptionen Gottes zu erarbeiten, bleibt seltsam unbegründet und der Leser fragt sich nach dem philosophischen oder theologischen Mehrwert solcher Konzeptionen, der zumindest ohne eine ausführliche Konkretisierung der Probleme der monotheistischen Gotteskonzeptionen und ihres Offenbarungsglaubens nicht offensichtlich ist. 2. In vielen Beiträgen wird der Begriff Gottes und die Funktion dieses Begriffes in religiösen und philosophischen Kontexten nicht immer hinreichend analysiert und unterschieden, was zur Verdeckung wichtiger argumentativer und semantischer Strukturen führt. Einige der Beiträge verstehen dann auch den Gottesbegriff eher als Begriff einer wie auch immer gearteten philosophischen fundamentalen Wirklichkeit, die sich aus den zugrunde gelegten metaphysischen und naturwissenschaftlichen Annahmen ergibt, und der man sich rein mit den Mitteln der Vernunft nähern kann, während andere Beiträge eine solche Verwendung unter Bezug auf die religiöse Redeweise von Gott als inadäquat zurückweisen, da nicht jede Konzeption des ultimativen Grundes der Wirklichkeit beispielsweise eine Konzeption einer ansprechbaren und anbetungswürdigen Wirklichkeit ist.

In der weiteren Diskussion wird daher zu klären sein, welche Rolle der Begriff Gottes, wenn er nicht als Name verwendet wird, in metaphysischen Systemen spielen kann, unter Bezug auf welche Annahmen er gerechtfertigt werden kann, und welche existentielle Rolle ein Begriff Gottes für den je Einzelnen spielen darf.

Bochum

Benedikt Paul Göcke

Moraltheologie / Sozialethik

„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“. Homosexualität und katholische Kirche, hg. v. Stephan Goertz. – Freiburg: Herder 2015. 448 S. (Katholizismus im Umbruch, 3), kt € 39,99 ISBN: 978-3-451-33273-9

Die beiden Bischofssynoden 2014 und 2015 über Ehe und Familie haben das Thema der Homosexualität zwar diskutiert, zur Enttäuschung vieler aber derart kontrovers, dass sich die Bischöfe letztlich auf keinen gemeinsamen Standpunkt einigen konnten; und auch im nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* werden lediglich die Familien in den Blick genommen, in denen homosexuelle Menschen leben, und zugleich die Differenz zwischen Ehe von Mann und Frau und homosexuellen Partnerschaften unterstrichen. Dennoch – die innerkirchliche Diskussion wird lebendig geführt, nicht zuletzt dank einer neuen wertschätzenden und nicht verurteilenden Haltung, die Papst Franziskus (der Titel des Bandes greift eine Interviewaussage von ihm auf) gegenüber homosexuellen Menschen wiederholt bezeugt hat. Ein wichtiger Diskussionsbeitrag ist der vom Mainzer Moraltheologen Stephan Goertz im Sommer 2015 (also zwischen den beiden Bischofssynoden) herausgegebene, hier zu besprechende Band.

Die neben der Einleitung insgesamt zwölf Beiträge sind in fünf Kap. gegliedert: exegetische Vergewisserung, human- und sozialwissenschaftliche Einblicke, theologisch-ethische Auseinandersetzung, sozialethische Herausforderungen sowie ein Ausblick.

In der Einleitung zeigt der Hg. *Stephan Goertz* den ambivalenten Umgang der Kirche mit homosexuellen Menschen auf: Einerseits wendet sie sich entschieden

gegen deren Diskriminierung, andererseits spricht sie ihnen die Möglichkeit ab, ihre Sexualität auf eine menschliche Weise leben zu können. Die reale Gewalt und Diskriminierung gegen Homosexuelle werde hier auf einer symbolischen Ebene weitergeführt. Nach Goertz kann die Weiterentwicklung der kirchlichen Morallehre zur Homosexualität zu einem Erweis der Glaubwürdigkeit in der Verkündigung des Evangeliums werden, denn schließlich begegnet uns Christus auch im homosexuellen Menschen.

Die exegetische Vergewisserung nehmen *Thomas Hieke* (AT) und *Michael Theobald* (NT) vor. Beide Vf. zeigen anhand des heutigen Standes der Exegese der einschlägigen Bibelstellen auf, dass der Rekurs auf diese weder eine Verurteilung homosexueller Praxis noch die Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit von homosexuellen Menschen begründen kann. Die biblischen Autoren sehen die Sexualität nicht als Teil einer selbstverantwortlich zu gestaltenden personalen Identität, sondern als Aspekt von gesellschaftlichen Machtdiskursen und Herrschaftsbeziehungen, von denen her die praktizierte Sexualität beurteilt wird. Beide Exegeten sind überzeugt, dass auf dem Hintergrund der exegetischen Erkenntnisse die kirchliche Lehre über Homosexualität modifiziert werden muss, und plädieren für eine kirchliche Beheimatung unterschiedlicher personaler Identitäten und Orientierungen (Theobald mit Verweis auf Gal 3,28).

Der human- und sozialwissenschaftliche Teil wird mit einem Beitrag des Sexualmediziners *Hartmut A. G. Bosinski* eröffnet, worin er die biologische und psychologische Entwicklung der Geschlechtsidentität im Rahmen eines komplexen Schemas des biopsychosozialen Bedingungsgefüges menschlicher Individuentwicklung aufzeigt und dabei zwischen dem variablen Sexualverhalten und der Selbstdefinition einerseits und der sexuellen Orientierung andererseits unterscheidet, die einen stabilen Zug der Persönlichkeit darstellt. Bosinski vertritt die These, dass die sexuelle Orientierung biologisch prädisponiert sei und lediglich durch soziale Umweltfaktoren in ihrer konkreten Entwicklung und Ausgestaltung beeinflusst würde (eine These, die sexualwissenschaftlich zu überprüfen wäre). Er stellt Homosexualität (so der Titel des Beitrags) als „eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit“ dar und betont, dass Sexualität von einem kommunikativen Ansatz her nicht auf die Genitalität reduziert werden darf, sondern Ausdruck der Liebes- und Paarfähigkeit ist, und zwar unabhängig von der sexuellen Orientierung. Die Sozialpsychologinnen *Melanie Caroline Steffens* und *Claudia Niedlich* bieten einen aktuellen Überblick über die Forschung zur Situation von Homosexuellen sowie über die Entwicklung der sozialen Akzeptanz von Homosexualität sowohl aus der Innen- als auch aus der Außenperspektive: Wie nehmen Betroffene selbst ihre Situation wahr und wie wird sie von der Gesellschaft wahrgenommen? Ein besonderes Augenmerk wird auf die Rolle der Religiosität und der Religionszugehörigkeit gelegt. Aufgezeigt wird die Entwicklung hin zu einer breiteren Akzeptanz von Homosexualität, die zugleich (in Bezug auf die katholische Kirche) mit einem schwindenden Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche einhergeht, und zwar sowohl von Betroffenen als auch von deren sozialem Umfeld, nämlich in dem Maß, wie dieses mit der Akzeptanz von Homosexualität zunehmend weniger Probleme hat.

Der theologisch-ethische Teil hat mit vier Beiträgen den größten Umfang. Der Fundamentaltheologe *Magnus Striet* kritisiert den lehramtlichen Rekurs auf die Schöpfungsordnung sowie das naturrechtliche Argument der biologischen Fortpflanzungsfähigkeit, womit Homosexualität seitens des Lehramtes als widernatürlich bzw. objektiv ungeordnet beurteilt wird. Er zeigt auf, dass das Lehramt die in seinen Teilen der Theologie mittlerweile mehr oder weniger offen vorgenommenen diesbezüglichen Korrekturen noch nicht rezipiert hat. Schließlich vertieft er den Aspekt der Sakramentalität und fragt, ob – ohne den Begriff der sakramentalen Ehe aufzugeben – nicht eine sakramentale Partnerschaft gedacht werden könne, wo immer Menschen sich frei füreinander entscheiden, einander lieben und sich dieser personale Freiheitsentwurf unter den Vorzeichen des Glaubens an einen Gott vollzieht, der menschliche Freiheit nicht nur akzeptiert, sondern vielmehr will. Kurskorrekturen vorzunehmen sei deshalb eine Aufgabe des Lehramtes, um jenem Gott gerecht zu werden, der sich auch in biblisch bezeugten Befreiungsprozessen von (normativer) Bevormundung offenbart. *Stephan Goertz* zeichnet sehr aufschlussreich in sechs Linien detailliert die Entwicklung der lehramtlichen Aussagen zur Homosexualität und der verwendeten Argumentationsstrukturen nach: „von der (1) traditionellen Verurteilung von *same sex behaviour* und (2) den Handbüchern der Moraltheologie, über (3) die ersten Differenzierungen in den fünfziger Jahren [...] und (4) die Weiterführung seit den sechziger Jahren [...] bis (5) hin zum Ansatz gerechter Liebe (Farley) und (6) die Haltung von Johannes Paul II. und Benedikt XVI.“ (232). Goertz zeigt auf, dass der Ansatz von M. Farley dem personalen Ansatz einer christlichen Sexualmoral entspricht, weil er dem Moralprinzip der sittlichen Autonomie folgt und den Anspruch der sexuellen Selbstbestimmung in das Prinzip der verantworteten Selbstbestimmung integriert. Daraus lassen sich Kriterien und Normen ableiten, die die in der lehramtlichen Position nach wie vor vorhandene scharfe Trennlinie zwischen sexueller Neigung und gelebter Sexualität überwinden können. Der Beitrag von *Todd A. Salzman* und *Michael G. Lawler* (kein Originalbeitrag, sondern ein übersetzter Auszug aus deren Buch *Sexual Ethics. A Theological Introduction*, Washington 2012) nimmt die Homosexualität unter der Perspektive der personalen Komplementarität in den Blick. Die US-amerikanischen Ethiker stellen ihr Modell einer holistisch verstandenen Komplementarität vor, in die die sexuelle Orientierung, die personalen und die biologischen Aspekte der Sexualität integriert sind. Der Soziologe *Michael Brinkschröder* zeigt (mit Rekurs auf die Diskurs- und Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe) den Zusammenhang zwischen theologischen Denkweisen (kultische Reinheit, Sodom-Apokalyptik, Naturrecht, Brautmystik und liberale Theologie) und dem Umgang mit Homosexualität in unterschiedlichen christlichen Konfessionen auf. Für die negative Beurteilung der Homosexualität in der römisch-katholischen Kirche sieht der Vf.

(was überraschen mag) weniger den naturrechtlichen Ansatz als vielmehr die neuplatonisch geprägte Brautmystik verantwortlich.

Im sozioethischen Teil stellt der Erfurter Moraltheologe *Josef Römelt* zunächst die gesetzliche Regelung der eingetragenen Partnerschaften in Deutschland dar und geht dann der Frage nach, ob die Anerkennung, dass die Ehe zwischen Mann und Frau mit ihrer durch nichts zu ersetzenden Offenheit für eigene Kinder aus humanökologischer Perspektive jene Lebensform familiärer Gemeinschaft ist, die rechtlich und sozial abgesichert und durch Privilegien bevorzugt werden soll, eine Diskriminierung anderer Lebensformen bedeutet und ob, umgekehrt, die rechtliche Absicherung der anderen Lebensformen die Familie als Gemeinschaft zwischen Mann und Frau und ihren Kindern schwächen würde. Der Vf. resümiert seinen Beitrag in der rhetorischen Frage, ob es möglich sei, „dass die moderne Gesellschaft die Verschiedenartigkeit der Beziehungsformen respektiert, indem sie die besondere Stellung der verschiedengeschlechtlichen Ehe und Familie und ihre spezifische Bedeutung für die Gesellschaft bewusst hält“ (350). Der Schweizer Ethiker *Alberto Bondolfi* stellt die rechtlichen Bedingungen von eingetragenen Lebenspartnerschaften in den verschiedenen Ländern Europas dar und vergleicht sie miteinander. Interessant ist die Form des in Frankreich möglichen „zivilen Solidaritätspakts“, einer Form gesetzlich anerkannter Lebenspartnerschaft ohne sexuelle Konnotation, die mittlerweile häufiger geschlossen wird als die Ehe. Beim Festhalten an der Differenz von unterschiedlichen Lebensformen und bei allen Unterschieden in den konkreten rechtlichen Regelungen stellt der Wunsch nach rechtlicher Anerkennung und Regelung homosexueller Partnerschaften die theologische Ethik vor die Aufgabe, diesen Wunsch zu interpretieren und ethisch zu beurteilen. Der Wiener Moraltheologe *Gerhard Marschütz* geht auf die kontroverse Diskussion der gleichgeschlechtlichen Elternschaft ein. Er setzt sich dabei mit Studien über die Relevanz von hetero- oder homosexuellen Elternpaaren für das Wohlergehen von Kindern auseinander. Er argumentiert, dass de facto Kinder bei gleichgeschlechtlichen Paaren aufwachsen und dass die rechtliche Regelung von Adoption oder Pflegschaft nicht das Wohl dieser Kinder gefährden, sondern deren rechtliche Situation absichern würde. Es sei nicht möglich, pauschal zu behaupten, dass „gleichgeschlechtliche Paare über keine geeignete Erziehungsfähigkeit verfügen würden oder das Kindeswohl allein durch das Fehlen der elterlichen Verschiedengeschlechtlichkeit gefährdet wäre“ (408). Dennoch sei die Differenz zur verschiedengeschlechtlichen Partnerschaft mit ihrer natürlichen Potentialität von Elternschaft zu wahren. Deshalb sei die Frage von Adoption und Pflegschaft ethisch anders zu beurteilen und gesetzlich zu regeln als die Öffnung medizinischer Reproduktionstechniken für homosexuelle Paare.

Das letzte Kap. „Ausblick“ besteht aus einem Aufsatz wiederum von *Michael Brinkschröder* mit einer Analyse der Aussagen zur Homosexualität vor, während und nach der Bischofssynode 2014 mit den entsprechenden Texten *Instrumentum laboris*, *Zwischenrelatio* und *Relatio Synodi*. Er zeigt, wie sehr die Mehrheit der Bischöfe sich noch immer der Anerkennung sexueller Minderheiten verschließt und deshalb neue und konstruktive Akzente, die von einer grundsätzlichen Haltung der Wertschätzung gegenüber homosexuellen Menschen geprägt sind, letztlich doch wieder kassiert worden sind. Seine Hoffnung, die Synode 2015 würde Vermeidungsstrategien und Abwehrmechanismen überwinden und eine „*Dekade des Dialogs* zwischen der Kirche und Schwulen und Lesben ausrufen, in der beide Seiten zur persönlichen Begegnung eingeladen und die *Parrhesia* institutionalisiert und kultiviert wird“ (443), hat sich leider nicht erfüllt. Das Postulat eines langfristig angelegten Dialogs bleibt deshalb nach wie vor aktuell.

Nicht zuletzt aus diesem Grund ist der Band empfehlens- und lesenswert. Er bietet eine umfassende theologisch-ethische Standortbestimmung und zeichnet sich durch seinen interdisziplinären Ansatz aus. Auch wenn, wie an den entsprechenden Stellen angedeutet wurde, an einige Beiträge (z. B. an jenen von Bosinski oder an den ersten von Brinkschröder) kritische Rückfragen zu stellen sind, zieht sich wie ein roter Faden durch die diversen Aufsätze, dass die bisherigen lehramtlichen Argumente sowohl biblisch als auch naturrechtlich-philosophisch nicht (mehr) stichhaltig sind, und dass nicht zuletzt humanwissenschaftliche Erkenntnisse zeigen, dass auch in einer homosexuellen Partnerschaft Sexualität als Ausdruck personaler Liebes- und Paarfähigkeit gelebt werden kann. Die Vf. zeigen die Verstrickung der negativen Bewertung der Homosexualität oder der Verurteilung praktizierter Homosexualität mit historisch und/oder philosophisch bedingten Denkstrukturen auf und liefern eine Fülle von überzeugenden Argumenten dafür, dass es an der Zeit ist, dass die Kirche ihre lehramtliche Position zur Homosexualität revidiert. Der Band macht deutlich, dass die Theologie hierfür bereits solide und konstruktive Vorarbeit geleistet hat, dass es aber noch eines intensiven, sachlichen und möglichst emotions- und angstfreien Dialogs bedarf, um sie für die lehramtliche Position fruchtbar zu machen. Es ist verständlich, dass die Vf. vorwiegend Europa, besonders den deutschsprachigen Raum im Blick hatten; es wäre aber interessant gewesen, in wenigstens einem Beitrag die Situation und Diskussion in den unterschiedlichen Regionen weltweit darzustellen und zu thematisieren, besteht (wie nicht zuletzt die beiden Bischofssynoden deutlich gemacht haben) eine Schwierigkeit der innerkirchlichen Debatte gerade in den diesbezüglichen „kulturellen Ungleichzeitigkeiten“.

Brixen

Martin M. Lintner

Kuzmicki, Tadeusz: Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische *optio fundamentalis* im neueren ökumenischen Gespräch. – Regensburg: Pustet 2015. 422 S. (Studien zu Spiritualität und Seelsorge, 6), kt € 44,00 ISBN: 978-3-7917-2675-5

Das vorliegende Buch ist die gedruckte Fassung einer Diss., die an der Theol. Fak. Paderborn am Lehrstuhl für Moraltheologie entstand. Gegenstand bildet die Kategorie der *optio fundamentalis*, der sog. „Grundentscheidung“, die der moraltheologischen Reflexion dazu dient, das Handeln in seiner Ganzheit und Einheit im Unterschied zu einzelnen Handlungstypen in ihren spezifischen Objektbezügen zu beschreiben. Was dabei in den Blick gerät, ist also nichts Geringeres als die menschliche Person, und zwar unter dem Gesichtspunkt eines Tuns, in dem sie sich als Ganze thematisch wird. Damit stehen die Überlegungen des Buches in einer breiten philosophischen Tradition, berühren sich etwa mit dem, was in der existenzphilosophischen und phänomenologischen Theoriebildung als Entwurfsscharakter des Daseins (Heidegger) oder als Initialentwurf der Existenz (Sartre) bezeichnet wird.

Die Auseinandersetzung mit derartigen philosophischen Denkprogrammen steht hier allerdings nicht im Zentrum, von Interesse ist vielmehr die Fassung der Kategorie in der katholischen und evangelischen Theologie. In dieser ökumenischen Ausweitung des Themas sieht der Vf. den entscheidenden Beitrag seiner Arbeit, wobei es mit ihr nicht sein Bewenden hat. Mit der ersten fundamentalethisch-ökumenischen Untersuchungsperspektive ist vielmehr eine zweite eng verwoben. Sie besteht in der Klärung der Frage nach den konkreten Ausdrucksformen, die die *optio fundamentalis* in der Frömmigkeitspraxis annehmen kann. In diesem Zusammenhang konzentriert sich der Vf. auf die Beichte; aus katholischer Sicht ein Sakrament, aus evangelischer Sicht eine im Priestertum aller Getauften verankerte Praxis, die in der praktisch-theologischen Reflexion der Gegenwart wieder verstärkt ins Bewusstsein tritt. Für das Profil des Gesamtprogramms bedeutet diese Konkretion: Ausgehend von der Frage nach demjenigen Tun, dem es um das Ganze des menschlichen Personseins geht, gerät nun eine einzelne Handlungsart in den Blick. Dabei ist entscheidend, dass für die Letztere nicht ihr umweltbezogener Objektbezug typisch ist, sondern ihre Eigenart, als einzelne die Charakteristik der *optio fundamentalis* zumindest annähernd abbilden zu können. Dafür scheint sich die Institution der Beichte zu eignen, da es in ihr nur vordergründig um konkrete Objektbezüge des Handelns geht. In letzter Konsequenz steht in ihr der/die Handelnde als solches zur Debatte. Soviel möchte ich zur Programmatik des Buches sagen. Es bleibt zu erwähnen, dass sich der Vf. mit ihr gegenüber zwei prominenten Thesen abgrenzen möchte: Der These, die breite Diskussion um die *optio fundamentalis* sei forschungsgeschichtlich zu einem Ende gelangt, und der These, die evangelische Theologie sei von einer Diskussion dieser Kategorie bzw. der Sache, die sie meint, gänzlich unbenommen. Eine knappe Durchführungsskizze wird zeigen, wie diese Abgrenzungsthese *materialiter* entfaltet wird.

Die Gedankenführung des Buches ist in fünf Teile gegliedert, ihnen sind eine Einleitung voran- und ein gut gegliedertes Literaturverzeichnis nachgestellt. Im ersten Teil wird die „Ideengeschichte der *optio fundamentalis*“ (34–124) unter Berücksichtigung von Kierkegaard, Blondel und Rahner rekonstruiert. Die Anordnung dieser Autoren ist nicht zufällig; sie folgt selbst einem Hinweis Rahners, der im Subjektivitätsdenken Kierkegaards und in Blondels Theorie der *action* die Grundlagen für die moderne Bestimmung der *optio fundamentalis* ausmacht. Dieses Vorgehen verbindet der Vf. mit der Hoffnung, dass der Ausgang bei Kierkegaard zugleich ökumenische Anknüpfungspunkte bereitstelle. Ein entscheidendes Ergebnis der Rekonstruktion besteht schließlich im Aufweis von Motiven Ignatianischer Spiritualität bei den einzelnen Denkern. Eine These, die mit Blick auf Blondel und Rahner direkt überzeugt, mit Blick auf Kierkegaard freilich etwas überraschen mag. Wie immer man dieses Ergebnis einschätzt, der Vf. nimmt es jedenfalls zum Anlass, das zweite Kap. einer eingehenden Analyse des Ignatianischen Exerzitienbuchs zu widmen (125–170). Die dort entwickelte Methode, so die These, leite den Menschen an, seine auf Gott ausgerichtete Lebensentscheidung in der Umkehr (Beichte) zu konkretisieren. So gesehen werden die Ignatianischen Einsichten in gewisser Weise zum Paradigma erklärt.

Das dritte Kap. springt vom Exerzitienbuch zur Interpretation des Konzeptes der *optio fundamentalis* in der katholischen Moraltheologie (171–283), das vierte Kap. schließt daran an, wird jedoch vorsichtig als „Spurensuche“ (284) nach jenem Konzept in der evangelischen Theologie bezeichnet (284–380). Dabei werden einerseits die Positionen von Häring und Demmer, andererseits diejenigen von Ebeling, Pannenberg und Zimmerling analysiert, wobei jeder Ansatz mit Überlegungen zur „ökumenischen Methode“ des jeweiligen Autors beginnt. Unter welchen Gesichtspunkten findet die Auswahl statt? Häring steht mit seiner Erikson-Rezeption einerseits für die humanwissenschaftliche Öffnung der Moraltheologie, andererseits wird insbes. die sich bei ihm findende „Verdichtung der *optio fundamentalis* in der Beichte“ (210) hervorgehoben; an Demmer interessiert die solide fundamentalethische Klärung des Konzeptes, insbes. die

Verhältnisbestimmung zwischen Grund- und Lebensentscheidung. Bei den Autoren evangelisch-theologischer Provenienz erkennt der Vf. zwar keine explizite Auseinandersetzung mit der Tradition der *optio fundamentalis*, sieht aber in Ebelings Hermeneutik der „Grundsituation“ des Menschen vor Gott und in Pannenberg's umfassenden Überlegungen zur Identität der Sache nach vergleichbare Theoriestücke. Bei Zimmerling interessieren dann weniger anthropologisch-ethische Grundfragen als vielmehr das Bemühen um eine – Ignatianische Einsichten aufnehmende – integrative evangelische Spiritualität unter Einschluss der Beichtpraxis. Spätestens an dieser Stelle scheinen kontroverstheologische Fragen gänzlich ausgeklammert zu werden und sich alles in Wohlgefallen aufzulösen. Das stimmt allerdings nicht ganz, wie die Kritik des Vf.s an der u. a. bei Ebeling zentral gestellten Unterscheidung zwischen Substanz- und Relationsontologie zeigt: Diese Unterscheidung sei letztlich einem tiefgreifenden Missverständnis der aristotelischen Verhältnisbestimmung von Substanz und Akzidenz geschuldet, könne daher auch nicht, wie gerne behauptet, als unhintergebar angesehen werden. Die Arbeit schließt im fünften Kap. mit einer ökumenisch orientierten Auswertung der voranstehenden Analysen, in der die verschiedenen Aspekte der *optio fundamentalis* in der Einheit ihres Gottesbezugs zusammengedacht werden (381–396).

Der Rez. hat das Buch mit großem Interesse und Gewinn gelesen. Es steckt ein breites Theoriespektrum ab, in dem z. T. sehr unterschiedliche philosophische und theologische Grundmodelle in einer einheitlichen Fragerichtung konstruktiv untersucht werden. Inhaltlich ist das gut gelungen. In einer evangelisch-theologischen Lektüreperspektive ist neben der Rekonstruktion von Häring und Demmer gerade auch die Interpretation der evangelischen Positionen interessant. Dabei wundert die Kritik an Ebeling natürlich ebenso wenig wie die Hochschätzung von Pannenberg's Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Philosophie oder von Zimmerling's integrativem Spiritualitätskonzept. Mit zwei kritischen Bemerkungen möchte ich schließen: (1) Der Einschätzung des Rez.en zufolge fallen im Gesamttrahen der Arbeit die Interpretationsleistungen von Kap. 3 und 4 besonders stark, die Einstiegsanalysen von Kierkegaard und Blondel hingegen vergleichsweise schwach und sprachlich unscharf aus. Letzteres könnte daran liegen, dass beide Autoren nicht konsequent von ihren philosophischen Prämissen aus interpretiert, sondern vorschnell auf die theologische Thematik festgelegt werden. (2) Was die innere Systematik der Untersuchung angeht, steht für den Vf. die ökumenische Perspektive deutlich im Vordergrund. Diese stellt er gleich zu Beginn als die entscheidende „methodische Vorgehensweise“ (15) der Arbeit vor. Das leuchtet ein, weckt aber zugleich die Nachfrage, was darunter genau verstanden wird. Da Ökumene nämlich nicht gleich Ökumene ist, hätte der Rez. gerne mehr über das Ökumeneverständnis erfahren, das als normativer Leithorizont der Arbeit fungiert. Neben einigen randständigen Annahmen (19) finden sich hierzu allerdings wenig aufschlussreiche Aussagen. Diese Nachfrage führt zu dem, was der Rez. als Hauptschwierigkeit des gewählten Vorgehens erachtet: Es werden Positionen miteinander unter der Perspektive der Ökumene verglichen, deren fundamentaltheologische Ansätze und infolge deren Ökumeneverständnisse sich teilweise stark voneinander unterscheiden. Diese Unterschiede sind im Fortgang der Lektüre für die Leser/innen zwar erkennbar, der *kritische Metadiskurs* fällt allerdings weitgehend aus (Ausnahme: Ontologie-Debatte). Zumindest in dieser Hinsicht hält der Rez. das systematisch-theologische Profil dieser inhaltlich ertragreichen Arbeit für unterbestimmt.

Hamburg

Christoph Seibert

Wo Worte ihre Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge, hg. v. Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising. – Ostfildern: Grünewald 2013. 116 S., kt € 14,99 ISBN: 978-3-7867-2983-9

Liest man die Einführung dieses kleinen Sammelbandes zur Notfallseelsorge, der aus einer Initiative der Notfallseelsorge in den bayerischen Diözesen in Kooperation mit dem Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising entstanden ist, könnte man annehmen, dass hier genau das geleistet wird, was bei manch anderen Bänden zur Thematik fehlt: theologische Vergewisserungen. Unter Verweis darauf, dass die Notfallseelsorge inzwischen bereits flächendeckend in den deutschen Diözesen implementiert worden ist, und dass bereits nicht nur viel inhaltliches Know-how, z. B. aus der Psychotraumatologieforschung, in die Notfallseelsorge rezipiert worden ist, sondern auch entsprechende Qualifizierungskurse für Notfallseelsorger/innen entwickelt worden sind, wird ausdrücklich hervorgehoben, dass weder eine Darstellung der Notfallseelsorge vor Ort noch strukturelle Überlegungen zur Notfallseelsorge anvisiert sind. Angestrebt wird vielmehr eine theologische Rück-Vergewisserung im Sinne einer (Neu-) Verwurzelung in der Botschaft Jesu Christi. Obgleich der Buchtitel *Wo*

Worte Grenzen finden. Einsatzort Notfall-Seelsorge suggerieren könnte, dass Leser/innen sich über den konkreten Einsatzort und die konkrete Tätigkeit der Notfallseelsorge informieren können, werden ihnen fast ausschließlich theologische Grundsatzüberlegungen geboten. Interessanterweise jedoch nicht von ausgewiesenen katholischen, evangelischen, jüdischen und islamischen Seelsorgetheoretiker/innen, sondern von ausschließlich katholischen Dogmatikern (Wolfgang Beinert, Erwin Dirscherl), Exegeten (Walter Kirchschläger, Bernhard Klinger) und einem Religionspädagogen (Ulrich Kropač).

Folgende fünf theologische Beiträge werden unverbunden und unkommentiert nebeneinandergestellt: 1. Ein atl. Beitrag *Bernhard Klingers* („Sie findet sich nicht in der Lebenden Land“ [Job 28,13b] – Zur Relevanz des Buches Ijob für die Arbeit der Notfallseelsorge“). Einer ausführlichen Analyse der Bibelstelle folgt eine kurze Schlussfolgerung für die Rolle des Notfallseelsorgers, die in der Aussage gipfelt: „Er bereitet der Begegnung mit Gott den Boden. Dies kann er aber nur, weil er darum weiß, dass die Einsicht in die Frage nach dem Leiden sich nicht ‚in der Lebenden Land‘ (Ijob 28,13b) finden lässt.“ (36) 2. Ein ntl. Beitrag *Walter Kirchschlägers* („Er sah ihn und ging ‚nicht‘ vorüber. Über die Zuwendung Jesu von Nazaret zu Menschen in Not“). Auf der Basis der Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter wird das Hinschauen, das Zuhören, das Zuspochen, das Sich-Verständigen auch ohne Worte, das Zupacken und das Nicht-Urteilen als Kriteriologie jesuanischen Handelns herausgestellt. Schlussfolgerungen für die Notfallseelsorge werden nicht gezogen. 3. Es folgt ein Beitrag des Dogmatikers *Erwin Dirscherl* („Der Not des Anderen ausgesetzt – gewagte Zeit zwischen Leben und Tod“). Unter Bezugnahme auf die Tätigkeit von Notfallseelsorger/innen werden biblische und philosophische Überlegungen zu den Phänomenen „Unterbrechung“, „Unmittelbarkeit“ und „Verheißung“ vorgelegt, wobei abschließend geschlussfolgert wird: „Was gibt den Menschen den Mut, die Kraft und die Hoffnung, mit dem Rücken den Weg in eine offene Zukunft zu wagen und sich auf Gott und den Anderen zu verlassen? Es sind die Verheißungen, von denen die Bibel Zeugnis ablegt und die uns erinnert werden, wenn wir das Wort Gottes hören, das zwischen uns geschieht.“ (69) 4. Ohne Bezugnahme auf die Notfallseelsorge bietet *Wolfgang Beinert* („Der liebe Tod – Der Liebe Tod“) ausführliche Überlegungen zur christlichen Eschatologie, wobei er mit folgender Schlussfolgerung endet: „Weil der Tod durch die Liebe Tod verwandelt worden ist, ist er nicht lieber Tod, nein, das doch nicht, aber der Liebe letztes Zeichen, das wir wahrnehmen können.“ (86) Das Buch schließt mit einem religionspädagogischen Beitrag *Ulrich Kropačs* („Notfallseelsorge bei traumatisierten Kindern. Überlegungen aus religionspädagogischer und pastoraler Perspektive“). Auf der Basis grundlegender Überlegungen zum Kind-Sein, kindlichen Erfahrungen und Traumata, werden folgende Grundsätze für eine Notfallseelsorge mit traumatisierten Kindern aufgestellt: „Starke Helferinnen und Helfer“; „Präsenz zeigen“; „Sicherheit und Geborgenheit vermitteln“; „Klare und altersgemäße Informationen geben“; „Artikulationsmöglichkeiten schaffen“; „Handlungsräume eröffnen“; „Den Reichtum der religiösen Tradition anbieten“; „Erinnern ermöglichen“. Abschließend wird die These aufgestellt: „Notfallseelsorge ist Dienst im Sinne Jesu. Das aber heißt: Sie ist zutiefst Gottesdienst.“ (112)

Vallendar

Doris Nauer

Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West, hg. v. Vasilios N. Makrides / Jennifer Wasmuth / Stefan Kube. – Frankfurt: Lang 2016. 218 S. (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, 11), geb. € 52,95 ISBN: 978-3-631-62580-4

This collection of 14 essays reflects a 2010 conference in Erfurt devoted to the theme that provides the volume's title. The value of the collection has only been slightly undercut by the cascading impact of geopolitical events since that time in which the Russian Orthodox Church (ROC) has been involved—the annexation of Crimea, the clandestine support of separatists in Ukraine, the self-identified role as protector of the persecuted Orthodox in the Middle East, and the non-participation of the Russian, Georgian, and Bulgarian churches in the Pan-Orthodox Council held in June, 2016 on the island of Crete.

An introduction by the three editors sets the context for the European discussion of Christianity and human rights in Europe up to the time of the 2010 conference. The compatibility of specifically Christian assessments of individual human rights with increasingly secular social and political changes in western Europe has provoked well-known and sharp reactions in the former Eastern Bloc where, led especially by the voice of the ROC, a defense of “traditional” family and

moral/ethical structures and values emerged a scant two years before the convening of the conference. Not surprisingly, therefore, when the various authors comment upon the Orthodox assessment of human rights, it is the position of the ROC articulated in the 2008 document *The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* that dominates the conversation.

The essays take up various aspects of the central question—whether a unified Christian perspective on human rights exists, or, as some have asserted, to the contrary, whether a considerable tension characterizes “western” versus “eastern” Christian and secular notions of what it means to be “human” and hence, what “rights” can or should be attributed to the individual human person. Although the conference did not take up specifically the question of how non-European cultures and societies can, or should relate to what has been a predominantly western European evolution of the notion of human rights, that question does surface with regard to the Orthodox. Here, the historic ambivalence of Russia in particular—whether it sees itself as part of a “western” theological and cultural tradition—or prefers to distance itself by invoking the notion of a peculiarly “eastern” Christianity—continues to reverberate through these discussions.

Of the 14 essays, the first seven focus particularly upon the varying aspects of how human rights are regarded in the ROC's 2008 statement. *Kristina Stoeckl's* commentary on the 2008 ROC document is still valuable—especially for those not entirely comfortable in the English language—but now expanded and more elaborately argued in her superb 2014 book *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. The Ukrainian priest-scholar *Cyril Hovorun* recapitulates his own work on the part of the 2008 ROC statement dealing with the theological teaching that stressed the inherent dignity of a human “nature” but pointed out that humans are capable of making wrong choices that undercut and compromise the fullness of that dignity toward which they are called to strive and realize with God's grace. The single essay by *Grigore Mihai-Dumitru* provides a different perspective by arguing that in the Romanian Orthodox context, no official position on the question of human rights has been forthcoming from that church's authorities. Nonetheless, on sensitive ethical questions such as abortion, or the European removal of crucifixes from classrooms, while Romanian theologians have taken a somewhat more pragmatic stance than their Russian counterparts, they still rely upon the ROC's statements as (perhaps) reflective of “the” Orthodox position on controverted questions of “rights” (138). Moreover, the inability to distance the church from the national-political identity of Romanians suggests that they encounter the same difficulty as have the Russian Orthodox. *Jennifer Wasmuth's* analysis of the relatively underdeveloped social teaching of the ROC attempts to argue that the 2008 document should be read as directed internally—to believing Russian Orthodox laity and clergy—and hence has a less political direction or purpose to it despite its clear posture of distancing the ROC's teaching from the baneful influences of both the secular, and a non-Orthodox Christian West. *Stefan Tobler's* essay picks up this problematic dimension of the ROC document from the Evangelical Lutheran perspective, and while finding some points of convergence between the ROC statement and Lutheran views of human rights, can only hope that a defense of pluralism and freedom of opinion defended by Christians in the West for some time will not be impossible to reconcile with the demands made by the ROC. That Church's notions of human rights now appear focused on those rights that can be tolerated in a state the Orthodox would find acceptable, rights that reflect the values of the majority of the populace. That position again inevitably raises the specter of the Russian Orthodox Patriarchate's apparent inability to see itself as called—at least in part—to be a voice of prophetic witness in the Russian State that includes the obligation to criticize “majority” views when these directly contravene the rights to liberty of conscience among the non-Orthodox. The stark difference between the *Universal Declaration of Human Rights* endorsement of individual autonomy and the consequent defense of pluralist societies and the attitudes and judgments evident in the 2008 ROC document receive precise and uncompromising analysis in *Regula Zwahlen's* contribution. The odd dissonance created by the ROC's apparent endorsement of freedom of religion and conscience in order to promote its influence in the Council of Europe when seen in the increasingly repressive posture taken within Russia against non-Orthodox groups provides *Katja Richters* with her perceptive analysis of this phenomenon, one taken up in detail in Stoeckl's 2014 monograph. *Alfons Brining* offers a different and useful historical context for understanding the evolution of human rights approaches in Russia. He analyzes two different generations of Orthodox priests beginning with the “dissident priests” of the late Soviet era and the younger priests who came of age as the Soviet Union collapsed and who protested the restrictions placed on non-Orthodox religions and the preferential treatment afforded to the Orthodox Church. That approach cost Father Veniamin Novik his teaching position and marginalized his efforts to draw upon the legacy of Vladimir Solovjev and Nikolaj Berdjaev to argue that Russia has at its disposal a neglected tradition that would tie freedom and equality together as integral aspects of a genuinely Christian understanding of what it means to be human (114ff).

As the editors point out, the legal-political nature of discussions of human rights have flowed naturally from the 1948 United Nations Declaration as well as from the 1950 European Convention (19). But the Orthodox churches struggle to weave a positive engagement with those developments into their own “narrative” of grappling with difficult questions of pluralism, secular values and conflicting cultures. Despite the western European origin of the modern engagement

with human rights, such challenges presented in a world linked by international communications networks and individual capacities for reporting and sharing of information are now functionally global, and not specifically western European.

The contributors who chose to highlight both Catholic and Evangelical Protestant struggles to come to terms with human rights offer useful contrasts with how the Orthodox (at least the Russian and Romanian examples treated here) have to date reacted to the challenge. Both *Ingeborg Gabriel's* assessment of how Catholicism since Vatican II has come to affirm human rights, as well as *Lukasz Fajfer's* analysis of the Church's role in Poland suggest both the partial success of Catholicism in coming to affirm the importance of human rights, but ironically as well, the declining influence of Catholicism even in nation states where its influence was once unquestioned. *Hans Ulrich's* analysis from the Protestant perspective understandably draws on the lessons from National Socialist Germany's past, and invokes the importance of the 1934 Barmen Declaration to reaffirm that no notion of law or “rights” advanced by a particular people or state can be given equal status with the law of God. For Ulrich, the protection of the worth of the person lies in a concrete engagement with an “ethics of legal praxis”—in other words, seeing how institutions, laws, declarations do or do not measure up to a standard of *iustitia civilis* (186) created by a “Christian ethos”. That ethos demands that all claims of power or law-giving be subjected to a higher standard of accountability that points to the “right of the neighbor” and is grounded in Christian worship. Such worship acknowledges the personal encounter with God who affirms that humans are not “merely” human but “citizens with the saints and members of the household of God” (Eph. 2,19f).

That same insistence upon the importance of the “political” as the unavoidable theater in which to see what practical value the term “human rights” can demonstrate characterizes *Evert van der Zweerde's* intriguing contribution. Because human rights are always open to abuse and are fragile, van der Zweerde reprises in part his attempt in a previous essay to encourage a new understanding of the 1948 United Nations document that would now read “The Human Declaration of Universal Rights.” By making this suggestion, he intends to highlight the importance of sharpening a critical investigation of the relationship between human rights language as it has developed since 1948 and especially its relationship to religion. Van der Zweerde concludes that an apparently unbridgeable gulf separates the Orthodox understanding of human dignity from that of the West (199) by pointing (as does Hovorun's explication—cf. above) that the “image and likeness” in which humans are created remains for the Orthodox an unfinished icon, and hence grounding notions of human rights in “image and likeness” language does not necessarily bridge the different implications drawn by western Christians about that grounding, and what the Orthodox make of it. Those “outside” religion who have now grounded the “givenness” of human rights in a belief in the “sacredness” of “humanity” (205) encapsulates the error the Orthodox have tended to trace back to the secularization of the natural law tradition as it had developed in medieval Catholicism.

If, however, as van der Zweerde wants to argue we all accept that there is no such thing as a “given” human nature (209) then it follows that “no man has a given right to have rights” (210) and only by keeping this in mind can humans remind themselves of how fragile notions of dignity and “rights” are in the real world of the political. Rights remain for him both “empirical” in the form of declarations but also “performative”—and hence, the manner in which the ROC's understanding of human rights is, or is not connected to a “Human Declaration of Universal Rights” depends on what consequences the ROC decides to act upon as a result of its very human “declaring.”

If any small criticism can be offered regarding the value of this insightful collection of essays it must be, from the perspective of a non-European, that in order to assess “Orthodox” views of human rights, Greek, Arabic, Bulgarian, Georgian, Ukrainian, and Serbian voices surely will have to be identified for any further elaboration of the discussion of “Orthodox” views of human rights in Europe. Despite attempts on the part of some Russian, Greek, Georgian, or Bulgarian Orthodox to distance themselves from the identification with Europe and “the West,” those voices do not speak for all—perhaps not even for most—Orthodox Christians. A more aggressively “pluralistic” approach to a new round of discussions about human rights and the particular approaches of the Orthodox to Christianity in Europe would appear to be a necessary next step.

University Park, PA

Anthony G. Roeber

Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja: Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche. – Paderborn: Schöningh 2015. 324 S. (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, 2), pb. € 36,90 ISBN: 978-3-506-77405-7

Das Buch ist Ergebnis ausgreifender Studien, die die Vf. im Rahmen eines Forschungsprojekts zum Gewaltverzicht religiöser Traditionen an der Univ. Münster durchführten. Seine Leitfrage: Wie kam die Kirche dazu, die Religionsfreiheit zu ihrer eigenen Sache zu machen und damit einen Paradigmenwechsel in ihrem Selbstverständnis einzulei-

ten? Wie war es ihr möglich, sich an die gesellschaftlichen Realitäten der Moderne anzupassen?

Das Konzilsdokument *Dignitatis humanae* hat eine lange Vorgeschichte. Deren Rekonstruktion ist das Anliegen der Vf. Diese verlangt eine Methodik, die bewusst verschiedene Erkenntnisperspektiven einnimmt; hinter dem Wort „Katholizismus“ verbirgt sich ein differenzierter spannungsreicher Sinnzusammenhang.

Die theologisch-anthropologische Aussage des auf dem Konzil heftig diskutierten, 1965 proklamierten Textes lautet: Wenn jeder Mensch seinen Glauben an Gott selbst zu verantworten hat, dann ist die garantierte Religionsfreiheit dazu die Bedingung. Ihre Anerkennung impliziert deshalb auch die des liberalen Verfassungsstaates. Das war brisant – die Kirche hatte im 19. bis in die Mitte des 20. Jh.s die säkulare Fassung der Menschenrechte und den politischen Liberalismus vehement abgelehnt. Damit hatte sie sich ins Abseits laviert.

Der moderne weltanschaulich neutrale Staat ist der Garant für die Koexistenz einer Vielfalt von religiösen Weltanschauungen, Denominationen und individuellen Sinnkonzepten. Darüber besteht heute ein breiter Konsens. Von diesem bürgerlichen Staatsverständnis war die Kirche weit entfernt. Sie hatte sich technisch durch den Aufbau einer schlagkräftigen Großorganisation mit der veränderten Zeitlage arrangiert, ideologisch dagegen scharf abgegrenzt. Nur dort insistierte sie auf der Freiheit religiösen Bekenntns von staatlicher Bevormundung, wo sie eine gesellschaftliche Minderheit präsentierte, lehnte religiöse Toleranz aber ab, wo sie sich als dominierende Macht behauptete. Die Argumentation erfolgte aus auf Eigennutz bedachten strategischen Erwägungen. Als essentielles Menschenrecht wird die Religionsfreiheit erst in der Enzyklika *Pacem in terris* begriffen.

Wie wurde ihre Anerkennung durch das Konzil in der nachkonziliaren theologischen Diskussion beurteilt? Konservativ argumentierte etwa A. F. Utz: Die Konzilerklärung gilt ihm noch als bloße Entfaltung des *depositum fidei*. Die in den kirchlichen Dokumenten genannten Menschenrechte hätten mit der rationalistischen Naturrechtstheorie, aus deren Tradition die Menschenrechtserklärung der UN herkömmt, nichts zu tun – eine These, die völlig verdrängt, dass in *Dignitatis humanae* ausdrücklich Bezug auf die politische Philosophie der Moderne genommen wird.

Walter Kasper dagegen suchte zu vermitteln; neben einer Säkularisierung, die als illegitim zu gelten habe, sei auch eine christlich legitime Säkularisierung auszumachen, die mit der kirchlichen Würdigung der Autonomie des Menschen sehr wohl übereinkomme.

Dass die kirchliche Akzeptanz der modernen Menschenrechte v. a. eine kollektive Lerngeschichte ist, die als das Gesamt der kirchlichen Lebens und seine Individualisierungen durchdringender Prozess darzustellen ist, ist der Ansatz Rudolf Uertz'. Seine historisch-soziologischen Arbeiten verweisen auf die Erfahrungen, die während des 19. Jh.s die organisierte kirchliche Basis mit den modernen demokratischen Parteien machte. Die Nötigung, sich vom Zeitgeist zu distanzieren, führte zugleich zu einem Verständnis der Anliegen der „Gegner“ und damit zu einem Mentalitätswandel – katholische Laienbewegungen wie Arbeitervereine, Gewerkschaftsbewegungen, Parteien und Verbände werden demokratiefreundlich. In dieser Perspektive zeigt Kirche von unten die Fähigkeit, mit den säkularen gesellschaftlichen Mächten Kommunikationen herzustellen und mit ihnen Schritt zu halten.

Die neuscholastisch geprägten Päpste indessen waren zu einer Annäherung an moderne gesellschaftliche Positionen nicht bereit. Individualismus und Pluralismus waren für die katholische Gesellschaftslehre nicht akzeptabel. Zwischen dieser kompromisslosen Haltung und den Anforderungen der politischen Realität suchte im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik die Zentrumsparterie zu vermitteln. Nach 1945 orientierten sich die frühen Programme der CDU an christlichen Grundnormen, deren Geltungsanspruch weit über die engen Grenzen der kirchlichen Institution hinausgriffen. Spannungen zwischen einer selbstgefälligen Amtskirche und dem politischen Katholizismus blieben nicht aus.

Das Vatikanum II wäre demnach Resultat einer langen, von Laien durchexperimentierten Erfahrungsgeschichte. Die „kopernikanische Wende“ (E.-W. Böckenförde) fällt nicht vom Himmel. Zudem wird in den Jahren vor dem Konzil der Modernisierungsdruck von außen derart massiv, dass eine konfrontative Haltung nicht mehr durchzuhalten war. Nicht nur werden die zum Schutz der Menschenrechte erforderlichen völkerrechtlichen Instrumente und internationalen Institutionen geschaffen. Auch der Kalte Krieg und der Kampf um die rechte Weltanschauung zwingen zur Stellungnahme. Der Liberalismus in seiner amerikanischen, religionsfreundlichen Version gewann durch die Fürsprache der US-Bischöfe an Sympathien. Die Leitworte Demo-

kratie, Pluralismus und Religionsfreiheit boten eine klare Alternative zum Kommunismus.

Der Band zeigt eindrucksvoll die umfassende Gelehrsamkeit der Vf. und ihre nicht nachlassende Entdeckerfreude. Die Fülle der angesprochenen Aspekte ist für den Leser zunächst überwältigend. Es geht eben nicht um eine separierte, monochrome und einlinige Kirchen- oder Dogmengeschichte, sondern um ein Verständnis des Zusammenhangs des kirchlichen Systems und seiner säkularen Umwelten unter dem Leitthema der Menschenrechte, zugespitzt auf das Recht der Religionsfreiheit: Wie kann Kirche sich, ohne an Substanz zu verlieren, kritisch affirmativ auf die Gegebenheiten der Moderne einlassen? Die Forschungsergebnisse zeigen, dass Kirche nicht mit der neuscholastischen modernitätsfeindlichen Doktrin gleichzusetzen ist, sondern dass ihr auf theoretischer wie praktischer Ebene eine Fülle von Traditionen eignet, die auf ihre Weise die Herausforderungen der Moderne wahrgenommen und je nach ihren Möglichkeiten bewältigt haben. Das Aggregat der Konzils hat die Kraft dieser Traditionen hinter sich. Der Vermittlungsfähigkeit der Kirche entspricht auf der anderen Seite die der modernen Welt, die in den Menschenrechten und den an ihnen orientierten Institutionen die Religionsfeindschaft des Liberalismus und Materialismus überwunden hat, die die politisch-ethischen Vorleistungen des kirchlichen und religiösen Lebens durchaus zu würdigen weiß. Die Analyse der gegenwärtigen – postkonziliaren – Gesellschaft mit ihrem religiösen Pluralismus und dem daraus entstehenden Kommunikations- und Kooperationsbedarf macht klar, wie kontraproduktiv sterile kirchliche Positionen waren und sind.

Der stilistisch klare – in der Gedankenführung gewundene – Text ist wissenschaftlich anspruchsvoll und verlangt eine geduldige Lektüre. Es braucht eben seine Zeit, bis sich in der Vorstellung des Lesers die komplexe Methodik und die durch sie erschlossenen Materien zu einem Gesamtableau fügen, aus dem er das für ihn Wichtige herauszugreifen hat. Die Mühe wird belohnt. Wenn man als Christ von den Menschenrechten redet, kann man das mit guten christlichen Gründen tun. Für die Religionsfreiheit einzutreten – z.B. des Islam – ist keine nur subjektive oder pragmatische Entscheidung, sondern eine selbstverständliche Konsequenz des Glaubens.

Würzburg

Gerhard Droesser

Religionswissenschaft

Koch, Anne: **Religionsökonomie**. Eine Einführung. – Stuttgart: Kohlhammer 2014. 224 S. (Religionswissenschaft heute, 10), pb. € 34,99 ISBN: 978-3-17-026234-8

Der vorliegende Band bietet erstmalig für den deutschen Sprachraum einen umfassenden und kenntnisreichen Überblick über die noch relativ junge Disziplin der Religionsökonomie. Diese versteht sich, entgegen einem häufigen Missverständnis, als eine kulturwissenschaftliche, nicht als eine ökonomische Disziplin. Religionsökonomie meint daher nicht eine ökonomische Theorie der Religion. Religionen sind eine Form von Kommunikation mit Transzendenz, als solche stellen sie kein Handels- oder Tauschgut dar, das sich in Verwertungszusammenhänge einspeisen ließe. Wohl aber lässt sich untersuchen, wie religiöse Akteure (Individuen, Institutionen, Gemeinden) sich am Markt und seinen Gesetzen verhalten. Daher rührt ideengeschichtlich ihre Nähe zur Verhaltensökonomie.

Anne Koch folgt einem betont diskursanalytischen und modelltheoretischen Zugang und entwickelt ihre Religionsökonomie explizit als eine „Teilperspektive der Religionswissenschaft“ (14), freilich in konsequent interdisziplinärer Ausrichtung, weil sich diese, bedingt durch die Komplexität ihres Gegenstandes, anders gar nicht mehr entwickeln ließe. Primärer Gegenstand ist also „der Diskurs um Religion und Wirtschaft [...] sowie die Anwendung von ökonomischen Modellen auf kulturelle Gegenstände“ (15). Mit dieser doppelten Stoßrichtung ist das große Aufgabengebiet umrissen, dem sich diese Einführung stellt: eine Systematik vorzulegen, die das weite Feld der Religionsökonomie in Bezug auf ihre zentralen Fragestellungen und methodologischen Voraussetzungen vermessen kann.

Nach den einleitenden Bemerkungen, in denen weitere mögliche Zugänge zu einer Religionsökonomie vorgestellt werden, bietet das zweite Kap. (29–59) Einblicke in die Wissenschaftsgeschichte des religionsökonomischen Denkens. K. zeigt, dass die Fragestellung längst vor Adam Smith, mit dem die Geschichte dieser Disziplin meist begonnen wird, aufgegriffen wurde, etwa bei Ibn Khaldun (1332–1406), einem muslimischen Philosophen und Ökonomen, der in seinem monumentalen Werk *Muqaddima* bereits eine Theorie des Wertes und der Kapitalarten verfasst hat. Erläutert werden die Entwicklung im englischsprachigen

Raum und die ersten Versuche im deutschsprachigen Kontext. Das Ergebnis dieser Untersuchung zeigt deutlich: „Bislang sind die Ansichten darüber, was Religionsökonomie sein könne und was dazu gehöre, bei weitem nicht einheitlich.“ (55) Da eine systematische Religionsökonomie „nach wie vor ein Desiderat“ (57) sei, könne man diese entlang dreier Perspektiven oder Modelle entwickeln: 1. Ethnologische und kulturwissenschaftliche Arbeiten; 2. Ökonomische Theorien als Gegenstand der Religionswissenschaft, und 3. Ökonomische Ansätze zur Analyse religiöser Akteure und Verhaltensweisen.

Das umfangreiche dritte Kap. (60–163), das in der eben vorgestellten Reihenfolge das dritte Analysefeld zum Gegenstand hat, stellt verschiedene religionsökonomische Modelle der Gegenwart vor. Ausführlich diskutiert werden die Kapitaltheorie Pierre Bourdieus, Peter L. Bergers Marktmodell und insbes. die in den USA weit verbreiteten Ansätze einer Rational-Choice-Theorie, wie sie beispielweise Rodney Stark und insbes. Lawrence R. Iannaccone vertreten. Diesen Ansätzen steht die Vf.in mit guten Argumenten äußerst kritisch gegenüber (87–95). Darüber hinaus werden noch der verhaltens- und der kulturökonomische Zugang sowie die wichtigsten Elemente einer Institutionentheorie ausführlich diskutiert.

Das vierte Kap. über ökonomische Theorien als Fragestellung der Kulturwissenschaft (164–198) zeigt anhand verschiedener Beispiele, wie sehr der Markt selbst zu einer quasireligiösen – d. h. immer: in gewisser Weise unhinterfragbaren und normativen – Macht geworden ist, zu der es keine Alternative gibt. Die Beschreibung des derzeit weltweit dominierenden kapitalistischen Systems als Neoliberalismus und Marktreligion kommt ja weniger aus dem Bereich der Ökonomie als vielmehr von Kulturkritikern sowie aus den Geistes- und Sozialwissenschaften. Aufschlussreich sind hier insbes. die Ausführungen zur Kommerzialisierung und Kommodifizierung religiöser Güter und Spiritualität, wie die Vf.in etwa am Beispiel des derzeit boomenden Yogas zeigt (174–181). Ein Blick in die Kontexte und Debatten islamischer Ökonomik runden dieses Kap. ab.

K. hat in diesem Buch eine Unmenge an Fragestellungen, Diskursen, Perspektiven und Modellen, auch aus dem angelsächsischen Raum, vorgestellt. Sie eröffnet damit dem deutschsprachigen Publikum Einsichten in hier kaum bekannte Debatten. Es gibt derzeit kein vergleichbares religionswissenschaftliches Werk. Darüber hinaus beeindruckt die Anzahl verarbeiteter Literatur. Hinter diesem primär deskriptiv geprägten Zugang wird die systematische Perspektive allerdings nur in Umrissen sichtbar. Das hängt vielleicht auch mit der etwas schillernden Fragestellung zusammen. In der Einleitung wird das Potential der Religionsökonomie darin gesehen, dass sie „ökonomische Theorien und Wirtschaftsformen einer ideologiekritischen Offenlegung unterzieht. Dieses Unterfangen richtet sich auf historische Wirtschaften wie Kapitalismen und Sozialismen, auf religiöse Ökonomien sowie auf Trends der Ökonomisierung und Konsumorientierung.“ (21) Das ist ein höchst anspruchsvolles Programm, das sehr leicht sein Konto überziehen kann. Der normative Zugang, der hier zum Tragen kommt, bedarf einer expliziten Kriteriologie, die es noch deutlicher auszuweisen und wohl auch erst zu entwickeln gilt. Vielleicht reicht es aber schon, wenn die Religionsökonomie zeigen kann, dass „nicht Geld, Arbeit, Opfer, Einkommen oder Firmen“ Ausgangspunkt der religionsökonomischen Fragestellung sind, sondern „ihre Einbettung in Kultur und Konzepte für Dynamiken innerhalb von Kulturen. Das Konzept Kultur ist dabei nach derzeitigem wissenschaftstheoretischen Verständnis eine transzendente Kategorie: als größter Handlungszusammenhang, in dem gesellschaftliche Herausforderungen gelöst wie geschaffen werden, ist sie der Fluchtpunkt.“ (201) Eine zentrale Aufgabe der Religionsökonomie wird darin liegen, in methodischer Perspektive deutlich zu machen, wie sehr sich die Ökonomie mit ihren Akteuren und Allokationsformen immer auch als Teil eines sozio-kulturellen Normensystems erweist, das mit religiösen Fragestellungen und Überzeugungen in Wechselwirkung steht. Dazu hat dieses Buch einen grundlegenden Beitrag geleistet.

Salzburg

Alois Halbmayer

Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur, hg. v. Lucia Traut / Annette Wilke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 555 S. (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft, 7), geb. € 130,00 ISBN: 978-3-525-54031-2

Der Sammelband *Religion – Imagination – Ästhetik* bietet weit mehr als eine Zusammenstellung unterschiedlicher Zugänge und Beispiele zur Frage nach der Imagination und ihrer Relevanz für Religion. Vielmehr ist die Publikation eigentlich als ein Handbuch gedacht (14).

Dementsprechend programmatisch gestaltet sich die Einführung ins Thema, die den Begriff der „Imagination“ als einen neuen *critical term*, also als metasprachlichen Grundbegriff für die Religionswissenschaft aufbauen will. Imagination sei, so die These, bislang erstaunlich wenig im Rahmen religionswissenschaftlicher Ansätze reflektiert worden – eine Lücke, die der Band zu füllen gedenkt. Dabei schreiben

die Hg.innen der Kategorie der Imagination konstitutive Bedeutung für Religion zu: Ohne die Fähigkeit des Menschen zur Imagination sei Religion nicht möglich (60). Den Begriff selbst definieren sie als menschliche Vorstellungs- und Einbildungskraft, und damit nicht nur als religiöse, sondern auch als religionswissenschaftliche Schlüsselkategorie, die maßgeblich an religiöser Sinnbildung beteiligt sei. In Anlehnung an Immanuel Kants Ausführungen sehen sie Imagination zudem als etwas, das Nichtanwesendes anwesend macht (9). So lasse sich in Erfahrungswelten überwechseln, „die räumliche, zeitliche und körperliche Grenzen überschreiten, aber dennoch zugleich nur über sinnliche, körperliche und materielle Medien soziale Wirksamkeit entfalten und kognitiv-affektive Wahrnehmungsschemata erzeugen“ (9). Von der Beschreibung von Sinneswelten hin zu Sinnsystemen und *vice versa* ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema angelegt, die sich damit klar als religionsästhetische ausweist. Auf die programmatische Grundlegung folgt ein zwar notwendig nur überblicksartig gehaltener, aber doch außerordentlich informativer Blick auf die Geschichte des Begriffes und die Phasen seiner Wandlung. Der programmatischen Ausrichtung des Bandes ist es dann geschuldet, dass es nicht beim Durchgang durch diese Begriffsgeschichte bleibt, sondern gezielt Theorien daraus ausgewählt und im Hinblick auf drei religionsästhetisch relevante Kategorien angewandt werden: die der Wahrnehmung, der Medien und der Semiotik. Sie ziehen sich dann als analytische Kategorien auch durch die Strukturierung der darauf folgenden materialreich gestalteten Unterkap., die sich mit Imaginations-techniken, -räumen, -politiken und -geschichte befassen und dabei auf eine Vielzahl unterschiedlicher Beispiele aus der Religionsgeschichte und der empirischen Religionsforschung zurückgreifen: Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Imaginationstechniken werden dabei unterschiedliche Formen der Körpertechnik, der Wahrnehmungssteuerung und der Medialisierung im Zusammenhang mit Imagination aufgezeigt. Der Block zu den Imaginationsräumen thematisiert demgegenüber die Schaffung sowohl mentaler Räume als auch die Manipulation konkreter Orte und geographischer Räume, um sie mit neuer Bedeutung aufzuladen. Die unter dem Kap. der „Imaginationspolitiken“ versammelten Untersuchungen thematisieren den kommunikativ-strategischen Einsatz von Imaginationstechniken und die Besetzung von Imaginationsräumen zu politischen Zwecken. Der Block zur „Imaginationsgeschichte“ schließlich setzt sich mit der historischen Dynamik von Imagination auseinander. Die zahlreichen Einzelstudien, die – um nur einige zu nennen – von Geistertänzen und Exorzismus in Ostafrika, tantrischen Imaginationstechniken und Glastonbury als spirituellem Zentrum über die Thematisierung von Gebetsräumen, jesuitischer Imagination im Zusammenhang mit katholischer Identitätsbildung bis hin zum Hexen-*imaginaire* und Imaginationen des Nichtwissens reichen, perspektivieren diese dabei stetig auf die Frage nach der Imagination hin. Dazu greifen die Vf./innen – wenn auch unterschiedlich ausführlich und nicht immer gleich sorgfältig – auf unterschiedliche theoretische Ansätze zur Imagination zurück, die sie im jeweiligen Fall für gegenstandsangemessen erachten. Durch diese notwendige Anpassung an die jeweiligen Gegenstände der Beschreibung verliert das eingangs als gemeinsamer Nenner eingeführte Konzept von Imagination dann leider etwas an analytischer Kraft. Dies wird von den Hg.innen jedoch bereits im einführenden Kap. (62) im Interesse einer ersten „Auslotung“ des Themas eingestanden: hier werde kein einheitlicher Imaginationsbegriff vorgegeben.

Insgesamt positioniert sich das Werk im Kontext einer der jüngsten disziplinären Neuorientierungen der Religionswissenschaft: der Religionsästhetik. Diese gilt als einer der sowohl innovativsten als auch theorieproduktivsten Zweige des Faches, das zwar Fragestellungen aus der vielfach kritisierten Religionsphänomenologie aufnimmt, diese jedoch anders als bisher – nämlich *empirisch* bzw. *kulturwissenschaftlich* – zu bearbeiten versucht. Diese Wende gelingt u. a. über die Bezugnahme auf Religion als einem in unterschiedlicher Weise *sinnlich* gegebenen, sich sinnlich vermittelnden, die Sinne prägenden Gegenstand. Der Bereich des sinnvoll wissenschaftlich Beschreibbaren wird damit auf das beschränkt, was Geertz das „selbst gesponnene Bedeutungsweb“ genannt hat und das im hier vorgelegten Ansatz auch und v. a. das Imaginäre umfasst.

Das Werk besticht durch seine außerordentlich gute Strukturierung, seine hilfreichen Zusammenfassungen, v. a. aber durch seine hohe inhaltliche Kohärenz und seinen programmatischen Anspruch, den Begriff der „Imagination“ als einen *critical term* neu für die Forschung aufzubauen. Leider bildet die Betitelung des Bandes *Religion – Imagination – Ästhetik* diesen Selbstanspruch nicht ausreichend eindeutig

ab und suggeriert stattdessen genau jene Ansammlung von Einzeluntersuchungen, über die der Band eigentlich hinauszugehen beansprucht.

Zuletzt bleibt auch eine wichtige Frage nicht ganz eindeutig geklärt: Wie positionieren sich die Hg.innen, und wie positionieren sich die Vf.innen aus wissenschaftlicher Sicht zur Frage nach dem ontologischen Status des *Gegenstandes* von Religion und religiöser Erfahrung und wie ist die Imagination dazu in Bezug zu setzen? Dass der Imaginationsbegriff hier nicht mit Einbildung, Projektion, Wahngebilden oder Illusion gleichgestellt wird, ist deutlich (20). Doch steckt in der mehrmals zitierten Formulierung Immanuel Kants als dem kleinsten gemeinsamen Nenner aller unternommenen Untersuchungen, dass Imagination „das Anwesendmachen des Nichtanwesenden“ sei (62), nicht doch auch eine ontologische Aussage? Wie ist konkret dieses „Nichtanwesende“ zu verstehen – kann es *nur* durch menschliche Imaginationsleistung *hergestellt* werden als etwas, das eben eigentlich *nicht existiert*? Auch wenn die Hg.innen explizit Abstand nehmen von Ansätzen wie dem Feuerbachs, ist dennoch nicht ganz eindeutig, welche Position sie in dieser Frage beziehen – die eines methodologischen *Agnostizismus* oder die eines methodologischen *Atheismus*? Eine etwas ausführlichere Reflexion dieser Frage wäre eine hilfreiche Ergänzung zum Verständnis des theoretischen Ansatzes dieses Bandes gewesen.

Greifswald

Stephanie Gripenotrog

Zinser, Hartmut: Religion und Krieg. – Paderborn: Fink 2015. 200 S., kt € 24,90
ISBN: 978–3–7705–5833–9

Umfassend setzt sich der deutsche Religionswissenschaftler Hartmut Zinser mit dem Verhältnis von Religion und Krieg in seiner gleichnamigen Monographie auseinander. So stellt er die Lehren einiger Religionen (Judentum, Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam) zum Krieg dar, geht der Frage nach, wie diese mit ihrer eigenen Lehre umgegangen sind, und setzt sich schließlich auch mit deren Rechtfertigungsstrategien von Kriegen auseinander.

Ein erster Teil beleuchtet Phänomene wie Religionskriege, heilige Kriege und weitere religiös konnotierte Kriege. In einem zweiten Teil nimmt der Vf. genauere Definitionen von Krieg und Religion vor. Zur präziseren Bestimmung dessen, was Krieg ist, greift er auf Carl von Clausewitz zurück und hebt einerseits dessen Einsicht in die unbegrenzte Gewaltanwendung der kriegerischen Gewalt hervor und betont andererseits, dass es beim Krieg um einen Akt der Gewalt geht, der den Gegner zur Erfüllung des eigenen Willens zwingen will. Unter „Religion“ werden aufbauend auf die Unterscheidung sakral/profan – etwas eigenwillig – „Gestaltungen des kollektiven Geistes“ (57) verstanden. Ein dritter Teil setzt sich mit Heldentum, Ruhm und Herrschaft auseinander. Im vierten Teil bietet der Vf. eine gute Übersicht über die Lehre vom gerechten Krieg in römischer Antike und Christentum. Die Kriegslehren von Hinduismus, Buddhismus und Islam beleuchtet der Vf. im fünften Teil. Der sechste Teil ist den Themen Religion und Bürgerkrieg sowie dem Terrorismus gewidmet und setzt sich in einem Kap. mit Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* auseinander. Der Frage, wie Religionen mit militärischen Niederlagen umgehen, geht der siebte Teil des Buches nach.

Wie schaut aber nun der Zusammenhang von Religion und Krieg aus? Die etwas paradox formulierte Grundthese des Vf.s lautet: „Alle Religionen sind nicht friedfertig, ihnen mußte die Friedensliebe aufgedrängt werden.“ (14) Obwohl diese These den Religionen alle Verantwortung für Krieg und Gewalt in die Schuhe zu schieben scheint, betont der Vf. mehrfach – mit Recht –, dass Religionen nicht allein für die Verursachung von Kriegen verantwortlich sind und dass sie auch Friedenspotentiale in sich tragen (30, 139). Für Z. sind Religionen von einer grundsätzlichen „Doppeldeutigkeit“ geprägt (59f, 185). Wo aber findet er die kriegerischen Potentiale von Religionen? Er schließt an Clausewitz' Einsicht an, dass es im Krieg um das Aufzwingen des eigenen Willens geht und erkennt dadurch in allen „Religionen mit Allgemeingültigkeitsanspruch“ (56) einen gewissen Antrieb zur geistigen Kriegsführung. Eine weitere Kriegsneigung der Religionen zeigt sich in ihrer großen Bedeutung für die Gruppenbildung, die auf eine Unterscheidung von Innen und Außen bzw. von „wir“ und „die anderen“ hinausläuft (67–71, 144). Meistens verkünden Religionen daher den Frieden nach innen, während nach außen Gewalt und Krieg oft rasch legitimiert werden. Verschärft wird das Gewaltpotential der Gruppenbildung nach Z. noch durch den mit den Religionen gegebenen „Absolutheitsanspruch“: „Religionen sind, jedenfalls waren in ihrem Kern nicht kompromißfähig.“ (69) Wo sieht Z. einen Ausweg? Im Gegensatz zu den Religionen nennt er den Handel oder den Markt, die auf ein „Jenseits von Gewalt und Krieg“ (65) verweisen. Über „Äußeres wie Reichtum, der ja teilbar ist, kann man Kompromisse erzielen, über Absolutes ist das wesentlich schwerer oder unmöglich“ (71).

Z.s Grundthese erscheint mir nicht haltbar zu sein. Dazu möchte ich zuerst noch einmal seine zusammenfassende These zitieren: „Über das Absolute sind keine Kompromisse möglich, ohne das Absolute zur Disposition zu stellen. Ohne Zweifel haben viele Religionen auch Positionen entfaltet, wie sie mit anderen religiösen Vorstellungen umgehen können, aber die Religionen enthalten durch ihren eigenen Wahrheits- und Absolutheitsanspruch eine bellizistische Tendenz. Deshalb vertrete ich die Auffassung, daß alle Religionen aus sich selber nicht friedfertig sind und ihnen der Frieden im Zweifelsfall auch aufgezwungen werden muß.“ (186) Hier verfällt der Vf. einem seltsamen Widerspruch, denn wenn den Religionen der Frieden „aufgezwungen“ werden muss, so scheint der Friede grundsätzlich nur kriegsgeschichtlicher Natur zu sein. Das tiefere Problem, das sich hier zeigt, ist schon mit dem Buchtitel gegeben. Wer den Begriff „Religion“ an den Anfang stellt, lenkt schon von der eigentlichen Quelle der Gewalt ab, nämlich von uns Menschen. Immer sollten zuerst die Gewaltpotentiale im menschlichen Zusammenleben allgemein in den Blick genommen werden, bevor andere Gewaltursachen untersucht werden. Natürlich spielen in vielen Identitätskonflikten religiöse Faktoren eine negative Rolle. Das tiefere Problem hat aber zuerst nichts mit Religion zu tun, sondern mit der anthropologischen Tatsache, dass sich Gruppen stärker gegen innere Sündenböcke und äußere Feinde solidarisieren können. Naturwissenschaftler sprechen daher heute vom Phänomen des „parochialen Altruismus“, das natürlich auch die Religionen immer wieder in seinen Bannkreis gezogen hat.

Obwohl Z. seine Überlegungen mittels der Kriegstheorie von Clausewitz stützt, bleibt er hinter dessen tieferen anthropologischen Einsichten zurück, denn gerade von Clausewitz her bietet der Handel keinen Ausweg aus dem Krieg. Clausewitz identifiziert Krieg und Handel und verweist damit auf die mimetischen Rivalitäten, die eine wesentliche Ursache zwischenmenschlicher Gewalt bilden. Der französisch-amerikanische Kulturanthropologe René Girard hat das überzeugend in seinem Clausewitz-Buch *Im Angesicht der Apokalypse* herausgearbeitet. Aus dieser Sicht zeigt sich dann in der Rivalität um begrenzte materielle Güter eine wesentliche Ursache von Gewalt, die gerade durch die Ausrichtung auf die ewigen Güter überwunden werden kann, weil diese nicht den gemeinsamen Genuss oder das Teilen unmöglich machen. Von Augustinus über Thomas von Aquin bis hin zu Max Scheler wurde immer wieder hervorgehoben, dass die religiöse Ausrichtung auf Gott zum Frieden führen kann. Natürlich kann auch diese Ausrichtung pervertiert werden, wenn es wieder um ein bloß irdisches Besitzenwollen der göttlichen Wahrheit geht. Weil Z. Religion ausschließlich als kollektives Phänomen begreift, entgeht ihm das Friedenspotential, das in der Ausrichtung auf die absolute Liebe geschenkt ist. Der amerikanische Religionswissenschaftler William James formulierte in seinem Buch *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* eine These, die der Monographie Z.s entgegensteht: „Die Niedrigkeiten, die gemeinhin der Religion in Rechnung gestellt werden, sind [...] fast alle nicht der Religion im eigentlichen Sinne zuzurechnen, sondern eher dem verdorbenen praktischen Partner der Religion, dem Geist korporativer Herrschaft.“¹

Weitere Schwierigkeiten zeigen sich in Z.s Buch, wenn Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* auf die „innenpolitische Feinderkämpfung“ (140) zurückgeführt wird. Das Gegenteil ist tatsächlich richtig: Schmitt tritt für die Freund-Feind-Unterscheidung zwischen Staaten oder politischen Großräumen ein, um dadurch die Gefahr des Bürgerkriegs einzudämmen. Schmitt steht also ganz in der oben angesprochenen Tradition des parochialen Altruismus.

Natürlich sind zahlreiche Teile dieser Monographie durchaus lesenswert. Besonders empfehlenswert ist der letzte Teil, der zeigt, wie wichtig es für die Friedensfähigkeit von Religionen ist, dass sie militärische Niederlagen theologisch erklären können. Positiv verweist Z. hier auf das Judentum, das solche Niederlagen als Strafe Gottes deutete. Nach Z. fehlt dem sunnitischen Islam eine solche Theologie. Vielleicht stimmt diese These, aber im Blick auf den Islam hätte sich dann zumindest angeboten, auch die schiitische Seite in dieser Frage darzustellen.

Innsbruck

Wolfgang Palaver

¹ William JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur. Übersetzt von E. Herms und C. Stahlhut, Frankfurt: Insel 1997 (Insel Taschenbuch, 1784), 347.

Führding, Steffen: *Jenseits von Religion?* Zur sozio-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft. – Bielefeld: Transcript 2015. 267 S., kt € 34,99 ISBN: 978-3-8376-3138-8

Die Religionswissenschaft (im Folgenden: RW) hat sich in den 1960er-Jahren bewusst von der sog. Religionsphänomenologie gelöst, die Religion (genauer: das Heilige, *le sacré*) als den Gegenstand *sui generis* für ihr Fach exklusiv beanspruchte. Der zu besprechende Band geht noch einen Schritt weiter: „In der vorliegenden Arbeit wird [...] diskutiert, Religion als konstitutiven Gegenstand der Religionswissenschaft aufzugeben und die Disziplin ‚Jenseits von Religion‘ weiterzuführen.“ (12) Der Vf. Steffen Führding stellt (nachdem er schon dessen Einführung übersetzt hat) die sozio-rhetorische Methode Russel McCutcheons u. a. nordamerikanischer Religionswissenschaftler vor und empfiehlt ihr Vorgehen auch für die europäische bzw. deutsche RW. Nur, die Rahmenbedingungen der Disziplin in Nordamerika und in Deutschland sind grundlegend verschieden; ein konstitutives Faktum für die hier vorgestellte Position (89f reicht nicht): die amerikanischen *religious studies* und ihr Gegenkonzept der (*academic*) *study of religion* (die der deutschen RW am ehesten entspricht). In Chicago arbeiteten die beiden Kontrahenten: Mircea Eliade (1907–1986, der Religionsphänomenologe und Kunder einer neuen postsäkular-esoterischen Religion, genannt *new Humanism*) versus Jonathan Z. Smith (20 Jahre jünger), der die Methoden wie kein anderer reflektiert und dessen Position McCutcheon lautstark vertritt. Aber hat nicht Smith das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, als er fragte „There is no data for religion?“. Religion lasse sich empirisch nicht erforschen, weil Religion ein Konstrukt (McCutcheon: „fabrication“) von Wissenschaftlern sei. Gustavo Benavides hat zu Recht protestiert.

Eine Diss. muss sich in ihrem Gegenstand beschränken und gleichzeitig den Rahmen beschreiben, innerhalb dessen der Gegenstand einzuordnen ist. Der Vf. beschreibt umsichtig und gebührend kritisch eine bestimmte Position in der nordamerikanischen Disziplinengeschichte (52–55). McCutcheon bleibt sehr theoretisch und ohne empirische Belege. Für ungleich differenzierter und empirisch-historischer als diesen hält der Rez. die Analyse der Entstehung und Kritik des Konzeptes „Weltreligionen“ von Tomoko Masuzawa (2005). Es erschien gleichzeitig mit einem Aufsatz des Rez.en, der genauso argumentiert, und mit voller Zustimmung dieses außerordentliche Buch gelesen hat. Sie ist der gleichen Gruppe um Smith zuzurechnen (75–79). Deren Probleme sind in der deutschen RW längst wahrgenommen, programmatisch bearbeitet (etwa im *Forum Religionswissenschaft*, im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* [1988–2001], im *Metzler Lexikon Religion* [1999–2002], im *Wörterbuch der Religionen* [2006]; Einführung von KIPPENBERG / VON STUCKRAD [2003]) und in empirischer Forschung umgesetzt. Und das in einer langen Tradition. Der Vf. kennt viel davon (im Unterschied zu McCutcheon) (32–36).

Der dritte Teil der Diss. beschäftigt sich mit der Frage der Säkularisierung des liberalen Staates und der Religionsfreiheit. Das tut der Vf., von McCutcheons Bemerkungen dazu ausgehend, mit einem Referat der Thesen des Juristen Ernst-Wolfgang Böckenförde (1967) und des Politikwissenschaftlers Karsten Fischer 2009. Zu der Frage gibt es viel aktuelle historische Forschung über die politische Kultur in der Frühen Neuzeit, die der Vf. aber nicht kennt. Die interessante These von der „Erfindung von Religion im Entstehungskontext des modernen Staates“ wäre zu belegen! Der Vf. räumt ein, dass er mit Hobbes „keine Deskription, sondern normative Überlegungen“ anführt. Die zentrale Bedeutung von John Milton wurde jedoch nicht entdeckt! Aber auch so exemplarische Verhandlungen wie die Zulassung der Juden, wieder auf der britischen Insel ansässig werden zu dürfen (S. Rauschenbach), sind nicht wahrgenommen. Es fehlt an der Kenntnis empirischer Forschungen. Hinzu kommt, dass der Band nicht sehr sorgfältig redigiert wurde.

Der Vf. ist seit langem im Vorstand der *Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft* – und international noch mehr sein Doktorvater Peter Antes – tätig und kennt intim die laufenden Debatten und Streitfragen. Die institutionellen, juristischen, politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Religionswissenschaft an nordamerikanischen Univ.en (meist ohne theol. Fak.en) und die in Deutschland sind aber so verschieden, dass man sie nicht als gemeinsame Probleme übertragen kann. An einigen Stellen kommt der Vf. der Frage näher, warum ausgerechnet in den USA, deren erster Verfassungszusatz das Verbot einer Staatskirche festlegte, die Religiösen so massiven Einfluss auf Politik und Wissenschaft ausüben können: Besonders das Gerichtsverfahren Abington versus Schempp 1963 verbot konfessionellen Unterricht, legte aber fest, dass Wissen über Religion und ihre Bedeutung für die Kulturentwicklung zur Bildung

gehöre (der sog. *middle path*, 134–137). Neues Material bietet die Studie für die Debatte um den Gottesbezug der Europäischen Verfassung (215–234). So bleibt: eine wichtige, aktuelle Beschreibung der Disziplinengeschichte der RW. „Jenseits der empirisch-historischen Religionen“ ein religiöses Feld (Religion im Singular als hermeneutischer Metabegriff) zu beschreiben, zu dem die Pluralität von Religionen, auch die Geschichte der Religionskritik und die säkularen Einrichtungen gehören, ist der Gegenstand und die Kompetenz der Religionswissenschaft.

Bremen

Christoph Auffarth

Ökumene / Interreligiöser Dialog

Laine, Antti: *Ecumenical Attack Against Racism*. The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 2015. 394 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 68), pb. € 33,00 ISBN: 978-951-9047-76-8

Gesellschaftliche und politische Konflikte ausgehend von Rassismus und Diskriminierung stehen gegenwärtig wieder verstärkt im Fokus öffentlicher Debatten, sei es der Diskurs um Geflüchtete und deren Integration in Europa oder etwa die Auseinandersetzung über Ursache, Sinn und Zweck von Polizeigewalt an Schwarzen in den USA („Black Lives Matter“). Auch viele Konflikte und Kriege des 20. Jh.s gründeten in Motiven rassistischer Gewalt: Der Nationalsozialismus in Deutschland, die fortwährende Diskriminierung Schwarzer in den USA und das Apartheid-Regime in Südafrika sind nur einige, sehr unterschiedliche Beispiele aus der gewaltvollen Geschichte des letzten Jh.s. Der finnische Historiker Antti Laine hat mit seiner hier zu besprechenden 2014 abgeschlossenen Diss. eine Monographie vorgelegt, die sich mit der Rassismusproblematik aus Sicht der christlichen Kirchen in den 1960er- und 1970er-Jahren befasst. Im Zentrum der Arbeit steht das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), seine Entstehung, Entwicklung und Schwerpunktsetzung sowie die mit dem Programm verbundenen Konflikte unterschiedlicher theologischer und politischer Strömungen. In der nunmehr fast siebzehnjährigen Geschichte des ÖRK markiert das Antirassismus-Programm sicherlich einen Höhepunkt, sowohl hinsichtlich der Außenwahrnehmung und des politischen Agierens des ÖRK als auch in Bezug auf die Kontroversen zwischen den und innerhalb der Kirchen, weshalb die historische Aufarbeitung des Programms eine wichtige Forschungslücke schließt. Die Arbeit fügt sich in eine Reihe neuerer Veröffentlichungen innerhalb der kirchlichen Zeitgeschichte ein, welche sowohl die 1960er- und 1970er-Jahre und die Entwicklungen innerhalb der ökumenischen Bewegung¹ als auch im Konkreten das Antirassismus-Programm² erforscht haben. Mit großer Sorgfalt zeichnet L. in sieben Kap.n die Geschichte des Antirassismus-Programms nach, indem er Archivalien aus dem ÖRK in Genf sowie Protokolle und Berichtbände analysiert und auswertet. Außerdem stellt er als lokale Fallbeispiele die Reaktionen der Kirchen(-leitungen) in Großbritannien und Finnland auf das Genfer Programm dar, wie sie in den jeweiligen Kirchenzeitschriften *Church Times* (GB) und *Kotimaa* (FIN) zum Ausdruck kamen. Trotz der zu wenig begründeten und daher nicht ganz nachvollziehbaren Beschränkung auf Großbritannien und Finnland (22) gelingt L. ein guter Gesamtüberblick über das Antirassismus-Programm. Seine dezidiert historische Perspektive (18f) ist dafür von großem Vorteil und schlägt sich in der Gliederung der Arbeit nieder, die chronologisch die Entwicklung des Programms von 1968 bis 1974 nachvollzieht. Die der Arbeit zugrunde liegende These, dass die Einrichtung des Antirassismus-Programms ein „turning point“ (16) in der Geschichte des ÖRK darstellte, ist zwar hinsichtlich ihres Aussagegehaltes relativ bescheiden, wird aber durch vier Schwerpunktsetzungen plausibilisiert: erstens die Entwicklung des Programms, zweitens die mit dem Programm verbundenen Akteure, drittens die Ziele, Methoden und theologischen Grundlegungen des Programms und schließlich dessen Rezeption (16f).

¹ *Globalisierung der Kirchen*. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren, hg. v. Katharina KUNTER / Annegreth SCHILLING, Göttingen 2014 (*Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte*, 58); *Die Politisierung des Protestantismus*. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, hg. v. Klaus FITSCHEN, Göttingen 2011.

² Sebastian TRIPP: *Fromm und politisch*. Christliche Anti-Apartheid-Gruppen und die Transformation des westdeutschen Protestantismus 1970–1990, Göttingen 2015; Erica MEIJERS: *Blanke broeders – zwarte vreemde*. De Nederlands Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de apartheid in Zuid-Afrika 1948–1972, Hilversum 2008.

Durch die ausschließlich historisch-chronologische Herangehensweise an den Forschungsgegenstand gelingt dem Vf. ein klar strukturierter Überblick über das Antirassismus-Programm, allerdings vermisst man mancherorts systematische Verknüpfungen zwischen den angesprochenen Inhalten. Die herausragenden Themen, die im Verlauf der Studie erörtert werden, sind u. a. die entscheidende Rolle des zweiten und oftmals vergessenen Generalsekretärs des ÖRK, Eugene Carson Blake, bei der Einsetzung und Durchführung des Programms sowie des Moderators des Zentralausschusses, M. M. Thomas, der Sonderfonds zur finanziellen Unterstützung antirassistischer Bewegungen, die Debatte um Gewalt, Gewaltfreiheit und soziale Gerechtigkeit sowie der historisch oft vorgetragene Vorwurf der einseitigen Linkspolitisierung des ÖRK vor dem Hintergrund des Kalten Krieges.

Nach dem einleitenden Kap. zum Forschungsgegenstand und zur Methodologie (15–36) stellt L. in Kap. II die Vorläufer des Antirassismus-Programms im Kontext der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala dar. Die Ermordung Martin Luther Kings im April 1968 sowie die von Eduardo Mondlane, dem Begründer der mosambikanischen Befreiungsfront FRELIMO, im Februar 1969 beeinflussten L. zufolge die Entstehung des Antirassismus-Programms im ÖRK entscheidend (43–45, 81). Besondere Bedeutung kam auch der in Kap. III vorgestellten Gründungskonferenz des Programms in Notting Hill 1969 zu, wo eine Gruppe von Black-Power-Aktivist*innen die wortverliebten Ökumeniker zu dezidiertem Handeln aufriefen: „[T]he time for dialogue was over: instead, it was time for action.“ (103) Kap. IV zeichnet dann die Kontroversen um die Einsetzung des Sonderfonds nach, der durch den Exekutivausschuss des ÖRK in Arnoldshain 1970 beschlossen wurde. Im weiteren Verlauf des Programms gingen die Debatten eher zurück, wie Kap. V veranschaulicht. Das Antirassismus-Programm war somit „no longer source of controversy“, sondern legitimierte vielmehr die Arbeit und die Existenz des ÖRK (236f.). Allerdings verlagerten sich die Kontroversen, wie L. überzeugend in Kap. VI darstellt: Der ökonomische Boykott und der Aufruf zu wirtschaftlichen Sanktionen in Südafrika (256–272), die Auseinandersetzung um Gewalt und Gewaltfreiheit (292–299) sowie die Kontroverse, ob der ÖRK mit seinem antirassistischen Engagement einseitig agiere und die Menschenrechtsverletzungen in Osteuropa bewusst übergehe (299–314), sind Themen, die eng mit dem Antirassismus-Programm verbunden waren. Zum größten Erfolg zählt gewiss, wie im abschließenden Kap. VII dargestellt, dass der Zentralausschuss 1974 – trotz vieler Querelen – eine Fortführung des Antirassismus-Programms beschloss und damit einmal mehr zeigte, wie sehr das Programm in den Mitgliedskirchen angekommen war.

Von großer Bedeutung für die zeitgeschichtliche Forschung ist die Erkenntnis, dass das Antirassismus-Programm den Beginn einer „more explicit humanitarian identity“ (7) des ÖRK darstellte. L. kommt zu dem Schluss, dass der ÖRK durch den Aufruf zum ökonomischen Boykott in Südafrika eine der ersten Nichtregierungsorganisationen gewesen ist, die eine ethische Investmentstrategie verfolgte und selbst umsetzte (269). Ebenso gewichtig ist die Einordnung des Antirassismus-Programms als „educational tool for raising awareness“ (7) im Anschluss an das Bildungskonzept Paulo Freires (145, 201, 240 et passim), der zwischen 1970 und 1980 selbst im ÖRK als Sonderberater tätig war.

Kritisch festgehalten werden muss hingegen die für den Untersuchungsgegenstand eindeutige zu knapp gehaltene Definition von „Rassismus“ im Einleitungsteil und die Vermengung unterschiedlicher Ebenen rassistischer Gewalt (national socialist racism, anti-Semitism, racial segregation, discrimination, other forms of racism, alle 24). Wünschenswert wäre hier eine deutlich umfassendere Auseinandersetzung mit dem Begriff „Rasse/Rassismus“ und seiner Geschichte sowie dessen kontextuelle Einbettung gewesen, in die dann auch eine Kritik an der Verwendung des Begriffs innerhalb der ökumenischen Bewegung seinen Platz hätte finden können. Die Studie hätte darüber hinaus an Präzision gewonnen, wenn sie mehr direkte Zitate sowie klarere Zusammenfassungen der Ergebnisse und Kontroversen am Ende der jeweiligen Kap. integriert hätte, durch welche die detailliert erarbeitete Studie für mit dem ÖRK weniger vertraute Leser zugleich etwas zugänglicher geworden wäre.

Ungeachtet dieser eher methodischen Einwände bietet L.s Monographie erstmals einen fundierten historischen Überblick über das Antirassismus-Programm aus Perspektive des ÖRK – wenngleich mit nicht ganz überzeugenden Seitenblicken auf Großbritannien und Finnland. Die sich aus dieser Studie ergebenden offenen Fragen – etwa, wie das Programm in Lateinamerika und Asien angenommen und durchgeführt wurde, oder auch, ob und inwieweit sich das Programm in den jeweils geförderten Regionen konkret ausgewirkt hat – bedürfen noch einer Vielzahl weiterer Forschungsarbeiten, die in L.s Werk eine gute Ausgangsbasis finden dürften.

Frankfurt a. M.

Annegreth Schilling

Papst und Ökumene – ein Widerspruch!? Ökumenische Perspektiven des Papstamtes, hg. v. Philipp Thull. – Paderborn/Leipzig: Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2015. 180 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–89710–637–6/978–3–374–04153–4

Der überraschende Rücktritt Papst Benedikts XVI. 2013 sowie Persönlichkeit und Auftreten von Papst Franziskus haben die innerkatholische und ökumenische Debatte um das Papsttum, die Johannes Paul II. 1995 durch die bekannten Aussagen seiner Enzyklika *Ut unum sint* wesentlich angestoßen hatte, wieder lebendig werden lassen. Dafür ist der vorliegende Band ein deutliches Zeichen. Abgesehen von der einleitenden Würdigung Benedikts XVI. durch den Bischof der kopfisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, Anba Damian (10–12), die im Kontext des Bandes sowohl inhaltlich wie stilistisch wie ein Fremdkörper wirkt, bieten die anderen Beiträge zum einen aus der Sicht verschiedener Konfessionen (orthodox, evangelisch, altkatholisch und anglikanisch), zum anderen aus der Perspektive verschiedener Disziplinen der (katholischen) Theologie (Exegese, Kirchengeschichte, Kirchenrecht und der mehrfach vertretenen Dogmatik) einen Blick auf das Papstamt und seine sowohl innerkatholischen wie untrennbar damit verbundenen ökumenischen Herausforderungen für die Zukunft. Dabei machen gerade die Beiträge aus evangelischer und orthodoxer Sicht (Ute Mennecke [93–103] bzw. Ioan-Vasile Leb [70–80]) deutlich, wie groß die Unterschiede trotz aller im ökumenischen Dialog erreichten Ergebnisse, die in beiden Beiträgen leider nur kurz angesprochen werden, zwischen den Kirchen tatsächlich sind. Der (durchaus kritische) altkatholische Beitrag Günter Eßers (104–111) und v. a. der Beitrag aus anglikanischer Sicht Stephen Plattens (81–92) gehen demgegenüber ausführlich auf die aktuelle ökumenische Diskussion über das Papstamt aus der Sicht ihrer Kirchen ein.

Wie nahezu alle Beiträge deutlich machen, hängt der Verlauf der Diskussion über das Papstamt auch davon ab, wie die jeweiligen Amtsinhaber dieses Amt ausüben. Aber dadurch allein können selbstverständlich die bekannten dogmatischen und kirchenrechtlichen Probleme bzw. derzeitigen Aporien (vgl. dazu v. a. die Beiträge Wilhelm Rees' [37–57] aus kirchenrechtlicher und Johanna Rahners aus dogmatischer Sicht [58–69]) nicht gelöst bzw. überwunden werden. Forderungen nach mehr Kollegialität, Subsidiarität und einer Selbstbeschränkung des Jurisdiktionsprimats, wie sie etwa der Hg. in seinem mit einem bezeichnenden Zitat Karl Rahners überschriebenen Beitrag erhebt („... wir dürfen träumen und hoffen“. Anstöße zur Reform der Primatsausübung“ [112–122]), werden sicherlich viel Zustimmung finden, müssen aber gerade darum sowohl dogmatisch wie rechtlich noch weiter bedacht werden. An diesem Punkt liegt wohl die größte Herausforderung nicht nur der innerkatholischen, sondern auch der ökumenischen Diskussion über das Papstamt.

Auch aus diesem Grund nimmt man gerade die ehrlichen und selbstkritischen Beiträge aus katholischer Sicht dankbar zur Kenntnis. Denn wie die gegenwärtige innerkatholische Diskussion um die Fragen von Ehe und Familie, auf die der Band nicht eingehen konnte, zeigt, kann auch ein solches Amt der Einheit, so wesentlich es aus katholischer Sicht für die Kirche ist, seine Aufgabe nur dann wirklich ausüben, wenn es grundsätzlich von der Gesamtheit der Kirche mitgetragen wird. Es würde darum weiterhelfen, wenn auch in den Beiträgen aus nichtkatholischer Sicht Ideal und Wirklichkeit der jeweiligen kirchlichen Verfassung deutlicher unterschieden würden, um so der Debatte um das Papstamt eine realistischere Grundlage zu geben. Das hierbei auch nichttheologische Faktoren mit bedacht werden sollten, wird schließlich an den beiden letzten Beiträgen von Dirk Ansorge („Befähigung und Gnade. Überlegungen zum katholischen Amtsverständnis im Ausgang von Max Weber“ [142–168]) und Gert Pickel („Ein moderner Papst? Soziologische Anforderungsprofile eines Papstes in der Neuzeit“ [169–178]) deutlich.

Die Suche nach einer ökumenisch tragfähigen Gestalt des Papstamtes ist, wie Johannes Paul II. zu Recht gesagt hat, „eine ungeheure Aufgabe“ (*Ut unum sint*, 96), die die Kirchen nur gemeinsam angehen können. Wie groß diese Aufgabe tatsächlich ist, wird an diesem Band deutlich – allein darum seien ihm viele aufmerksame Leserinnen und Leser gewünscht.

Paderborn

Burkhard Neumann

Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: **Basiswissen Judentum**. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt. – Freiburg: Herder 2015, 685 S., geb. € 40,00 ISBN: 978-3-451-32393-5

In den vergangenen Jahren sind zahlreiche Überblicksdarstellungen und Nachschlagewerke zum Judentum erschienen. Ergänzt werden sie durch Webseiten, die von Studierenden häufig als erste Informationsquelle genutzt werden, ohne einordnen zu können, welcher Richtung oder Tradition die Vf. der Beiträge zuzuordnen sind. Andreas Nachama ist liberaler Rabbiner, Publizist und gegenwärtig jüdischer Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Rabbiner Walter Homolka ist Rektor des Abraham Geiger Kollegs und Direktor der School of Jewish Theology an der Univ. Potsdam und des Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerkes. Hartmut Bomhoff ist sein wissenschaftlicher Mitarbeiter. Insofern bietet der hier zu besprechende Band einen Vorzug, den Webseiten meist nicht haben – er lässt sich zuordnen, ist sorgfältig redigiert, und seine Vf. sind anerkannte Kapazitäten. Von einem Vf. des vorliegenden Bandes, Walter Homolka, stammt die erst vor Kurzem in einer gründlichen Überarbeitung neu herausgegebene Einführung *Das Judentum hat viele Gesichter* (1999; 2006; 2014), die manche thematische Überschneidung bietet, allerdings anders ausgerichtet und viel knapper gefasst ist. Der hier vorzustellende Band ist eine willkommene Gesamtdarstellung des Judentums aus der Sicht des progressiven Judentums. Aus der langen Reihe vergleichbarer Einführungen in das Judentum sticht er insofern hervor, weil er aus einer engagierten Innenansicht auch aktuelle Themen aus einer bundesrepublikanischen Perspektive anspricht und hierbei auch unterschiedliche Auffassungen in den verschiedenen Richtungen des gegenwärtigen Judentums erwähnt. Den Standpunkten der Vf. entsprechend liegt ein deutlicher Schwerpunkt auf den Sichtweisen des liberalen Judentums. Der Band richtet sich jedoch nicht nur an eine jüdische Leserschaft, sondern auch an interessierte Nichtjuden. In einem eigenen Kap. wird daher zusätzlich dem Gespräch mit dem Christentum und den anderen Religionen, v. a. mit dem Islam, bis hin zu aktuellsten Entwicklungen (*House of One* in Berlin) viel Platz eingeräumt.

Der Band gliedert sich in fünf Kap. und widmet sich in drei Abschnitten zunächst den grundlegenden Fragen jüdischer Identität: Wer ist Jude und welche geschichtlichen Wurzeln hat das Judentum? Des Weiteren werden Fragen wie jüdische Identität in der säkularen Gesellschaft und Diaspora, die als freiwilliges Exil gedeutet wird, und die „erstaunliche Diversität von Orientierungen“ thematisiert. Den zweiten Hauptteil des Buches bildet eine Einführung in das jüdische Leben, beginnend mit dem Gebet, dem Schabbat und den Feiertagen, der Synagoge (samt einem Abschnitt über Synagogenneubauten in Nachkriegsdeutschland [223f]), der synagogalen Musik, den Bundeszeichen der Beschneidung (samt Stellungnahme zur vergangenen Beschneidungsdebatte [303]) und der Bar Mizwa bis hin zu Trauerbräuchen und Beerdigung. Das dritte Kap. erläutert die Rolle der Gebote, v. a. die der jüdischen Ethik, die im Reformjudentum von besonderer identitätsstiftender Bedeutung ist. Als Beispiele werden die Bereiche Speisevorschriften, Kleidungsregeln und Sexualität behandelt. Das vierte Kap. nimmt die wichtigsten Ereignisse der jüdischen Geschichte in den Blick, wobei sich der erste Abschnitt mit dem verheißenen Land Erez Jisrael und seiner Bedeutung für das Judentum befasst. Weitere Abschnitte gehen auf die Zentren der Diaspora ein, die sog. Schum-Gemeinden, das Ghetto in Italien und die Mellahs in Nordafrika. Aufschlussreich ist die Zusammenfassung des grundlegenden Themas „Messianismus“, das bekanntlich im liberalen Judentum eine vergleichsweise randständige Rolle spielt (siehe auch 606–610 zur jüdischen Sicht auf Jesus). Ebenso wird die jüdische Mystik auf wenigen Seiten dargestellt, wobei diesem Abschnitt ein Zitat Baecks vorangestellt ist, das nach Scholems Forschungen eigentlich nicht mehr aufrechtzuerhalten ist (477–493; siehe aber 494). Diese recht knappe Darstellung wirkt sich auch auf die Zusammenfassung der Lehren des Chabad-Chassidismus aus – eine der mittlerweile aktivsten und einflussreichsten Gruppen innerhalb vieler Gemeinden (493f). Informativ sind die Abschnitte über Jiddisch (der Ausdruck stammt aus den USA des 19. Jh.s) und jüdische Sprachgeschichte. Weitere Teile behandeln die rechtlich-politische Emanzipation und die Wissenschaft des Judentums. Ausführlich wird die politische Entwicklung in der Weimarer Republik erläutert bis hin zur Verfolgung im sog. Dritten Reich und dem „Mord an den Juden Europas“ (551–558). In diesem Abschnitt sind u. a. Dokumente aus dem Nachlass E. L. Ehrlichs (546) und aus der Familie Nachama (553) abgebildet. Daran schließt sich ein Kap. über die Reorganisation jüdischen Lebens in Deutschland nach der

Shoa an (559–576), in dem z. B. auch das jüdische Leben in der DDR berücksichtigt wird.

Progressive Auffassungen kommen deutlich in den Abschnitten über die Jenseitsvorstellungen (344ff), die Bedeutung und Möglichkeit sittlichen Handelns (372f), Geschlechterrollen (418–426), Homosexualität (427–434) und „Was heißt liberal?“ (584–588) zum Ausdruck. Am Dialog mit den anderen Religionen orientiert sind die Abschnitte „Redet Wahrheit“ über die Erklärung *Dabbru Emet* aus dem Jahre 2000 (604f), „Der jüdische Jesus“ (606–610) und die Abschnitte „Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Muslimen“ sowie „Die Anfänge der modernen Koranwissenschaft“ (614ff). Gelegentlich sind Äußerungen zu ethischen Positionen des progressiven Judentums auch in informative Exkurse eingeschaltet (z. B. zur „Urteilsbildung in der jüdischen Ethik am Beispiel der Stammzellenforschung“ [379–382]). Häufig finden sich darin Zitate führender Wegbereiter des liberalen Judentums, meist von A. Geiger und L. Baeck oder auch von B. Jacob und Sch. Ben-Chorin, seltener von Frauen, wie z. B. von R. Jonas (422). Ein von E. L. Ehrlich verfasster Exkurs zu Baeck findet sich auf den S. 576–579. Jüngere Stimmen liberaler jüdischer Wissenschaftler, etwa aus den USA (L. A. Hoffmann, J. D. Sarna) oder Israel (D. Marx, Y. Amir), werden in dem Band nicht berücksichtigt.

Bemerkenswert ist ein Abschnitt über „Judaistik im Nachkriegsdeutschland“ (524ff), in dem drei Modelle akademischer jüdischer Studien vorgestellt werden, die außerhalb christlich-theologischer Einrichtungen existieren. Hervorgehoben wird die Einrichtung einer ersten jüdisch-theologischen Fak. an einer deutschen Univ. in Potsdam.

Insgesamt bietet das Buch eine nicht nur für Laien interessante Einführung in viele Aspekte des Judentums aus liberaler, deutscher Sicht. Der abwechslungsreich und informativ gestaltete Band wird ergänzt durch ein Glossar (621–642), Literaturempfehlungen (643–655) und einen nützlichen Serviceteil (657–668), in dem jüdische Dachverbände und Bildungseinrichtungen vorgestellt werden. Das Werk ist der Trägerin des Abraham-Geiger-Preises 2015, Bundeskanzlerin A. Merkel, gewidmet.

Mainz

Andreas Lehnardt

Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. 2 Bände, hg. v. Mathias Rohe / Havva Engin / Mouhanad Khorchide / Ömer Özsoy / Hansjörg Schmid. – Freiburg: Herder 2014. 1289 S., geb. € 48,00 ISBN: 978-3-451-31188-8

Nach dem von der Eugen-Biser-Stiftung herausgegebenen *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam* und dem *Handbuch Christlich-Islamischer Dialog* ist mit dem *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland* ein weiteres Werk erschienen, das sich der aktuellen Frage nach den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Besonderen in Deutschland widmet. Und während sich das *Handbuch Christlich-Islamischer Dialog* mehr theologischen Themen zuwendet und das *Lexikon* ebenfalls wichtige, zum großen Teil theologische Grundbegriffe aus den beiden Religionen unter die Lupe nimmt, ist dieses weitere Werk stärker soziologisch und politisch ausgerichtet. Es geht in ihm vielfach um das Zusammenleben von Christen und Muslimen in der Bundesrepublik, oder genauer: um das Leben der Muslime und die Möglichkeit des Lebens von Muslimen in Deutschland.

Nach einem Geleitwort von *Christian Wulff*, auf dessen Aussage „Der Islam gehört zu Deutschland“ immer wieder auch in den verschiedenen Artikeln gerne zurückgegriffen wird, und einer Einführung von *Heiner Köster* in die Idee dieses Handbuchs werden in mehreren Teilen unterschiedliche Fragestellungen in den Blick genommen.

Ein deskriptiver Teil „A. Religionssoziologische Darstellung der gegenwärtigen Situation in Deutschland mit Perspektiven für die Zukunft“ (19–186) analysiert v. a. die statistischen Zahlen sowohl der Religionszugehörigkeiten im Allgemeinen als auch die besonderen Zahlen von Christen und Muslimen, ihrer verschiedenen Konfessionen und ihrer daraus sich ergebenden Bedeutung für das zivile Leben. Ein Fokus wird dabei auf das Alevitentum (vgl. A. IV., 129–170) und die Ahmadiyya in Deutschland (vgl. A. V., 171–185) gelegt.

Der zweite Teil „B. Christen und Muslime im deutschen Rechtsstaat“ (187–454) untersucht v. a. die z. T. schwierige Frage nach den Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften, ihrem möglichen Status und ihrer rechtlichen Anerkennung und der religionsneutralen Einstellung des Staates. In diesem Teil kommen dabei aber auch heikle Themen wie Scharia und islamisches Recht (vgl. B. IV.a und b, 272–340) und Islamismus (vgl. B. VII., 435–453) zur Sprache. Auch die Überlegungen zum Ort von christlicher und islamischer Theologie (vgl. B. VI.a und b, 392ff und 422ff) an der Univ. werden hier erörtert.

Im dritten Teil „C. Christen und Muslime in der säkularen Gesellschaft“ (455–1008), der sich auf beide Bände erstreckt und den mit Abstand umfangreichsten Teil des Handbuchs ausmacht, werden sehr unterschiedliche Themen angegan-

gen und vertieft. Hier geht es um die Menschenbilder in beiden Religionen; um Werte aus beiden Religionssystemen und ihre mögliche Aufnahme bzw. Korrespondenz zu den Wertesystemen eines Staates; um die Frage nach der öffentlichen Bedeutung (im Besonderen der sozialen Verantwortung) beider Religionen; um die Frage nach der Integration; um die Deutsche Islamkonferenz; um religiöse Erziehung; um das Verhältnis von Islam und Politik und die Schwierigkeit der Repräsentation der muslimischen Gläubigen gegenüber staatlichen Akteuren; um die Staatsangehörigkeit bzw. Einbürgerungsmöglichkeit von Muslimen; um das Thema und die Bedeutung der Familie; um die Präsenz in den Medien und die Nutzung von Medien; und schließlich um die Frage von Christen und Muslimen in der Bundeswehr. Die Fülle der angesprochenen Themen ist beeindruckend. Es ging den Hg.n sicherlich darum, möglichst viele Aspekte des Zusammenlebens zur Sprache zu bringen und alle wesentlichen Punkte zumindest angedacht zu haben.

Der vierte Teil „D. Das Gespräch zwischen Christen und Muslimen“ (1009–1162) beschäftigt sich mit den grundsätzlicheren Fragen, Hemmnissen, Erwartungen und Möglichkeiten eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen, zählt aber auch konkrete Dialoginitiativen auf. Es ist klar, dass dieser Bereich des Dialogs (und damit des konkret gelebten Zusammenlebens) in einem Handbuch wie diesem nicht fehlen darf, doch weist sein ihm hier eingeräumter, im Vergleich zu den anderen Schwerpunkten des vorliegenden Buches eher eingeschränkter Platz doch auf eine Ergänzung hinaus, wie sie das *Handbuch Christlich-Islamischer Dialog* möglich machen kann.

Der letzte Teil schließlich, der konkrete Dialoginitiativen in den Blick nimmt, diese darstellt und auswertet, ist zweigeteilt in „E.I. Der gesamtstaatliche Islamdialog in Deutschland“ (1163–1214) und „E.II. Zivilgesellschaftliche Initiativen des Dialogs“ (1215–1278), wobei auf dem Hintergrund des ganzen Handbuchs und seiner Aufteilung nicht recht klar wird, wieso hieraus zwei Teile gemacht werden mussten. Ein Glossar mit arabischen und türkischen Ausdrücken, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Autorenverzeichnis schließen das umfangreiche Handbuch ab.

Es ist nicht möglich, an diesem Ort auf sämtliche Artikel des Handbuchs einzugehen. Bei der für ein Handbuch eher unüblichen Methode des Durchlesens von vorne bis hinten stellt man jedoch die durchgängig hohe Qualität der verschiedenen Artikel fest. Natürlich gibt es auch eine ganze Menge Wiederholungen und ähnliche Aussagen, da verschiedene Artikel von ihrer Themensetzung sehr stark verwandt sind und einige Autoren auch Grundsätzliches in Erinnerung rufen wollen, bevor sie in das eigentliche Thema einsteigen. Benutzt man das Handbuch jedoch als Nachschlagewerk bei gezielten Fragen, wird das wenig stören. In einem eigenen Maße interessant sind die im Teil B. angegangenen Reflexionen über angestrebte staatliche Religionsneutralität auf der einen Seite und die Möglichkeit von staatlicher Unterstützung von Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite. Was hier überlegt wird, gilt sicherlich nicht nur für die Bundesrepublik, sondern wäre auch für andere Staaten und ihre Politiker eine gute Einladung zum Weiterdenken. Dass die Religionen in einem Staat nicht nur eine private Bedeutung für die einzelnen Bürger haben, sondern auch für das Gesamtgefüge im Staat, wird in diesen Artikeln noch einmal sehr deutlich.

Ein weiterer hervorzuhebender Punkt ist sicherlich auch die Parallelität, die das Handbuch anstrebt. Zu den meisten Themen wird jeweils sowohl eine christliche als auch eine muslimische Perspektive angeboten, wobei in jeder Perspektive der jeweilige konfessionelle Vf. zur Sprache kommen kann. So zeigt sich schon alleine hierdurch, dass ein „Dialog auf Augenhöhe“ angestrebt wird und beide Seiten in ihrem Selbstverständnis sich ausdrücken sollen und können. Ein Ziel des Handbuchs, nicht nur über den Islam zu reden, sondern mit dem Islam ins Gespräch zu kommen, wie es im vierten Teil durchgängig gewünscht wird, wird beispiel- und vorbildhaft verwirklicht.

Überhaupt lässt sich, besonders auch durch die Präsentation und Auswertung der unterschiedlichen Dialoginitiativen, aufzeigen, dass dieser Dialog zwischen Christen und Muslimen in Deutschland in vollem Gange ist und bereits sehr viele wertvolle und wichtige Erfahrungen gesammelt werden konnten. Darüber hinaus zeigt sich auch, dass dieser Dialog in vielen verschiedenen Bereichen (theologisch, kulturell, sozial, im Alltagsleben ...) geführt wird und viele Barrieren in diesem Miteinander bereits weggeschafft werden konnten. Dennoch ist es auffällig, dass sich der deutsche Staat als solcher damit schwer tut, den „richtigen“ Dialogpartner inmitten der muslimischen Bevölkerung zu finden, was natürlich z. T. auch durch die Schwierigkeit der Repräsentanz innerhalb des „Islams“ selbst in Deutschland (und auch in anderen Ländern) bedingt ist. Dass die Muslime in Deutschland angekommen sind und zur Bevölkerung dazugehören, dass sie nicht nur eine Einwanderergemeinschaft sind, die irgendwie integriert werden muss, sondern wirklicher Teil des deutschen Staates, dass ihre Stimme gleichberechtigt neben und mit den Stimmen vieler anderer gehört werden muss, das zeigt dieses Handbuch überzeugend auf; und dies nicht zuletzt auch bedingt durch die Qualität der muslimischen

Vf., die an diesem Werk mitgearbeitet haben und ihre eigene muslimische, aber dennoch immer an den Anliegen des Staates angelehnte (deutsche) Meinung mit Können zum Ausdruck gebracht haben.

In seiner Einführung zum Handbuch schreibt Heiner Köster, dass „das Handbuch [...] insbesondere Entscheider in politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Fragen, Vertreter der Medien, der Wissenschaft, Pädagogen, Repräsentanten der Religionsgemeinschaften, Theologen und Philosophen erreichen [will], aber auch alle anderen an der Thematik interessierten Personen“ (14). Von der Qualität der einzelnen Beiträge, vom systematisch gelungenen Aufbau sowie vom Gesamteindruck des Handbuchs her gesehen, sollte dieses nicht nur ein gesetztes Ziel der Hg. sein, sondern ein in die Tat umgesetztes Desiderat, das viele unnötige und unqualifizierte Darstellungen, Reflexionen und Aussagen im öffentlichen Bereich verhindern und das allgemeine Bewusstsein stärken könnte, dass die Muslime zu Deutschland dazugehören und dass ein gutes Zusammenleben und Miteinander durchaus möglich ist. So ist der Bewertung des Handbuchs durch Christian Wulff vollends zuzustimmen, wenn er sagt, dass dieses „den gegenwärtigen Wissens- und Diskussionsstand [zusammenführt], auf dessen Grundlage künftig weitere Weichen eines friedvollen Miteinanders gestellt werden können. Die Bemühungen bei der Aufgabe, wie wir auf der Basis unserer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen zu einem gemeinsamen und stabilen Miteinander gelangen, werden entscheidend zu der Frage beitragen, ob wir dauerhaft in stabilen und friedlichen Verhältnissen leben werden“ (12).

Das vorliegende Handbuch leistet hierzu einen nicht unerheblichen Beitrag und ist in der Tat ein „bahnbrechendes Werk“ (Klappentext), das in Ergänzung zu den anfangs genannten Büchern ein weiterer wichtiger Baustein im großen Ganzen des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland ist, der sich seit vielen Jahren schon auf einem hohen Niveau und mit viel Engagement auf christlicher und muslimischer Seite entwickelt und fortführt. Man kann die Hg. nur beglückwünschen, durch dieses Handbuch einen weiteren seriösen, fundierten, niveau- und anspruchsvollen wichtigen Beitrag geleistet zu haben zu einer gesellschaftlichen und politischen Debatte, die an Aktualität kaum zu überbieten ist.

Clemency

Tom Kerger

Theologie und Gesellschaft

Vincent, Alana M.: **Making Memory.** Jewish and Christian Explorations in Monument, Narrative, and Liturgy. – Cambridge: Clarke & Co 2014. 194 S., kt £ 20,00 ISBN: 978-0-227-17431-9

Wie entsteht eigentlich kulturelles Gedächtnis? Nicht zuletzt aufgrund der wiederkehrenden Debatten über Leitkultur ist dies eine durchaus berechtigte Frage, der Alana M. Vincent in ihrer Studie nachgeht. Sie erhebt darin den Anspruch, darzustellen, wie innerhalb einer Kultur darüber verhandelt wird, was man erinnert, was als intergenerationelles Narrativ weitergegeben und was vergessen, verdrängt oder schlicht übersehen wird. Wenn man ihrer These Glauben schenken darf, dann handelt es sich hierbei um einen kontinuierlichen Prozess, der nie abgeschlossen ist, sondern ständig zwischen individueller und kollektiver Erinnerung oszilliert. Zudem sei dieser Prozess in der Moderne durch die Schrecken des 20. Jh.s nachhaltig beeinflusst worden. Wie Verständigung innerhalb einer Erinnerungskultur über die Vergangenheit erzielt werde, so die Vf.in, sage viel über Haltung und Handeln von Menschen und Gesellschaften in der Gegenwart aus. Daher geht sie der Frage nach, wie Gemeinschaften Ereignisse erinnern, sodass aus vergangenen Geschehnissen Geschichten werden, die für die Gegenwart von Bedeutung sind. Aufgrund dieses hohen Anspruchs umfassen die untersuchten Quellen nicht nur Texte, sondern ebenso Rituale und Artefakte wie etwa Bilder oder Bauwerke, sodass sich der interdisziplinäre Ansatz nicht nur der Kultur- und Literaturwissenschaft verdankt, sondern ebenso der Theologie, Geschichte, Kunstgeschichte und Architektur. Es wird deutlich: Erinnerung ist für die Vf.in ein permanenter Konstruktionsprozess vielfältigster Dimensionen.

Im ersten Teil der Untersuchung (11–44) stellt die Vf.in zwei antike Texte vor, die sie für die zwei großen „Prüfsteine“ hält, mit denen ein Diskurs über Erinnerung geführt werden könne: Anhand der Liturgie des Textes *Paraschat Sachor* erläutert die Vf.in das Paradox der Erinnerung, indem das Gebot aus Dtn 25,17–19, der Taten Amaleks zu gedenken und zugleich das Gedenken Amaleks auszuschließen, erläutert wird. Ausgehend von der liturgischen Bedeutung des Textes stellt sie verschiedene Erinnerungstheorien (v. a. M. Halbwachs) vor, die das komplexe und konfliktreiche Verhältnis von individueller und kollektiver Erinnerung aufzeigen. An Sophokles' Tragödie *Antigone* erläutert sie dieses

Verhältnis an den dort zum Vorschein kommenden Konflikten hinsichtlich der Begräbnis-, Trauer- und Erinnerungskultur von Kriegstoten. In den folgenden Kap.n unternimmt die Vf.in den Versuch, die beiden Texte ins Gespräch mit der Erinnerungskultur des durch immense Katastrophen gekennzeichneten 20. Jh.s zu bringen.

Im zweiten und umfangreichsten Teil der Arbeit (47–115) vergleicht sie daher den aus *Antigone* entnommenen Konflikt mit dem Gedächtnis an die gefallenen Soldaten des Ersten Weltkrieges. Die Spannungen, die zwischen der angemessenen Bestattung des toten Körpers und der Erinnerung an die mit ihm verbundene Person entstehen, die Konflikte zwischen einer privat-familiären, d. h. individuellen, und einer öffentlich-gemeinschaftlichen, d. h. kollektiven, Erinnerung der Toten, werden überzeugend dargestellt. Die Bedeutung des Ersten Weltkrieges für das kulturelle Gedächtnis Kanadas wird sowohl am Engagement der 1917 gegründeten Imperial War Graves Commission nachgezeichnet als auch am Beispiel der seinerzeit populären Romanreihe *Anne of Green Gables* der kanadischen Vf.in L. M. Montgomery, die zwischen 1908 und 1921 erschien. Beide Beispiele vermitteln einen Eindruck davon, wie Erinnerung an die Toten „konstruiert“ und durch den Krieg dramatisch verändert wird. Anschaulich wird dies auch an dem bedeutendsten kanadischen Kriegerdenkmal, dem Canadian National Vimy Memorial (1936 fertiggestellt), das an die Gefallenen und Vermissten des kanadischen Truppenkontingents erinnert. Einfühlsam wird von der Vf.in das Ringen des Künstlers um eine angemessene Erinnerung und das Verlassen der kollektiven Erinnerung an einen heroischen und insofern sinnvollen Tod im Aufkommen neuer Bedrohungen beschrieben. Die Entscheidung, die Namen aller toten und vermissten Soldaten nicht gut lesbar untereinander, sondern kontinuierlich nebeneinander in Stein zu meißeln, sodass sie zu einem einheitlichen Muster vereint werden – das zudem der Witterung ausgesetzt ist, wodurch die Lesbarkeit der Namen im Laufe der Zeit zusätzlich erschwert wird –, versinnbildlicht in der Deutung der Vf.in den im Ersten Weltkrieg vorherrschenden Primat kollektiver Erinnerung, der individuelle Erinnerung verblasen ließ. An dem Beispiel zeigt sich auch die Bedeutung von Orten für die Erinnerung, da das Denkmal nicht nur auf dem französischen Schlachtfeld errichtet wurde, auf dem die kanadischen Soldaten gefallen sind, sondern auch selbst den Konflikt zwischen kollektiver und persönlicher Erinnerung verdeutlicht: Der eingravierte Name eines vermissten Soldaten muss dessen fehlenden Körper ersetzen; statt eines Grabes als Ort persönlicher Erinnerung gibt es nur das Denkmal als kollektiven Erinnerungsort.

Im dritten Teil ihrer Untersuchung (119–172) stellt die Vf.in den Bruch dar, den der Zweite Weltkrieg und die mit ihm verbundenen Verbrechen für das Opfererinnern der Überlebenden bedeutete. Mit Bekanntwerden des Ausmaßes der Schoah wurde jede überlieferte Form der Opfererinnerung ihres Sinnes beraubt, sodass grundsätzlich neu über Erinnerung und deren identitätskonstituierende Funktion nachgedacht werden musste. Dass zur Illustration dieser These Berlin als Erinnerungsort gewählt wurde, erscheint verständlich, zumal der Vergleich der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche (und das dortige Fehlen der Erinnerung an die jüdischen Opfer) mit dem jüdischen Museum Berlin und dem Denkmal für die ermordeten Juden Europas einen interessanten Ausgangspunkt für die Untersuchung christlicher und jüdischer Holocaust-Theologien bildet. Erscheint die Auswahl christlicher Theologen (J. Moltmann, R. Radford Ruether, J. K. Roth) auch unvollständig im Vergleich zu den mit großer Sachkenntnis vorgestellten jüdischen Theologien, vermag sie gleichwohl auf einen bedeutenden Mangel solcher Entwürfe im Hinblick auf ihren Beitrag zur Erinnerung der Schoah aufmerksam zu machen: Eine Theologie des Erinnerns, die sich aus der Partikularität einer bestimmten Gruppe (z. B. der osteuropäischen orthodoxen jüdischen Frauen bei M. Raphael) generiere und diese verralgemeinere, gerate in die Gefahr, ähnlich der Opfererinnerung des Ersten Weltkrieges, individuelle Erinnerung zugunsten der kollektiven Erinnerung, die dem Sterben einen verbindlichen Sinn gibt (z. B. Heldentod), zu verdrängen. Das ungeheure Ausmaß der Schoah sei aber derart groß, so die Vf.in, dass es kein „Allheilmittel“ für die durch sie ausgelösten religiösen Ängste gebe, sodass man sie nicht als Ganzes erinnern könne, ohne hierbei die Einzelschicksale mit ihren individuellen Erfahrungen aus dem Blick zu verlieren. Die Unmöglichkeit, eine einzige vollständige Erinnerung anzuerkennen und damit einem uniformen und allgemein gültigen Narrativ die Absage zu erteilen, sei eine bedeutende Aufgabe theologischer Erinnerungsentwürfe. Aufgrund dieses Primats individuellen Erinnerns kritisiert die Vf.in verallgemeinernde Entwürfe und wendet sich folgerichtig Romanen zu, die Erinnerung individuell aus Sicht von Holocaust-Überlebenden und deren Nachkommen thematisieren. Hier lässt sich überzeugend sowohl Komplexität als auch Paradoxie der Erinnerung ausloten, etwa dann, wenn das Unaussprechliche, das man vergessen will, im Alltag von Überlebenden und deren Kindern omnipräsent ist. Von diesen Quellen ausgehend nimmt die Vf.in einen weiteren Mangel von Holocaust-Theologien in den Blick: Es sei nicht die bedeutendste Lektion, die wir aus der Erinnerung an die Schrecken des letzten Jh.s ziehen können, dass Gott den Bund mit seinem Volk verlassen habe oder dass die christlichen Kirchen Schuld auf sich geladen hätten; es gehe noch nicht einmal darum, dass die in den Romanen thematisierten menschlichen Beziehungen der Überlebenden schwierig seien oder scheiterten, sondern vielmehr darum, dass es überhaupt den Versuch gebe, trotz des Horrors Beziehung aufzubauen.

Ist der Versuch, das hochkomplexe Phänomen der Erinnerung unter Auswertung unterschiedlichster Quellen interdisziplinär darzustellen, auch zu würdigen, bleibt beim Lesen gleichwohl die Frage zurück, ob mit den ausgewerteten Quellen der eingangs formulierte Anspruch wirklich eingelöst worden ist. Die Quellenauswahl wirkt streckenweise etwas willkürlich. Dies scheint dem Rez. en der Grund zu sein, weshalb am Schluss der Studie (171f) auf die Präsentation eines Ergebnisses

verzichtet wurde. Die Lektüre des Buches verführt zu der bekannten Frage, die bereits Tertullian gestellt hat: Was hat Jerusalem mit Athen zu schaffen? Auf das Buch bezogen: Was hat Amalek mit *Antigone* zu schaffen? Was hat das kanadische Erinnern an den Ersten Weltkrieg mit dem Erinnern an die Schoah zu tun? Wie ist die überzeugend dargestellte Multiperspektivität und gewünschte Diversität des Erinnerns als Teil eines gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses zu verstehen? Der Klappentext lobt das Werk als einen originellen und wichtigen Beitrag, der sich einfachen Antworten ebenso widersetzt wie einer Kategorisierung. Auch wenn dem zuzustimmen ist, wird man bedauern dürfen, dass dieser Widerstand eine schlüssigere Argumentation und bedachtete Quellenauswahl verhindert hat.

Potsdam

Markus Thureau

Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, hg. v. Miriam Rose / Michael Wermke. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014. 334 S., kt € 34,00 ISBN: 978–3–374–03385–0

Der Band dokumentiert eine Suchbewegung, die dem Phänomen *ambivalenter Religiosität* gewidmet ist: Sie findet sich nach Auffassung der Hg. dieses Tagungsprojektes insbes. überall dort, wo Religion *unbestimmt* bleibt. Insofern ist es gut nachvollziehbar, dass der Leitbegriff für verschiedene Reflexionsperspektiven stets die Auseinandersetzung mit *religiösen Unbestimmtheiten* ist. Im Hintergrund steht die These, dass Konfessionslosigkeit keineswegs eine klare Option gegen Religion(en) beinhalten müsse, sie sei weder in Opposition zu Atheismus noch in der zu einer Areligiosität zu sehen, sie lasse sich nicht (mehr) im Dual von Religion/Nicht-Religion bzw. religiös/areligiös beschreiben und bewerten, sondern bedürfe eines Dritten (10).

Theologie habe bislang mit klaren Kriterien gearbeitet, aufgrund derer eine Einstellung, eine Person oder ein Phänomen als religiös oder nicht religiös, jedenfalls stets in relativer Eindeutigkeit bestimmt worden sei. Die traditionsreichen Formeln *simul iustus et peccator* oder das *anonyme Christentum*, die innertheologisch komplexe Brechungen anzeigten, hätten allerdings an dieser Vereindeutigungstendenz in der Wahrnehmung von Religion bzw. Religiosität kaum etwas verändert (Einleitung, 9). Insofern will man nun unter dem Leitmotiv der *religiösen Unbestimmtheit* dazu beitragen, theologische Sprachfähigkeit zurückzugewinnen, sodass in verschiedenen theologischen Disziplinen wie auch der kirchlichen und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit das Phänomen *ambivalenter Religiosität* kommuniziert werden kann (11).

Hans Schildermann und Gert Pickel eröffnen den Band in empirisch-theologischer und religionssoziologischer Perspektive. Sch. erörtert die Frage, ob es die postulierte europäische Konfessionslosigkeit überhaupt gebe. Zur Bearbeitung dieser Kontroverse bringt er z. B. die Unterscheidung zwischen *believing* und *belonging* ein und entwickelt eine vierteilige Typologie religiöser Bindung mit den Begriffen „säkular“, „konsistent-religiös“, „gewohnheitsreligiös“ und „solitärreligiös“ (33ff). Sch. gibt damit ein Instrumentarium an die Hand, um Bindungsprofile und religiöse Bindungsverhalten in den einzelnen Konfessionen und Gesellschaften Europas zu erheben. P. arbeitet heraus, wie und dass die Rede von der *religiösen Unbestimmtheit* noch nicht in voller Klarheit die in seiner Perspektive vorliegende und zu diskutierende religiöse Indifferenz fokussiere, die den Zustand des Desinteresses an Religion, Religiosität und Spiritualität freilege (76). Beide Beiträge zusammengekommen informieren mit Überblickswissen zur Diskussion um Konfessionslosigkeit, Säkularisierung, Religionslosigkeit und religiöse Unbestimmtheit und lassen sich gut in der universitären Lehre einsetzen.

Aus dem Bereich der religionstheoretischen und religionsphilosophischen Erschließung von Konfessionslosigkeit ist auf Arnulf von Scheliha Beitrag zum Band aufmerksam zu machen. Es gelingt ihm nachvollziehbar, die Debatte von der sie begleitenden depressiven Grundstimmung des Verlusts der religionspolitischen Bedeutung des Christentums zu befreien und Konfessionslosigkeit als die andere, nämlich religionskritische und emanzipative Seite der Aufklärung(s-theologie) zu sehen und damit positiv zu würdigen. Dies könne auch zur Konsequenz haben, dass Kirchen und Theologien sich von dem Druck befreien, unmittelbar mit anderen religiösen Playern in eine Koalition gegen Säkularität, Profanität oder Unglaube einsteigen zu müssen.

In einem dritten und vierten Teil wird die Valenz der Rede von der *religiösen Unbestimmtheit* in Hinblick auf die Kontexte Ostdeutschland und Südosteuropa sowie Skandinavien, genauer Norwegen, reflektiert. Die Beiträge von Marius Timmann Mjaaland und Paul Otto Brunstad, die sich mit dem Terrorakt von Anders Behring Breivik auf

der norwegischen Insel Utøya im Jahre 2011 auseinandersetzen, veranschaulichen exemplarisch und eindrucksvoll etwas davon, was der Ansatz des Projekts, (mehr als) ambivalente Phänomene zu deuten, leisten kann (221–240).

Je in eigenen Teilen werden *religiöse Unbestimmtheiten* im Dialog mit kirchlichen Institutionen als Herausforderung für die religiöse Bildung und für die Praktische Theologie thematisiert. Weil sich im deutschen Kontext mit dem Modell des konfessionellen Religionsunterrichts die Frage nach der Bedeutung von Konfessionslosigkeit besonders zuspitzt, seien die religionspädagogischen Beiträge von *Michael Domsgen* und *Martina Kumlehn* abschließend hervorgehoben (275–303). D. fokussiert, dass religionssoziologisch nicht übersehen werden dürfe, dass zwei Drittel der ostdeutschen Konfessionslosen als *klar religionslos* einzustufen seien (275). Er plädiert in dieser Situation dennoch dafür, den Anspruch, dass Religion(-unterricht) von allgemeiner Bedeutung sei, beizubehalten. Ferner müsse *Pluralitätsfähigkeit des Religionsunterrichts* als Ausgangsbasis religionspädagogischer Konzepte gelten, denn Pluralität sei als legitime Heterogenität zu verstehen. Es gehe in Zukunft um eine *differenzsensible Verständigung* (Schweitzer), die existentielle Grundfragen zum gemeinsamen Gegenstand haben könne (287). K.s Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Konfessionslosigkeit für den Religionsunterricht liegt in der Forderung nach der Ausbildung einer *hermeneutischen Kompetenz* (301). Es seien Fragen der Spezifik des religiösen Selbst- und Weltzugangs und seines Verhältnisses zu anderen Formen eines ästhetischen, naturwissenschaftlichen oder politisch-weltanschaulichen Weltzugangs implizit und explizit durch die verschiedensten Themenstellungen hindurch transparent zu machen und zu reflektieren (299). Für K. ist dies eine große Herausforderung, die aber an den Religionsunterricht keineswegs als ihm äußerlich herangetragen werde, sondern dieser komme darin sozusagen erst wieder zu seinem eigenen Thema, denn schließlich eigne dem Religionsbegriff selbst eine *unhintergebare Unbestimmtheit* (300). Insbes. hier scheint mir eine Pflichtlektüre für Studierende der Religionspädagogik verfasst worden zu sein.

Weitere Beiträge haben *Lubomir Batka*, *David Kabisch*, *Reiner Knieling*, *Michael Meyer-Blanck*, *Regine Munz*, *Uta Pohl-Patalong*, *Cornelia Richter*, *Robert Schelander*, *Suselin Schwedas* sowie *Eberhard Tiefensee* verfasst. Es ist ein durchaus lesenswerter Band entstanden, der die Debatte sowohl theoretisch zu rekonstruieren versucht als auch mit konkreten Beispielen und deren Reflexion in spezifischen Handlungsfeldern und in einem Horizont für europäische Differenzen versorgt.

Würzburg

Ilona Nord

Miliopoulos, Lazaros: Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung: Ein Konvergenzprozess? Theoretische Einordnung und Inhaltsanalyse. – Paderborn: Schöningh 2014. 357 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 32), kt € 49,90 ISBN: 978-3-506-77993-9

Der Brexit und die rechts-national(istisch)en Bestrebungen in vielen Ländern der EU sprechen eine deutliche Sprache: Eines der bislang erfolgreichsten Friedensprojekte der Neuzeit steht an einem Scheidepunkt. Sei es die Angst vor Überfremdung oder der als „von außen“ wahrgenommenen (Über-)Reglementierung in verschiedensten Bereichen: Europa – v. a. seine politisch geronnene Form als Europäische Union – steht in der Kritik. Nur mehr wenige sind bereit, sie zu verteidigen, nicht viele daran interessiert, eine Reform von innen zu beginnen. Dabei werden oft die Institutionalisierung und Bürgerferne kritisiert.

Einem (oder mehreren?) dieser Bereiche, die selbst (zumindest auf dieser Ebene) stark institutionalisiert sind, widmet Lazaros Miliopoulos seine hier zu besprechende Habil.schrift. Mit dieser gelingt ihm eine Zusammenschau, die sich bereits ob ihres extrem umfangreichen und aktuellen Literaturverzeichnis jedes am Themengebiet „Kirche und Europa“ interessierten Leser empfiehlt. Dabei rekurriert M. gleichermaßen auf theologische wie auch auf politikwissenschaftliche Werke. Fraglos kommt dabei der Neutralität und relativen Gleichbehandlungen der unterschiedlichen Vertretungen von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu Gute, dass er sich dem Thema mit einem politikwissenschaftlichen Hintergrund zuwendet.

Für Nicht-Theologen hätte eventuell eine etwas längere und tiefere Auseinandersetzung mit der Frage, warum Kirchen und kirchliche Gemeinschaften – also Christen ganz allgemein – entgegen des viel bemühten „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was

Gott gehört!“ (Mt 22,21) überhaupt danach streben, Einfluss auf Politik zu gewinnen. Gerade aus dem Bereich der Öffentlichen Theologie hätte es hierfür aktuelle, sehr spannende Ansätze gegeben, die Kritikern von Anfang an die Motivation kirchlicher Akteure verdeutlicht hätten. Der Untertitel des Buches *Theoretische Einordnung und Inhaltsanalyse* macht aber deutlich, dass eine Auseinandersetzung hiermit keineswegs das Ziel der Untersuchung war.

Dafür setzt sich der Vf. länger mit der Frage danach auseinander, welche Identität Europa eigen ist bzw. wie christlich Europa ist (sehr spannend: Kap. 3.2). Dies ist deshalb bedeutsam, als im Zuge der vorliegenden Reflexion den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften großes Potential im Rahmen der Identitätsfindung eingeräumt wird, welche dann nicht mehr rein national, sondern eben übernational, europäisch sein könnte. Hierfür zieht der Vf. die sechs Bereiche „Antiker Logos: Der Genius von Freiheit und die Philosophie der Sittlichkeit“, „Neuzeitliche Dynamis: Binnendifferenz und Dynamik Westeuropas“, „Christliches Heil: Soteriologische Wahrheit“, „Moderne Hybris: Das Scheitern und Lernen Europas“, „Innovation durch Versöhnung: Institutionalisierung des europäischen Friedens“ und „Schisma und Vereinigung: Die Wunde der Spaltung und das „andere Europa““ heran (116ff), mit deren Hilfe mögliche Ansätze bei der Identitätsfindung herausgehoben und bewertet werden.

Die zentrale Inhaltsanalyse nimmt ungefähr die Hälfte des Buches ein; zu ihrer Vereinfachung wählt M. eine gut begründete und leicht nachvollziehbare Untergliederung der kirchlichen Beiträge in zwei Phasen: Erstens den Zeitraum vom Vertrag von Maastricht (1993) bis zum Scheitern des Verfassungsvertrags (2005) und zweitens die Zeit zwischen dem Scheitern eben dieses Verfassungsvertrags (2005) und der Finanzkrise (2013). Nachdem er diesen Rahmen abgesteckt hat, untersucht er die kirchlichen Beiträge sowohl quantitativ als auch qualitativ. Dabei fällt v. a. die extreme Zunahme und Professionalisierung der Äußerungen aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften während dem ersten Zeitabschnitt auf. Aber auch das Ringen um die „richtige“ Einstellung der verschiedenen kirchlichen Vertretungen selbst und um mögliche Kooperationen lässt sich daran ablesen. Der zweite Abschnitt dagegen zeigt nach einem gewissen Einbruch in Folge der Enttäuschung über das Scheitern des Verfassungsvertrags und des nur bedingt mit Erfolg gekrönten kirchlichen Lobbyings eine intensive themenbezogene Arbeit. Dass auch hierbei unterschiedliche Ergebnisse angestrebt wurden und hierfür auch Möglichkeiten zur Zusammenarbeit zwischen verschiedenen kirchlichen Vertretern eingegangen wurden, nimmt intuitiv kaum wunder, wird aber im Buch mit zur Akribie neigender Präzision nachgewiesen. Diese Detailgenauigkeit stellt fraglos eine weitere Stärke des Buches dar, sind doch dermaßen gewissenhaft zusammengetragene und ausgewertete Ergebnisse eine Basis, auf die bestimmt – und hoffentlich – weitere Forschungsarbeiten aufbauen werden. Einzig die Tatsache, dass sich der Vf. (wie es scheint) überproportional intensiv mit der griechisch-orthodoxen Kirche auseinandersetzt, wird nicht weiter thematisiert – der Leser wird im Dunkeln darüber gelassen, woher die große Zahl an Zitaten Christodoulos', des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland, im Text stammt. Werden sie häufiger repräsentativ herangezogen oder liegt ein Schwerpunkt auf der Positionierung desselben? Ebenso die Tatsache, dass dieser Kirche ein eigener Abschnitt im Schlusskap. unter dem Titel „6.2 Europäisierte Orthodoxie“ (302ff) gewidmet wird: Bestimmt ist die langsame Abwendung und Überwindung einer zu starken nationalen Orientierung erwähnenswert, ähnliche Entwicklungen ließen sich in einem etwas größeren Zeitrahmen in abgestufter Intensität aber auch bei den unterschiedlichen protestantischen Kirchen nachweisen. Eine kleine Erklärung hierzu hätte der Studie noch etwas mehr Objektivität verleihen können – alternativ hätte ein Hinweis auf die besondere Berücksichtigung im (Unter-)Titel Missverständnissen vorbeugen können.

Alles in allem besticht und überzeugt das Buch jedoch durch seine sich selbst überlebende Aktualität bei der Frage nach einer/der europäischen Identität und der Möglichkeit ihrer beidseitigen Implementierung im europäischen Kontext. Ohne eine wirtschaftliche Aspekte überschreitende Antwort darauf wird das europäische Friedensprojekt an seiner Verklausulierung scheitern. M. weist deshalb auf das Potential des allzu oft „schlafenden Riesen“ hin, von dem er erwartet, dass er Europa nicht nur eine Seele, sondern auch ein Herz gibt (278).

Belfort

Julia Blanc

Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden, hg. v. Alexander-Kenneth Nagel. – Bielefeld: transcript 2015. 268 S., kt € 32,99 ISBN: 978–3–8376–2758–9

Migration verändert die sozio religiöse Landschaft in Europa. Migrantengemeinden gehören dabei seit langem zur Gesellschaft. Im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen dabei v. a. Muslime und muslimische Gemeinden. Die Vielzahl und Vielfalt nichtmuslimischer Migrantengemeinden bleibt dabei weitgehend unsichtbar. Der vorliegende Sammelband gibt anhand von sozialwissenschaftlichen Fallstudien zu unterschiedlichsten ethno religiösen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen einen Einblick in die Pluralität von Migrantengemeinden. Er trägt damit dazu bei, einen eklatanten Mangel an Wahrnehmung im öffentlichen und auch wissenschaftlichen Diskurs zu beheben. So lernt der Leser neben Moscheegemeinden und „Neo-Muslimen“ auch tamilische Hindus, thailändische Buddhisten, koreanische Freikirchen, russlanddeutsche Mennoniten, syrisch-orthodoxe Christen und Yeziden sowie interreligiöse Initiativen in dieser Region kennen. Die Fragestellung dieses Projektes, das unter der Leitung Alexander-Kenneth Nagels im Rahmen der NRW-Nachwuchsforschungsgruppe „Religion vernetzt. Zivilgesellschaftliche und wirtschaftliche Potentiale religiöser Vergemeinschaftungen“ durchgeführt wurde, ist ebenfalls von höchster Relevanz für die aktuellen gesellschaftspolitischen Debatten.

Indem nach den zivilgesellschaftlichen Potentialen von Migrantengemeinden gefragt wird, wird eine „doppelte Leerstelle in öffentlichen und akademischen Debatten über Religion und Migration“ (9) beleuchtet: „Wo Zuwanderung als Ressource thematisiert wird, z. B. als Humankapital im Kontext von Arbeitsmigration, bleiben religiöse und kulturelle Aspekte häufig außen vor. Wo aber religiöse Migrantengemeinden thematisiert werden, kommen sie zumeist als gesellschaftliche Herausforderung in den Blick und werden als ‚Parallelgesellschaften‘ oder ‚ethische Kolonien‘ skeptisch beäugt oder aber als ‚kulturelles Refugium‘ geduldet.“ (10) Das Forschungsprojekt wählt demgegenüber eine andere Perspektive: Es geht davon aus, dass Gemeinden keine abgeschlossenen „kulturellen Enklaven“ sind, sondern untereinander und mit anderen gesellschaftlichen Institutionen auf vielfältige Weise vernetzt sind. Diese „Netzwerke“ werden als zivilgesellschaftliches Potential betrachtet, von dem auch die Mehrheitsgesellschaft profitiert.

Das zur Erforschung des zivilgesellschaftlichen Potentials entwickelte Theorieschema besteht in seiner Präzision ebenso wie das zugrunde liegende Analysemodell. Dieses unterscheidet zwischen Dimensionen religiöser Netzwerke auf der einen und fördernden und hemmenden internen wie externen, ideellen und strukturellen Einflussfaktoren auf der anderen Seite. Die Dimensionen werden mithilfe einer Netzwerkanalyse erhoben, die die formalen Beziehungskonstellationen und -kontexte (wie z. B. innergemeindliche Unterstützungsbeziehungen, Beziehungen zu politischen Akteuren, inner-, intra- und interreligiöse Beziehungen) sowie Beziehungsinhalte und -arrangements (wie z. B. Kontaktpflege, Güter-, Geld- und Wissenstransfer, Seelsorge sowie strategische Allianzen, Partnerschaften, Projekte usw.) in den Blick nimmt. Mit Blick auf die externen Einflussfaktoren wird zwischen internen (theologisches Selbstverständnis, Migrationsgeschichte, demographische und soziale Strukturen) und externen Einflussfaktoren (rechtliche Rahmenbedingungen, öffentliche Diskurse) unterschieden. Als Datengrundlage dienen offene und teilstandardisierte Interviews, Netzwerkkarten, schriftliche Dokumente, Webauftritte und Medienberichterstattung, die inhaltsanalytisch und mittels der qualitativen Netzwerkanalyse ausgewertet wurden.

Die Erkenntnisse, die das Forscher/innen/team dabei gewonnen hat, liefern nicht nur einen Einblick in den Reichtum der erforschten Gemeinden, sondern sie geben auch gesellschaftspolitisch und theologisch reichlich Stoff zum Nachdenken und für weitere Forschung. Die

Fähigkeit zur Selbstorganisation und Ressourcenmobilisierung sowie die öffentliche Orientierung vieler Gemeinden, die über den Nahraum der Gemeinde reicht, sind für Gesellschaft und Politik vielfach ungehobene Schätze und korrigieren so manches weit verbreitete Vorurteil. So erweisen sich die untersuchten freikirchlichen und buddhistischen Gemeinden als weitaus binnenorientierter als die Moscheegemeinden, denen ebendiese Innenorientierung vielfach zum Vorwurf gemacht wird. Die Ergebnisse ermöglichen weiter einen differenzierten Einblick in die Relevanz interner und externer Einflussfaktoren. Dazu gehören neben dem Migrationskontext (Auswanderungsgründe, Mehrheits- oder Minderheitenstatus im Herkunftsland), der Demographie und Sozialstruktur der Gemeinde (wie z. B. Heiratsverhalten, Generationentransfer) wesentlich auch der öffentliche Diskurs und das theologische Selbstverständnis. Kirchenbild, religiöse Solidarethik und die theologische Antwort auf die Frage, wie sich die Gemeinde zur anders- und nichtreligiösen Umgebung verhält, wirken sich wesentlich darauf aus, wie sehr die Gemeinde ihr Potential in die Gesellschaft einbringt. So hat es auch theologische Gründe, warum sich russlanddeutsche Mennoniten nur sehr eingeschränkt mit ihrer Umgebung vernetzen (nicht einmal innerchristlich), während koreanische freikirchliche Gemeinden mit den evangelischen Landeskirchen kooperieren und die syrisch-orthodoxe Kirche sogar außerreligiös mit Politikern vernetzt ist. Extern wiederum zwingt der gesellschaftliche „Gefährdungsdiskurs“, der Muslime als Risiko betrachtet, die erforschten Moscheegemeinden zu einem weitaus offensiveren Kontakt mit der Umgebung als einen solchen, den buddhistische Gemeinden praktizieren. Diese werden, begleitet von einem „Exotisierungsdiskurs“ und weitaus binnenorientierter und zurückgezogener, mit Wohlwollen und Interesse betrachtet.

Die sozialwissenschaftlich exzellent durchgeführte Studie, die Nagel mit seinem Team vorlegt, ist für Theologen, die einen Einblick in die aktuellen sozio religiösen Veränderungen suchen, ein „Must“. Auch wenn sie keine Repräsentativität beansprucht, lässt sie doch die spezifische Situation von Migrantengemeinden erkennen und stellt Analysekategorien zur Verfügung, die auch in andere Kontexten transformiert werden können. Bemerkenswert ist die Anerkennung der eigenständigen Bedeutung der theologischen Dimension der Gemeinden, für Sozialwissenschaftler keinesfalls selbstverständlich. Die Relevanz theologischer Selbstverständnisse verpflichtet dazu, sich in dieses Feld weitaus mehr einzubringen als bisher und für die „eigenen“ Migrantengemeinden Theologien zu entwickeln, die deren zivilgesellschaftliches Potential fördern. Wohl stellt es einen Mangel der Studie dar, dass katholische und landeskirchlich-protestantische anderssprachige Gemeinden in dieser Studie fehlen (worum die Vf. wissen), aber die vorgelegte Kriteriologie lässt sich auch auf diese übertragen und ruft nach Forschung. Nicht zuletzt ließe sich das Analysemodell auch pastoral fruchtbar machen: zur Selbstreflexion von Gemeinden, und zwar auch von einheimischen Ortsgemeinden, deren zivilgesellschaftliches Potential ja nicht selten ebenfalls brachliegt.

(Gesellschafts-)Politisch relevant ist (nicht nur) die Begrifflichkeit der Studie. Der Ansatzpunkt beim zivilgesellschaftlichen Potential der Gemeinden vermeidet den belasteten Begriff der Integration und eröffnet damit eine inklusionstheoretische Herangehensweise, die Migrantengemeinden nicht nur als zu integrierende Gemeinschaften, sondern bereits als Teil der Gesellschaft betrachtet. Von daher hätte die Rez. in sich beim Formulieren von (gesellschafts-)politischen Konsequenzen von den Vf.n durchaus mehr Mut und klarere Optionen gewünscht. Diese erschöpfen sich primär in negativ formulierten Thesen am Ende des Buches. Material dafür stellt die Studie in Fülle zur Verfügung. So gesehen ist sie auch für Politiker ein „Must-have“.

Wien

Regina Polak

Theologische Literatur Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Monographien, Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Allgemeines / Zeitschriften

- Antonianum*. XC, Fasc. 4, 2015 ISSN: 0003–6064: 707–732: OVIEDO, OFM, L.: La teologia della persona all'ascolto di recenti sviluppi scientifici. Ripensare „l'Imago Dei“; 733–756: COLAGE, I.: Culture Between the Sciences and Theology: Towards an Integral and Interdisciplinary Anthropology; 757–778: D'AMBROSIO, P.: From Gene-Culture Coevolution Towards an Assessment of the Uniqueness of Human Evolution; 779–818: AULETTA, G.: Humanity is a Trans-Specific Self-Transcendent Genus; 819–844: GOBBI, N. / BONACCORSO,

- G.: Action and Narrativeness: A Searlian Intentionalist Account for Individual and Social-Religious Identity; 845–866: CALPE, OFM, X.: La razón formal de la encarnación: deiformidad y cristogénesis; 867–896: BATTAGLIA, OFM, V.: Il mistero dell'uomo alla luce del cristocentrismo trinitario. Orientamenti fondamentali.
Antonianum. XCI, Fasc. 1, 2016 ISSN: 0003–6064: 11–24: SÁNCHEZ NARRAVO, L.: Sanar al hombre. La misericordia de Jesús según san Mateo; 25–46: MALINA, A.: Le donne nella genealogia di Gesù (Mt 1,1–17). Un contributo all'antropologia del primo Vangelo; 47–74: VILLOTA HERRERO, A.: Mt 8,16–17: de la curación a la salvación; 75–102: MORALES RÍOS, OFM, J.H.: Alcuni aspetti antropologici in rapporto al perdono sulla base di Mt 18, 21–35; 103–128: VILLOTA HERRERO, A.: La dimensión corporal-emocional en Jesús

- y en los hombres según San Marcos; 129–162: MORALES RÍOS, OFM, J.H.: Il „Signore del sabato“ e il suo operare a favore della vita: alcuni aspetti antropologici in Mc 3,1–6; 163–176: SÁNCHEZ NARRAVO, L.: Jesús en Gerasa: la misericordia en acción (Mc 5,1–20); 177–194: MALINA, A.: Le ragioni del silenzio richiesto ai discepoli (Mc 8,30; 9,9); 195–212: OVIEDO, OFM, L. / GARRE, M.: Nuovi contributi allo studio della secolarizzazione.
- Archiv für schlesische Kirchengeschichte*. Band 73, 2015, hg. v. Rainer BENDEL. – Münster: Aschendorff 2016. 405 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-402-10253-4.
- Cristianesimo nella storia*. Vol. 36, No. 3, 2015 ISSN: 0393-3598: 487–504: BARTOLOZZI, G.: Λόγισμός nel III secolo. Note critiche sulla questione dei due Dionigi e il concilio di Antiochia del 268; 505–536: RAVA, E. / CLARK THURBER, A.: Recluse: due casi a confronto (Siena e Pisa); 537–592: CRISTOFORI, S.: Costantino l'africano. Il progetto politico-religioso di Charles Lavigerie per l'Africa centrale (1878–1885); 593–642: LA LOGGIA, M.: Les israélites du pluralisme aux orthodoxes: introduction et notes sur certains travaux de Daniel Boyarin; 643–670: MADAR, M.: An Alternative Middle Position. The Contribution of Joseph A. Komonchak to the Hermeneutics of Vatican II.
- Cristianesimo nella storia*. Vol. 37, No. 1, 2016 ISSN: 0393-3598: 7–18: BLAUDEAU, P.: Faut-il s'interdire de parler de miaphysisme? Quelques suggestions d'un historien intéressé à la géo-ecclésiologie de la période tardo antique; 19–30: WINKLER, D.W.: „Miaphysitismus“. Anmerkungen zur ökumenischen Sinnhaftigkeit eines Neologismus; 31–44: VARGHESE, B.: Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches; 45–54: BROCK, S.P.: Miaphysite, not monophysite!; 55–86: MIETHEKE, J.: Via concilii. Il decreto *Haec sancta* e il conciliarismo del concilio di Constanza; 87–120: DI MARCO, A.: Miracoli, propaganda e devozione popolare: nostra Signora di Lourdes in Italia (1872–1900); 121–146: GAZZETTA, L.: „Nel campo della lotta“. Organizzazioni femminili evangeliche e movimento delle donna in Italia tra Ottocento e Novecento; 147–202: LA LOGGIA, M.: Théologiser selon l'induction: Chenu et la réforme du langage de la foi (1909–1937) ou analyses des textes au sujet de l'histoire d'un renversement méthodo-logique.
- Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 91, Fasc. 4, 2015 ISSN: 0013-9513: 547–567: TUCKETT, C.M.: „For freedom Christ has set us free“ (Gal 5,1): Freedom and Constraints in Paul's Hermeneutics and Ethics; 569–599: VAN OYEN, G. / VAN CAPPELLEN, P.: Mark 15,34 and the *Sitz im Leben* of the Real Reader; 601–626: BAUM, A.D.: Das Verhältnis der Apostelgeschichte zu Epos und „Roman“ aus der Perspektive der antiken Literaturtheorie; 627–635: COLLINS, A.Y.: New Perspectives on the Book of Revelation: Report on the 64th Colloquium Biblicum Lovaniense (July 23–25, 2015); 637–647: DUQUE, J.M.: Theologische Ästhetik in postmoderner Zeit; 649–653: LINCICUM, D.: Εφῃρα (Mark 7,34): An Apocalyptic Trope?
- Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 92, Fasc. 1, 2016 ISSN: 0013-9513: 3–6: MAYER, A.M. / RIAUDEL, O. / TEGTMEYER, H.: Defining Revelation: Philosophical and Theological Perspectives: Introduction; 7–28: DESMOND, W.: Godsend: On the Surprise of Revelation; 29–39: RIAUDEL, O.: Some Critiques of a Conception of Revelation as *Selbstoffenbarung*, and a Defence of Some Definitions of the Concepts of *Loci theologici*; 41–55: TEGTMEYER, H.: Creation as Revelation: God, Nature, and History in Schelling; 57–72: TRITTEN, T.: What Is Called Free Thinking? Revelation as the Object of Speculative Philosophy; 73–107: RADLBECK-OSSMANN, R.: Offenbarung *pars pro toto*? Die vernachlässigte Tatoffenbarung als Problem für Theologie und Kirche; 109–125: MAYER, A.C.: Reason and Revelation according to Ramon Llull.
- Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 92, Fasc. 2, 2016 ISSN: 0013-9513: 179–202: WITULSKY, Th.: Iustinus und die Johannesoffenbarung. Die Rezeption der Apokalypse durch den Apologeten in ihrer Relevanz für deren Datierung; 203–228: POMEROY, S.: Numbering the Heaven(s). John Chrysostom's Use of Greek Exegetical Traditions for Interpreting Gen 1,6–8 (Hom. Gen. IV.); 229–250: GASTEIGT, J.: Énonciation et indétermination. Au-delà de la lecture derridienne de la théologie négative de Maître Eckhart?; 251–283: KASPRZAK, A.A.: Une crise entre le centre et la périphérie de l'Église dans l'histoire d'une visite du cardinal L.-J. Suenens au Vatican, en mars 1969; 285–301: BEUKEN, W.A.M.: Questioning a Warrior. Otherness as Literary Strategy in Isaiah 63,1–6; 301–322: SMITH, D.A.: The Disappearance of Jesus in Q. A Response to Harry T. Fleddermann; 323–337: NICKLAS, T. / SPITTLER, J.E.: Christ and the Pelican. Function, Background and Impact of an Image.
- Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 62. Jahrgang, Heft 2, 2015 ISSN: 0016-0725: 219–239: ROQUES, M. / FAUCHER, N.: Les justifications de la foi d'après Guillaume d'Ockham; 240–280: QUERO-SÁNCHEZ, A.: Schellings philosophische Lektüre des *Buchs von der geistigen Armut* (auch *Buch von der Nachfolge des armen Lebens Christi* genannt); 281–294: SPINA, A.: Eine unmögliche Freiheit. Überlegungen über die Tierheit in Heideggers Denken; 295–309: KRAUSE, A.: Bernard Lonergans Seins- und Gottesbegriff; 310–336: BREUL, M.: Religiöse Sehnsucht im zeitgenössischen Atheismus. Schnädelbach, Dworkin, Nagel und die Gottesfrage; 337–349: MYKHAILOVA, I.: Paul Oskar Kristeller und Karl Jaspers: ein Dialog, der nie stattgefunden hat; 350–367: KNEER, M.: Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: Der Ansatz von Emmanuel Falque; 368–388: HEILIG, C.: Argumentation und Plausibilität. Das Design-Argument im deutschsprachigen Raum im Licht von Bayes' Theorem.
- Orthodoxia*. 2016–2017, hg. v. INSTITUT FOR ECUMENICAL STUDIES, UNIVERSITY OF FRIBOURG SWITZERLAND. – Münster: Aschendorff 2016. 404 S., geb. € 20,00 ISBN: 978-3-402-13191-6.
- Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Tome 99, No. 3, 2015 ISSN: 0035-2209: 377–408: IMBACH, R.: Quelques observations sur la réception du livre XII de la *Métaphysique* chez Thomas d'Aquin; 409–492: OLS, D.: Aperçus sur la christologie de Thomas d'Aquin. *Commentaire aux Sentences, Somme contre les Gentils et Somme de théologie* (suite); 493–514: VETÖ, É.: Pourquoi le Christ est-il descendu aux enfers? Lecture sotériologique du Samedi saint chez Hans Urs von Balthasar; 515–530: ROUSSE-LACORDAIRE, J.: Bulletin d'histoire des ésotérismes.
- Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Tome 99, No. 4, 2015 ISSN: 0035-2209: 537–546: PICARDI, R.: Présentation; 547–566: CAMBIANO, G.: Ricœur et Aristote, point de départ et terme de comparaison; 567–537: HORN, Ch.: Ricœur on the Concept of Will in Aristotle and Augustine; 538–598: GUENANCIA, P.: Le tournant cartésien de la philosophie de la volonté; 599–640: PICARDI, R.: Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur; 641–660: MICHEL, J.: D'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir; 661–672: RICŒUR, P.: Analyse linguistique et phénoménologie de l'action (éd. C. Goldenstein et R. Picardi).
- Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Tome 100, No. 1, 2016 ISSN: 0035-2209: 3–8: SOLIGNAC, L.: Présentation; 9–26: ROUX, S.: Rendre raison du corps: Plotin et le problème de la corporéité; 27–44: BOCHET, I.: Le corps: un poids pour l'âme. L'exégèse augustinienne de *Sagesse* 9,15; 45–60: RICHARD, Ph.: „Sur la cendre et avec le cilice“. Ornementation rhétorique et pudeur philosophique à l'âge carolingien; 61–76: TURPIN, P.: Quand la chair est consommée. *Corpus hominis et corpus Christi* chez Pierre Damien; 77–96: NOUZILLE, Ph.: L'homme extérieur et l'homme intérieur selon Guillaume de Saint-Thierry; 97–116: VETÖ, É.: Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d'Aquin.
- Revue théologique de Louvain*. 47^e Année, Fasc. 2, 2016 ISSN: 0080-2654: 161–177: FOCANT, C.: Paul face à un dilemme éthique complexe. Le cas d'Onésime et Philémon; 178–198: GILBERT, M.: La fourmi et l'abeille selon le livre des Proverbes; 199–217: VINEL, F.: „Inspiration et vérité de l'Écriture sainte“. Un document de la Commission biblique pontificale (2014); 218–233: YOUNES, M.: La déclaration *Nostrae Aetate*. Les enjeux d'une réception actualisée; 234–241: HAQUIN, A.: Redécouvrir la place des sens et du corps dans la liturgie. À propos d'un livre récent.
- Theologie der Gegenwart*. 59. Jahrgang, Heft 1, 2016 ISSN: 0342-1457: 2–12: BAHNE, T.: Die Maßhaltung als normethische Kategorie. Eine tugendethische Perspektive; 13–24: ROSENBERGER, M.: Von innen her genießen. Maßhaltung beim Essen und Trinken; 25–34: BENDER, M.: Behandlung nach Maß? Die Verhältnismäßigkeit des Einsatzes medizinischer Mittel am Lebensende; 35–46: RÖMELT, J.: Wer bestimmt das Maß meiner sexuellen Wünsche? Lassen sich sexuelle Wünsche maßfögen?; 47–60: HOFFMANN, V.: Bedingungen des (Un-) Glaubens im „säkularen Zeitalter“ (Ch. Taylor); 61–71: MAYER, A.: Karl Rahners Mariologie. Tendenzen und mögliche Anknüpfungspunkte im heutigen theologischen Diskurs.
- Theologie der Gegenwart*. 59. Jahrgang, Heft 2, 2016 ISSN: 0342-1457: 82–93: TIEFENSEE, E.: Jenseits des Verzeihlichen. Versuch einer Antwort auf Simon Wiesenthals Erzählung „Die Sonnenblume“; 94–105: WULF, C.M.: Vergebung schenken und empfangen – eine ganzmenschliche Herausforderung; 106–116: WERNER, G.: „Wem ihr die Sünden vergebte, dem sind sie vergeben“. Bußtheologische Reflexionen zur kirchlichen Vergebungspraxis; 117–126: DICKE, K.: „Es kann nicht allezeit alles ganz gerecht sein“. Über Nachsicht in der Politik; 127–138: MERKL, A.: Catholic peacebuilding. Annäherungen an ein friedensethisches Konzept; 139–155: FREITAG, J.: Aufbruch der Kirche als Kirche. Lumen gentium – neu gelesen.
- Theological Studies*. Vol. 77, No. 1, 2016 ISSN: 0040-5639: 7–31: DALY, SJ, R.J. / MACY, G. / RAITT, J.: The Ecumenical Significance of Eucharistic Conversion; 32–47: BRACKEN, SJ, J.A.: Incarnation, Pantheism, and Bodily Resurrection: A Systems-Oriented Approach; 48–76: PRAMUK, C.: Theodicy and the Feminine Divine: Thomas Merton's „Hagia Sophia“ in Dialogue with Western Theology; 77–95: GERHART, M.: Bernard Lonergan's „Law of the Cross“: Transforming the Sources and Effects of Violence; 96–117: WALATKA, T.: The Principle of Mercy: Jon Sobrino and the Catholic Theological Tradition; 118–135: SCANNONE, SJ, J.C.: Pope Francis and the Theology of the People; 136–164: FINN, D.K.: What Is a Sinful Social Structure?; 165–180: KEENAN, SJ, J.F.: Raising Expectations on Sin; 181–196: VOGT, C.P.: Virtue: Personal Formation and Social Transformation; 197–214: FIRER HINZE, C.: Catholic Social Thoughts and Work Justice.
- Theological Studies*. Vol. 77, No. 2, 2016 ISSN: 0040-5639: 295–307: MARX, Cardinal R.: „Everything is connected“: On the Relevance of an Integral Understanding of Reality in *Laudato Si'*; 308–327: BYRNE, SJ, B.: A Pauline Complement to *Laudato Si'*; 328–352: ORMEROD, N. / VANIN, C.: Ecological Conversion: What Does it Mean?; 353–376: CASTILLO, D.P.: Integral Ecology as a Liberationist Concept; 377–391: EDWARDS, D.: „Sublime Communion“: The Theology of the Natural World in *Laudato Si'*; 392–415: DEANE-DRUMMOND, C.: *Laudato Si'* and the Natural Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits; 416–435: FINN, D.K.: What Is a Sinful Social Structure?; 436–465: MILLER, R.W.: Deep Responsibility for the Deep Future.
- Zeitschrift für katholische Theologie*. 138. Band, Heft 1, 2016 ISSN: 0044-2895: 1–27: RIECKER, S.: Alttestamentliche Grundlagen der Apologetik. Ein biblisch-theologischer Entwurf; 28–47: FORNET-PONSE, T.: Heiliges Land – Land der Heiligen?; 48–65: SCHELHAS, J.: Das Primatsverständnis des Papstes Franziskus in der theologischen Reflexion; 66–84: BRÜNDL, J.: Glaube in Zeiten des Kapitalismus. Karl Marx, die Theologie und das Gespenst der Kritik; 85–104: ECKHOLD, M.: „Es ist etwas in Bewegung gekommen ...“. Papst Franziskus und die interkulturellen Dynamiken der Theologie.
- Zeitschrift für katholische Theologie*. 138. Band, Heft 2, 2016 ISSN: 0044-2895: 133–158: SIEBENROCK, R. / PANHOFFER, J.: Spiritualitäten. Thesen zur

Orientierung: 159–172: MUCK, SJ, O.: Pluralität von Spiritualitäten. Eine religionsphilosophische Reflexion über Spiritualität; 173–187: PETER, T.: Glaubenserkenntnis als Weg – Verlässliche Inhalte und persönliche Erkundungen; 188–215: PANHOFFER, J.: Transpersonale Psychologie – Psychoschmäh oder spirituelle Hochform?; 216–229: GUGGENBERGER, W.: Spiritualität in Wirtschaft – ein Wachstumsmarkt wofür?; 230–245: TROY, J.: „After the Fact“ – Harry S. Truman – Spiritualität und Staatskunst.

Exegese / Altes Testament

Visionen im Dialog. Der Schluss des Amosbuches (Am 7–9), hg. v. Michaela GEIGER / Ruth POSER / Charlotte VOB. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016. 144 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 236), kt € 28,00 ISBN: 978–3–460–03364–1.

In Memoriam Wolfgang Richter, hg. v. Hans RECHENMACHER. – St. Ottilien: EOS 2016. 457 S. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 100), geb. € 39,95 ISBN: 978–3–8306–7793–2.

Raamattu ja magia, hg. v. Kirsi VALKAMA / Hanne VON WEISSENBERG / Nina NIKKI. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2016. 354 S. (Suomen Eksegeettisen Seuran Julkaisu, 110), pb. € 30,00 ISBN: 978–951–9217–65–9.

Exegese / Neues Testament

DUNDERBERG, ISMO: Jeesus, Seksi ja Harhaoppiset. Sekä muita kirjoituksia varhaisesta kristinuskosta. – Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura 2015. 370 S. (Julkaisu, 109), kt € 30,00 ISBN: 978–951–9217–64–2.

DUNN, James D. G.: Neither Jew Nor Greek. A Contested Identity. – Grand Rapids: Eerdmans 2015. (XIV) 946 S. (Christianity in the Making, 3), geb. \$ 60,00 ISBN: 978–0–8028–3933–6.

OWENS, Mark D.: As It Was in the Beginning. An Intertextual Analysis of New Creation in Galatians, 2 Corinthians, and Ephesians. – Cambridge: Clarke 2016. (XV) 241 S., pb. £ 18,50 ISBN: 978–0–227–17601–6.

TAN, Kim Huat: Mark. A New Covenant Commentary. – Cambridge: Lutterworth 2016. (XVIII) 267 S. (New Covenant Commentary Series), pb. £ 20,00 ISBN: 978–0–7188–9423–8.

Kirchen- und Theologiegeschichte

FISCHER, Martin: Dienst an der Liebe. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung in der DDR. – Würzburg: Echter 2014. (XXXVI) 351 S. (Erfurter Theologische Studien, 107), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–429–03676–8.

Teresa von Ávila – Lehrmeisterin des Lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen, hg. v. Manfred GERWING / Maria del Rosario SÁEZ YUGUERO. – Münster: Aschendorff 2016. 328 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–402–13179–4.

KNECHTEN, Heinrich Michael: Der geistliche Vater. – Kamen: Spenner 2015. 220 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XV), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–166–4.

KNECHTEN, Heinrich Michael: Leidendulder. Zum 1000. Todestag der Heiligen Boris und Gleb. – Kamen: Spenner 2014. 231 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XIV), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–084–156–5.

KNECHTEN, Heinrich Michael: Metropolit Makarij und Ivan der Schreckliche. – Kamen: Spenner 2016. 224 S. (Studien zur russischen Spiritualität, XVI), brosch. € 19,80 ISBN: 978–3–89991–176–3.

LAU, Dieter: Origenes' tropologische Hermeneutik und die Wahrheit des biblischen Wortes. Ein Beitrag zu den Grundlagen der altchristlichen Bibelexegese. – Frankfurt: Lang 2016. 266 S. (Lateres – Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit, 10), geb. € 59,95 ISBN: 978–3–631–67211–2.

THULL, Martin: Luther für Einsteiger. Die Reformation in 95 Stichworten. – Paderborn: Bonifatius 2016. 107 S., kt € 9,90 ISBN: 978–3–89710–666–6.

Therese von Lisieux. Geschichte einer Seele, hg. v. Andreas WOLLBOLD. – Freiburg: Herder 2016. 495 S., geb. € 58,00 ISBN: 978–3–451–31337–0.

Fundamentaltheologie

HOYE, William J.: Die Wirklichkeit der Wahrheit. Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten. – Wiesbaden: Springer 2013. 291 S. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft), geb. € 39,99 ISBN: 978–3–658–01337–0.

KAMINSKI, Eva / SCHREIBER, Gerhard / SCHULZ, Heiko: Søren Kierkegaard in deutscher Sprache. Eine Gesamtbibliographie der Quellen und Sekundärliteratur von 1855–2015. – Berlin: Lit 2016. (XIII) 290 S. (Forum Religionsphilosophie, 34), pb. € 29,90 ISBN: 978–3–643–13284–0.

PRÖPPER, Thomas: Gottes Freundschaft suchen. Predigten, geistliche Gedanken und Gebete. – Regensburg: Pustet 2016. 398 S., geb. € 29,95 ISBN: 978–3–7917–2733–2.

PETRICOLA, Mariangela: La rilevanza del cristianesimo come paradosso e passione. Itinerari teologico-fondamentali in I. Mancini e J. B. Metz Tesi Gregoriana. – Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2015. 425 S. (Serie Teologia, 217), pb. € 28,00 ISBN: 978–88–7839–321–9.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Stefan Alkier, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Dr. Christoph Auffarth, Badgasteiner Str. 7, 28359 Bremen

Julia Blanc, 3 rue Légrand, 90000 Belfort, Frankreich

Prof. Dr. Michael Böhnke, Gaußstr. 20, 42119 Wuppertal

PD Dr. Benjamin Dahlke, 140 Commonwealth Avenue, 02467-

3802 Chestnut Hill, MA, USA

Nicolas De Maeyer, Blijde Inkomststraat 21, Box 3311, 3000 Leuven, Belgien

Ass.-Prof. Dr. Frank E. Dicken, 100 Campus View, 62656 Lincoln, IL, USA

Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg

Dr. Benedikt Eckhardt, Postfach 330 440, 28334 Bremen

Prof. Dr. Manfred Eder, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück

Prof. Dr. Ulrich Engel OP, Schwedter Str. 23, 10119 Berlin

Prof. Dr. Georg Fischer SJ, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich

Dr. Hans Förster, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich

Dr. Annett Giercke-Ungermann, Theaterplatz 14, 52062 Aachen

Dr. Dr. Benedikt Paul Göcke, Universitätsstr. 150, 44780 Bochum

Jun.-Prof. Dr. Stephanie Gripenstrog, Am Rubenowplatz 2/3,

17489 Greifswald

Dr. Oliver Gußmann, Klostersgasse 15, 91541 Rothenburg ob der Tauber

Prof. Dr. Alois Halbmayer, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg, Österreich

Prof. Dr. Larry Michael Harrington, 600 Forbes Avenue,

15282 Pittsburgh, PA, USA

Dr. Sascha Hinkel, Aegidiistr. 67, 48143 Münster

Dr. Steffen Jöris, Theaterplatz 14, 52062 Aachen

Prof. Dr. Martin Karrer, Paracelsusstr. 3, 42283 Wuppertal

Prof. Dr. Tom Kerger, 9 rue de l'Eglise, 4965 Clemency, Luxemburg

PD Dr. Stephan Lauber, Frankfurter Str. 13, 35037 Marburg

Prof. Dr. Andreas Lehnardt, Forum Universitatis 4, 55099 Mainz

Prof. Dr. Martin M. Lintner OSM, Seminarplatz 4, 39042 Brixen, Italien

Prof. Dr. Dr. Doris Nauer, Postfach 1406, 56174 Vallendar

PD Dr. Burkard Neumann, Leost. 19a, 33098 Paderborn

Prof. Dr. Ilona Nord, Wittelsbacherplatz 1, 97074 Würzburg

Prof. Dr. Wolfgang Palaver, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich

Ass.-Prof. Dr. Regina Polak, Schenkenstr. 8–10, 1010 Wien, Österreich

Prof. Dr. Anthony G. Roeber, 312 Weaver Building, 16802-5500 University Park, PA, USA

Dr. Annegreth Schilling, Friedberger Landstr. 76, 60316 Frankfurt a. M.

Prof. Dr. Christoph Seibert, Sedanstr. 19, 20146 Hamburg

Dr. Markus Thurauf, Zeppelinst. 127/128, 14471 Potsdam

Dr. Beat Weber, Birrmoosstr. 5, 3673 Linden, Schweiz

Prof. em. Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Kaulbachstr. 31a, 80539 München

Prof. Dr. Matthias D. Wüthrich, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, Schweiz

Impressum

Theologische Revue (ThRv)

Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, <http://www.uni-muenster.de/FB2/thrv/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Die Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Thomas Bremer

Mitarbeiter: Katharina Bochmann, Christian Föller, Sarah Laudinski

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87,-/sFr 150,90.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Printed in Germany

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

© 2016 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040–568 X